



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

**Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“Hacia una fundamentación descolonial-
liberadora del derecho humano a la
comunicación y a la información: un abordaje
teórico a partir del pensamiento crítico
latinoamericano”**

T E S I S

para obtener el grado de

MAESTRA EN DERECHOS HUMANOS

presenta

Ághata July Goularte Patrício

Director de tesis

Dr. Oscar Arnulfo de La Torre de Lara



Generación 2017-2019

San Luis Potosí, S.L.P., a agosto de 2019



San Luis Potosí, S.L.P. a ___ de _____ de 2019



**COMITÉ ACADÉMICO DE LA
MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS
P R E S E N T E**

Estimados miembros del Comité Académico,

Los suscritos, miembros del subcomité de tesis de la estudiante **Ághata July Goularte Patrício**, generación 2017-2019 de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, como resultado de un proceso de acompañamiento, donde hemos evaluado el fondo, la forma y la metodología de la tesis **“Hacia una fundamentación descolonial-liberadora del derecho humano a la comunicación y a la información: un abordaje teórico a partir del pensamiento crítico latinoamericano”**.

HACEMOS CONSTAR

Que la referida tesis realizada por **Ághata July Goularte Patrício** para obtener el grado de Maestra en Derechos Humanos cumple con los requisitos necesarios para acceder al examen de grado.

Sin más por el momento, nos despedimos.

A t e n t a m e n t e,

Dr. Oscar Arnulfo de la Torre de Lara (Director)

Dr. Antônio Carlos Wolkmer (Asesor)

Dr. Lucas Machado Fagundes (Asesor)



San Luis Potosí, S.L.P. a ___ de _____ de 2019



**COMITÉ ACADÉMICO DE LA
MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS
P R E S E N T E**

Estimados miembros del Comité Académico,

Los suscritos, miembros del subcomité de tesis de la estudiante **Ághata July Goularte Patricio**, generación 2017-2019 de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, como resultado de un proceso de acompañamiento, donde hemos evaluado el fondo, la forma y la metodología de la tesis **“Hacia una fundamentación descolonial-liberadora del derecho humano a la comunicación y a la información: un abordaje teórico a partir del pensamiento crítico latinoamericano”**.

HACEMOS CONSTAR

Que la referida tesis realizada por **Ághata July Goularte Patricio** para obtener el grado de Maestra en Derechos Humanos cumple con los requisitos necesarios para acceder al examen de grado.

Sin más por el momento, nos despedimos.

A t e n t a m e n t e,

Dr. Oscar Arnulfo de la Torre de Lara (Director)

Dr. Antônio Carlos Wolkmer (Asesor)

Dr. Lucas Machado Fagundes (Asesor)

*Somos la exterioridad de la comunicación-mundo.
Somos las víctimas de la información mercancía a nivel global;
Somos los vigilados, jamás los que vigilan;
Somos los que sufrimos golpes de Estado a través de los oligopolios mediáticos;
Somos el rostro negro criminalizado por los noticieros masivos;
Somos el indígena despojado de su lenguaje por un saber y un ser coloniales;
Somos la subjetividad-intersubjetividad colonizada por una estructura de poder que nos
hace pensar en contra a nuestras propias necesidades materiales de vida.
Somos todo eso y por eso mismo hay que luchar por el derecho humano a la
comunicación y a la información desde aquí. Pensando con, desde y para este sujeto
corporal y viviente que sufre por ver su rostro, piel y lenguaje rechazados por la
estructura comunicacional de la totalidad.
Todo eso somos. Por todo eso pensamos.*

AGRADECIMIENTOS

A deus, meu mentor espiritual e minha Nossa Senhora Aparecida que me regem, me guardam e me protegem sempre.

Aos meus pais, por terem a coragem de criar uma filha com asas pra voar. A gratidão por ter vocês como pai e mãe nessa vida, não cabe em mim. Vocês são incríveis.

A Luiz Henrique, companheiro que a vida me trouxe, que abraça os meus sonhos e caminha ao meu lado atrás deles. Te amo, meu amor.

Aos meus irmãos, porque o mundo é um lugar mais lindo graças ao som das risadas de vocês.

A minha família, por suportar a saudade e fazerem o possível pra estarem presentes, especialmente às avós Jambre e Irza e meu avô Agenor Patrício, por todas as orações durante esses dois anos de distância. Senti todas elas daqui.

A todos os amigos e amigas que fazem desse mundo um lugar melhor pra se viver. Não poderia citar os nomes por receio de ser traída pela memória.

À Emanuela e Nestor, amigos que deram imensurável apoio nos últimos meses de dissertação, muitíssimo obrigada.

A Débora Ferrazzo e Natália Martins Gonçalves professoras incríveis que fazem parte desse processo. A dissertação que aqui se apresenta não seria possível sem a base que vocês me deram na monografia de conclusão de curso.

Ao meu Grupo Pensamento Jurídico Crítico Latinoamericano por ser um espaço não só de reflexões críticas, mas de grande amizade.

A México lindo y querido, por recibirme tan bien en estos dos años.

A mi gran amiga Verónica Galvan por prestarme la cosa más preciosa que alguien puede tener en la vida: una familia. Francisco, Omar, Vero (mamá) y Titi, los llevaré en mi corazón por todo siempre.

A mis colegas de la Maestría en Derechos Humanos, por a pesar de tener conciencia de todas las opresiones que este mundo vive, no dejan de creer en un futuro mejor.

A mi coordinador de maestría, Dr. Alejandro Rosillo Martínez, por diseñar un programa de maestría que abre tantas puertas teóricas hacia la esperanza de otro mundo posible.

A mi subcomité de tesis Dr. Lucas Machado Fagundes y Dr. Antônio Carlos Wolkmer por ayudarme en la difícil tarea que es formar los lineamientos de investigación que puedan aportar reflexiones críticas, que brinden un nuevo caminar hacia derechos humanos.

A mi director de tesis Dr. Oscar Arnulfo de la Torre de Lara por el apoyo, comprensión, por escuchar mis inquietudes y hacer todo el posible para encontrar las mejores soluciones hacia la conformación de este trabajo.

RESUMEN

El derecho a la información y a la comunicación surge a partir de la matriz de fundamentación moderna, universal y abstracta del derecho a la libertad de expresión, la cual fue trasladada a Nuestra América de manera abstracta, descontextualizada y ahistórica. Ocurre que, la formación de los medios de comunicación de masa en América Latina hace parte del proyecto de colonialidad del poder que inicia precisamente en el seno de la modernidad-colonialidad por los principales grupos económicos y se acentuó con la globalización y el neoliberalismo, constituyéndose, hoy, como un mecanismo estratégico de la *Globocolonialidad*. La mercantilización de comunicación la ha generado un instrumento eficaz de manutención de colonialidad, donde la información mercancía global, sistematizada por el oligopolio de los medios de comunicación masivos ha históricamente silenciado los sujetos negados por la modernidad. Por tal razón, este trabajo busca abordar una fundamentación descolonial-liberadora para el derecho humano a la comunicación y a la información desde el pensamiento crítico latinoamericano, con intuito de viabilizar un fundamento que proporcione un modelo de comunicación desde nuestra realidad material y concreta, hacia una intersubjetividad crítica. Esta investigación se dividió en tres momentos teóricos distintos, que tienen como punto culmen el método analéctico diseñado por el filósofo Enrique Dussel. El primero, objetiva explicar el lugar epistemológico y el contexto histórico de la matriz moderna de fundamentación; el segundo busca, a través del pensamiento descolonial, elucidar la problemática en el contexto de América Latina, especialmente de la realidad brasileña y el tercero visa proponer una fundamentación del derecho humano a la comunicación y a la información con potencialidad de romper la perpetuación de colonialidad de nuestra intersubjetividad. Los fundamentos propuestos no son aislados, tampoco jerárquicos; se complementan mutuamente ante la liberación de los medios de comunicación masivos y de los sujetos, en un proceso complejo de liberación-descolonialidad que se conforma en el dinamismo de la historia.

Palabras clave: 1. Derecho humano a la comunicación y a la información. 2. Oligopolio de los medios de comunicación masivos. 3. América Latina. 4. Colonialidad del poder. 5. Pensamiento crítico latinoamericano.

RESUMO

O direito humano à informação e comunicação surge da matriz de fundação moderna, universal e abstrata do direito à liberdade de expressão, a qual foi transferida para *Nuestra América* de maneira abstrata, descontextualizada e ahistórica. Ocorre que a formação dos meios de comunicação de massa na América Latina constitui o projeto de colonialidade do poder que se desenvolve precisamente no eixo modernidade-colonialidade por grandes grupos econômicos e termina acentuado pela globalização e pelo neoliberalismo, constituindo-se, hoje, como um mecanismo estratégico da Globocolonialidad. A mercantilização da comunicação gerou um instrumento eficaz de manutenção da colonialidade, onde a informação como mercadoria global tem historicamente silenciado os sujeitos negados pela modernidade. Por esta razão, este trabalho visa abordar uma fundação descolonial-libertadora do direito humano à comunicação e informação a partir do pensamento crítico latino-americano, com a intenção de viabilizar um fundamento que proporcione um modelo de comunicação a partir da nossa realidade material e concreta, que permita uma intersubjetividade crítica. Este trabalho foi dividido em três momentos teóricos, que culminaram no método analético elaborado pelo filósofo Enrique Dussel. O primeiro objetiva expor o lugar epistemológico e o contexto histórico da matriz fundacional moderna; o segundo busca, através do pensamento colonial, elucidar problemática no contexto da América Latina, especialmente da realidade brasileira, e o terceiro visa propor uma fundação do direito humano à comunicação e informação com o potencial de romper com a reprodução de colonialidade de nossa intersubjetividade. Os fundamentos propostos não são isolados nem conformam uma hierarquia; se complementam mutuamente para a libertação dos meios de comunicação de massa e dos sujeitos, em um processo complexo de libertação-descolonialidade que é constantemente moldado no dinamismo da história.

Palavras chave: 1. Direito humano à comunicação e à informação. 2. Oligopólio de meios de comunicação de massa. 3. América Latina. 4. Colonialidade do poder. 5. Pensamento crítico latino-americano.

| | |
|--|------------|
| INTRODUCCIÓN | 11 |
| CAPÍTULO 1 – EXPLORANDO LA TOTALIDAD: FUNDAMENTACIÓN DEL DERECHO HUMANO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN A PARTIR DE LA DIMENSIÓN COLONIALIDAD-MODERNIDAD | 16 |
| 1.1 LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS | 17 |
| 1.1.1 LIMITACIONES Y REDUCCIONISMOS DE LA FUNDAMENTACIÓN MODERNA DE LOS DERECHOS HUMANOS..... | 23 |
| 1.2 FUNDAMENTACIÓN Y CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN | 28 |
| 1.3 LA MODERNIDAD-COLONIALIDAD Y LA MATRIZ LIBERAL-INDIVIDUALISTA FUNDAMENTADORA DE LOS DERECHOS HUMANOS | 42 |
| 1.3.1 <i>La modernidad-colonialidad</i> | <i>42</i> |
| 1.3.2 <i>La matriz liberal-individualista fundamentadora de los derechos humanos</i> | <i>49</i> |
| 1.4 MATRIZ DE FUNDAMENTACIÓN – LOS ANTECEDENTES HISTORICOS DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN COMO FUNDAMENTO | 65 |
| CAPÍTULO 2 LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA DEL DERECHO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN Y LA COLONIALIDAD DEL PODER A TRAVÉS DE LOS MEDIOS MASIVOS EN NUESTRA AMÉRICA | 76 |
| 2.1 LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN | 77 |
| 2.2 LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA DEL DERECHO HUMANO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN | 92 |
| 2.2.1 <i>La inversión del derecho humano a la comunicación</i> | <i>92</i> |
| 2.2.2 <i>La inversión del derecho humano a la información</i> | <i>96</i> |
| 2.3 PARA CONTEXTUALIZAR LA REALIDAD DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA – UN ANÁLISIS SITUADO EN BRASIL | 98 |
| 2.3.1 <i>Los medios de comunicación masivos tradicionales y los oligopolios mediáticos</i> | <i>99</i> |
| 2.3.2 <i>Los nuevos medios de comunicación masivos y el oligopolio mediático globalizado</i> | <i>108</i> |
| 2.4 LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVOS COMO INSTRUMENTOS DE MANUTENCIÓN DE LA COLONIALIDAD EN NUESTRA AMERICA | 119 |
| 2.4.1 <i>La colonialidad en Nuestra América – la colonialidad del saber, del ser y del poder</i> | <i>119</i> |
| 2.4.2 <i>La colonialidad de la intersubjetividad y el ocultamiento del otro a través de los medios de comunicación masivos</i> | <i>132</i> |
| CAPÍTULO 3 CAMINOS PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DESCOLONIAL-LIBERADORA DEL DERECHO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN: UNA PROPUESTA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA DE LOS DERECHOS HUMANOS | 158 |
| 3.1 EL PENSAMIENTO JURÍDICO CRÍTICO LATINOAMERICANO COMO FUENTE DE RECONSTRUCCIÓN DE LOS FUNDAMENTOS DE DERECHOS HUMANOS | 161 |
| 3.1.1 <i>La filosofía de la liberación de Enrique Dussel y el método analéctico</i> | <i>165</i> |
| 3.2 LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA TEORÍA DE LA LIBERACIÓN EN ALEJANDRO ROSILLO MARTÍNEZ Y LA COMPLEJIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PENSAMIENTO DE JOAQUÍN HERRERA FLORES..... | 178 |
| 3.2.1 <i>La complejidad de los derechos humanos a la información y a la comunicación a partir de la teoría de Joaquín Herrera Flores.....</i> | <i>178</i> |
| 3.2.2 <i>La teoría de la fundamentación liberadora de los derechos humanos en Alejandro Rosillo Martínez.....</i> | <i>192</i> |
| 3.3 POR UN MUNDO DONDE QUEPAN MUCHAS VOCES: HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN DESCOLONIAL-LIBERADORA DEL DERECHO HUMANO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN | 213 |
| 3.3.1 <i>Fundamento de la producción vida: el derecho humano a la comunicación y información como derecho de conciencia de las necesidades materiales para producción de vida.....</i> | <i>214</i> |

| | |
|--|------------|
| <i>3.3.2 Fundamento de la praxis de liberación: el derecho humano a la comunicación y la información como derecho la intersubjetividad crítica y al consenso de liberación</i> | 226 |
| <i>3.3.3 Fundamento de la alteridad: que el Otro pueda representar el mundo como suyo hacia una comunicación pluriversal de interculturalidad</i> | 236 |
| CONCLUSIONES | 255 |
| BIBLIOGRAFÍA | 259 |

INTRODUCCIÓN

El derecho a la información y a la comunicación es un derecho humano que surge a partir de la matriz de fundamentación moderna del derecho a la libertad de expresión. Por su carácter universal, positivista y monista, dicha fundamentación fue positivada en *Nuestra América* de manera abstracta y ahistórica, desubicada de la realidad material de ese territorio. Decimos que esta matriz tiene la cara blanca de los derechos pautados por los ideales burgueses y europeos de la modernidad-colonialidad, visto que surge con el advenimiento de las libertades que marcaron las revoluciones del siglo VXIII en el Norte Global, especialmente en Europa e Estados Unidos, donde el binomio “*Libertad y Propiedad*” fue el marco de una burguesía que, en cuanto sector de la sociedad desproveído de poder político, pretendía tener espacio de poder frente al Estado absolutista y la Iglesia.

Desde ahí, la matriz de la libertad de expresión viene siendo una ramificación de la libertad religiosa de la burguesía de la época que salió en defensa de sus propiedades privadas. Al largo del tiempo, esta matriz ha generado distintos derechos, como la libertad de imprenta, la libertad de creencia y religión, la libertad de asociación, y de los derechos que son tema de este trabajo: el derecho a la comunicación, el derecho a la información.

Ocurre que, la formación de los medios de comunicación de masa en América Latina hace parte del proyecto de colonialidad del poder que inicia precisamente en el seno de la modernidad-colonialidad por los principales grupos económicos y se acentuó con la globalización y el neoliberalismo, constituyéndose, hoy, como un mecanismo estratégico de la *Globocolonialidad* del poder.

En esta línea, es posible decir que la mercantilización de la comunicación tornó la difusión de informaciones en larga escala un instrumento eficaz de manutención de la colonialidad, donde la información mercancía global generada por y para el gran capital nacional y globalizado ha históricamente silenciado los sujetos negados por la modernidad.

Por tal razón, la inquietud que mueve esta investigación es entender si el uso abstracto, universal y descontextualizado del derecho a la libertad de expresión como matriz de fundamentación al derecho humano a la comunicación y a la información en Latinoamérica ha posibilitado que este derecho humano sea invertido ideológicamente,

mercantilizado y usado en favor de quien más explota y viola este mismo derecho, es decir, los grandes conglomerados de medios de comunicación masivos.

Creemos que comprender si los medios de comunicación masivos en su forma oligopolizada sirven como instrumento de la colonialidad del poder a través de la colonialidad de la intersubjetividad de las gentes de nuestro territorio y si la matriz fundadora de los derechos humanos a la comunicación y a la información surgen en dado contexto socio histórico para beneficiar este mismo grupo que hoy conforma el oligopolio – la burguesía – posibilita pensar estos derechos humanos a partir de otra dimensión: la dimensión del más allá, de la alteridad.

Por tal razón, este trabajo busca abordar una fundamentación descolonial-liberadora para el derecho humano a la comunicación y a la información desde el pensamiento crítico latinoamericano, con intuito de viabilizar un otro fundamento posible, que proporcione un modelo de comunicación desde nuestra realidad material y concreta, hacia una intersubjetividad crítica. Solamente de esta manera, el derecho humano a la información y a la comunicación podrá dar voz a los sujetos históricamente silenciados e impedirá que la difusión de información en larga escala sea una mercancía que reproduce dominación y colonialidad en nuestro territorio.

A partir de eso, afirmamos que abordar una fundamentación de estos derechos a través del pensamiento descolonial, de la filosofía de la liberación y de los teóricos críticos latinoamericanos de derechos humanos, significa buscar la liberación no solamente de los medios masivos en cuanto estructura comunicacional hegemónica, sino también liberar la subjetividad-intersubjetividad de *Nuestra América* de la colonialidad del saber, del ser y del poder.

Considerando que colonialidad y modernidad son dos caras de una misma moneda, optamos por tomar categorías de pensadores del pensamiento descolonial y de la filosofía de la liberación, centrándonos especialmente en el pensamiento del peruano Aníbal Quijano y la filosofía de la liberación del argentino Enrique Dussel. Bajo el paradigma descolonial-liberador, esta investigación se dividió en tres momentos teóricos distintos, que tienen como punto culmen el método analéctico diseñado por Dussel.

El primer momento es la explicación de la totalidad del tema. Entendemos que la crítica, en especial la crítica del derecho tiene una necesidad pulsante de explicar el

contexto, es decir, de historizar para asentar las bases de la criticidad. De ahí, el **capítulo 1** objetiva explicar el lugar epistemológico y el contexto histórico que hace surgir la fundamentación actual del derecho humano a la comunicación y a la información, así como introducir la teoría crítica latinoamericana y el pensamiento descolonial para trazar el diseño crítico introductorio a la matriz de fundamentación.

Este momento de la investigación busca aclarar que la modernidad es un hecho del cual se puede extraer dos narraciones básicas: la de quienes ‘lograron’, brindando al mundo sus derechos ‘universales’ y la de quienes sufrieron y sufren las consecuencias de este logro hasta los días de hoy; de un lado, la narrativa de la modernidad se deslinda a partir del discurso europeo de “desarrollo”, que encubre el otro y ablanda los genocidios habidos en la invasión en América Latina, y, de otro, la presencia interpelante de los que sobrevivieron y luchan diariamente para mantener sus condiciones de producción y reproducción de vida. Tomamos aquí la segunda opción, la opción de “una desobediencia epistémica y política que consiste en apropiarse de la modernidad europea al tiempo que se habita en la “casa de la colonialidad”¹.

El segundo momento materializado en el **capítulo 2** de la investigación es precisamente el momento de elucidar la problemática en el contexto material y concreto de América Latina. Buscamos lograr esta tarea a través del pensamiento descolonial, el cual brinda las posibilidades de comprensión de las estructuras de la colonialidad del poder en nuestro territorio. Además, para demostrar específicamente la problemática de nuestro tema, lanzamos mano del elemento de análisis diseñado en el seno de la teoría crítica de los derechos humanos; hablamos de la inversión ideológica de los derechos humanos del autor Franz Hinkelammert, la cual posibilita explicar como estos derechos humanos terminan invertidos en favor de los dueños del poder, es decir, en favor de los que detentan la propiedad de los medios de comunicación masivos.

Es el momento-denuncia de la investigación, el cual se centra en exponer las opresiones concretas que sufre la exterioridad de la racionalidad producida por la totalidad univoca. Tomando en cuenta que el momento denuncia es mayoritariamente

¹ MIGNOLO, Walter, *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad. Barcelona: Península, 2001. http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf, p. 45, consultado en 09 de julio de 2019.

circundado por un hablar de realidad material elegimos situar la denuncia ante la realidad brasileña de los oligopolios de medios de comunicación, así como las estrategias que se han utilizado para la colonialidad de la subjetividad-intersubjetividad en este país.

Entender el contexto de las opresiones que nos atraviesan, de la disputa de información, de los datos y de la comunicación como la nueva disputa territorial que se está conformando en *América Latina* y demostrar las estrategias coloniales de poder es esencial para pensar en una fundamentación de los derechos humanos a la comunicación y a la información desde, para y con Latinoamérica. Por eso, culminaremos el análisis más allá de la manipulación de la opinión pública propuesta por los autores críticos de la comunicación, para proponer que, especialmente bajo las nuevas técnicas neoliberales de poder, la realidad latinoamericana presupone algo todavía más profundo: se traduce en colonialidad de la intersubjetividad a través del oligopolio de los medios de comunicación.

Por fin, el **capítulo 3** conforma el momento-solución de la investigación, donde las teorías críticas latinoamericanas de los derechos humanos y la filosofía de la liberación ganan espacio reflexivo hacia un pensar fundamentador del derecho humano a la comunicación y a la información que puedan impedir la perpetuación de colonialidad de nuestra intersubjetividad. Con vistas a lograr esta tarea-compromiso buscamos el método analéctico del filósofo Enrique Dussel y la ética de la liberación para embazar un fundamento liberador-descolonial, latinoamericano y hacia una intersubjetividad crítica.

Esto implica, de antemano, que este trabajo no sea más un trabajo que visa la liberación o la democratización de los medios de comunicación culminando en una propuesta de ley reglamentadora de los mismos. Entendemos el derecho positivado, codificado, como una institución moderna, y aún que tengamos la comprensión de que el uso alternativo del derecho pueda ser un camino de liberación, desde nuestra metodología, perdería sentido concluir con una propuesta de legislación a ser positivada.

Este momento solución conforma el momento de la utopía. Sin embargo, decir que este momento es circundado por la utopía no implica que se quede en la realidad imaginativa, sino de una realidad de praxis de liberación concreta y situada que sirve de inspiración y esperanza para la racionalidad insurgente; es un pensar de quien habla de

la exterioridad que sufre la colonialidad del poder, pero que no se queda inerte: traza un *otro* fundamento posible, que hace tener fe en la vida.

CAPÍTULO 1 – EXPLORANDO LA TOTALIDAD: FUNDAMENTACIÓN DEL DERECHO HUMANO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN A PARTIR DE LA DIMENSIÓN COLONIALIDAD-MODERNIDAD

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo tiene como objetivo explicar desde que lugar epistemológico y desde cual contexto histórico surge la fundamentación actual del derecho humano a la comunicación y a la información, así como introducir la teoría crítica latinoamericana y el pensamiento descolonial para trazar el diseño crítico a la matriz fundadora, la libertad de expresión. Igualmente, se pretende brindar la comprensión general de lo que se entiende por el derecho humano a la comunicación y a la información, así como sus desdoblados derechos y fundamentaciones.

Por lo tanto, las páginas siguientes tienen la intención de elucidar los dos lentes – modernidad-colonialidad – por los cuales miramos los derechos humanos en este trabajo. El primero es el de que la modernidad es un hecho del cual se puede extraer dos narrativas básicas: la de quienes ‘lograron’, brindando al mundo sus derechos ‘universales’ y la de quienes sufrieron y sufren las consecuencias de este logro hasta los días de hoy. De un lado, la narrativa de la modernidad se deslinda a partir del discurso europeo de “desarrollo”, que encubre el otro y ablanda los genocidios habidos en la invasión en América Latina, y, de otro, la narrativa de los que sobrevivieron y luchan diariamente para mantener sus condiciones de producción y reproducción de vida.

Tomamos aquí la segunda opción, la opción de “una desobediencia epistémica y política que consiste en apropiarse de la modernidad europea al tiempo que se habita en la “casa de la colonialidad”², y esto nos lleva a afirmar la dinámica a ser utilizada en este capítulo. A pesar de las otras luchas y teorizaciones de los derechos humanos a partir del lugar de los pobres y oprimidos, trabadas por figuras ocultadas por la narrativa hegemónica de la historia, en este primer capítulo nos vamos a centrar en hacer un recorrido histórico de la formación del derecho de Libertad de expresión como matriz fundadora de los derechos humanos a la comunicación y a la información,

² MIGNOLO, *op. cit.*, p. 45.

presentando, mayoritariamente, la visión hegemónica de comprensión de sus fundamentos.

1.1 LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

Bajo estos dos lentes, es importante elucidar qué se entiende por *fundamentación*. Helio Gallardo, en artículo llamado “Sobre el fundamento de los derechos humanos” explica que la utilización de fundamento, en su sentido metafísico y ético, “se posiciona como causa necesaria (explicación y justificación/legitimación racional de la cosa que es causa)”³. En complemento, explica el autor:

El fundamento se expresará aquí como *condición* primera y básica (como posibilitación) para que algo exista así como se presenta, pero no como su causa metafísica y por ello necesariamente debida. La noción de “fundamento” bajo la figura de un principio de razón suficiente lo pone en relación, entonces, no con la causa última o necesaria de una cosa, sino con las condiciones y posibilidades para que algo ocurra o deje de ocurrir.⁴

A partir de una crítica al libro “El tiempo de los derechos humanos”, del autor Norberto Bobbio, Gallardo explica que el tiempo a que hace referencia Bobbio, es a la Época Moderna, ya que es exactamente en este período que los derechos humanos en la forma como son hegemónicamente entendidos hoy son concebidos a partir de una naturaleza humana universal de donde derivan los derechos humanos, los cuáles dependerían de la “agencia humana”, entendida a partir del imaginario liberal como la “capacidad o virtualidad de autoproducción autónoma en entornos que no domina enteramente”⁵. En las palabras de Gallardo:

³ GALLARDO, Helio, “Sobre el fundamento de los derechos humanos” en *Derechos humanos, Pensamiento Crítico y Pluralismo Jurídico*, Alejandro Rosillo (coord.) 1ª Ed., Departamento de publicaciones Facultad de Derecho, San Luis Potosí, México, 2008, p. 77.

⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁵ *Ibid.*, p. 81.

Estrictamente, sin embargo, y para su perspectiva, estos “derechos” resultan expresión de una secularizada soberbia humana. Conviene aquí precisar, aunque sea mínimamente, el carácter de expresión “derechos humanos” porque es de su fundamento que se habla. Desde un punto de vista operativo o práctico, no existen modernamente más derechos que aquellos que pueden *reclamarse jurídicamente* ante circuitos judiciales [...]. Esto no puede hacerse si no es “sujeto de derecho” o *ciudadano*. El punto señala hacia el Estado de derecho sólido tanto por referencia a un orden jurídico constitucional como por la mención de “ciudadanía”. Modernamente, por tanto, no existen derechos sin referencia a un Estado de derecho y a la representación de una ciudadanía en apariencia “universal” (bajo las figuras nacionales o internacionales. En realidad, no se tienen derechos si no se es “ciudadano”⁶

Igualmente, Rosillo⁷ menciona que es a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) firmada por los Estados-nación en el contexto del pos 2ª Guerra Mundial, que Norberto Bobbio saca la máxima de que *ya no es necesario preocuparse con la fundamentación de los derechos humanos, sino en como protegerlos*, lo que, según Bobbio, implica en que ya no tengan dimensión filosófica, sino política. Precisamente, Bobbio escribe:

[...] quando digo que o problema mais urgente que temos de enfrentar não é o problema do fundamento, mas o das garantias, quero dizer que consideramos o problema do fundamento não como inexistente, mas como — em certo sentido — resolvido, ou seja, como um problema com cuja solução já não devemos mais nos preocupar. Com efeito, pode-se dizer que o problema do fundamento dos direitos humanos teve sua solução atual na Declaração

⁶ *Ibid.*, p. 79.

⁷ ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Itaca, México, 2013, p. 17.

Universal dos Direitos do Homem aprovada pela Assembléia-Geral das Nações Unidas.⁸

Con base en eso, Gallardo hace una crítica al hecho de que el entendimiento de la fundamentación de los derechos humanos se reduzca a la capacidad de *agencia* de los humanos ante los tribunales jurídicos, teniendo en cuenta que dicho entendimiento “supone una *espirtirualidad* o *ethos sociocultural*”, que es, precisamente, el eurocéntrico-moderno. Por tal razón, la positivación de los derechos humanos en un ordenamiento jurídico hace parte de la *ilusión* de la sociedad moderna, ilusión esta, que no por casualidad, implica en una “fuerza social”. A esta fuerza y formación social moderna, Gallardo llama de *matriz* moderna de los derechos humanos:

De una manera compleja, entonces, Derechos Humanos expresa y condensa una sensibilidad: la de las formas sociales de la modernidad. Así, su fundamento, entendido como articulación de condiciones para su posibilidad y efectualización, está en, o es, la formación social moderna y las conflictividades que ella genera, reproduce o resuelve. En este sentido la noción de fundamento se liga con la categoría de *matriz*. La matriz (fundamento) de derechos humanos es el despliegue de las formas conflictivas de sociabilidad que constituyen sociohistoricamente las formaciones sociales modernas⁹.

Explica Gallardo, que esta *matriz sociohistorica* de *capacidad de agencia* de los individuos, inserta en esta lógica de derechos donde todos (el universalismo de los derechos humanos) tienen derecho a todo (el todo abstracto) es precisamente la matriz de “las formaciones *económico-sociales modernas*”¹⁰. La fuerza social que implica el reduccionismo de los derechos humanos a la positivación de este universalismo moderno es, precisamente, el ocultamiento del otro rostro de la Modernidad: la colonialidad

⁸ BOBBIO, Norberto, *A era dos direitos*, trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Elsevier, 7ª reimp., 2004, p. 17.

⁹ GALLARDO, *Op. Cit.* pp. 82-83.

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

perpetuada por la dominación y destrucción de los mundos otros. De ahí Gallardo traza otra crítica Bobbio:

Bobbio estima, en ese año, propedéutico de los Pactos Internacionales de derechos humanos de 1966, que el consenso general de *determinado período histórico* (que él ilustra con la *Declaración Universal...* de 1948) es la mejor manera para fundamentar valores, en este caso los que sostienen derechos humanos. Para inclinarse por esta posición tiene que ignorar el carácter básico del poder político de la modernidad: su eficacia para constituir y reproducir la dominación. En este sentido se puede alcanzar consenso sobre derechos que no se pretenden cumplir porque no resultan factibles. Que es exactamente lo que ha sucedido¹¹.

Cuando se apuesta a la *capacidad de agencia* de los individuos para la concretización de los derechos humanos, se pierde la dimensión de la realidad material de quienes no pueden tener acceso a las condiciones materiales ni siquiera de producción y reproducción de vida. Se olvida, a propósito, la complejidad que envuelve esta *capacidad de agencia*, para justificar que los derechos humanos que ya están positivados ya *existen*, y por lo tanto no merecen discusiones filosóficas, es decir, no “merecen” el cuestionamiento, el debate, ni dialéctico y menos analéctico¹². Finalmente, se puede decir que es un discurso de meritocracia trasladado a una proporción universal y abstracta que tiene la posibilidad de justificar que los que mueren por ausencia de condiciones de producir y reproducir sus vidas, mueren porque no tuvieron capacidad de agencia suficiente para reivindicar los derechos que el sistema-mundo universal, de “buena voluntad”, les regaló.

Así, contradiciendo a Bobbio, Gallardo insiste que existe un fundamento único de los derechos humanos concebidos a partir de la matriz fundamentadora de la Modernidad, y este fundamento es la ley natural (iusnaturalismo clásico), que sirve como sistema de dominación y que generó jurídicamente una división universal de “personas y no-personas”. En efecto, hasta la mitad del siglo XX las mujeres hacían parte del grupo

¹¹ *Ibid.*, p. 87.

¹² Categoría de Enrique Dussel que será mejor expuesta en los tópicos siguientes.

de no-personas, ya que la ley natural de donde deriva la matriz moderna de los derechos humanos legitima el patriarcalismo¹³ como estructura social de donde emanan los sujetos de derechos, en coherencia con la estructura de la modernidad-colonialidad que se funda sobre el eje patriarcado-capitalismo-raza.

Si a diferencia de los posicionamientos de N. Bobbio, se considera que el fundamento de derechos humanos no es una ideología o filosofía, o cualquier tipo de argumento causalista, sino una matriz sociohistórica en la que se producen condiciones (los seres humanos producen condiciones con efectos no necesariamente deseados) que demandan derechos humanos universales e integrales (principio de agencia universal) y, al mismo tiempo, se entrega determinaciones que bloquean, niegan o impiden la factibilidad de esos caracteres, probablemente nos acerquemos de un modo más apropiado a la categoría analítica de fundamento o fundamentos de derechos humanos, y, con ello, si bien no aseguraremos su vigencia, al menos estaremos más cerca de asumir políticamente sus desafíos y dificultades sociohistóricas y las ideologías que han construido sobre ellos. La matriz sociohistórica a que nos referimos es *la formación social moderna europea* y sus implantes en otros continentes¹⁴.

En igual sentido, como profundizaremos más adelante, Rosillo diserta que la racionalidad moderna toma para si misma los productos de las praxis de derechos humanos y los fetichiza a través de su discurso, ocultando el contexto sociohistorico donde surgieron estas praxis que generaron ciertas mediaciones. Lo que resulta de esta dinámica es el reduccionismo positivista que concede a los derechos humanos un fundamento ahistórico, abstracto y descontextualizado de su matriz de fundamentación (moderna). Sumado la ausencia de contexto sociohistorico de la praxis como fundamento de los derechos humanos, Rosillo añade la ausencia de corporalidad de este sujeto vivo

¹³ GALLARDO, op cit., p. 91-92.

¹⁴ *Ibid.*, p. 94-95.

de la praxis, lo que implica que el sujeto de derechos en la lógica de la modernidad capitalista sea, por lo tanto, el sujeto consumidor.

En esta misma línea, Boaventura de Sousa Santos¹⁵, enseña que la modernidad tuvo dos caras: la regulación y la emancipación. Según el autor, la causa de la crisis del proyecto de la modernidad se sostiene, en gran medida, en razón de una maximización de uno de los pilares en detrimento de la no realización del otro. De ahí, plantea que la concepción moderna del derecho se fundó en tres pilares: 1) el derecho como monopolio del Estado y como construcción científica; 2) la despolitización del derecho a través de la distinción entre Estado y Sociedad Civil, y 3) el derecho como principio e instrumento universal de transformación social políticamente legitimada. Este poder de la ciencia, combinado con el capitalismo financiero global y su propuesta de desarrollo, culminaron en una hipercientifización de una supuesta propuesta de emancipación social. En consecuencia, en lugar de un armonioso desarrollo de los tres principios de la regulación (Estado, mercado y comunidad) el mercado se volvió como principio principal.

Hoy presenciamos la reducción de la emancipación moderna a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la regulación moderna, por su vez, totalmente a servicio del principio de mercado. Ante todo, afirma Boaventura, “la emancipación ha dejado de ser el otro de la regulación para convertirse en su doble”¹⁶. Sin embargo, toda esta estructura entró en colapso. Las promesas de la modernidad entraron en profunda crisis y junto con ella, sus pilares regulatorios y emancipatorios distorsionados (ciencia, mercado y derecho). Por tal razón, afirma Boaventura, estamos viviendo una transición de paradigmas.

En esta línea, Gallardo elucida que, pasadas cuatro décadas de los Pactos de derechos civiles y políticos y de derechos económicos sociales culturales, los derechos humanos son criticados no solamente por el pensamiento liberal, que intenta disminuir el Estado en favor de un capitalismo sin límites, sino también por las teorías críticas de la modernidad. Cabe decir que aquí tomamos la posición de la teoría crítica de los derechos humanos situada en América Latina; esta posición no implica un rechazo completo de la

¹⁵ SOUSA SANTOS, Boaventura, *Derecho y emancipación*, Pensamiento jurídico contemporáneo 2, 1ª reimp, Quito, Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012.

¹⁶ *Ibid.*, p.46.

modernidad y sus promesas incumplidas, más bien contextualiza sociohistóricamente el lugar epistemológico desde donde surgen estos derechos, y haciéndolo, denuncia el hecho de que su matriz genera un discurso totalizador que impide a *Nuestra América*, en cuanto exterioridad de este mundo totalizado y totalizador moderno, acceder a ellos. De ahí que la solución metodológica desde la realidad material y concreta de nuestro territorio no es negarlos, ni radicalizarlos, sino trascenderlos¹⁷. En este sentido, también escribe el colombiano Angelo Papacchini:

El reconocimiento de los derechos y dignidad del "hombre en general" tiene que complementarse con un análisis de los derechos y aspiraciones de individuos de carne y hueso, insertos en determinadas relaciones de poder, que comparten en proporción distinta los logros de la lucha por la libertad y las cargas milenarias de prejuicios, atropellos y violaciones. Frente al universalismo de la Declaración de derechos se impone la necesidad de pensar estos valores de cara a las dificultades específicas con que se enfrenta su realización¹⁸.

Con base en eso, igualmente asumimos la sugestión de Papacchini de que, ante esta unidad ideológica, abstracta, supuestamente neutral y generalizadora producida por la racionalidad moderna e inscrita en las declaraciones universales de derechos, pero adoptadas por diferentes universos culturales, es necesario hacer un trabajo regionalizado de fundamentación de derechos humanos, que tome en cuenta las necesidades concretas de una determinada sociedad.

1.1.1 Limitaciones y reduccionismos de la fundamentación moderna de los derechos humanos

En el primer capítulo de la obra de la Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina, Alejandro Rosillo trata de hacer una introducción crítica

¹⁷ Categoría de Enrique Dussel desde la filosofía de la liberación que será mejor expuesta en los tópicos siguientes.

¹⁸ PAPANACCHINI, Angelo, *Los derechos humanos a través de la historia*, Revista Colombiana de Psicología, n. 7, p. 138-200, <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16061/16942>>, ISSN 2344-8644, enero 1998, consultado em 10 de julio de 2019.

específicamente al tema de la fundamentación de los derechos humanos y por donde hay que fundamentar los derechos humanos. El autor hace una crítica al hecho de que todas las fundamentaciones de derechos humanos que tenemos como hegemónicas hasta ahora en nuestra historia, son fundamentaciones que no parten desde la periferia, desde la exterioridad. Por tal razón, no son fundamentaciones con objetivos de liberación de los sujetos oprimidos, lo que implica que, basados en estas fundamentaciones hegemónicas, dichos sujetos no pueden empoderarse, para volverse sujetos de su propia historia.

Además de la crítica que hace a la fundamentación hegemónica, Rosillo refuerza la necesidad de que se produzca una reflexión filosófica a cerca de la fundamentación de los derechos humanos buscándola desde abajo, es decir, desde los sujetos que más necesitan de protección de estos derechos para su producción y reproducción de vida. Según el autor: “Se fundamenta para proteger, y sólo fundamentando se puede tener una idea clara de lo que se quiere proteger o de aquello por lo que se quiere luchar”¹⁹.

El mismo autor pondera que una ausencia de fundamentación incidiría en el riesgo de que sigamos en los mismos errores de las fundamentaciones dogmáticas y excluyentes, dejando el camino abierto (exactamente como lo esta hoy) para que los países dominantes sigan reproduciendo dominación y opresión a los países del sur. El autor señala cuatro problemas, es decir, cuatro riesgos, a que estamos sometidos al hacer una fundamentación de derechos humanos, estos son: 1) el dogmatismo; 2) el pensamiento débil; 3) el reduccionismo y 4) el etnocentrismo.

El *dogmatismo*, que es el primero riesgo listado por el autor, consiste en que la fundamentación de derechos humanos no puede caer en un pensamiento único, en una hegemonía de perspectiva de donde se plantea toda una gama de los derechos. Esto es lo que el capital ha representado desde la modernidad: un sistema individualista de donde parten y hacia donde deben ir todos los derechos.

El *pensamiento débil* parte de una teoría que busca una extensiva concepción de fundamentaciones para los derechos humanos. Entretanto, conforme plantea el autor, es necesario decir que estos varios fundamentos posibles corren el riesgo de caer en un

¹⁹ ROSILLO MARTÍNEZ, op. cit., pp. 30-31.

“relativismo exagerado”, y acabaren en las manos del capital, reproduciendo nuevamente la lógica del dogmatismo. Como solución a estos dos riesgos, Rosillo propone que es necesario promover la construcción de varios fundamentos fuertes que reconozcan “la dinámica histórica de los derechos humanos”, y que estén en constante revisión.

El *reduccionismo*, por su parte, corre el riesgo de hacer una fundamentación enfocada solamente en un aspecto de protección de derechos, en solamente una de las dimensiones de los derechos (ej.: tomar en cuenta apenas la dimensión jurídica, o apenas la dimensión política, o apenas la dimensión económica, etc.), ignorando reflexiones transdisciplinarias que son muy importantes para el desarrollo de una fundamentación con base en la realidad concreta de la sociedad. Alejandro Rosillo trae la reflexión de Peces-Barba, la cual explica haber dos modelos reduccionistas: i) el iusnaturalismo y ii) el positivismo ideológico.

Con relación al iusnaturalismo en cuanto modelo reduccionista, Peces-Barba, citado por Rosillo, hace referencia al i) iusnaturalismo moderno, por su confusión entre moral y derecho y por la falta de historicidad de los derechos naturales, ii) a la reconstrucción del iusnaturalismo clásico, por reducir los derechos humanos con instrumentos premodernos, y iii) al iusnaturalismo impropio, por mantener el dualismo naturalista (natural y el positivo). Con relación al positivismo ideológico como modelo reduccionista, plantea Peces-Barba citado por Rosillo, que el positivismo desconoce la dimensión ética de los derechos humanos y lo relativizan los derechos humanos a la manera tal cual están positivados.

A pesar de reconocer la importancia de los planteamientos reduccionistas de Peces-Barba, Rosillo traza una crítica a sus reflexiones porque solamente toman en cuenta las dimensiones éticas y jurídicas para la creación de su nuevo modelo de fundamentación de derechos humanos, olvidando la dimensión que él mismo propone, consistente en considerar los diversos factores (económicos, sociales y culturales, etc.). Desde ahí, Alejandro Rosillo inaugura la proposición de otros dos modelos reduccionistas: el modelo historicista y el reduccionismo monocultural.

Resumidamente, acerca del modelo historicista, plantea Rosillo que es fundamental tomarse en cuenta el momento histórico y en cual contexto se generaran y se generan los derechos humanos. En esta línea, el reduccionismo monocultural es el

paradigma vigente de los derechos humanos, cual sea, el moderno, eurocéntrico e individualista, que está muy próximo del reduccionismo etnocentrista. Según Rosillo, el puro hecho de una imposición cultural debería ser una violación de los derechos humanos, y por tal razón, una fundamentación liberadora de los derechos humanos necesita superar el etnocentrismo y posibilitar un diálogo intercultural, que lleve en consideración todas las realidades concretas de los países y sus respectivas luchas, praxis por producción y reproducción de vida.

Por fin, Alejandro Rosillo diserta respecto de la función liberadora de la filosofía, planteando que la fundamentación de los derechos humanos debe consistir en una tarea filosófica. Para tanto, el autor aborda los pensamientos de Ignacio Ellacuría y Enrique Dussel con el objetivo de demostrar que la filosofía de la liberación se genera – o se debe de generar – de la periferia para el centro, y no el contrario. Además, plantea que la filosofía no puede cumplir “un papel dogmático y anulando la libre determinación de personas y comunidades”, al que el autor denomina pseudofilosofías. Bajo esta perspectiva, la teoría es apenas el momento en que el sujeto se distancia de la praxis, para comprenderla mejor, lo que implica el entendimiento de que la experiencia es previa a la reflexión y la teoría nada más es que la praxis traducida.

Rosillo añade que la función liberadora de la filosofía desde América Latina parte de dos situaciones: primeramente, la historia de nuestro territorio es una historia de opresión y represión; segundo, la ausencia de una filosofía latinoamericana que provenga de la propia realidad histórica, que desempeñe por lo tanto una función liberada respecto a ella. Por esa razón, la finalidad de la filosofía de la liberación es justamente la liberación de las mayorías populares oprimidas. No obstante, hay que tener el cuidado de que esta filosofía no se convierta en una nueva ideología de masas, y sí de un “momento intelectual del proceso práxico de liberación”, evitando caer en los procesos ideológicos tienen estricta relación con los procesos de dominación, donde “se ideologiza para obtener y mantener el poder”²⁰.

Además, ya no basta que la filosofía se quede en la crítica, sino que haga la construcción de alternativas reales, que ponga en evidencia la verdad de la realidad, a servicio no solamente de los pobres – al que Rosillo hace una breve crítica a Ellacuría –

²⁰ Ibid., p. 48.

pero de todas las subjetividades emergentes, es decir, una “pluralidad de las praxis de liberación” que tome en cuenta la realidad histórica latinoamericana en concreto. También basado en Ellacuría, Rosillo propone que el logos filosófico debe ser un logos histórico que “no solo es interpretativo, sino transformativo”, lo que implica que este logos acompañe la dinámica concreta de la complejidad social, conformando una filosofía liberadora a partir de la traducción de las luchas sociales. Además, hace referencia al peligro que también permea el logos histórico, como igualmente permea la filosofía de la liberación: el riesgo de “ideologizarse y de politizar de manera falsa la realidad, lo que le haría perder su autonomía y responder a intereses que, por decirlo de alguna manera, ven en la inteligencia simplemente un instrumento técnico-utilitarista”.²¹

A partir de ahí, Rosillo diserta brevemente acerca de las líneas del concepto de posmodernidad. La primera es de Boaventura de Sousa Santos, quien divide posmodernidad entre posmodernidad celebratoria y posmodernidad de oposición. En la obra “Derecho y emancipación”²², Boaventura pone en evidencia que el posmodernismo de oposición parte de la célebre premisa de que: “nos enfrentamos a problemas modernos para los que no hay soluciones modernas”²³. Debido a eso, hay que buscar una solución posmoderna de oposición, pues de la misma manera con la cual el derecho se tornó un instrumento de dominación, tiene potencialidades para volverse un instrumento de emancipación, desde que se rescate su carácter de oposición y que ya no insista en las promesas incumplidas de la modernidad. De otro lado, en perspectiva totalmente opuesta, el posmodernismo celebratorio plantea que la modernidad nunca se concretizó; por lo tanto, los problemas que tenemos deberían ser resueltos con una radicalización de la modernidad, es decir, buscar el cumplimiento de las promesas que no lograran su éxito, desde la modernidad misma.

La segunda línea teórica expuesta por Rosillo, es la de los profesores Arnaud y Fariñas, quienes realizan una clasificación de las posturas posmodernas en el campo jurídico con la siguiente división: i) el posmodernismo filosófico; ii) el posmodernismo formado por sociólogos y antropólogos jurídicos y iii) “el posmodernismo formado por un punto de vista nacido de la confrontación entre la concepción occidental del derecho y

²¹ Ibid., p. 59.

²² SOUSA SANTOS, op. cit.

²³ Ibid., p. 50.

los descubrimientos de los sociólogos y antropólogos que analizan el estado del derecho en las sociedades actuales”²⁴ desde el sistemismo.

Bajo el análisis de estas dos líneas, Rosillo ubica la filosofía de la liberación en un posmodernismo de oposición (de acuerdo con la teoría de Boaventura) que tiende (basado en las posturas de Arnaud y Fariñas) a una postura del posmodernismo formado por sociólogos y antropólogos jurídicos, los cuales “insisten en la necesidad de un nexo dialéctico entre pensamiento y praxis”²⁵. Esto porque, la filosofía de la liberación rompe con la racionalidad moderna sin renunciar algunos de los “valores” modernos, como la igualdad y la libertad. De hecho, según Rosillo, ella los utiliza como **parte del proceso de liberación, los re significa a partir de la realidad histórica de los sujetos emergentes, y, ante de todo esto, genera nuevos paradigmas de fundamentación de derechos humanos propuestos por el autor a partir de tres vías: i) el fundamento de alteridad; ii) el fundamento socio histórico y iii) el fundamento de la producción de vida.**

Por esta razón, el tópico que sigue expone la fundamentación y conceptualización del derecho humano a la comunicación y a la información desde la positivación de los derechos humanos, exponiendo la visión internacionalizada de ellos, para posibilitar que en los tópicos subsecuentes se desarrolle el contexto sociohistórico de donde surge esta matriz liberal e individualista que fundamenta los derechos humanos y su dinámica social de dominación.

1.2 FUNDAMENTACIÓN Y CONCEPTUALIZACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN

El presente tópico abarca la necesidad que se tiene de trazar la visión generalizada, internacionalizada y positivada del derecho humano a la comunicación y a la información, es decir, la necesidad de formar la totalidad misma del tema, ya que partimos del entendimiento que solamente así es posible comprender la crítica que será posteriormente desarrollada. Empecemos, a propósito, por lo que preconizan las cartas

²⁴ ROSILLO MARTÍNEZ, op. cit. p. 63.

²⁵Ídem.

universales de los derechos humanos respecto al derecho a la comunicación y a la información. Antes que todo, es oportuno aclarar un tema: el derecho humano a la comunicación y a la información no se encuentra nombrado tal cual en los dispositivos legales internacionales. Lo que encontramos positivado y de donde se desarrollan todas las teorías de derecho a la comunicación y a la información es el derecho a la libertad de expresión.

Así, de acuerdo a Edilsom Farias²⁶, son las revoluciones Americana y Francesa las cuales proclaman el derecho a la comunicación y a la expresión en la manera como estos derechos son comprendidos hasta la actualidad. De esa manera, recurriendo a la carta de derecho proclamada en Estados Unidos, en la Declaración de Virginia de 1776, el derecho a la comunicación es abordado mediante la libertad de imprenta, positivado de la siguiente manera: **“la libertad de prensa es uno de grandes baluartes de la libertad y no puede ser restringida jamás, a no ser por gobiernos despóticos”**²⁷. En 1791, la Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de América preconiza que: **“El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al gobierno la reparación de agravios”**²⁸. En Francia, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 establecía en sus artículos 10 y 11 que:

Artículo 10

Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, siempre y cuando su manifestación **no perturbe el orden público** establecido por la Ley.

Artículo 11

La libre comunicación de pensamientos y opiniones es uno de los derechos más valiosos del Hombre; por consiguiente, cualquier Ciudadano

²⁶ FARIAS, Edilsom, *Liberdade de expressão e comunicação: teoria e proteção constitucional*, tesis, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2001. p. 49-50.

²⁷ UNAM, Declaración de Derechos del Pueblo de Virginia (12 de junio de 1776), <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/21.pdf>, consultado en 09 de julio de 2019.

²⁸ National Archives, La Constitución de los Estados Unidos de América 1787, <https://www.archives.gov/espanol/constitucion>, consultado en 09 de julio de 2019.

puede **hablar, escribir e imprimir libremente**, siempre y cuando responda del abuso de esta libertad en los casos determinados por la Ley.

Años más tarde, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 establece en sus artículos 18 y 19 que:

Artículo 18: "Toda persona tiene derecho a la **libertad de pensamiento**, de conciencia y de religión; este derecho incluye **la libertad de cambiar de religión o de creencia**, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia".

Artículo 19: "**Todo ser humano tiene derecho a la libertad de opinión y expresión**; este derecho incluye la libertad de, sin interferencia, tener opiniones y de **buscar, recibir y transmitir informaciones e ideas por cualquier medio** e independientemente de fronteras²⁹.

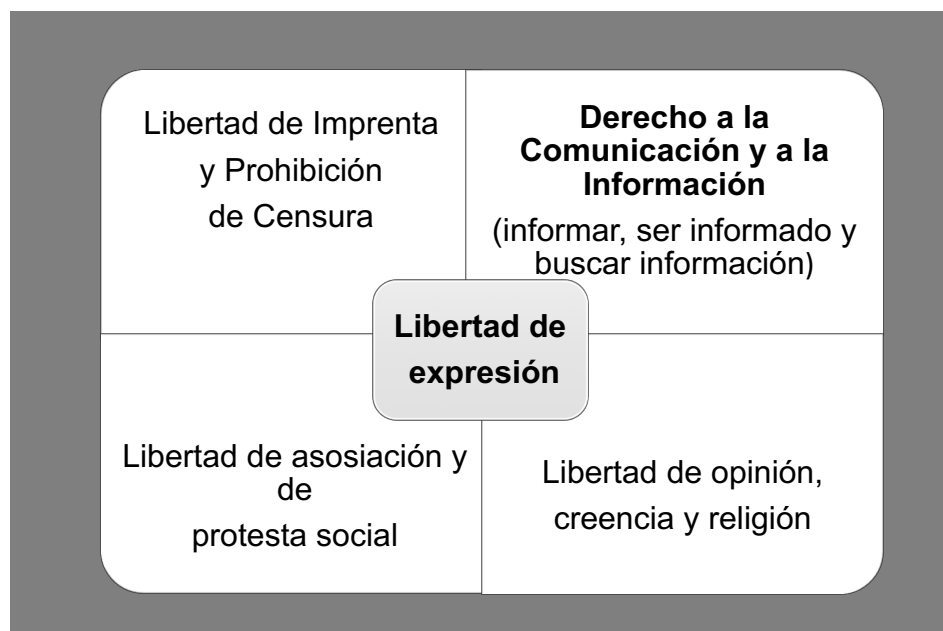
No es casualidad que los artículos acerca de la libertad religiosa y la libertad de expresión estén dispuestos en literal secuencia en estas cartas de derechos universales. Conforme se verá más adelante, estos derechos son históricamente interaliados, más bien, uno tiene lugar solamente a partir de la existencia del otro. En consecuencia, en el marco de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Convención Americana sobre derechos humanos (el Pacto de San José de Costa Rica), celebrado en 1969, dispone en su Artículo 13, acerca de la Libertad de Pensamiento y de Expresión:

1. Toda persona tiene derecho a la **libertad de pensamiento y de expresión. Este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones** e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección. [...] 3. No se puede restringir el

²⁹Naciones Unidas, Declaración Universal de los Derechos humanos, https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf, 2015, consultado en 09 de julio de 2019.

derecho de expresión por vías o medios indirectos, tales como el abuso de **controles oficiales o particulares de papel para periódicos, de frecuencias radioeléctricas**, o de enseres y aparatos usados en la difusión de información o por cualesquiera otros medios encaminados a **impedir la comunicación y la circulación de ideas y opiniones**. [...]

De los artículos arriba transcritos podemos extraer que al largo de la historia de los derechos universalmente positivados, la libertad de expresión se tradujo en una amplia gama de derechos, a saber: 1) la libertad de imprenta; 2) la prohibición de censura; 3) el derecho de acceso a la información; 4) el derecho de acceso a los medios de comunicación; 5) el derecho de informar y ser informado; 6) la libertad de opinión; 7) la libertad de creencia y religión, y aquí añadimos 8) la libertad de asociación y de protesta social, que también surgen desde un prolongamiento de la libertad de expresión. Tomamos la opción de agruparlos en cuatro grandes grupos:



Conforme se verá más adelante, esta amplitud de posibilidades de derechos que surgen desde la libertad de expresión se debe a la abstracción y universalidad de su

fundamento a partir de la matriz moderna e individualista, así como a la inversión ideológica que esta matriz ha posibilitado; no obstante, considerando que este tema será abordado apenas en los apartados siguientes, guardemos la información de los diversos derechos que se desdoblán de la libertad de expresión y sigamos con la exposición de la visión de los autores que confirman la libertad de expresión como raíz de fundamentación de estos derechos.

Con base en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el derecho a la información y a la comunicación se puede dividir en tres núcleos: el derecho de informar, de ser informado y de buscar informaciones. De ahí, muchos autores se han dedicado a trazar diferencias entre el derecho a la comunicación y a la información, los cuales nos proponemos explicar para mejor comprensión de lo que se ha escrito respecto al tema. No obstante, es importante tener en cuenta nuestra opción, por tratarlos de manera conjunta, y la razón será explicada al largo de los apartados que siguen.

Una vez hecho este breve panorama de la positivación del derecho a la libertad de expresión, base de los derechos humanos a la comunicación y a la información, es oportuno buscar las doctrinas que han procurado diseñar una fundamentación para estos derechos. Aquí, confesamos nuestra tendencia en apoyarnos mayoritariamente en los autores brasileños que han buscado fundamentar el derecho humano a la comunicación y a la información, debido a nuestra familiarización con el contexto de donde estos autores desarrollan sus reflexiones y también por el hecho de ser el país que vamos a elegir para profundizar la cuestión de la *colonialidad del poder* a través de los medios de comunicación en el capítulo 2.

Empecemos por el autor brasileño Edilsom Farias³⁰, el cual, basado en la explicación de los tres ámbitos del derecho a la información (informar, ser informado y buscar informaciones) enseña que el ejercicio del derecho de informar surge de una perspectiva de libertad negativa, que se traduce en la imposibilidad de que un tercero impida la comunicación del titular de la información que la quiere comunicar. No obstante, resalta Farias, dicha perspectiva ya no es suficiente para asegurar este derecho, tomando en cuenta que esta perspectiva se traduce en la justificación de la inmovilidad del poder

³⁰ FARIAS, Edilsom, *Liberdade de Expressão e Comunicação: teoria e proteção constitucional*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

público en editar prestaciones normativas que reglamenten el derecho de informar, el cual, debido al exacerbado poder generado por los oligopolios mediáticos, se tornó una demanda emergencial en los días actuales. Con relación al derecho a buscar la información, Farias escribe que es garantizado por el libre acceso a todas las fuentes de noticias localizadas en la sociedad, argumentando que, sin el libre franqueamiento a las fuentes originarias de noticias, habrá resultados dañinos para la colectividad, tales como la obstrucción o la manipulación de informaciones.

En este mismo sentido, de buscar diferenciar ambos derechos, diserta Ferreira³¹, claramente basado en la Carta de Derechos Humanos universales, que el derecho a la información se limita a la facultad de buscar y recibir informaciones; en este sentido el derecho a la comunicación comprendería las facultades de procurar, recibir y transmitir informaciones. En otras palabras, de acuerdo con Ferreira, el derecho de transmitir informaciones no sería parte del derecho humano a la información, y sí un carácter exclusivo del derecho a la comunicación. En esta misma línea de individualización y afirmación de la matriz de ambos derechos, Elen Cristina Geraldés *et.al.* escriben que:

A primeira característica desses direitos é a sua proximidade. São gêmeos, mas não univitelinos. Nasceram de reivindicações semelhantes, principalmente a de liberdade de expressão, mas enquanto o direito à informação focou-se na mensagem, o direito à comunicação focou-se no processo. Ou seja, para o primeiro, os mecanismos de produção, arquivamento, disponibilização e acesso à informação são igualmente fundamentais. Para o segundo, os processos que estimulam, permitem, cerceiam e limitam o diálogo social são tema de estudo e de luta, inclusive a posse dos meios de comunicação, que dão a alguns – a poucos – o privilégio de falar para/com muitos.³²

³¹ FERREIRA, Aluizio, *Direito à informação, direito à comunicação: Direitos Fundamentais na Constituição brasileira*. São Paulo: Celso Bastos Editor: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1997.

³² GERALDES, Elen Cristina, *et.al.*, “O Direito Humano à Comunicação e à Informação: em busca do tempo perdido”, p. 20. En José Geraldo de Sousa Junior *et. Al* (Org.), *O Direito Achado na Rua, v. 8: Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação*, Brasília, FACUnB, 2016, pp. 20-30.

En esta senda, el autor Edilsom Farias defiende la idea de que el concepto de libertad de información es superado por el concepto de libertad de expresión y comunicación, en la medida en que este último tendría como objeto el primero, y por tal razón, de acuerdo con este autor, libertad de expresión y comunicación denotarían mejor el amplio proceso que consiste la transmisión de "algo que se dispone", es decir, la información. Farias insiste que la utilización de la fundamentación del derecho a la comunicación en la libertad de expresión tiene la capacidad de abarcar mejor la historia jurídica de la comunicación humana desde su origen, la cual empieza con la libertad negativa de no restricción hasta llegar a la libertad de expresión positiva, que el autor resume en:

comunicar fato por meios institucionalizados, do direito de acesso às fontes de informação, do direito de acesso aos meios de comunicação de massa e de ser informado. Assim, com a locução liberdade de expressão e comunicação, pretende-se aqui aludir a um direito fundamental de dimensão subjetiva (garantia da autonomia pessoal) e institucional (garantia da formação da opinião pública, da participação ativa de todos no debate público, do pluralismo político e do bom funcionamento da democracia), assegurado a todo cidadão. Direito este que consiste na faculdade de manifestar livremente os próprios pensamentos, ideias, opiniões, crenças, juízos de valor, por meio da palavra oral ou escrita, da imagem ou de qualquer outro meio de difusão (liberdade de expressão), bem como na faculdade de comunicar ou receber informações verdadeiras, sem impedimentos nem discriminações (direito de comunicação)³³

Farias hace, además, una diferenciación entre el derecho de libertad de expresión y el derecho a la comunicación, aduciendo que el primero versa sobre la manifestación del pensamiento; por otro lado, el último "tiene como objeto la difusión de hechos o noticias"³⁴. Por otro lado, Mendel afirma que "el derecho a la información y, en particular, el derecho de acceso a la información en posesión de órganos públicos constituye un

³³ FARIAS, *op. cit.*, p. 54.

³⁴ *Ibid.*, 55.

derecho humano fundamental, garantizado por el derecho internacional como un aspecto del derecho a la libertad de expresión"³⁵.

No obstante, el entendimiento de que el derecho a la información y a la comunicación sea mera derivación del derecho a la libertad de expresión no es un consenso. Vera Maria de Oliveira Nuesdeo Lopes³⁶, acercándose a la teoría generacional de los derechos humanos, defiende que el derecho a la libertad de expresión es un derecho claramente individual, pautado en la primera generación (de los derechos históricamente burgueses), en cuanto el derecho a la información es un derecho que se funda para y desde la colectividad. La autora también afirma que solamente a partir de una mayor pluralidad de información las personas serán capaces de construir su pensamiento a cerca de los aspectos de su vida de una manera autónoma.

Igualmente, Ferreira³⁷ afirma que el derecho a la información se limita a las facultades de buscar informaciones y recibir informaciones, mientras que el derecho a la comunicación comprendería las facultades de buscar, recibir y transmitir informaciones. Se observa, por tanto, que el derecho a la información y el derecho a la comunicación se confunden y se complementan, en la medida en que, el único sesgo que los diferencia es el derecho de transmitir informaciones, que según Ferreira³⁸ no estaría abarcado por el mismo, derecho a la información.

Bien, hasta aquí se ha expuesto un breve resumen del debate de algunos autores los cuales tomamos la libertad de ubicarlos en la fundamentación hegemónica de derechos. Como se puede ver, el debate consiste, comúnmente, en la búsqueda por diferenciar el derecho a la comunicación y a la información, como el ejemplo de Edilson Farias, el cual preconiza que el derecho a la información es superado por la libertad de expresión y el derecho a la comunicación; otros autores, como el caso de Vera Maria Nusdeo Lopes, toma la teoría generacional de los derechos humanos para denunciar que

³⁵ MENDEL, Toby, *Liberdade de Informação: Um estudo de Direito Comparado*, 2ª ed., Brasília, UNESCO, 2009, p.38

³⁶ NUSDEO LOPES, Vera Maria de Oliveira, *O direito à informação e as concessões de Rádio e Televisão*. 1ª Ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

³⁷ FERREIRA, Aluizio, *Direito à informação, direito à comunicação: Direitos Fundamentais na Constituição brasileira*. São Paulo: Celso Bastos Editor: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1997.

³⁸Ídem.

el derecho a la libertad de expresión tiene un carácter individual, y ya no es suficiente para abarcar el carácter claramente colectivo que el derecho a la información denota.

A pesar de concordar con el planteamiento de Lopes a cerca del carácter colectivo que tiene – o debería de tener – no solamente el derecho a la información, sino también el derecho a la comunicación, es necesario ir más allá de la teoría generacional y de discurso hegemónico de los derechos humanos para buscar un fundamento ubicado desde y para nuestra realidad latinoamericana. A partir de eso, desde nuestra visión, más importante que la búsqueda por encontrar las diferencias entre el derecho a la comunicación y a la información, debemos regionalizarlos, es decir, fundamentarlos con base en la realidad concreta de determinado contexto socioeconómico y político. Por eso proponemos una fundamentación que, si bien tiene la potencialidad de contribuir para el entendimiento de estos derechos a partir Latinoamérica debido a las muchas semejanzas que atraviesan a nuestros pueblos, optamos por utilizar la realidad de estos derechos desde Brasil.

De ahí es fundamental mencionar un informe que, a pesar de desarrollarse a partir de la matriz de la libertad de expresión, ha sido pionero en problematizar el derecho humano a la comunicación y a la información a partir de la realidad concreta vivida en los diferentes contextos socioeconómicos y políticos: hablamos del informe intitulado “Un solo mundo, voces múltiples” también conocido como Informe MacBride. Este informe fue editado en 1980 y los estudios fueron realizados por una comisión creada por la UNESCO – La Comisión Internacional para el Estudio de los Problemas de la Comunicación. El documento ha brindado, luego en su presentación, nuevos horizontes para pensar el derecho humano a la información y a la comunicación, con principios ligados a una idea de liberación y democratización de la comunicación. Uno de ellos es la necesidad de pluralismo de en la información difundida por los medios informativos, el cual tiene el objetivo de que la comunicación sea un instrumento de unión entre los pueblos; mientras tanto, eso solo sería posible a partir del momento que la libertad de expresión y el alcance de todas las voces ocurran en igualdad de condiciones. Es oportuno transcribir una parte de su presentación:

Tales perspectivas se realizarán sólo si se resiste la tentación de poner los medios informativos al servicio de estrechos intereses sectarios y convertirlos en nuevos instrumentos de poder, justificando los ataques a la dignidad humana y agravando las desigualdades que ya existen entre las naciones y dentro de cada una de las propias naciones. Sólo se realizarán si se hace todo lo posible por impedir que las tendencias hacia una concentración de los medios informativos reduzcan progresivamente el alcance de la comunicación interpersonal y en última instancia destruyan la pluralidad de los canales, tradicionales o modernos, mediante los cuales pueden ejercer los individuos su derecho a la libertad de expresión. Los medios de información pueden contribuir a crear, en todos los círculos, respeto hacia los seres humanos como individuos, con todas las múltiples diferencias que revelan, y a obtener la aceptación de las aspiraciones comunes a todos los pueblos sin lugar de los nacionalismos egoístas. También pueden promover diálogo ininterrumpido entre las comunidades, las culturas y los individuos, tratando de impulsar la igualdad de oportunidades y los intercambios recíprocos. Esto presupone, en primer lugar, que no habrá restricción para la información en todos los campos. Pero jamás dejaremos de afirmar que tal libertad sólo podrá ser plenamente eficaz cuando se convierta en una realidad para todos.³⁹

También a partir del informe “Un solo mundo voces múltiples”, Moacir Pereira instituyó los siguientes principios para el derecho humano a la comunicación y a la información:

a) O direito a saber, isto é, a ser informado e a procurar livremente qualquer informação que deseja obter, principalmente quando se refere à vida, ao trabalho e às decisões que é preciso adotar tanto individualmente quanto como membro da comunidade. A negativa de comunicar uma informação ou

³⁹ UNESCO. *Un solo mundo, voces múltiples*. 3ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12.

divulgação de uma informação falsa ou deformada constituem uma infração desse direito;

b) **O direito do indivíduo de transmitir aos outros a verdade, tal como a concebe, sobre as suas condições de vida, as suas aspirações, as suas necessidades e as suas queixas.** Infringe-se esse direito quando se reduz o indivíduo ao silêncio mediante a intimidação ou sanção, ou quando se nega a ele o acesso a um meio de comunicação;

c) O direito de discutir: a comunicação deve ser um processo aberto de resposta, reflexão e debate. Esse direito garante a livre aceitação das ações coletivas e permite ao indivíduo influir nas decisões que tomam os responsáveis.⁴⁰

De esta visión del derecho humano a la comunicación y a la información que ha posibilitado el informe “Un solo mundo, voces múltiples” subrayamos el ítem “b”, el cual nos va ayudar en uno de los fundamentos que queremos proponer del derecho humano a la comunicación y a la información: el de representar el mundo como suyo.

Siguiendo con ejemplos de autores que han tratado de buscar una fundamentación diversa de la mera interpretación de las cartas universales de derechos o de las teorías generacionales de los derechos humanos, lanzamos mano de la obra “O direito humano à comunicação. Pela democratização da mídia” del sociólogo brasileño Pedrinho A. Guareschi⁴¹. A pesar de este panorama general de su teoría, informamos que nos vamos a extender un poco más al analizar su fundamentación a lo largo de nuestro trabajo, por el hecho de que la propuesta de Guareschi tiene muchas cercanías con la que pretendemos proponer al final de este trabajo.

Primeramente, es oportuno traer los conceptos que hace Guareschi de los diversos derechos que se acercan al derecho a la comunicación. Son ellos⁴²:

⁴⁰ PEREIRA, Moacir, *A democratização da informação: O direito à informação na constituinte*, São Paulo, Global, 1987, pp. 15-16.

⁴¹ GUARESCHI, Pedrinho A., *O direito humano à comunicação: Pela democratização da mídia*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2013.

⁴² *Ibid.*, pp. 99-101.

1. Libertad de opinión: es la libertad que todo el ser humano tiene de pensar libremente sus convicciones. También es entendido por libertad de consciencia.

2. Libertad de expresión: es la libertad que cada humano tiene de expresar sus opiniones, valores y creencias pública y libremente, a través de diferentes medios. Es el derecho más usado para discutir derecho a la comunicación. Hay autores que defienden los límites de ese derecho en algunos casos, como con relación a la seguridad nacional.

3. Libertad de información y divulgación: en este punto el autor parece conceptualizar igualmente el derecho a la comunicación, diciendo que consiste la libertad de información y divulgación consiste en el derecho de buscar, recibir y divulgar informaciones, donde las opiniones deberían circular de manera unánime, en contra al monopolio y oligopolio de los medios de comunicación.

4. Libertad de imprenta: el autor retoma la libertad de impresión y hace una crítica a la confusión que este concepto tuvo al largo de la historia, siendo invertida en favor de los conglomerados mediáticos.

5. Libertad periodística: según Guareschi este es un concepto también muy distorsionado e invertido por las empresas privadas de comunicación, igualmente como la Libertad de imprenta. Según el autor, sería una libertad más válida para el profesional periodista, ocasión en que le aplicaría más bien la libertad de expresión.

6. Libertad de expresión comercial: de acuerdo con Guareschi, esta es una dimensión creada por los empresarios de comunicación para reclamar que ellos también tienen libertad de expresarse, y por tal razón les aplicaría las garantías de libertad de expresión.

Pasando a introducir más concretamente la reflexión hecha por Guareschi en la referida obra, el autor propone una “refundación de la fundamentación del derecho humano a la comunicación” haciendo análisis de los conceptos de ser humano, libertad, democracia política, ética y del propio concepto de comunicación, a partir de los cuales traza una crítica contundente a i) la confusión entre el derecho de libertad de expresión y de libertad de imprenta; ii) ausencia de reglamentación de los medios de comunicación en Brasil; iii) la formación de los oligopolios y monopolios mediáticos por empresas privadas con participación, incluso, de parlamentares brasileños; iv) la mercantilización de la información y las consecuencias de los medios de comunicación de masa bajo un

sistema económico capitalista; v) al desconocimiento y desapropiación del hecho de que la comunicación es un servicio público, que es simplemente *concedido* temporalmente a estas empresas.

Además, el autor llama la atención para diversos temas que abordaremos más adelante, como 1) la dominación y la constitución de la realidad a través de los medios de comunicación y su relación con la construcción de la nuestra subjetividad; 2) la neutralidad que los medios de comunicación de masa falsamente asumen al repasar las informaciones; 3) a la concepción individualista de la libertad en el sistema capitalista, y, al hecho de que 4) La libertad del humano se construye a partir de su relación con el otro, y no basada en el individualismo liberal.

A partir de esta estructura crítica, Guareschi propone su refundación de la fundamentación del derecho humano a la comunicación con base a) en la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, proponiendo un fundamento *educacional* de la comunicación; b) en la ética del discurso; c) mismo sin mencionar la ética de la alteridad, el autor propone una *persona solidaria* como sujeto del derecho humano a la comunicación, rechazando el individualismo liberal, para adoptar la concepción de “persona-relación”, que consiste en la idea de que somos libres desde que exista relación con el otro. En su definición:

Ao assumir o ser humano como pessoa = relação, damos-nos conta que *liberdade* toma um sentido bem mais complexo e abrangente do que simplesmente alguém fazer o que quer. A liberdade só pode existir como *relação* isto é, ela vai ser um processo infinito de diálogo entre seres = relações. Alguém⁴³ não poderá jamais dizer que é livre sem que os outros, todos os outros, não forem tomados em consideração⁴⁴.

No obstante, hay algunas reflexiones hechas por Guareschi que no entendemos pertinente para analizar en este trabajo y es por tal razón que, si bien su obra será abarcada en diversos puntos del presente trabajo, no la tomaremos específicamente

⁴³ Ibid., p. 96.

⁴⁴ Ibid., p. 89.

como marco teórico. El primer punto es la idea del espacio político como espacio de acción y de discurso basada en las reflexiones de Hanna Arendt a cerca de la *polis griega*. A pesar de que el autor está de acuerdo en que en la *polis griega* solamente un grupo específico tenía la posibilidad de hablar y que este grupo no incluía ni los esclavos, ni los bárbaros, tampoco las mujeres, Guareschi retoma esta percepción diversas veces en su obra. No obstante, desde nuestra concepción, buscar soluciones en un contexto como es lo de la *polis griega*, es aislarse de la realidad concreta actual, aún más la realidad latinoamericana. Bien, el segundo punto que queremos resaltar, es la insistencia del autor en traer la empresa pública de comunicación británica BBC (British Broadcasting Corporation) como modelo a ser seguido. No es que no creamos en el potencial de la empresa británica, sino que aquí intentaremos evitar buscar soluciones en modelos de afuera de nuestra realidad y que no contemplan las necesidades del contexto sociohistórico y económico de América Latina.

Por fin, otro punto donde trazamos una reserva teórica a la teoría de Guareschi es por el hecho de regresar, igualmente, a la libertad de expresión para su refundación del derecho humano a la comunicación. Es más, de cierta manera, el autor llega a romantizar la matriz histórica de surgimiento de este derecho, afirmando que “as origens do que hoje chamamos ‘imprensa’ foram, então, marcadas por esas lutas em prol da democracia e da liberdade de expressão de **todos os cidadãos**”⁴⁵. Esta afirmación tiene algo de equívoca, ya que, como veremos más adelante en la breve historia de la formación de ese derecho, la libertad de expresión surge desde y para un sujeto muy específico, no representando la libertad de *todos*, tal cuál firma Guareschi. De ahí, por más que el autor mencione la relación con el *otro* como fundamento de libertad tantas veces en su refundación de la fundamentación del derecho a la comunicación, no menciona ni concretiza en ningún momento a que *otro* se refiere. Y el hecho de no nombrarlo, desde nuestra visión, es una forma de ocultarlo una vez más, lo que en sí no tiene nada de nuevo.

Bien, la crítica que se inicia con este apartado y que figurará en los apartados siguientes es a la insistencia de los autores latinoamericanos que, por más críticas e importantes que sean las contribuciones que hagan, siguen regresando a la libertad de

⁴⁵ Ibid., p. 96.

expresión y a las teorías europeas para buscar una solución de fundamentación de derechos humanos que se pretende como latinoamericana, lo que implica en un desperdicio de la experiencia, de potencialidad y de creatividad de pensarse una fundamentación para estos derechos desde y para nuestra realidad.

No obstante, la intención de este apartado era justamente brindar al presente trabajo una introducción de comprensión general de lo que se entiende por el derecho humano a la comunicación y a la información, así como de sus desdoblados conceptos. Es fundamental, en este punto, aclarar nuestra opción por abordar el derecho humano a la comunicación y a la información de manera conjunta, ya que aislar el ‘mensaje’ – información – del ‘proceso’ – comunicación, desde nuestra visión, no resulta pertinente cuando se pretende abordar una fundamentación de los derechos humanos desde la mirada compleja, desde la realidad concreta. Aclarado esto, es necesario empezar a estructurar la crítica a la libertad de expresión como fundamento de estos derechos a través de la historización de su concepto. De este tema se trata el apartado siguiente.

1.3 LA MODERNIDAD-COLONIALIDAD Y LA MATRIZ LIBERAL-INDIVIDUALISTA FUNDAMENTADORA DE LOS DERECHOS HUMANOS

1.3.1 La modernidad-colonialidad

El filósofo de la Liberación Enrique Dussel enseña que el concepto de Modernidad solamente es posible a partir de la apertura de Europa al Atlántico, más precisamente, a partir de la *invasión* de América Latina por los españoles en 1492. Según Dussel, es ahí que ocurre el “despliegue y control del sistema-mundo” y “la invención del sistema colonial”: “[...] modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente”.⁴⁶

En otra obra, “1492 : el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad”, Dussel explica que es por este motivo que somos ocultados de la historia mundial: para posibilitar la construcción del “Mito de la Modernidad” basado en el total ocultamiento y negación de la violencia hacia *Nuestra América*. En sus palabras:

⁴⁶ DUSSEL, Enrique, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una filosofía de la liberación*. Editorial La cuarenta, Buenos Aires, 2018. pp. 96-97.

La España, y el Portugal (a este último no podremos dedicarle nuestras reflexiones para no extendernos excesivamente) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria "experiencia" de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el "Centro" del mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su "Mito"! Nos importa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, ya que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de "conquista" territorial externa (y lo había probado en la "reconquista" de Granada), porque de esa manera América Latina redescubre también su "lugar" en la historia de la Modernidad. Fuimos la primer "periferia" de la Europa moderna; es decir, sufrimos globalmente desde nuestro origen un proceso constitutivo de "modernización" (aunque no se usaba en aquel tiempo esta palabra) que después se aplicará a África y Asia. Aunque nuestro continente era ya conocido -como lo prueba el mapamundi de Henricus Martellus en Roma en 1489-, sólo España, gracias a la habilidad política del Rey Fernando de Aragón ya la osadía de Colón, intentó formal y públicamente, con los derechos otorgados correspondientes (y en franca competencia con Portugal), lanzarse hacia el Atlántico para llegar a la India. Este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la constitución de la subjetividad moderna⁴⁷.

Así, Dussel divide la modernidad en cuatro momentos, tres modernidades tempranas y un último consistente en lo que llama de "modernidad madura". De acuerdo al autor:

i) La Primera Modernidad temprana comprende el período de 1492 a 1630; es la modernidad ibérica, es "mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión

⁴⁷ DUSSEL, Enrique, 1992. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La paz, 1994, pp. 11-12.

europea⁴⁸ y es inspirada en el Renacimiento humanista italiano, por la reforma universitaria de los dominicos salmanticenses y, un poco después, por la cultura barroca jesuítica.;

ii) La Segunda Modernidad temprana ya es considerada propiamente burguesa, se desarrolla en las Provincias Unidas de Los Países Bajos y comprende el período de 1630 a 1688;

iii) “La Tercera Modernidad temprana, inglesa y posteriormente francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente iniciado por un Descartes o Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de un Hobbes o Locke)⁴⁹;

iv) Por fin, la Modernidad Madura, “Con la Revolución Industrial y la Ilustración de la Modernidad alcanzaba su plenitud, y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del Norte por Asia primero y posteriormente por el África⁵⁰.”

Mientras que la invasión de América Latina ocurre por los españoles y los portugueses en el contexto de una Europa renacentista – en la *Primera Modernidad temprana*, la legitimación del genocidio de nuestros pueblos originarios es teóricamente justificada dentro del período de la Ilustración, especialmente por la teoría Kantiana de la “inmadurez” – en la *Modernidad Madura*.

Según a Dussel, existen tres posiciones teóricas que pretendieron situar el Otro en la historia mundial de la civilización de este tiempo de racionalidad moderna ocultadora. Fueron ellas: “1. La “Modernidad como emancipación” (Ginés de Sepúlveda); 2. La “Modernización como utopía” (Gerónimo de Mendieta); y 3. La “crítica del mito de la Modernidad”, todavía desde Europa (Bartolomé de las Casas)”⁵¹. Es ahí que Dussel, tomando los enseñamientos de Bartolomé de las Casas, elucida que los indígenas de América Latina “no sólo no son culpables los “inmaduros”, sino que los únicos culpables son los pretendidamente inocentes, los héroes civilizadores, los europeos⁵².”

Sumado a estos puntos desarrollados por Dussel en su filosofía de la liberación, es fundamental incluir en este apartado, aún que brevemente, el pensamiento descolonial

⁴⁸ DUSSEL, *En búsqueda del sentido*, op. cit., p. 98.

⁴⁹ídem.

⁵⁰ídem.

⁵¹ DUSSEL, *El encubrimiento del otro*, op. cit., p. 70.

⁵² *Ibid.*, p. 81.

latinoamericano para explicar la estructura en la cuál se funda la colonialidad-modernidad en cuanto lugar epistemológico, cuna de la matriz fundamentadora de los derechos humanos. Por esa razón, vale introducir las ideas del autor que tendrá un lugar central en el segundo capítulo por el desarrollo de su pensamiento decolonial: Aníbal Quijano. Respecto de la estructuración de la modernidad-colonialidad como patrón de poder mundial, escribe Quijano que:

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial⁵³.

En otro punto del mismo texto, diserta Quijano:

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para

⁵³ QUIJANO, Anibal, “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”, En *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005. P. 117.

disputar o controle do comércio mundial. A progressiva monetarização do mercado mundial que os metais preciosos da América estimulavam e permitiam, bem como o controle de tão abundantes recursos, possibilitou aos brancos o controle da vasta rede pré-existente de intercâmbio que incluía sobretudo China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo. Isso também permitiu-lhes concentrar o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial. E tudo isso, foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais.⁵⁴

Es por eso que tanto los teóricos de la liberación, como del pensamiento descolonial, afirman que Europa solamente pudo ser Europa a partir de América Latina. Esto porque, la Europa Moderna surge en el mismo momento en que surge la colonialidad, y desde la colonialidad como patrón de poder fundado en la idea de raza es que Europa ha impuesto su dominio hacia América Latina, y gracias al saqueo de las riquezas de este último continente, ha construido su imperio económico.

No obstante, toda la violencia basada en la raza, en el patriarcado y en el capital ejercida por los intereses de una Europa burguesa e individualista hacia *Nuestra América* necesitaba de un respaldo científico, de un respaldo ético-moral capaz de justificar y legitimar las barbaries de la invasión y del saqueo de nuestras riquezas por la burguesía blanca del otro lado del atlántico. Es de esta necesidad que surge, en la Europa Occidental de mediados del siglo XVII⁵⁵ el *eurocentrismo* en cuanto lugar epistemológico, en cuanto “lente” desde donde se mira el fenómeno Modernidad y se produce el gran mito de la conquista, así como los demás “estudios” con claro objetivo de respaldar la superioridad de esta civilización hacia América Latina y otras partes de globo; es decir, la superioridad de la totalidad de mundo ante la exterioridad que esa totalidad de mundo intencionalmente generaba. Conforme a Boris Marañón, es así que:

⁵⁴ Ibid., p. 119.

⁵⁵ Ibid., p. 126.

El eurocentrismo se construyó, históricamente, a partir de una visión colonial de la experiencia social mundial, es decir, desde la invención en el siglo XVI de la “raza” como constructo social y la negación epistemológica y ontológica de los “europeos” respecto de los “no europeos”, a quienes se les considera inferiores cultural y biológicamente (Quijano, 1992). En este punto es crucial la propuesta de Lander (2000) respecto del sujeto, pues no se trata de alguien en abstracto que expresa una verdad universal y objetiva despojada de valores e intereses sociales, sino de un hombre “blanco”, burgués, patriarcal, propietario y, por lo menos en lo público, heterosexual, que expresa una racionalidad colonial-moderna. En este sentido, es indispensable precisar el lugar de enunciación del sujeto, para hacer evidente el dispositivo epistemológico que lo invisibiliza en términos sociales, históricos y, en definitiva, del patrón de poder colonial-moderno, como propone Lander (2000). El eurocentrismo ha sido impuesto como la única racionalidad legítima y como justificación de la dominación y destrucción de otras formas de saber y de vida, las “no europeas” o “no blancas”, colonizando el imaginario de los dominados, los mismos que se sienten inferiores, aspiran a imitar los modos de vida de los dominadores y reproducen sus formas de producción de conocimiento⁵⁶.

Así, junto con el proceso modernidad-colonialidad, nos fue impuesta una racionalidad moderna con una lógica de mundo de vida totalmente distinta de la de nuestros pueblos originarios. Dicha racionalidad consistió en la objetificación de la naturaleza, en la ciencia en cuanto legitimadora de las deficiencias producidas por la modernidad y en una idea de “desarrollo” enfocada solamente para un desarrollo económico, que ha impuesto a los países de América Latina un status de eternos sub-desarrollados, de sub-mundo, de no pertenencia, justamente por no traer en sus raíces esta lógica de acumulación de los países del mundo occidental. En este sentido, escribe Walter Mignolo que:

⁵⁶ MARAÑÓN, Boris, “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina”. *Cooperativismo & Desarrollo*, 2016, v. 24, n. 109, p. 5.

La invención de América fue, de hecho, el primer paso en la invención de las tradiciones no europeas que **la modernidad debía ocuparse de sustituir por la conversión, la civilización y, más adelante, el desarrollo**. Modernidad pasó a ser –en relación con el mundo no europeo– sinónimo de salvación y novedad. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, la modernidad tuvo como punta de lanza la teología cristiana, así como el humanismo secular renacentista (todavía vinculado con la teología). La retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora a partir del siglo xvii, cuando Inglaterra y Francia desplazaron a España en el liderazgo de la expansión imperial/colonial occidental. La retórica de la novedad se complementó con la idea de progreso. Salvación, novedad y **progreso** tomaron un nuevo rumbo –y adoptaron un nuevo vocabulario– después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos arrebató el liderazgo a Inglaterra y Francia, dio apoyo a la lucha por la descolonización en África y Asia e inició un proyecto económico global bajo el nombre de «desarrollo y modernización». Hoy conocemos bien cuáles son las consecuencias de la salvación por medio del desarrollo. La nueva versión de esta retórica, «globalización y libre comercio», es la que se está disputando actualmente⁵⁷.

Es en este lugar epistemológico de la racionalidad europea occidental, fundada en una modernidad-colonialidad de inferiorización del otro - especialmente del negro y del indígena - y de exaltación del hombre europeo, blanco, burgués, propietario de tierras que se articula la concepción hegemónica de los derechos humanos tales como las concebimos hoy en los ordenamientos jurídicos. Se puede decir que estos derechos humanos empiezan a ser teorizados en 1628 con la Petición de Derechos en Inglaterra y tiene su ápice con la última y más emblemática de las revoluciones burguesas: la Revolución Francesa de 1789, que origina la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

⁵⁷ MIGNOLO, *La colonialidad, op. cit.*, p. 43.

Es importante comprender, no obstante, que dichas revoluciones tuvieron sus ideales advenidos de períodos históricos donde se produjeron obras filosóficas centrales para la conformación de su racionalidad moderna, las cuales sirvieron como base para los movimientos de la burguesía legitimaren sus reivindicaciones de poder al largo de estos siglos.

Sin embargo, afirmamos que la cuestión de la colonialidad del poder en *Nuestra América* va a ser objeto mejor profundizado en el segundo capítulo de este trabajo. Por mientras, seguimos con la tarea de explicar, a partir de la racionalidad moderna misma, esta matriz liberal individualista de los derechos humanos.

1.3.2 La matriz liberal-individualista fundadora de los derechos humanos

En contrapunto al tópico anterior, el presente subtópico tiene la intención de hacer una breve contextualización sociohistórica de la matriz moderna de los derechos humanos. Primeramente, es oportuno traer la reflexión de Papacchini, cuando explica que en la Modernidad, incluso el sentido de la palabra *derecho* cambia. Antes, originaria del latín *ius*, la palabra estaba más ligada a la justicia, es decir, de la manera justa de resolver un litigio; con la Modernidad, *derecho* gana sentido de “facultad de actuar” y eso le confiere “un poder del individuo de actuar de cierta forma”, y por consiguiente acaba por transformarse en sinónimo de *libertad*. A partir de ese sentido, se consolida la idea de derecho como una prerrogativa del individuo sobre su persona, su vida y sus bienes. Derecho se vuelve un medio por el cual el individuo realiza su libertad.⁵⁸

Partimos de esta visión de “derecho”, y, desde luego, de la premisa de que la visión hegemónica de los mismos – esta que es reconocida por las cortes internacionales de derechos humanos y que fueron encartadas en las constituciones de los países latinoamericanos como derechos fundamentales – surge a partir del contexto de tres revoluciones: la Revolución Gloriosa (1688), la Independencia Americana (1776) y la Revolución Francesa (1789). De acuerdo a Leonardo Boff:

⁵⁸ PAPACCHINI, *op. cit.*

Los antecedentes históricos de las diversas declaraciones de derechos humanos (ya sea la de la Revolución Norteamericana [1776], la de la Revolución Francesa [1789] o la de las Naciones Unidas [1948]) se encuentran en lo que, a lo largo de la historia, ha constituido la lucha contra la prepotencia del poder. Así, por ejemplo, la Carta Magna (1215), considerada como la primera formulación de los derechos de los hombres, significaba la limitación del poder absoluto del rey. No obstante, sigue siendo elitista, porque crea los derechos como privilegios de la clase noble feudal y de la casta clerical. El resto de la población (el Tercer Estado) no tiene derecho alguno. Hasta 1689, con el *Bill of Rights*, no se reconocerá el derecho a todos los ciudadanos⁵⁹.

Las referidas revoluciones tenían el objetivo de contener la concentración de poder en sus respectivos países, y fueron trabadas por un grupo muy específico de personas, que posteriormente se benefició con los derechos encartados por ellas: la burguesía. Por tal razón son consideradas revoluciones burguesas, cuyas declaraciones universales y universalizadoras de derechos, surgen desde y para la subjetividad moderna. Son ellas: la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano en Francia (1789), la Declaración de Virginia (1776) en Estados Unidos y la Petición de Derechos en Inglaterra (1628)⁶⁰. Aún en las palabras de Leonardo Boff:

Un ejemplo de ello es la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” de la Revolución Francesa, que se hace contra la prepotencia del Estado y en nombre de la emancipación del individuo. Los “derechos naturales, sagrados e inalienables”, son proclamados sobre fundamentos de igualdad y de universalidad del ser humano. **Pero, a pesar de esta universalidad de intención, es fácil percibir el lugar social de los que proclamaron tales derechos: son aquellos que más tarde serán llamados “burgueses”,** sujetos históricos del gran proyecto liberal, sustentado sobre el

⁵⁹ BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1986, p. 65-66.

⁶⁰ ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Derechos Humanos desde la Filosofía de la Liberación*, <https://www.youtube.com/watch?v=xQVSqDOh7DU&t=2987s>, consultado en 06 de junio de 2019.

valor del individuo, de la propiedad privada y de la libertad del ciudadano. La libertad y la propiedad privada, así como la igualdad y la seguridad, no se fundan en la relación del hombre y en la responsabilidad social, sino en su carácter de individuo, separado y aislado en sí mismo, consiguientemente. No es extraño, pues, que tan sólo una pequeña “élite” se beneficiara del *American Bill of Rights* de 1689: los norteamericanos que no se dignaban mezclarse con negros, católicos, judíos y ateos⁶¹.

Aunque sea costumbre hablar de dichas revoluciones en este bloque triple, es importante aclarar que estas revoluciones burguesas que conforman la historia hegemónica de los derechos humanos tuvieron procesos y actores sociales un tanto distintos. La distinción más común es entre la Revolución Francesa y la Independencia Americana en relación a la Revolución Gloriosa en Inglaterra, ya que esta última, a pesar de preceder las primeras, no desencadenó una ruptura al orden vigente. A respecto, escribe Oscar Correas que:

Con la soberanía como grito de batalla convertido en filosofía política, el monarca, absoluto, encontró en los comerciantes unos aliados interesantes. Y estos encontraron en el rey un actor dispuesto a hacer el trabajo de desbroce. Pero en Inglaterra el proceso no requirió de un monarca absoluto, porque el rey inglés ya había sido domesticado por los señores de la época de la carta magna: Juan Sin Tierra aceptó los términos de sus pares, quienes lo dejaron ser rey, pero nunca le dieron todo el poder. Para la época en que la burguesía se adueño del proceso, en Inglaterra el poder se asentaba en el parlamento. En Francia el proceso fue diverso: la burguesía precisó nada menos que a Napoleón para hacerse con el poder necesario para fundar su estado – o su derecho, como diría Kelsen: estado y derecho son dos palabras para la misma cosa⁶².

⁶¹ BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, op. cit., p. 67-68.

⁶² CORREAS, Oscar, “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito (II)”, en *Derechos Humanos, Pensamiento Crítico y Pluralismo Jurídico*. Alejandro Rosillo (Coord.), UASLP, México, 2008, p. 133.

Con relación a la diferenciación de estas dos revoluciones – la Revolución Gloriosa y la Revolución Francesa, existe un gran debate (dentro de la epistemología moderna misma) trabado por Edmund Burke, en su obra “Reflexiones de la Revolución Francesa”⁶³ y Thomas Paine en la obra “*Common Sense*”⁶⁴. A breves rasgos, Thomas Paine argumenta que la Revolución Francesa posibilitó que el poder emane directamente del “pueblo”, al paso que, en Inglaterra, la Revolución Gloriosa el Parlamento sería una mera concesión del poder de la monarquía. De otro lado, Edmund Burke acusa el proceso de la Revolución Francesa de no tener consideración por el pasado político y fundarse en ideas abstractas – que posteriormente son traducidas en derechos abstractos –, motivo por el cuál exalta la Revolución Gloriosa, que logró “reformular” sin que los cambios de esa reforma implicasen en una ruptura con el pasado político de Inglaterra.

Esto se debe al hecho de que los motivos desencadenadores de estas tres revoluciones son bien distintos. En Inglaterra, como ya había existido una “ruptura” en la Revolución Inglesa de 1640, el factor central de la Revolución Gloriosa fue la cuestión religiosa. De otro lado la Independencia Americana, de acuerdo con Pisarello⁶⁵ tuvo como motivos desencadenadores la corrupción, el descontentamiento de la burguesía con los tributos por Inglaterra y la amenaza a las libertades políticas de los “ciudadanos americanos”; la Revolución Francesa, por su turno, es desencadenada por una grave crisis financiera que asolaba el país.

A pesar de las especificidades de los contextos que llevan a desencadenar estas revoluciones, es indudable que las teorías y derechos - siempre en torno del binomio libertad y propiedad - que empiezan a estructurarse en el contexto de la Revolución Gloriosa en Inglaterra va a situar muchas de las teorías y derechos de las Revoluciones Francesa y de la Independencia Americana. Un claro ejemplo de eso es la obra *Aeropagítica* de John Milton⁶⁶, escrita en 1644 en Inglaterra, que va a servir como

⁶³ BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a revolução na França*, Trad. José Miguel Nanni Soares, São Paulo, Edipro, 2014.

⁶⁴ PAINE, Thomas *Senso Comum*, São Paulo, Martin Claret, 2005. pp. 73-189.

⁶⁵ PISARELLO, Gerardo *Un largo termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*. Madrid, Trotta, 2011. pp. 66-88, https://www.corteconstitucional.gob.ec/images/stories/corte/pdfs/un_largo_termidor.pdf, consultado en 07 de mayo de 2019.

⁶⁶ MILTON, John, *Aeropagítica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

precursora para la fundamentación del derecho a la libertad de expresión en los movimientos burgueses de Estados Unidos y Francia.

El intento de aclarar las diferencias que existen entre los contextos de estas tres revoluciones no cambia el siguiente hecho: la noción de pueblo, de “ciudadano” y de sujeto de derechos va a tener un recorte social, económico, político y geográfico muy específico, que no iba más allá de los muros europeos y de la estructura de patriarcado-capitalismo. Así, todos los productos de dichas revoluciones conforman la subjetividad moderna, que confiere a las cartas de derechos una *universalidad abstracta* para atender a los intereses de un sujeto que tiene un *perfil muy concreto*: el hombre, moderno, blanco, europeo, propietario de tierras, heterosexual. Incluso, es para este perfil que Kant desarrolla sus teorías de Hombre y humanidad con pretensión universal y universalizadora. Bien critica Papacchini que: “Los teóricos liberales se limitan a proclamar en abstracto la igual libertad para todos: se preocupan por que se respeten estas reglas de juego clara y limpias, pero poco o nada les importa cuántos individuos están de verdad en condición de participar en el juego del mercado y de la política”⁶⁷. Igualmente, de acuerdo Walter Mignolo:

“[...] se pasa por alto el hecho de que el concepto kantiano de Hombre y de humanidad se basaba en la idea europea de humanidad que predominan desde el Renacimiento hasta la Ilustración, **no en los humanos inferiores que poblaban el mundo más allá del corazón de Europa**. Así pues, la ilustración no era para todo el mundo, a menos que llegaran a ser modernos según la idea europea de modernidad”.

Es a partir de esta racionalidad europea, moderna, liberal y individualista que surgen las fundamentaciones de los derechos humanos pensados para un sujeto universal y abstracto. Así, el autor Maurizio Fioravanti dedica el primer capítulo de su obra “Los derechos fundamentales, apuntes de historia de las constituciones” a explicar las tres distintas líneas de fundamentación teórica de las libertades. De acuerdo con Fioravanti, la primera fundamentación es la historicista y se refiere a la Inglaterra medieval; la segunda fundamentación es la contratualista-individualista y se sitúa en Francia y EUA

⁶⁷ PAPACCHINI, op. cit., p. 180.

del siglo XVIII, y la tercera fundamentación se sitúa en el transcurso del siglo XIX. En sus palabras:

“[...] en los acontecimientos que se desarrollan a partir de las revoluciones de finales del siglo XVIII ninguno de los tres modelos tiende a permanecer aislado respecto a los otros. Es más, se puede precisar que cada uno de ellos tiende a combinarse con uno de los otros dos, y esto sucede excluyendo de la combinación al tercer modelo, que no es irrelevante por tanto, sino más bien objeto de una precisa y constante referencia polémica. De esta manera, tenemos una doctrina individualista y estatalista de las libertades, construida en clave antihistoricista (en la revolución francesa); una doctrina individualista e historicista, construida en clave antiestatalista (en la revolución americana); y, finalmente, una doctrina historicista y estatalista, construida en clave antiindividualista (en los juristas del Estado de derecho del siglo XIX)⁶⁸.

Refiriéndose a la obra “Historia de los derechos fundamentales” de Peces-Barba, al disertar a cerca de la historia de los derechos humanos, Alejandro Rosillo resume que:

Peces Barba identifica tres –y sólo tres– modelos iniciales de derechos fundamentales. Desde el siglo XVII señala que se puede hablar de un modelo inglés y desde el XVIII de los modelos americano y francés. En cada uno de ellos, encuentra algunas características propias. Afirma que el modelo inglés está vinculado a la historia, y arranca de la evolución del constitucionalismo medieval y del viejo y buen derecho de los ingleses; el americano lo considera un modelo mixto, que parte de los textos de las colonias en el siglo XVII y de la influencia de las fundamentaciones del iusnaturalismo racionalista y pasa de los derechos históricos a los derechos naturales en los textos de la independencia; y por último, considera que el modelo francés rechaza su

⁶⁸ FIORAVANTI, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Trad. Manuel Martínez Neira, Trotta, Madrid, 2007, p. 25.

vinculación con el constitucionalismo histórico de las Leyes fundamentales de la monarquía y parte de un racionalismo laico⁶⁹.

A respecto del modelo historicista, Fioravanti explica que se sitúa en Inglaterra, en la cuna del “célebre binomio *liberty and property*”. De acuerdo con el autor, en términos modernos este modelo privilegia una comprensión enfocada en las “libertades civiles negativas” a través de tiempos históricos largos, manteniendo una “relación abierta” con la Edad Media y la Modernidad. Esto se debe al hecho de este modelo no implicar en una ruptura del orden existente, ya que:

[...] “la historia constitucional inglesa demuestra como es posible una transición gradual y relativamente indolora del orden medieval al moderno de las libertades, prescindiendo de la presencia de un poder político soberano altamente concentrado, capaz en cuanto tal de definir con autoridad las esferas de libertades individuales, primero de los súbditos y luego de los ciudadanos. [...] Se trata de célebre fórmula del *King in Parliament*, es decir, de la composición equilibrada, en el Parlamento, de los tres órdenes políticos del reino: la Monarquía, los *Lords* y los Comunes. Esta es la clásica estructura liberal del *gobierno moderado* [...]”.⁷⁰

En contraste con el modelo historicista, el modelo individualista se desarrolla en una progresiva destrucción del medievo y del orden feudal, contrariando el poder centralizado del absolutismo, para formar un nuevo modelo de Estado y de derecho, que culmina hasta los días de hoy en el Occidente. Según Fioravanti:

[...] mientras la cultura historicista de las libertades busca en la edad media la gran tradición europea del gobierno moderado y limitado y, en algún modo, empuja al aquellas libertades a compararse con el legado medieval, la cultura individualista tiende por el contrario a enfrentarse con el pasado, a construirse

⁶⁹ ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, tesis, Universidad Carlos III de Madrid, 2011, 995p., p. 577.

⁷⁰ FIORAVANTI, op. cit., p. 31.

en polémica con el, a fijar la relación entre moderno y medieval en términos de fractura de época. En otras palabras, la edad moderna – desde el iusnaturalismo del siglo XVII a las declaraciones revolucionarias de derechos y, más allá, hasta el Estado de derecho y el Estado democrático – es la edad de los derechos individuales y del progresivo perfeccionamiento de su tutela, *precisamente porque* es la edad de la progresiva destrucción del medieval y del orden feudal y estamental del gobierno y de la sociedad. [...] En síntesis: el modelo historicista sostiene en primer lugar una doctrina y una práctica del gobierno limitado; el individualista sostiene en primer lugar una revolución social que elimine los privilegios y el orden estamental de los sostiene⁷¹.

Fioravanti diserta que por “orden estamental del derecho” se entiende aquel orden característico del medieval, en el cual los derechos y los deberes son atribuidos a los sujetos según su pertenencia estamental. Esta lógica se contrapone al modelo individualista en la medida que imposibilita los derechos del hombre y del ciudadano, el derecho moderno. Mismo porque, según el autor, el primer y más elemental derecho del individuo es poder rechazar toda autoridad distinta a la ley del Estado, o sea, todos los privilegios que la orden estamental mantenía en el modelo historicista.

Es importante entender que esta intención de eliminación de los privilegios surge dentro una clase burguesa, que quería tener voz política y de poder en el esquema social vigente; jamás tiene la intención de romper con privilegios económicos, promoviendo igualdad entre todos. Por el contrario: “el defecto principal del modelo historicista es ser demasiado tímido y moderado al extender los nuevos valores del individualismo liberal y burgués”⁷²; bajo esta idea extensión de los valores individuales, liberales y burgueses, se desarrolla la teoría contractualista del Estado. Mejor dicho, los liberales necesitaban del Estado para ordenar la sociedad, pero nutrían desconfianza en la estructura de poder estatal para garantizar sus derechos individuales. De otro lado, también tenían las teorías demócratas que “incitan” la voluntad general, pues eso también tiene la potencialidad de afectación hacia la propiedad.

⁷¹ FIORAVANTI, *op. cit.*, pp. 35 y 37.

⁷² *Ibid.*, p. 37.

Esto porque, de acuerdo con Papacchinni, con el objetivo de asegurar sus derechos individuales, los clásicos del liberalismo impulsaron una desconfianza al poder del Estado y de las teorías demócratas en incrementar atribuciones y deberes a los *ciudadanos*, lo que, en la visión liberal, implica la pérdida de la libertad de su esfera individual; de ahí la “idea recurrente de que el Estado pierde legitimidad cuando pretende sobrepasar las barreras de la autonomía individual”⁷³. Igualmente, temiendo la seguridad del orden y de la propiedad privada, se crearon teorías argumentando en contra a la ampliación del sufragio universal, así como de la perspectiva de quien puede ser *ciudadano*. En las palabras de Papacchinni: “varían de un autor a otro los argumentos esgrimidos para justificar esta exclusión: ignorancia y carencia de ilustración de las masas, falta de interés o de idoneidad para decidir en asuntos que no les competen, necesidad de gozar de suficiencia y autonomía económica para poder ejercer una ciudadanía plena”⁷⁴. También afirma Papacchinni que es con esta intención que Kant subordina la condición de ciudadano a la independencia económica, considerando autónomos políticamente apenas los sujetos propietarios; a los que solamente cuentan con su fuerza de trabajo, les queda apenas la condición de sub ciudadanos⁷⁵.

Bien, siguiendo con la exposición de diferencias de los modelos, según Fioravanti el contrato social implica en una supuesta voluntad individual del Estado que legitimaría la destrucción del orden anterior. Todavía, existen dos diferencias que marcan la distinción entre el modelo estatalista y el individualista: la primera es la “*presunción de libertad*” que implica en que la máxima fuente del derecho es la ley general y abstracta, siendo la ley positivada, la expresión de “la voluntad general”. En las palabras del autor:

En un régimen político inspirado por los principios liberal-individualistas se *presume* la libertad y se *debe demostrar* lo contrario, es decir, la legitimidad de su limitación; por esto, tal limitación debe asumir formas particulares, y más específicamente la generalidad y la abstracción propias de la ley, máxima fuente de derecho. Desde el punto de vista del ciudadano, todo ello es constitutivo de su máximo derecho individual: *el derecho de presumirse libre*

⁷³ PAPANACCHINI, *op. cit.*, p. 179.

⁷⁴ *Ídem*.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 180.

mientras la ley no diga lo contrario. Las libertades no son por lo tanto límites eventuales a un poder potencialmente omnicompreensivo, sino ciertamente lo contrario: las libertades son *potencialmente indefinidas*, salvo su legítima limitación por parte de la ley. En una palabra, las libertades, y no el poder público de coacción, son lo *primero*, el valor primariamente constitutivo⁷⁶.

Fioravanti esclarece que, dentro del modelo individualista, la autoridad pública, en este caso el Estado a través de sus legisladores, debe solamente delimitar la presunción de libertad, jamás guiar o dirigir las libertades, ya que el modelo individualista va en contra a la idea del hacerse solidario, del bien común y de cualquier pretensión de utilidad social de sus propiedades. De ahí que el modelo individualista de las libertades solamente necesita que el Estado consolide las posesiones y garantice los derechos del individuo propietario que según el “Contrato Social” ya existían antes, cuando reinaba “el estado de naturaleza”. Luego, el Estado no crea derechos, apenas los reconoce. En esta misma línea, explica Papacchinni:

Otro cambio substancial tiene que ver con la apelación a la ley natural para justificar derechos, más que para sustentar obligaciones. En consonancia con el desarrollo de un espíritu fuertemente individualista propio de la Modernidad, la ley natural es utilizada para sustentar un conjunto de derechos naturales -a la vida, a la salud, a la libertad y a la propiedad-, considerados como inherentes a la naturaleza humana y por lo tanto independientes del poder del Estado. La obligación de no recurrir a la violencia en el trato con los demás y a respetar sus vidas y sus bienes se basa así en un derecho originario de cada individuo de conservar su vida, desarrollar sus talentos y adquirir propiedades para poder realizar sus planes de seguridad y de felicidad. Es innegable que en la práctica resulta imposible deslindar o separar derechos y obligaciones, que se implican y presuponen recíprocamente. Sin embargo, este cambio de perspectiva y esta tendencia a centrar la atención en los derechos es un síntoma claro de un cambio de mentalidad frente a la edad feudal, y una muestra patente de esa afirmación inarrestable de la singularidad y de la

⁷⁶ FIORAVANTI, *op. cit.*, p. 40.

subjetividad, un fenómeno peculiar de la época moderna. **La importancia creciente atribuida a la individualidad explica el énfasis en los derechos, y el énfasis en los derechos del individuo, en contraste con la costumbre medieval de considerar las libertades y los derechos como un patrimonio del feudo, ciudad o aldea, que le correspondían al individuo sólo en la medida en que estuviese enraizado en estas comunidades.**⁷⁷

La segunda diferenciación entre el modelo estatalista y individualista tiene que ver con la imagen del poder constituyente entendido como fundamental y originario poder de los individuos de decidir sobre la forma y el rumbo del Estado. Según Fioravanti: “el modelo individualista se diferencia del estatalista porque admite y quiere, al comienzo de la experiencia colectiva, *la sociedad de los individuos políticamente activos*, con su autónoma subjetividad distinta y precedente al Estado, que impone respectivamente la *presunción general de libertad* y la presencia de *un poder constituyente ya estructurado*”.⁷⁸

Otro fuerte debate de diferenciación entre el modelo individualista y historicista es con relación a las libertades positivas y negativas⁷⁹. Para el modelo historicista “las libertades políticas, las positivas, son funcionales, y en cierto sentido, accesorias respecto a las libertades civiles, las negativas”⁸⁰, de otro lado, para el modelo individualista “las libertades políticas, las positivas, tienden a emanciparse del carácter accesorio y funcional que tenían – respecto a las libertades civiles, las negativas – en el modelo historicista.⁸¹” Pero de acuerdo a Fioravanti, la diferencia central entre los dos modelos

⁷⁷ PAPACCHINI, *op. cit.*, p. 157.

⁷⁸ FIORAVANTI, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁹ “Toda la historia de las libertades en la edad moderna está marcada por la intensa disputa entre individualistas e historicistas sobre la tutela de las libertades civiles, las negativas. Los primeros sostienen – como hemos visto – que el mejor modo de garantizarlas es confiarlas a la autoridad de la ley del Estado, dentro de los límites – que también hemos visto – rígidamente fijados de la presunción de libertad y a condición de que el Estado sea fruto de la voluntad constituyente de los ciudadanos. Los segundos sostienen que no existan garantías serias y estables de dichas libertades una vez que el poder político se ha apoderado de la capacidad de definir las y de delimitarlas; y se conía, como la mejor forma de tutela, en las virtudes de la jurisprudencia por su naturaleza más prudente, más ligada – sin saltos bruscos – al transcurso natural del tiempo y a la evolución espontánea – no dirigida – de la sociedad”. M. Fioravanti, *op. cit.*, pp. 43-44;

⁸⁰ *Ibid.*, p. 44;.

⁸¹ *Ibid.*, p. 45.

reside en la cuestión del poder constituyente, ya que mientras el modelo Inglés rechaza la fuerte participación política, la manifestación intensa de “las mayorías” por su temor de inestabilidad y rupturas, el modelo individualista es marcado por una “*sociedad de individuos políticamente activos*”.

Finalmente, el último modelo explicado por Fioravanti es el que va, más tarde, influenciar la Revolución Francesa y el Estado de Derecho Liberal del siglo XIX. Tratase del modelo estatalista de libertades. La principal característica de este modelo es la narrativa de que el Estado no nace del *contracto social* (como en el individualista), sino de un *pacto*. En este pacto se establece que no hay nada anterior al Estado – anterior a la “*suprema potestad*”. De acuerdo a Fioravanti: “[...] se pierde completamente la dualidad entre libertad y poder propia del modelo individualista y, también, del historicista. En efecto la una y el otro – la libertad y el poder – *nacen juntos* en la reconstrucción estatalista⁸²”. Así, en el modelo estatalista, mismo las libertades civiles (las negativas) se dan a partir de la ley del Estado, es decir, las libertades son las que el Estado permite que existan, y no necesariamente las que los ciudadanos desean. Esto garantizaría la necesidad de estabilidad y de unidad, contra el estado de naturaleza o barbarie.

[...] la necesidad de estabilidad y de unidad desempeña un papel fundamental a favor del modelo estatalista en ambos casos. Bajo este perfil, las culturas historicistas, individualistas y contractualistas parecen débiles e inseguras. Y, en la óptica estatalista, tienden a reducir el Estado a mero punto de equilibrio entre las necesidades de los individuos, o a una simple y mutua aseguración entre poseedores de bienes y derechos, o quizá a simple producto de la voluntad de la mayoría de los ciudadanos, como tal mudable en el tiempo. Ahora bien, el gran argumento de la cultura estatalista es precisamente éste: con un Estado de este tipo, tan débil que es fácil presa de los egoísmos individuales y de facción, no se llega a consolidar y garantizar nada, y por lo tanto, ni los derechos ni las libertades. Puede ser justo temer el arbitrio del soberano, pero no se debe por ello olvidar jamás que sin soberano se está destinada fatalmente a sucumbir a la ley del más fuerte. Autoridad soberana y

⁸² *Ibid.*, p. 52.

libertades individuales, entendida esencialmente como seguridad de los propios bienes y de la propia persona, nacen juntas en la óptica estatalista y, por ello, juntas están destinadas a prosperar o a decaer⁸³.

Analizando la Revolución Francesa, Fioravanti explica que la presencia de los dos modelos de libertades – estatalista e individualista contratualista – es claramente explicitado por el carácter legicentrista de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. En este documento, queda claro que la ley es valor, “*un instrumento técnico* para garantizar mejor los derechos y libertades que ya se poseen”⁸⁴. Así, la referida revolución es marcada por fuertes tensiones entre los ideales de democracia directa y democracia al paso de que existía un gran movimiento que a pesar de querer la revolución, deseaba mantener el “mandato imperativo”, manteniendo la “representación unitaria del cuerpo político”⁸⁵. Referido debate social y político culminó en un “contratualismo de tipo radical democrático” que obedece a la supremacía de la ley general y abstracta ante la garantía de que “somos libres porque solamente la ley puede disponer de nosotros mismos”.

[...] la revolución es necesariamente radical en una doble y opuesta dirección: a afirmar la prioridad del cuerpo constituyente soberano de ciudadanos políticamente activos contra los poderes constituidos; y al afirmar la primacía del legislador que encarna la voluntad general por encima de las fracciones agentes de la nación o del pueblo. Por este motivo, la revolución procede por saltos y desgarrones continuos: cada vez que tiende a establecerse, a institucionalizar los poderes constituidos, reaparece el gran mito del poder constituyente y de la soberanía popular directa; y cada vez que esta última parece triunfar, reaparece la necesidad de pensar en la unidad de la nación a través de la primacía de la representación política, dejando a un lado la hipótesis de la democracia directa.⁸⁶

⁸³ Ibid., p. 53.

⁸⁴ Ibid., p. 62.

⁸⁵ Ibid., p. 66.

⁸⁶ Ibid., p. 67.

Por tal razón, Papacchinni denuncia la intencional ausencia de fundamentación ético-filosófica de la declaración, es decir, en el intento de romper con el orden feudal vigente, dicha declaración no podría tener la fundamentación de la ley natural y del orden social estructurado bajo una ley eterna, ya que postulaban, justamente, la libertad del sistema que se había estructurado bajo esta fundamentación hasta aquel momento. No obstante, era necesario dar un carácter imprescriptible a la declaración, lo cuál es genuinamente concedido por la ley natural. Así, mismo sin hacer constar expresamente a Dios en la declaración, la Asamblea en Francia hizo uso de la divinidad para conferir carácter sagrado a determinados derechos, especialmente, el de propiedad privada.

Siguiendo las enseñanzas de Fioravanti, el modelo individualista tiene como cuestión central la realización del individuo dentro de los límites de la ley. El Estado es producido meramente en cuanto voluntad general – el contrato social, donde los ciudadanos optan por abrir mano de algunas de sus libertades a cambio de tener la seguridad de sus derechos y de las demás libertades. Así mismo, el modelo individualista/contratualista intenta siempre evitar un predominio del Estado sobre el valor individuo. Bajo este paradigma, si bien la Revolución Francesa combina el modelo estatista con el individualista, la Independencia Americana es una combinación del individualista con el historicista: “[...] sobre esta base se hace particularmente clara y significativa la diferencia de fondo que existe entre la cultura estadounidense de los derechos y libertades y la europea-continental, que parte de las Declaraciones de derechos de la revolución francesa”⁸⁷. Añade Fioravanti que:

La revolución americana [...] no tenía ningún antiguo régimen que derribar. Ciertamente, también esta revolución tenía que provocar su propia ruptura, que en este caso consistía en la separación definitiva de la madre patria en la proclamación de la independencia; pero se trataba de algo bien distinto, no implicaba en absoluto la necesidad de definirse en oposición respecto al pasado, como sucedía en el caso de la revolución francesa. [...] la necesidad de construir un mundo nuevo y nuevo sistema político fundado sobre el valor

⁸⁷ *Ibid.*, p. 78

preeminente de los derechos naturales individuales, sobre los *Rights*, no excluía para nada el hecho de que los protagonistas de esta operación se sintiesen orgullosamente *Englishmen*, hijos de una tradición histórico-constitucional que había ofrecido aportaciones de primer orden a la causa de los derechos y libertades. Esta puerta abierta a la valoración del pasado, en este caso de la tradición del *common law*, es lo que diferencia de entrada la revolución americana de la francesa.⁸⁸

Analizando las causas de la Independencia americana, llama la atención que su libertad ocurre a través del capitalismo. Es decir, el ímpetu revolucionario que les motivaba era puramente económico, individualista: la causa de movilización de los ciudadanos, más bien de “los colonos” fue el cuestionamiento de la legitimidad de los tributos impuestos por la “madre patria” Inglesa sobre la colonia americana; solamente a partir de esa reivindicación ocurre la necesidad de modificaciones en el ámbito constitucional.

De ahí que, según Fioravanti, los colonos americanos se inspiran en la fórmula constitucional británica de “*no taxation without representation*”, la cual por supuesto atendió al binomio “*liberty and property*” ingles: “Así, los colonos vuelven contra la madre patria el antiguo patrimonio de los derechos y libertades fundado históricamente, que ella misma había creado”.⁸⁹ Recuerda el autor, conciliando el carácter historicista de las libertades proclamadas por la Independencia Americana, que inicialmente los colonos no tenían la pretensión de romper con la madre patria, porque tenían interés en la figura unificadora del monarca. Fue solamente a partir del descuido de la monarquía inglesa, para revocar los tributos aplicados que las asambleas de los colonos decidieron proclamar la tiranía de la monarquía inglesa. Concluye el autor:

Con esto hemos llegado a la raíz de la diferencia entre la revolución americana y la francesa. Esta última, empeñada en la sistemática destrucción de la sociedad del antiguo régimen, tiene la necesidad de *una fuerte componente*

⁸⁸Ídem.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 80.

de carácter estatista. Contra los antiguos privilegios de debe afirmar la autoridad del legislador soberano que, con el instrumento de la ley general y abstracta, hace posibles los derechos en sentido individual y, al mismo tiempo, hace posible, a través del artificio de la representación, la unidad del pueblo o nación. La revolución americana, por su parte, se afirma precisamente contra toda versión estatista de los derechos y libertades. Si los colonos deciden en 1776 rescindir todo el ligamen con la madre patria es porque piensan que ella ha dispersado, o está amenazando, todo el patrimonio histórico de los derechos y libertades, ahora en las manos de un parlamento que de hecho se cree soberano y omnipotente, y que por ello pretende gravar a su antojo a los súbditos prescindiendo totalmente de su consentimiento. En pocas palabras, se puede afirmar que la revolución francesa confía los derechos y libertades a la obra de *un legislador virtuoso*, que es tal porque es altamente representativo del pueblo o nación, más allá de las facciones o de los intereses particulares; mientras que la revolución americana *desconfía de las virtudes de todo legislador* – también del elegido democráticamente, como veremos enseguida – y, así, confía los derechos y libertades *a la constitución*, es decir, a la posibilidad de limitar al legislador con una norma de orden superior⁹⁰.

Como ha mostrado Fioravanti, la Independencia americana tuvo motivación puramente capitalista y de rompimiento con su colonia Inglesa, lo que confiere un carácter antiestatista europeo, aunque tome mucho de la teoría inglesa lockeana de la ley natural, en defensa de la propiedad (iusnaturalismo individualista); es posible puntuar que esa característica de defensa “divina” de la propiedad se traslada sintomáticamente a la colonialidad global que tenemos hoy en día, y que será mejor abordada en el capítulo segundo.

Por mientras, es importante hacer un regreso histórico para entender el contexto que da surgimiento a muchas de las teorías fundadoras de los principios individualistas y de los modelos arriba explicitados en el contexto de las revoluciones burguesas. Dentro de la gran matriz moderna de los derechos humanos, para remitirnos una vez más a Gallardo, nos acercaremos a la matriz específica de la tolerancia religiosa, cuna de

⁹⁰ *Ibid.*, p. 83.

muchas de las libertades burguesas y más específicamente de la matriz concreta que abordamos en este capítulo: el derecho a la libertad de expresión.

1.4 MATRIZ DE FUNDAMENTACIÓN – LOS ANTECEDENTES HISTORICOS DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN COMO FUNDAMENTO

Con base en las teorías explicadas en el tópico anterior, es posible, por lo tanto, situar la libertad de expresión como un derecho que surge en la cuna de la tradición liberal, individualista y burguesa de las libertades. No obstante, tratándose de la matriz fundamental para el análisis de este capítulo, es importante ir más allá, y entender el contexto sociohistorico del surgimiento de la libertad de expresión.

Bien, volviendo unos años más hacia atrás, escribe Papachinni, que el precursor del renacimiento y de la idea de dignidad es el *humanismo* que surge en el contexto de la edad media europea en el transito para la modernidad. Los campesinos y siervos, cansados del orden social feudal inmutable, es decir, cansados de la determinación forzosa de pertenecer a la misma clase social por toda la vida, dan surgimiento al desarrollo teórico de la idea de dignidad y libertad. Según Papacchini, las influencias del Humanismo y del Renacimiento en las teorías de derechos pueden ser resumidas en:

- a) el lugar destacado que asume lo humano en las nuevas cosmovisiones, en contraste con la tendencia anterior a centrarlo todo en función de la divinidad;
- b) el surgimiento progresivo de una individualidad libre, desatada de los amarres de un orden social asumido como si fuese un orden natural;
- c) la acentuación de la autonomía de la razón y cierta actitud irreverente frente a la autoridad establecida y al peso de la tradición⁹¹.

Así, Papachinni explica que en 1486 surge el documento más conocido a cerca del soporte moral de los derechos humanos: la oración sobre la dignidad del hombre, redactada en Firenze, Italia, por el filósofo humanista Pico della Mirandola, sostenida por la idea cristiana de la “creación del hombre como un ser creado a imagen y semejanza de Dios”. En esta misma época, se empieza a elaborar la “era planetaria”, caracterizada

⁹¹ PAPACCHINI, *op. cit.*, p. 139.

por el “descubrimiento” de un nuevo Continente, la vuelta al mundo y sobre todo por la revolución copernicana⁹², culminando en la “conquista” de América. De ahí, añade Papachinni que:

Es interesante en fin anotar que en estas exaltaciones humanistas de la dignidad se destaca el valor del hombre en general. Sin embargo, de esta idea se derivarán pronto consecuencias interesantes para cada uno de los componentes del género humano: esclavos, infieles, mujeres, habitantes del nuevo mundo, etc. [...] Gracias al encuentro con el nuevo mundo, la exaltación de la dignidad humana adquiere de pronto una relevancia práctica insospechada. Con el descubrimiento y la conquista entra en primer plano la cuestión relativa al status de los habitantes del nuevo mundo, u más en concreto la posibilidad o no de extenderles la dignidad y los privilegios peculiares de la especie humana.⁹³

Ocurre que este “encuentro” ocurrido en la *invasión de América*, para usar la expresión de Enrique Dussel, fue marcado por violencia y barbarie de parte de los españoles hacia los pueblos originarios de *Nuestra América*. Papachinni explica que para “legitimar” y “justificar” la barbarie, los españoles acostumbraban a leer un texto llamado *requerimiento*, una especie de alegato de derecho legal sobre el nuevo mundo, por supuesto en lengua española, poco les importaba si los indígenas lo comprenderían o no; en este texto: “[...] los capitanes de las fuerzas españoles invitaban a los nativos a aceptar de manera pacífica el señorío de los reyes de España y la acción evangelizadora de los misioneros. De lo contrario, deberían atenerse a las consecuencias⁹⁴. De las palabras que contenía el documento, Papachinni transcribe las siguientes:

“certifico que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y manera que yo pudieses, os sujetaré al yugo de la Iglesia y de sus Altezas, tomaré a vuestras personas y a vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os haré todos

⁹² Ibid., p. 142.

⁹³ Ibid, pp. 142 y 143.

⁹⁴ Ibid., p. 143.

los males y daños posibles como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor, le resisten y contradicen”.

Además, explica Papacchinni que, en la conclusión del *requerimiento*, los invasores españoles hacían una total inversión ideológica⁹⁵ de la barbarie, explicando a los pueblos originarios que la violencia utilizada en contra de ellos no ocurriría por maldad de los españoles, y sí por *culpa* de los indígenas en no aceptar de buen grado las “razonables y justas” condiciones de la dominación. Es en este contexto que, dentro la Iglesia Católica misma, surge un movimiento de defensa de los derechos humanos de los pueblos originarios de Latinoamérica, marcado por figuras como Bartolomé de Las Casas⁹⁶.

Pasada la explicación del surgimiento de los derechos humanos en la invasión de América o del “la conquista del nuevo mundo”, Papacchinni se acerca más a la matriz de fundamentación específica que queremos analizar, haciendo importantes aclaraciones respecto a la lucha por la tolerancia como un factor fundamental para la genealogía de los derechos humanos. De acuerdo con el autor, los siglos XVI y XVII son marcados por sangrientas luchas, fruto de la intolerancia religiosa que asolaba Europa en este mismo tiempo, precisamente en Alemania, Inglaterra y Francia. En respuesta a las masacres habidas y cansados de la inseguridad para la vida y para *la propiedad*, surgen movimientos de lucha por tolerancia religiosa. No obstante, enseña Papacchinni que:

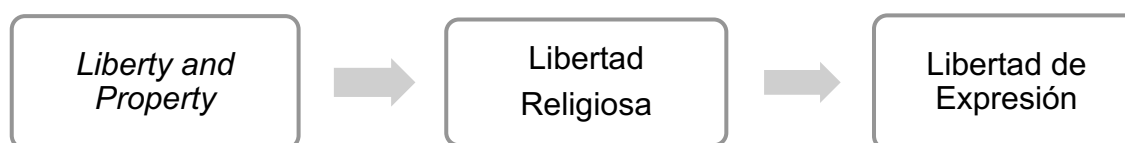
En esta lógica se inscribe el edicto de Nantes, promulgado por el rey Enrique IV en 1598 con la intención de evitar una guerra civil: este edicto, que pone término a 40 años de guerras de religión en Francia, le concede a los hugonotes, con algunas restricciones, la libertad de culto y les permite acceder a los cargos públicos con igualdad de condiciones con los católicos. Sobra anotar que esta manera de valorar la tolerancia por sus efectos positivos en el plano político y en los negocios supone un cambio en la mentalidad colectiva: es evidente una mayor sensibilidad por los intereses económicos y el bienestar

⁹⁵ Concepto que será mejor explicitado en los tópicos siguientes, con la teoría de la inversión ideológica de los derechos humanos de Franz Hinkelammert.

⁹⁶ Sobre este tema, véase ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Los inicios de la tradición ibero-americana de los derechos humanos*, UASLP-CENEJUS, San Luis Potosí-Aguascalientes, 2011.

terrenal, que se imponen por encima de las preocupaciones por la bienaventuranza en el más allá⁹⁷.

En este punto es fundamental resaltar que ¡la lucha por tolerancia, que precede la libertad de expresión, está marcada por lo económico en su raíz misma! Las masacres por cuestiones religiosas no bastaron para que la tolerancia, la libertad de creencia y el derecho humano a la vida generasen luchas para que fuesen garantizados. Fue necesario una concepción de inseguridad de la propiedad para que hubiera movilización, para que la tolerancia religiosa fuera tomada en cuanto a un derecho. De ahí que es sintomático que las fundamentaciones que suceden de esta matriz sean individualistas, economicistas y hayan permitido la inversión ideológica de este derecho en favor de los que detienen la propiedad de los medios – conforme se explicará en el capítulo siguiente. A pesar de la complejidad que circunda la conformación histórica de un derecho, la cual por supuesto no es perfectamente lineal ni absoluta. Para mejor comprensión de los argumentos desarrollados hasta aquí, pensamos que la formación de la libertad de expresión en contexto socio histórico europeo moderno pueda ser visualizada bajo el siguiente esquema:



En suma, si la libertad de expresión tiene sus raíces en la tolerancia religiosa, la cual surge solamente por motivaciones económicas, **¿como pretender que esta matriz fundadora de los derechos humanos a la comunicación y a la información se desvincule de sus raíces mismas, yendo más allá de lo económico y de los oligopolios mediáticos para garantizar que el otro viva, que el otro tenga voz, que el otro hable y represente su mundo?** La misma inquietud es compartida por Leonardo Boff, a saber:

⁹⁷ PAPANICHINI, *op. cit.*, p. 148.

Debido a su raíz liberal e individualista, gran parte de la lucha por los derechos humanos librada hasta el día de hoy se centra en determinados ejes que interesaban más a las clases burguesas, como son los derechos a la libertad de expresión, a la libertad religiosa, a la libertad de prensa y a la libertad de propiedad. No hay ninguna duda de que se trata de derechos muy estimables, pero hay que reconocer que **son derechos ejercidos preferentemente por los poderosos, no por la totalidad de los individuos**. Las masas populares viven enormemente reprimidas, y sólo por la fuerza consiguen obtener nuevas garantías.⁹⁸

De ahí planteamos que, al pretender dar una concepción colectiva, educadora, etc. a una fundamentación que proviene de la matriz explicitada en los párrafos anteriores, equivale a poner “piel de cordero en lobo”: no cambia el hecho de que sigue siendo lobo; es decir, sigue teniendo sus raíces en la tradición liberal, individualista y capitalista. Por tal razón, no sorprende que John Locke, el mismo autor que dio base para que Hinkelammert escribiera su “Inversión ideológica de los derechos humanos”⁹⁹ tenga escrito también la “Carta sobre la tolerancia” en 1689.

En este contexto de Modernidad y reivindicaciones burguesas para la separación de Iglesia y Estado – laicidad del Estado – es que surge el horizonte teórico de la fundamentación de la tolerancia religiosa: “la tendencia a valorar las correspondencias y semejanzas, más allá de las diferencias entre distintas religiones positivas; y la acentuación del papel de la razón como instancia autónoma en la escogencia de creencias y prácticas de vida”¹⁰⁰. Como bien explica Papacchini, la subjetividad individualista, la idea de “autonomía moral” del individuo moderno fue central en el desarrollo de la tolerancia religiosa, por supuesto obedeciendo a la máxima de no perturbar el “orden establecido” y no afectar los derechos básicos – de propiedad y libertad del otro individuo.

⁹⁸ BOFF *apud* ROSILLO, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, op. cit., p. 746.

⁹⁹ Texto que será mejor trabajado en el capítulo 2.

¹⁰⁰ PAPANICCHINI, *op. cit.*, p. 151.

En este punto es importante aclarar que Papacchini demuestra que las teorías de tolerancia religiosa propuestas por Locke jamás comportaron la tolerancia para los que no creían en Dios – ateos –, e incluso afirma ser dispensable la tolerancia a los cristianos, los cuales, de acuerdo con Locke “están preparados en cualquier ocasión a tomar el gobierno y apropiarse de las tierras y fortunas de sus conciudadanos”¹⁰¹. Luego, si desde la concepción economicista y individualista de tolerancia de Locke, ni los cristianos deberían de ser tolerados, menos se podía esperar de la tolerancia de la religión del otro, de los indígenas, de los afros, estos sujetos negados que a esta época constituían la mano de obra esclava y hasta los días de hoy, tienen sus creencias ubicadas en la exterioridad religiosa del mundo moderno. En las palabras de Papacchini:

Si bien surge en el terreno religioso, el ideal de tolerancia se va desplazando poco a poco hacia otras esferas y es utilizado para cuestionar formas de intolerancia relacionadas con el rechazo de determinadas opiniones políticas, la discriminación racial o social, la actitud despectiva hacia algunas formas de vida. En un período de secularización adquieren especial fuerza los fundamentalismos laicos: cuando las inquietudes de orden religioso pierden terreno frente a preocupaciones de orden político, económico o social, la actitud fundamentalista acaba por trasladarse a esas esferas, sin perder los rasgos peculiares de la intransigencia y del fanatismo religioso. O simplemente la actitud intolerante utiliza la religión como pretexto para legitimar un odio visceral que tiene raíces sociales, raciales o económicas.¹⁰²

Por supuesto que esta laicidad del Estado al servicio de la burguesía europea nunca implicó, ni en Europa y menos en América Latina, el rompimiento con la hegemonía de las religiones dominadoras y ocultadores de cualquier tradición que esté afuera de la cuna de sus países. Luego, el mismo sujeto que no puede expresar su religión más allá de la racionalidad moderna europea, menos puede expresar el mundo como suyo y menos aún, tiene derecho a la comunicación y a la información. No es difícil percibir, incluso, la

¹⁰¹ LOCKE *apud* PAPACCHINNI, *ibid.*, p. 149.

¹⁰² *Ibid.*, p. 151.

recurrente criminalización de las religiones, creencias y rituales de origen africanas y latinoamericanas: para la víctima de la modernidad-colonialidad, la tolerancia religiosa nunca llegó. De ahí que no les llega ni la libertad de expresarse y menos, todavía, de comunicar el mundo como suyo, de brindar a la totalidad la información suya, ocultada por los muros de la totalidad moderna. Anticipando la idea de raza como patrón central de la colonialidad de poder, es posible afirmar que **el silenciamiento del otro es estructural en nuestra sociedad latinoamericana**. Tal estructura pasa por el derecho a la tolerancia religiosa, matriz de libertad de expresión, que por su turno, es la matriz del derecho a la comunicación y a la información. Esta lógica es bien explicitada por Papacchinni al mencionar también la intolerancia ideológica:

La intolerancia y la censura tienden a abarcar la totalidad de las opiniones y creencias acerca del sentido de la vida, cosmovisiones, valoraciones estéticas y apreciaciones políticas. También en este terreno más amplio no es infrecuente la fijación de un régimen de verdad, con la consecuente intolerancia frente a quienes no comparten los dogmas establecidos. El esquema de la intolerancia funciona de manera análoga a de la intolerancia religiosa: el intolerante parte del supuesto de que existe una única opinión verdadera -la suya-, y quien se atreva a disentir tendrá que pagar con la exclusión o el desprecio. La intolerancia religiosa aparece así como un caso específico de una negación más amplia del disenso. La intransigencia hacia las opiniones distintas se basa en una confianza exagerada por parte de algunos individuos o instituciones en la infalibilidad de sus apreciaciones, en la verdad absoluta e inquebrantable de sus creencias, que hace que cualquier opinión distinta aparezca como un extravío o un error. Para los que están seriamente convencidos de que sus principios éticos son los únicos aceptables, carece de sentido el debate crítico y, por el contrario, resulta perfectamente justificada la censura a las opiniones consideradas falsas o peligrosas para la sociedad.¹⁰³

¹⁰³*Idem.*

Superada esta elucidación de la influencia de la tolerancia religiosa en la fundamentación de la libertad de expresión, es importante mencionar que existen dos obras centrales para la fundamentación del derecho a la libertad de expresión a partir de la tradición liberal individualista de los derechos. La primera es la de John Milton, llamada *Aeropagítica*, escrita en el año de 1644. De acuerdo al sociólogo brasileño Venício de Lima¹⁰⁴, Milton escribe su célebre texto para atacar la censura del Parlamento Inglés, que en aquel contexto recién había emitido un orden para intervenir en la impresión de textos y libros, impidiendo que hubiera impresiones sin la autorización del gobierno. No obstante, es importante resaltar que de la misma manera que la reserva de tolerancia religiosa fundamentada por Locke, Milton excluía los católicos de su pretensión de libertad de expresión¹⁰⁵. Respecto de los argumentos de Milton, Venício de Lima explica que:

[...] seu argumento, eminentemente religioso, gira em torno da capacidade individual de livre-arbítrio (contra a predestinação) e da consequente necessidade de cada um se expressar e se expor às diferentes versões sobre um assunto para alcançar a verdade. Tudo isso desde que não se ofenda a Deus. Os católicos estavam excluídos dessa liberdade, porque Milton, reformista Puritano, os considerava intolerantes [...]¹⁰⁶.

Lo arriba expuesto confirma claramente que el derecho a la libertad de expresión, desde su principio, fue pensado y argumentado exclusivamente en favor de este sujeto moderno, liberal, individualista, blanco, propietario, que se volvía insurgente siempre y apenas cuando tenía su libertad de plena propiedad amenazada. Si bien el pedido de John Milton no fue acatado por el Parlamento Inglés a la época¹⁰⁷, su fundamentación de la libertad de expresión influenció todas las cartas de derechos posteriores. Tanto es que, la segunda obra central para la fundamentación moderna de la libertad de expresión es de otro autor inglés, John Stuart Mill, llamada "On Liberty", escrita en el año de 1859. Es

¹⁰⁴ LIMA, Venício, *Cultura do silêncio e democracia no Brasil: ensaios em defesa da liberdade de expressão (1980-2015)*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2015, p. 356.

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ FARIAS, op. cit.

necesario respaldar que a pesar de que ambos los autores han vivido en épocas distintas, con contexto sociohistóricos distintos – la obra de Milton precede la Revolución Gloriosa y la obra de Mill sucede la Revolución Francesa–, los dos fundadores de la libertad de expresión entendida y encartada como derecho humano universal, salen no solamente de la misma matriz sociohistorica (modernidad-colonialidad), sino del mismo espacio geográfico: Inglaterra, país marcado por las luchas contra la intolerancia religiosa.

Saliendo un poco de la cuna inglesa, la cuestión religiosa también es la que va a inspirar la noción de libertad de expresión en Francia y su declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, específicamente en los artículos 10 y 11. De ahí que, ratificando la crítica hecha por Papacchini, es importante precisar que en los artículos que conciernen específicamente a la libertad de expresión, la Asamblea más bien parece preocuparse con las cuestiones religiosas que marcaron Europa en los siglos antecedentes, “olvidándose” de los ideales políticos de participación democrática y voluntad general rousseauianos. Analizando el artículo 10, el autor escribe que:

[...] bien se hubiera podido limitar la libre expresión de pensamientos con base en el igual derecho de los demás a expresar los suyos, o para evitar perjuicios a la honra de los demás ciudadanos. La Declaración menciona en cambio la alteración del orden público como una razón suficiente para limitar este derecho: la atención de los redactores parecería centrarse en los peligros que encierra la libertad religiosa, más que en su valor intrínseco. Dada la tendencia más o menos consciente a identificar el «orden público» con el ejercicio del «culto público», el principio parecía sancionar los privilegios del catolicismo frente a otras religiones, cuyas prácticas y ritos podrían ser eventualmente limitados apelando a la tranquilidad ciudadana¹⁰⁸.

Luego, no sería difícil concluir que la libertad de expresión encartada como derecho humano universal en la Declaración de Francia jamás tuvo intenciones democráticas o democratizadores de participación ciudadana amplia, menos de dar voz al otro, al sujeto negado, para posibilitar su participación política: sus intenciones fueron claramente de

¹⁰⁸ PAPACHINNI, *op. cit.*, p. 165.

mantener el orden social pacífico para garantizar la seguridad de las demás libertades y propiedades de los individuos modernos. Respeto al artículo 11, el mismo autor observa:

En cambio el artículo 11° -aprobado al día siguiente, cuando las relaciones de fuerza en el seno de la Asamblea se habían modificado a favor de los laicos-, recoge la tradición ilustrada y las experiencias de dos siglos de luchas por la libertad religiosa, al proclamar «la libre comunicación de pensamientos y opiniones como uno de los derechos más preciosos del hombre». En esta nueva formulación la libertad de pensamiento y expresión adquiere un valor positivo, al tiempo que se mencionan los perjuicios para los demás, y no el orden público, como una razón legítima para limitarla.¹⁰⁹

Dicha formulación recoge a los ideales kantianos de libertad de conciencia, pensamiento y expresión. El mismo Papacchini escribe que es Kant quien hace esa relación entre libertad de pensamiento, comunicación y libertad de expresión, entramando la cuestión religiosa, política y científica. Kant argumentaba que el gobierno puede quitar la libertad de hablar y escribir, pero jamás tiene la posibilidad de quitar la libertad de pensar; no obstante, solamente es posible reflexionar a cerca de lo que llegamos a tener conocimiento a través de la comunicación. Luego, la imposibilidad de comunicar los propios pensamientos termina por quitar también la posibilidad de pensar, la cual, en las palabras de Kant: “constituye el único tesoro que nos queda en medio de las pesadas cargas de la condición civil...”¹¹⁰.

Es importante tener en cuenta, como ya explicitamos en un momento anterior, que Kant solamente consideraba ciudadanos los individuos propietarios, argumentando que los sujetos que cuentan “apenas” con su fuerza de trabajo, no tienen la capacidad de ciudadanía; son los sujetos negados de esta *condición civil* para la cual Kant defiende su libertad de pensamiento, expresión y comunicación. Debido a nuestra posición epistemológica de pensar el derecho humano a la comunicación y a la información desde y para la exterioridad, se traduciría completamente contradictorio tomar en cuenta las

¹⁰⁹Idem.

¹¹⁰ KANT *apud* PAPACCHINI, *Ibid.*, p. 174.

reflexiones que hace Kant respecto de ese derecho, ya que es para garantizar el derecho que el sujeto moderno hable, que los sujetos de la exterioridad son silenciados.

A partir de eso, afirmamos nuestra opción por analizar las históricas consecuencias de la negación de los sujetos que están en la exterioridad en cuanto sujetos corpóreos impedidos de hablar, pensar y comunicar el mundo como suyo: el silenciamiento estructural que asuela la realidad de *Nuestra América* para constituir el patrón de poder de la modernidad-colonialidad a través de la colonialidad de la intersubjetividad y de la inversión ideológica del derecho a la libertad de expresión. De eso tratará el capítulo siguiente.

CONCLUSIÓN

En conclusión, es necesario aclarar que no pretendemos rechazar la libertad de expresión en cuanto un derecho válido; porque sí, lo es. La libertad de expresión es producto de una lucha de un grupo muy específico, que funcionó muy bien como derecho pensado para este mismo grupo. El problema que ocurre aquí es justamente este: dicha fundamentación surgió desde y para el sujeto europeo moderno y burgués, que necesitaba tener voz y libertad para asegurar sus derechos de propiedad privada. No fue un derecho pensado para la realidad concreta de los países de América Latina, fue un derecho importado de las cartas universales burguesas y trasladado a los ordenamientos jurídicos de los países de la exterioridad del mundo moderno de manera ahistórica, abstracta y universal.

Por tal razón, desde nuestro análisis, la dificultad que los autores tienen en encajar el derecho humano a la comunicación y a la información desde Latinoamérica, dentro de la libertad de expresión de matriz individualista, modernidad y europea es sintomática: buscan encajar un derecho surgido en contexto completamente distinto: la burguesía de esta época y de sus cartas de derechos universales. Además, insistir en esta fundamentación moderna, fundada en cuanto derecho para el mismo grupo que simultáneamente practicaba genocidio en contra de nuestros pueblos originarios, es una clara negligencia para con nuestra historicidad y con los procesos que ocurren en nuestro continente desde la invasión europea.

En efecto, los apartados anteriores explicitaron que la lucha por la tolerancia religiosa, que precede el derecho a la libertad de expresión, tuvo su gatillo en la inseguridad de la propiedad privada y individualista de la burguesía europea. Por eso, al contrario de hacer un esfuerzo teórico para adornar y dotarle de un carácter colectivo a un derecho que nace individual e individualista, este esfuerzo podría traducirse, más bien, en energía para crear algo de nosotros para nosotros mismos. Es decir, desperdiciamos nuestra rica experiencia de análisis crítico del contexto que vivimos en la piel, de la realidad de nuestro continente y de su inmensa potencialidad de novedad, para encajarnos una vez más en la racionalidad moderna europea.

Otro esfuerzo emprendido por los autores de la fundamentación del derecho humano a la comunicación y a la información, es el intento de buscar diferenciarlos entre sí. No obstante, así como en los apartados anteriores, en esta conclusión reafirmamos la opción que tomamos de tratarlos conjuntamente, ya que que separar el mensaje (información) del proceso (comunicación) implicaría seguir con la dinámica científica moderna de separación entre sujeto y objeto, lo que no coincide con una mirada crítica y compleja de análisis.

Si bien reconocemos que esa totalidad producida por la racionalidad moderna nos ha trastocado, e inevitablemente, de una manera u otra, nuestros planteamientos acaban por asemejarse a ella, buscaremos en los capítulos siguientes desarrollar una fundamentación de los derechos humanos lo más regionalizada y contextualizada, sociohistórica y económicamente, en América Latina que se pueda. Así, ante la imposibilidad de análisis del contexto de todos los países latinoamericanos, afirmamos que el país elegido para contextualizar las inversiones ideológicas y la apropiación mercantilista por las grandes corporaciones, que ha permitido la libertad de expresión como fundamento del derecho a la comunicación y a la información estará un poco más ubicada en Brasil. Este es el tema del capítulo siguiente.

CAPÍTULO 2 LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA DEL DERECHO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN Y LA COLONIALIDAD DEL PODER A TRAVÉS DE LOS MEDIOS MASIVOS EN *NUUESTRA AMÉRICA*

INTRODUCCIÓN

Entender el contexto de las opresiones que nos atraviesan, de la disputa de información, de los datos y de la comunicación como la nueva disputa territorial que se está conformando y demostrar las dinámicas coloniales de subjetividad-intersubjetividad para pensar en una fundamentación de los derechos humanos a la comunicación y a la información en *Nuestra América*, es esencial.

Así, el presente capítulo tiene la intención de elucidar, a través de la teoría de la inversión ideológica de los derechos humanos de Franz J. Hinkelammert, cómo el derecho humano a la comunicación y a la información fundamentados en la libertad de expresión han sido históricamente invertidos en favor de los que detentan la propiedad de los medios de comunicación masivos, con el fin de de colonizar la intersubjetividad para la manutención del poder.

Partimos, primeramente, de una elucidación de en que consiste la teoría de Hinkelammert para, en seguida, demostrar como eso ha reflejado en la realidad concreta de los países latinoamericanos y ante la imposibilidad de profundizar el contexto de todos los países de América Latina, situaremos el análisis un poco más en la realidad brasileña.

Por fin culminaremos el análisis más allá de la manipulación de la opinión pública propuesta por los autores críticos de la comunicación, para proponer que, especialmente bajo las nuevas técnicas neoliberales de poder, la realidad latinoamericana presupone algo todavía más profundo: la colonialidad de la intersubjetividad a través de los medios de comunicación.

2.1 LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN

Los derechos humanos hacen parte del discurso de la modernidad que encubre la colonialidad en *Nuestra América*. Los derechos humanos no son otra cosa, están adentro, forman y constituyen este proceso de genocidio y de silenciamiento de los sujetos negados. Por tal razón, si bien pueden volverse armas de liberación¹¹¹, mientras sean fundamentados en su concepción hegemónica, deben de ser tomados con las pinzas de

¹¹¹DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, UASLP CENEJUS-CEDH, San Luis Potosí, 2006.

la teoría crítica de los derechos humanos; es justamente eso lo que proponemos hacer en este tópico con el derecho a la libertad de expresión.

Usaremos, pues, la misma lógica usada por Hinkelammert en la inversión ideológica de los derechos humanos a partir del derecho a la libertad de propiedad para hablar de la libertad de expresión, visto que estos derechos surgen en el mismo contexto histórico y socioeconómico de la modernidad y de la ascensión de la burguesía insurgente contra a la concentración de poder en la época.

En un artículo específico sobre el tema¹¹², Alejandro Rosillo explica que la crítica de la ideología de los derechos humanos se basa en los escritos de Marx y de ahí ha sido desarrollada desde diversas posturas del pensamiento crítico, pudiendo ser agrupadas en dos bloques de reacciones: La primera, es la postmoderna que “rechaza la noción de ‘derechos humanos’ por considerarla uno de los “metarrelatos” modernos que se deben desechar”¹¹³; la segunda proviene de la tradición marxista dogmática que sigue entendiendo los derechos humanos como pura expresión burguesa que no corresponde a las necesidades de las masas populares, motivo por el cual son un discurso a ser eliminado. De tal suerte, el autor adopta la postura de la Filosofía de la Liberación, la cual comprende el uso ideologizado que se ha vuelto los derechos humanos, pero no rechaza los derechos humanos en sí mismos, más bien, busca fundarse en su uso por parte del sujeto vivo, práxico e intersubjetivo.

En esta misma senda, Norman José Solórzano en el capítulo intitulado “Derecho moderno e inversión ideológica: una mirada desde una sensibilidad de derechos humanos” de su obra¹¹⁴, igualmente asume el pensamiento de la liberación en su análisis, entendiendo este concepto como referencia de las teorías y practicas emancipadoras del contexto de América Latina, las cuales se empiezan a desarrollar a finales del siglo XX. De acuerdo con Solórzano:

¹¹² ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, “La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert”, en *Derechos humanos na América Latina*, Jackson da S. Leal y Lucas M. Fagundes (org.), Curitiba, Multideia, 2016, pp. 13-39.

¹¹³ *Ibidem*, p. 14.

¹¹⁴ SOLÓRZANO, Norman José, “Derecho moderno e inversión ideológica: una mirada desde una sensibilidad de derechos humanos”, en *Crítica de la imaginación jurídica una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, San Luís Potosí, UASLP, 2007. pp. 129-153.

Este es un pensamiento que ha logrado superar la declaratoria de muerte de la utopía hecha desde las agencias del neoliberalismo y neoconservadorismo finisecular, bajo la acusación de que queriendo alcanzar el cielo produjeron infiernos, cuando más bien hoy vemos que son los infiernos neoliberales los que se propagan por el globo. Se trata de un pensamiento situado, que busca elucidar las condiciones históricas (sociales, políticas, económicas, culturales, etc.), con sus actores y dinámicas de acción, escenarios y factores, etc., de la coyuntura, para formular ensayos, siempre plurales, de vías para el futuro y con responsabilidad del presente¹¹⁵.

De ahí que, tanto Rosillo como Solórzano se basan en un autor central para la teoría de la inversión ideológica de los derechos humanos desde el pensamiento de la liberación: la teoría de Franz Hinkelammert.

Por su parte, Hinkelammert¹¹⁶ escribe que la historia de los derechos humanos modernos es la historia de su inversión; han sido transformados en una agresividad humanitaria, más bien un *imperativo categórico de acción política* de los países imperialistas del occidente para violar los derechos humanos de los países del “Tercer Mundo”. El discurso universal de los derechos humanos se volvió un mecanismo de conquista basado en el genocidio de las culturas y civilizaciones enteras, “y la sangre que vierte, lo purifica”¹¹⁷. Es como una paradoja fundante: lo único que necesitan para poder violar los derechos humanos y empezar su logística de destrucción de un país, es comprobar que este país viola derechos humanos. En las palabras de Hinkelammert:

Para poder aniquilar un país, únicamente hace falta comprobar que este país viola los derechos humanos. No es necesario mostrar o discutir otras razones. Hay que sostener que la situación de los derechos humanos en el país que es la meta, es insostenible. Se puede entonces de manera legítima amenazarlo

¹¹⁵ Ibid., p. 131.

¹¹⁶ HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke” en Joaquín Herrera (Ed.), El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000.

¹¹⁷ Ibid., p. 80.

con el aniquilamiento y, en el caso de rechazar el sometimiento, aniquilarlo efectivamente. Es obvio que este tipo de política de derechos humanos sólo la puede hacer un país que tiene el poder para hacerla. **En efecto, necesita tanto el poder militar correspondiente como el poder sobre los medios de comunicación.** Teniendo estos poderes, la política de los derechos humanos y la imposición del poder se identifican. Todo lo que se le antoje al poderoso lo puede hacer, y todo eso será la imposición legítima de los derechos humanos a sus adversarios¹¹⁸.

La cita arriba transcrita denota que, si la inversión ideológica de los derechos humanos está a servicio de la *colonialidad del poder*, igualmente los medios de comunicación son el instrumento utilizado para la colonialidad de la intersubjetividad, legitimando los genocidios de civilizaciones y culturas enteras para imponer la forma de ser, del saber y del poder de la modernidad, como se verá más adelante.

De acuerdo con Hinkelammert, existe un método que ha guiado esta inversión de los hechos, el cual trata las víctimas como culpables y los genocidas como jueces de derechos humanos. Según él, el teórico más influyente de este método ha sido John Locke, y es por tal razón que profundiza su análisis de la teoría de este liberal, precisamente de su libro *Segundo Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Según el autor, Locke escribe su teoría con el claro objetivo de suplir la brecha que las cartas de derechos del pos-Revolución Gloriosa dejaron al declarar la igualdad ante la ley, especialmente para que Inglaterra pudiera mantener su “coherencia” imperialista, ya que la justificación de la expansión que antes se basaba en el derecho divino de los reyes y en la asignación papal había sido suprimida. Además de la colonización de territorios, existía otro problema central para la burguesía inglesa de la época, se trataba de la legitimación de sus inversiones en el mercado de esclavos; incluso, escribe Hinkelammert, “el mismo John Locke tenía su fortuna invertida en este comercio”¹¹⁹. Según el autor:

¹¹⁸ Ibid., p. 80.

¹¹⁹ Ibid., p. 82.

El *Habeas corpus* y la *Bill of rights* habían establecido derechos humanos de tipo liberal a los cuales la burguesía no podía renunciar. Era su repuesta al derecho divino de los reyes, que no podía ser otra. Esos derechos garantizaban la vida física del ser humano y sus propiedades, y convertían la autoridad en un poder al servicio de ellos. Esta igualdad excluía, interpretada al pie de letra, el trabajo forzado por esclavitud y la expropiación forzada de las tierras de los indígenas en América del Norte. En consecuencia, entraba en conflicto con las posiciones de la propia burguesía en su afán de establecer el imperio. [...] El resultado fue la disyuntiva entre la declaración de la igualdad humana frente a la ley y el poder de la burguesía. Locke, sin embargo, ofreció una salida a esta situación. La encontró en un verdadero golpe de fuerza. El no buscaba ninguna solución a medias, que habría brindado razones de excepción para casos determinados. **En vez de eso, invirtió por completo el concepto mismo del derecho humano** tal como había estado presente en la primera revolución inglesa. Eso lo llevó a un resultado que rápidamente fue aceptado por la burguesía inglesa, y más tarde **por la burguesía mundial**¹²⁰.

Así, en la búsqueda por resolver este lío entre la igualdad que se declaraba frente a la ley y el poder de la burguesía, Locke ha invertido la concepción de derechos humanos hasta al punto de hacer entender que “[...] igualdad es lo mismo que decir esclavitud es legítima. Garantizar la propiedad privada, significa poder expropiar sin límites a los pueblos indígenas de América del Norte”.¹²¹

Para tanto, escribe Hinkelammert que Locke centró su argumentación en la discusión del estado natural. Para Locke, el estado natural es un estado de igualdad y de libertad, fondo de toda vida social; no obstante, ese estado no se contrapone al estado civil, por el contrario, el estado civil sería el estado natural elevado a la perfección. Bien, en este estado de naturaleza, sostiene Locke, todos serían jueces que buscan la conservación del *género humano* – y en este punto, hay que atentarse para el carácter abstracto que carga esta expresión; como jueces de este estado de naturaleza, todo

¹²⁰Ibid., pp. 83 y 84.

¹²¹ Ibid., p. 84.

humano perteneciente a este *género humano* estricto (a pesar de abstracto), tiene la facultad de castigar quien contra él atente. Rosillo bien resume la argumentación de Locke en el siguiente proceso:

- a) En el “estado de naturaleza” todos son iguales y libres.
- b) Si alguien incumple la ley de la naturaleza se transforma en un irracional, en el enemigo que puede ser muerto como animal, por ser peligroso para la humanidad. Por tanto, deja de ser sujeto de igualdad y libertad.
- c) Sólo en el estado civil existe el juez con autoridad. En la relación entre los estados (y especialmente referido al mundo colonial), no hay autoridad suprema, y, por lo tanto, nos encontramos en un estado de guerra.
- d) Cuando un estado juzga que otro lo ha agredido, lo haya tratado con injusticia, o simplemente lo odia, y entonces considera a dicho estado como agresor y por ello lo define como enemigo fuera de la ley y la razón, puede declararle una guerra justa. Sólo Dios puede juzgar sobre este juicio.
- e) El vencedor –que será el más fuerte, el más armado, y no el que “tenga la razón”– puede entonces esclavizar al vencido, pues hay derecho de constituir un poder despótico sobre él. Además, los bienes de los vencidos que participaron en la guerra pasarán a propiedad del vencedor para resarcir las pérdidas de la guerra.

Incluso, Hinkelammert explica que igualmente la integralidad corporal de los seres vivientes ha sido transformada en derecho a la propiedad, por lo tanto, cuando el sujeto pierde la propiedad sobre sus bienes, pierde igualmente la propiedad de su propio cuerpo: es esto que constituye el poder despótico de esta inversión ideológica. En esta misma línea, explica Solórzano que: “La construcción de un imaginario conforme a la nueva dominación que imponía el capital burgués, coagula tecnológicamente en el derecho. El capitalismo burgués, en su proceso de consolidación, necesitaba generar tecnologías de disciplina y control sobre los cuerpos humanos; además requería extraer al máximo (eficiencia) su fuerza de trabajo, sobre cuya alienación basaba su desarrollo y riqueza”¹²².

¹²²SOLÓRZANO, op. cit., p 154.

En pocas palabras, Hinkelammert resume la inversión ideológica de los derechos humanos de John Locke en la siguiente fórmula: “*ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad*”¹²³. La inversión ideológica que propone Locke hace con que cualquier persona que se vuelva en contra la propiedad privada sea transformada en una bestia a ser destruida, una bestia que se coloca en contra de *los derechos humanos del género humano* y por derechos humanos debe de ser destruida.

Esta construcción de un estado natural de libertad e igualdad abstracta posibilita que la burguesía se asuma como “misionera del género humano” y que “toda guerra de la burguesía es ahora una guerra santa, [...] una guerra justa, guerra de defensa del género humano, y sus adversarios realizan también a priori una guerra injusta contra del género humano. Con todas las razones del mundo se los puede aniquilar”¹²⁴. Bajo este esquema teórico, los derechos humanos dejan de constituir la emancipación humana y son invertidos para transformarse en una acción medio-fin que se funda a través de la siguiente dinámica propuesta por Hinkelammert, la cual tomamos la libertad de enumerar para mejor visualización:

- 1) Efectivamente los derechos humanos no son fines.
- 2) La inversión de los derechos humanos se hace siempre transformándolos en el resultado de una acción medio-fin, en la cual se buscan los medios calculables para realizar el fin.
- 3) Para que ellos sean un fin hay que objetivarlos.
- 4) Sin embargo, como fines objetivados se transforman en instituciones.
- 5) La institución se puede imponer y, en consecuencia, se puede realizar por medios calculables adecuados.
- 6) La institución se identifica ahora con los derechos humanos y llega a ser democracia, mercado, competencia, eficiencia institucionalizada.
- 7) Tomadas estas instituciones como fines, se buscan los medios para imponerlas.
- 8) Solo que al imponerlas, hay que violar los derechos humanos en nombre de los cuales precisamente se actúa. De modo que los derechos humanos como

¹²³ HINKELAMMERT, op. cit., p. 104.

¹²⁴ Ibid., p. 88.

fines, devoran a los derechos humanos del ser humano concreto que están en el origen.

9) **Ocurre así la inversión de los derechos humanos, los cuales actúan ahora como un imperativo categórico para violar a los propios derechos humanos**¹²⁵.

Esta transformación de los derechos humanos invertidos en instituciones objetivadas como medios para alcanzar la finalidad esencial de defensa de la propiedad privada en cuanto derecho humano fundamental, posee un lenguaje de imposición de institucionalidad que más bien se traduce en imposición de dominación a “los pueblos que se resisten a la colonización y a la conquista”¹²⁶, hacia los sujetos vivientes, negados por la modernidad por no encuadrarse en la sociedad burguesa. Respecto de la filosofía de Locke, encarnada en las declaraciones burguesas individualistas de los derechos humanos, especialmente la Americana de 1776, explica Hinkelammert:

Todos ellos no son más que "fieras salvajes" que el burgués puede eliminar como bestias. Las fuerzas que introducen los derechos humanos en la propia modernidad son los movimientos de emancipación. Con estos movimientos aparece el ser humano como sujeto de derechos, los cuales no se derivan de alguna propiedad, sino justo del hecho de ser un ser humano. Aparecen en el siglo XX hasta en las declaraciones de los derechos humanos. **La declaración de EE.UU de los derechos humanos, sólo tiene el nombre de derechos humanos.** Los derechos allí pronunciados son derechos pensados en los términos de la filosofía política de John Locke, que es el verdadero padre de esta declaración. **Esto explica por qué el exterminio de la población indígena de Norteamérica se lleva a cabo después de esta declaración.** E igualmente por qué el trabajo forzado por esclavitud mantiene plena vigencia casi cien años después de ella. Tomando en cuenta que la declaración de

¹²⁵ Ibid., p. 109.

¹²⁶ Ibid., p. 111.

1776 era lockiana, no había la más mínima contradicción. En el sentido de esta declaración, la libertad es esclavitud, la libertad es exterminio.

Señala Hinkelammert que Locke toma los ideales de la primera Revolución inglesa de los años 1648-1649 de igualdad, donde todavía el humano concreto y necesitado figuraba como sujeto de derecho y bajo el contexto de necesidad de legitimación de los intereses burgueses de la Revolución Gloriosa los invierte ideológicamente, substituyendo el sujeto corporal viviente por un sujeto abstracto y propietario: “Con eso el derecho humano como dignificación de la persona humana como sujeto concreto de necesidades es sustituido por la dignificación de la propiedad”¹²⁷, en consecuencia, legitima, igualmente, el individualismo posesivo¹²⁸.

De ahí, la inversión ideológica de los derechos humanos se establece como **un marco categorial de construcción de realidad, que constituye la modernidad y legitima la destrucción de toda persona, país o cultura que no se encuadre en este proyecto de totalidad totalitaria**, literalmente como enemigos que deben ser eliminados. De modo que, la historia de los derechos humanos modernos es, a la vez, la historia de la inversión ideológica de los derechos humanos como imperativo de acción de dominación-destrucción, y ella tiene larga trayectoria:

La conquista española de América se basó en la denuncia de los sacrificios humanos que cometían las civilizaciones aborígenes americanas. Más tarde, la conquista de América del Norte se argumentó por las violaciones de los derechos humanos por parte de los aborígenes. La conquista de África por la denuncia de canibalismo, la conquista de India por la denuncia de la quema de las viudas, y la destrucción de China por las guerras del opio se basó igualmente en la denuncia de la violación de derechos humanos en China. **El Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos, sin embargo todo eso lo hizo para salvar los derechos humanos**¹²⁹.

¹²⁷ Ibid., p. 103.

¹²⁸ Según Hinkelammert, Ibid., p. 104, esta expresión es del autor Macpherson.

¹²⁹ Ibid., pp. 80 y 81.

En esta misma línea, propone Solórzano, el análisis de la inversión ideológica de los derechos humanos como una forma de superar la crisis del derecho y de la razón jurídica, ya que el ocultamiento y los efectos que produce su invisibilización son un obstáculo epistemológico. Como bien apunta Rosillo, el análisis de la inversión ideológica es un método de análisis, cuya noción, según Solórzano, va más allá de la institucionalización que capta el proceso de normalización, captando no solamente la historia previa del derecho, sino que “activa el elemento crítico (*autopolémica*) frente a su absolutización”¹³⁰.

Con relación a la absolutización ideológica de los derechos humanos, escribe el autor que ésta ocurre por el discurso proveniente de una ideología única –universal y abstracta– que niega su propia ideología y aún afirma que no existen otras más; esta dinámica hace que el horizonte histórico se pierda y junto con él, la comprensión del contexto. En las palabras del autor:

[...] si desde una sensibilidad de derechos humanos categorizamos el derecho como experiencia jurídica, la inversión ideológica aparece recién cuando se articula un espacio o *campo* de intereses y luchas, que cuando se normalizan tienden a absolutizarse sobre la base de la exclusión de cualquier otra alternativa posible; por tanto, supuesto el carácter democrático de la experiencia jurídica y en virtud del principio de secularización, ésta debe ser permanentemente interpelada y en ella elucidada su potencial inversión ideológica con lo cual, a la vez, se logra *abrir* el campo a la pluralidad de alternativas posibles¹³¹.

Insiste Solórzano que es un momento de elucidación, un dispositivo crítico-evaluativo que permite la re-visión al interior del propio derecho. De esta forma, elucidar la inversión ideológica resalta como:

¹³⁰ SOLÓRZANO, op. cit., p. 130.

¹³¹ Ibid., pp. 132 y 133.

1) Elemento hermenéutico: hay que cerrar la cisura entre teoría y práctica. Este esfuerzo discurre por la vía de los antiguos romanos, que con el término *ars*, con el cual calificaba el derecho –*ius*–, traducían los términos griegos *tecné* y *theoria*.

2) Factor crítico: por cuanto las exigencias para la superación de la crisis del derecho y de la razón jurídica pasan por la superación (superación no significa abandono o desecho sino reutilización, reubicación a partir de...) de los métodos positivistas (exegéticos y dogmáticos).

3) Además, se puede llegar a una mejor comprensión de los problemas reales o la condición misma del derecho, que es su “reversibilidad” o condición paradójal. De forma que el momento de elucidar la inversión ideológica debería ser incorporado, en términos estrictamente teóricos, en el mismo acto de categorización de la experiencia jurídica, en cuanto material base de toda la reflexión jurídica.¹³²

Este autor explica que en el campo del discurso jurídico hay cuatro operantes de la noción reguladora: 1) *el acontecimiento*, o el caso: un “hecho jurídico producto de un efecto”¹³³, que en tratándose de derechos humanos asume una epistemología occidental; 2) *la serie* que es el lugar específico e inmutable conferido a la fuentes normativas, a través de la pirámide de Kelsen y la teoría generacional de los derechos humanos o, añade el autor, la construcción dogmática secuencial de término, noción o concepto, instituto y principio general; 3) *la regularidad* es la comprensión binaria de los hechos, como *medio-fin* y *causa-efecto*, que confiere “unidad y homogeneidad a todo el discurso jurídico”¹³⁴ y 4) *la condición de posibilidad* son, en el campo¹³⁵ jurídico, las reglas de reconocimiento que confieren validez y legitimidad al discurso moderno de derechos.

De estos operantes, elucidada Solórzano, que es posible encontrar tres procedimientos centrales, claves de esta hermenéutica de lectura del discurso jurídico que se activa en el contexto de absolutización ideológica: i) la instauración de lo uno y la

¹³²Ibid., p. 132.

¹³³ Ibid., p. 134.

¹³⁴ Ibid., p. 135.

¹³⁵ Ibid., lo retoma la teoría de los campos de Bourdieu.

proscripción de la otretad; ii) la separación entre vida y muerte y iii) la oposición amigo-enemigo, convirtiendo al otro como el que debe de ser destruido, como bien demuestra el análisis de Hinkelammert sobre la teoría de John Locke. De ahí:

“Diciendo “vida”, “democracia”, “libertad” el poder (de carácter imperial) produce muerte, exclusión y dominación. Esta inversión ideológica se hace a través de la abstracción trascendental de las demandas de los sujetos concretos que las postulan y reclaman y la absolutización de las concreciones históricas en que encarnan esos reclamos”. En contextos de absolutización ideológica, en virtud de la inversión ideológica se activan los dispositivos o procedimientos discursivos señalados (sacralización de lo uno o monismo; vida – muerte; amigo – enemigo). Además, cuando el poder vive la ilusión de su absolutización es cuando, paradójicamente, se vuelve más realista, pues ya no tiene que ocultar su carácter opresivo-agresor.¹³⁶

Bien, volviendo a los cuatro operantes de la noción reguladora en el campo del discurso jurídico bajo el análisis de la inversión ideológica de los derechos humanos, Solórzano escribe que, respecto del punto i) caso, se olvida la historia que impone aquella “voluntad reglada” que supuestamente representa la voluntad de todos, pero en verdad está al servicio de la “voluntad arbitraria de unos, que tienen poder para imponerlo, y además, se está en una tensión de absolutización ideológica, entonces, el caso termina siendo ratificación (legitimación) de lo existente”. Como consecuencia, en el ámbito penal, el sujeto se vuelve delincuente y en el ámbito civil se asimila al sujeto como individuo abstracto propietario, “conectados mediante un vínculo mercantil solo conectados mediante un vínculo mercantil que los obliga recíprocamente y los coloca (posición y disposición) en la escena de la nueva socialidad instaurada: el orden capitalista burgués”¹³⁷.

Como consecuencia, señala Solórzano que ii) la *serie* de las fuentes normativas termina invertida en la práctica y iii) la *regularidad* que se establece a través de la norma

¹³⁶ Ibid., pp. 135 y 136.

¹³⁷ Ibid., pp. 137 y 138.

jurídica es invertida ideológicamente en el proceso hermenéutico al punto de constituirse en “clave de lectura de derechos humanos por parte de los poderes que enuncian derechos”¹³⁸; finalmente, con relación iv) a *las condiciones de posibilidad*, describe el autor que estas se reducen:

[...] en virtud del formalismo logicista a la validez (formal); mientras que la vigencia de una norma, que teóricamente se presumiría enunciativa de un derecho, se invierte ideológica y pragmáticamente al constituirse en el límite de lo que se puede... (principio de legalidad paleopositivista) con abstracción de lo que se necesita...; la legitimidad queda reducida a la constatación de la voluntad estatal y la eficacia se reduce a eficientismo, como respuesta al reclamo del análisis econométrico y cuantitativista del derecho¹³⁹.

Bien, la fórmula de Locke desde aquellos tiempos hasta los días de hoy ha permitido una inversión los derechos humanos a punto de borrarlos de la persona humana y trasladarlos a derechos del sistema burgués globalizado, así “las burocracias privadas de las grandes empresas son presentadas como sujetos de la “ley de la razón” y los verdaderos depositarios de los derechos humanos. Con eso han adquirido ese “poder despótico” constituido por John Locke.”¹⁴⁰

Hinkelammert elucida que este esquematismo propuesto por Locke que posibilita al mundo burgués hacer guerra y adjudicarse las riquezas del mundo otro, sigue vigente, trasladándose en las estrategias de globalización y de libre mercado del imperio (neo)liberal. En este punto, llama la atención que el autor menciona una vez más la participación de los **medios de comunicación** en la legitimación de este marco categorial que es la inversión ideológica de los derechos humanos, afirmando que:

John Locke es el clásico de esta inversión de los derechos humanos, que en nombre de éstos anula precisamente los derechos humanos de todos aquellos que ejercen resistencia frente a la sociedad burguesa y su lógica. **En los medios de comunicación de la actualidad, esta inversión ocupa en gran**

¹³⁸ Ibid., p. 138.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ HINKELAMMERT, op. cit., p. 105.

medida las posiciones dominantes. Locke sigue siendo el pensador que determina, hasta hoy, las categorías de interpretación de los derechos humanos por parte del imperio liberal¹⁴¹.

Finalmente, otro punto de la visión del pensamiento de la liberación a cerca de la inversión ideológica de los derechos humanos es con relación a la idea de *progreso*, del desarrollo como mito base de la modernidad, este lugar supremo donde los países subdesarrollados deben de llegar. Esta falacia, descontextualiza las condiciones socioeconómicas e históricas de estos países, potencializando la destrucción de su mundo (de sus identidades, de su cultura, de su modo de vida). De ahí, otra consecuencia del *progresismo* es el vaciamiento de la historia del contenido original, es decir, “de las condiciones históricas en las que la imaginación jurídica elabora sus constructos teóricos”¹⁴². De ahí, se establece y se absolutiza “una historia de carácter etapista y fixista, que clausura el pasado, fija el presente y se ve lanzada a un futuro incierto, solo satisfecho por la ilusión de alcanzar el *desarrollo* final”¹⁴³.

En conclusión, cumple transcribir el resumen que hace Rosillo de la dinámica de la inversión de los derechos humanos bajo el siguiente proceso:

- a) Se generan ciertas reivindicaciones de parte de un sujeto corporal y vivo, desde su contexto e identidad.
- b) Al lograr el cumplimiento de esas reivindicaciones, y si además asume una posición hegemónica, defiende sus logros a través de invisibilizar las tramas sociales y de poder que les dieron origen.
- c) Entonces el sujeto vivo y concreto desaparece, y se abstrae de la historia; se señala que sus reivindicaciones son valores universales, racionales, aptos para todo tiempo y lugar.
- d) No obstante al contenido que se predica como universal, esos valores no se desprenden de las tramas sociales y de poder que las generaron, y son funcionales a ellas.

¹⁴¹ Ibid., p. 93.

¹⁴² SOLÓRZANO, op. cit., p. 137.

¹⁴³ Idem.

- e) Esos valores universales se asumen como el criterio único de acción racional que debe guiar el proceso de la historia; desde ellos se juzga la *praxis* humana, abstrayéndola de la historia, de los contextos propios y de las identidades específicas.
- f) El grupo que ha logrado establecer sus valores como hegemónicos, los institucionaliza y se asume defensor de ellos; en efecto, aunque los reconoce como universales, en defensa de ellos se justifica negarlos a quienes se les oponen.
- g) Unos “valores” van teniendo mayor peso e importancia que otros, no tanto por su esencia o racionalidad, sino en razón de las relaciones sociales, políticas y económicas instauradas y hegemónicas.
- h) Así, se da una inversión ideológica, pues el hecho de afirmar y defender valores universales justifica al mismo tiempo su defensa, al grado de negar esos mismos valores a aquéllos que los cuestionan¹⁴⁴.

De ahí que, para recuperar los derechos humanos –desinvertirlos– hay que enfocarse en el ser humano concreto, ubicándonos en el contexto histórico del sujeto viviente y sus necesidades, que están en el origen de lo que se entiende por derecho humano. En las palabras de Hinkelammert: “En este sentido, el reclamo de derechos humanos es, como lo dice Camus, una rebelión. Es la rebelión del ser humano como sujeto viviente que se rebela en contra de su transformación en objeto. Se rebela igualmente en contra de ser transformado en objeto de derechos humanos tratados como fines”¹⁴⁵. Por tal razón, es necesario ir “más allá de este esquematismo fundante de toda modernidad”¹⁴⁶.

En esta senda, tomándose en cuenta que la inversión ideológica de los derechos humanos ha sido históricamente usada en favor de la colonialidad, de la dominación imperialista, y que como bien aclara Hinkelammert, **los medios de comunicación han sido utilizados como instrumentos de legitimación del proceso de imposición de**

¹⁴⁴ ROSILLO MARTÍNEZ, “La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert”, op. cit., p. 15.

¹⁴⁵ HINKELAMMERT, op. cit., p. 110.

¹⁴⁶ Ibid., p. 113.

este marco categorial de acción destructiva, cumple, en los tópicos siguientes, aclarar la inversión ideológica el derecho a la comunicación y a la información a través la libertad de expresión como matriz fundante ha permitido, siempre en favor de los intereses de la burguesía nacional (caso de Brasil) e internacional. Bajo esta contextualización, nos va a ser posible, en consecuencia, profundizar la dinámica de los medios de comunicación masivos como instrumentos de la *colonialidad del poder*, bajo el control de la intersubjetividad.

2.2 LA INVERSIÓN IDEOLÓGICA DEL DERECHO HUMANO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN

De acuerdo con Solórzano, si la inversión ideológica se constituye como un obstáculo epistemológico, es elucidándola y rompiendo con el imaginario de conceptos objetivos, deshistoricizados y descontextualizados que encontraremos una alternativa posible, pues “mantener oculta esa inversión resulta un obstáculo para realizar la hermenéutica (que se) precisa de la norma particular en el contexto del ordenamiento jurídico (y más allá: de la realidad jurídica).”¹⁴⁷

En este tópico abordaremos los dos derechos centrales de este trabajo –teniendo en cuenta que ambos surgen de la libertad de expresión– los cuales, desde nuestra concepción, han sido invertidos ideológicamente: i) el derecho a la comunicación, que ha sido invertido como libertad de imprenta de los grandes conglomerados mediáticos y ii) el derecho a la información que ha sido positivado como derecho de acceso a la información y a partir de eso quedó entendido como ese mero acceso burocratizado de la información autorizada como publica por el Estado.

2.2.1 La inversión del derecho humano a la comunicación

Empecemos por el derecho a la comunicación. A pesar de que la libertad de expresión nació en la cuna de un contexto muy distinto al de América Latina, es innegable que nació como un derecho de la lucha legítima y concreta de un sujeto –el burgués–

¹⁴⁷ SOLÓRZANO, op. cit., p. 157.

para su época. No obstante, fue invertida en favor de la propiedad de los grandes conglomerados mediáticos y más bien se tornó la *libertad para que los oligopolios mediáticos manipularan la opinión pública, o más bien, nuestra intersubjetividad*¹⁴⁸, de acuerdo con sus intereses.

Es manifiesto que, en el uso práctico de este derecho, las grandes empresas de comunicación utilizan el discurso de la libertad de expresión –desde la perspectiva individualista– para defender su derecho de propiedad e impedir cualquier posibilidad de un derecho a la libertad de expresión ligado a un derecho a la comunicación y a la información desde la perspectiva colectiva.

Cualquier tentativa de minimizar su poder es expuesta por los propios medios masivos como censura, como violación a derechos humanos, violación a la libertad de expresión. **Es aquí donde reside claramente la inversión ideológica: el derecho humano a la libertad de expresión, de imprenta y de prohibición de censura, es usado como marco categorial para que los medios masivos sigan constituyendo la realidad de acuerdo con sus intereses privados, violando el derecho a la comunicación y a la información de las personas – y más de los sujetos negados por la modernidad.** En este mismo sentido, disertan Elen Cristina Geraldes¹⁴⁹., en el libro “Direito Achado na Rua”, que:

Os direitos humanos estão em disputa por múltiplos atores a reivindicarem para si a prerrogativa desse debate. Em se tratando do direito humano à comunicação e à informação não é diferente. Temos, por exemplo, de um lado, empresas de radiodifusão a defender a “liberdade de expressão”, quando, na verdade, estão a reivindicar o direito à propriedade dos veículos de comunicação. No meio desse debate enviesado, em que parte significativa do empresariado consegue fazer prevalecer a sua visão, justamente porque detém a propriedade dos meios, o que é silenciado é que a concentração da mídia e a liberdade de empresa (em contraponto à liberdade de imprensa)

¹⁴⁸ Esta diferenciación entre manipulación de la opinión pública y colonialidad de la intersubjetividad será mejor expuesta en los tópicos siguientes.

¹⁴⁹ GERALDES *et. al.*, *op. cit.*, pp 20-30.

acabam por limitar a liberdade de expressão e impedem a concretização de ideais constitucionais.¹⁵⁰

En el caso brasileño –donde no existe ninguna ley democratizadora de los medios de comunicación– bajo el pretexto de la libertad de imprenta, de no censura, y de la libertad de expresión, el oligopolio mediático sostiene su discurso contra la reglamentación y democratización de los medios de comunicación violando los principios que originalmente sirven de apoyo a una verdadera libertad de expresión e información (plural y con compromiso con la verdad).

Según Moacir Pereira¹⁵¹, como consecuencia de eso, uno de los temas menos abordados –hasta censurados por los grandes coroneles de la comunicación– en sede periodística, es justamente el control de los medios por corporaciones gigantescas. En ese sentido, tomando las lecciones de Juan Jesús Priego Rivera en la obra “Crítica de la Información Impura”, escribe Rosillo que:

El derecho de libertad de expresión y el derecho a estar informados de manera veraz son elementos indiscutibles del bien común. No obstante, el actual sistema capitalista ha convertido a la información en una mercancía y ha conducido a **una apropiación individualista de este bien común**. Hoy en día, sólo los emporios informativos ejercen realmente el derecho de libertad de expresión –son los únicos que tienen realmente las condiciones materiales para hacerlo– y son ellos quienes deciden qué mercancía (información) estará disponible para el consumidor (ciudadano con derecho a informarse). Puede argumentarse que este derecho es sólo un derecho negativo, que requiere sólo la no intervención del poder estatal, no obstante, como señala Ellacuría, hay que tener en cuenta que se da “un conjunto de condiciones materiales y objetivas que limitan (impiden) la libertad y, a su vez, se necesita de un conjunto de condiciones para que la libertad puede desarrollarse”¹⁵²

¹⁵⁰ Ibid, p. 25.

¹⁵¹ PEREIRA, Moacir. *O Direito à informação na nova lei de imprensa*. São Paulo: Global, 1993.

¹⁵² ROSILLO MARTÍNEZ, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación...*, *op. cit.*, p. 496.

De acuerdo con Pereira¹⁵³ la reglamentación de los medios a partir del derecho a la información encuentra obstáculos que están más allá de la relación entre medios de comunicación masivos y poder político. Toda la trampa perpetrada por los medios de comunicación de masa, hace parte de un juego del capital y repercute directamente en el mercado financiero. Por tal razón romper con este círculo de dependencia y de mantención de la dominación social es tan complejo.

En este punto, tomando las lecciones de lo que ya expusimos en el capítulo anterior, es fundamental entrarnos en otra discusión-reflexión.

Si la libertad de expresión –que es fundamento del derecho a la comunicación y a la información – surge en el contexto del sujeto liberal y burgués del Norte del Globo, por supuesto que su fundamentación posibilita, ha posibilitado y sigue posibilitando que este derecho pueda ser invertido en favor de los intereses del capitalismo: ¡es de ahí que nace y es para defender los intereses de este sujeto que fue creada!

Incluso podríamos ir más allá en esta reflexión: ¿son derechos que fueron invertidos o, en verdad, fueron nuestros ordenamientos jurídicos y nuestros teóricos que al trasladar estos derechos de una manera ahistórica y abstracta y descontextualizada tuvieron que invertirlos como tentativa de hacer con que quepan en nuestras realidades? Porque la realidad material e histórica nos ha mostrado que, en la práctica, la libertad de expresión siempre estuvo a servicio de una racionalidad que tiene la intención de colonizar y de dominar nuestras expresiones.

El sujeto moderno europeo que hace surgir la libertad de expresión y le crea fundamentos, nunca tuvo ni la decencia de ocultar que sus libertades no se extendían a los esclavos, a los indígenas, ni tampoco a las mujeres: más bien desarrollaron teorías centrales para justificar el motivo por el cual estos derechos son restringidos para estos sujetos negados; el sujeto burgués del pasado que reclamaba su derecho de libertad de expresión es, hoy, el sujeto propietario de los medios de comunicación masivos que reclama su derecho a la libertad de expresión y de prohibición de la censura para poder, libremente, representar la realidad de acuerdo con sus intereses mercantilistas.

¹⁵³ PEREIRA, *op. cit.*

De ahí, queda la reflexión de si, en verdad se puede decir que fueron invertidos. Quizá la inversión la hicieron nuestros sistemas jurídicos, cuando ingenuamente desarrollaron fundamentaciones para nuestro derecho a la comunicación y a la información –así como muchos otros– bajo esta matriz de racionalidad moderna, creyendo que podríamos caber en los moldes fundamentados en esta libertad de expresión que oculta y destruye cualquier expresión que no sea la blanca, burguesa, europea y liberal.

2.2.2 La inversión del derecho humano a la información

Según Mendel¹⁵⁴, desde hace 200 años, empezaron a surgir leyes del derecho a la información en países de todas las regiones del mundo, dejando de ser una mera política administrativa para ser reconocido como un derecho humano fundamental. En América Latina, por ejemplo, surgirán leyes del acceso a la información pública en países como Brasil (2011), México (2015) y Argentina (2016).

Todavía, hay que señalar que en los países arriba mencionados donde los medios de comunicación son objetos de oligopolio mediático (en especial por Globo, Clarín y Televisa), tienen alcances largos y por donde la población obtiene la mayor parte de las informaciones diariamente. Dichas leyes no llegan a reglamentar el ámbito más importante del derecho a la información: el derecho a recibir una información plural, verdadera, libre de distorsiones y manipulaciones por los dueños del poder, para que la pluralidad de los actores sociales tengan su voz escuchada.

La visión hegemónica de dichos derechos se refleja en demandas individualistas de la sociedad. Así, el derecho humano a la información, por ejemplo, solamente tuvo su reglamentación respecto a la facultad de obtener informaciones públicas, es decir, el mero derecho de acceso a la información que el Estado deja ser disponible, la cual debe, además, estar debidamente documentada.

En efecto, las plataformas de transparencia creadas por el Estado para el cumplimiento de estas leyes de acceso información son de una complejidad tamaño, que se podría decir que la información ahí contenida es casi criptográfica: está hecha en un

¹⁵⁴ MENDEL, *op. cit.*

lenguaje muy exclusivo, comprendido por un sujeto específico, que es quien logra tener acceso. El derecho de acceso a la información es un perfecto ejemplo de la capacidad que el Estado tiene de apropiarse de la lucha por un derecho humano y burocratizarlo.

Ahí reside la inversión ideológica del derecho humano a la información: el Estado se apropió de una histórica reivindicación popular, creando un instrumento de ejercicio burocratizado de este derecho para limitar su comprensión en un aspecto reduccionista, el de estricto acceso a la información que el Estado autoriza sea pública.

Así, la creación de leyes de acceso a la información por los órganos legislativos de algunos países frente a la presión interna y externa de luchas sociales y organismos internacionales, a pesar de representar un importante avance, no habla respecto a los derechos a la información y a la comunicación, no enfrentó los verdaderos enemigos de estos derechos en América Latina: los grandes conglomerados mediáticos y sus estrategias perversas de mantención de la *colonialidad del poder*. Adoptando las reflexiones de Juan Jesús Priego Rivera, Rosillo escribe que:

[...] de ahí que aún los derechos considerados como de libertad negativa requieran del Estado una acción positiva, una acción que conduzca a establecer las condiciones reales para su ejercicio o, en los términos del tema que se está abordando, permita el acceso de todas las personas al bien común. Además, para estos emporios informativos, el poder del Estado ya no es una amenaza a su “derecho a la libertad de expresión”, pues tienen la capacidad de manipulación y distorsión de la realidad para imponer su voluntad al Estado¹⁵⁵.

No obstante, es importante reiterar que reconocemos la evolución que ha representado la creación de leyes de transparencia para la democracia y para el derecho a la información. Lo que no puede –o no podría– ocurrir, es imputarle una visión reduccionista y positivada, resumiéndolo apenas a este acceso burocratizado; esto sería

¹⁵⁵ ROSILLO MARTÍNEZ, *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación...*, *op. cit.*, p. 496-497.

olvidar de la complejidad de las demás dimensiones que el derecho humano a la información tiene y requiere.

Por eso, planteamos que es necesario rescatar la comprensión del derecho humano a la información del reduccionismo positivista y burocratizado del acceso a la información; es un derecho humano estrictamente ligado al derecho humano a la comunicación y a la liberación de los saberes, de los seres y del poder. Por esta razón, en este trabajo, derecho a la comunicación y a la información caminan lado a lado.

Para complementar este breve panorama de la inversión de los derechos humanos a la comunicación y a la información que ha sido posibilitada por su matriz fundadora de la libertad de expresión, es importante entender como esta inversión ha reflejado en la realidad concreta de América Latina y en especial de Brasil, con la formación de los oligopolios masivos de comunicación y la mercantilización de la información a servicio de los intereses de una elite nacional e internacional.

2.3 PARA CONTEXTUALIZAR LA REALIDAD DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA – UN ANALISIS SITUADO EN BRASIL

Como introducción de este apartado, traemos la reflexión del autor Helio Gallardo a partir del Golpe de Estado en Honduras y los aparatos clericales, intensamente marcado por la actuación de los medios de comunicación. El autor introduce la siguiente reflexión acerca de América Latina:

‘América Latina’ es un nombre cómodo para una realidad variada y compleja. En términos de este nombre cómodo puede decirse que las poblaciones latinoamericanas son empobrecidas, la mayoría de ellas explotadas o tratadas como objetos todo el tiempo o casi todo el tiempo, desagregadas y religiosas. [...] Las dominaciones en América Latina tienen su asiento básico en una sensibilidad señorial y oligárquica. Por definición esta sensibilidad es patriarcal. Los caracteres señorial, patriarcal y oligárquico se proyectan, por ejemplo, en un Estado patrimonial y clientelar, en regímenes de gobierno presidencialistas y personalistas y falsamente democráticos (en cuanto el sistema social en su conjunto no promueve el principio de agencia) y la ausencia de una cultura de derechos humanos. La lógica generalizada de las

instituciones latinoamericanas, partiendo por las familias, la escuela y la propiedad, se liga con el autoritarismo y sus diversas expresiones: autoritarismo blando, vinculado al paternalismo, y autoritarismo duro plasmado en ‘exclusión’, represión y masacre, expresiones que pueden ser materiales o simbólicas¹⁵⁶.

Bien, aclarada la cuestión de América Latina como espacio no solamente geográfico, sino de contexto sociohistórico y económico específico desde donde hablamos y planteamos el derecho humano a la comunicación y a la información, vamos a dividir, como Ignacio Ramonet lo hace actualmente en sus conferencias¹⁵⁷, los medios de comunicación masivos en **tradicionales y nuevos** para de ahí contextualizarlos materialmente en la realidad latinoamericana y más especialmente, la brasileña.

2.3.1 Los medios de comunicación masivos tradicionales y los oligopolios mediáticos

La formación del modelo comunicacional de masa a servicio del capital extranjero, llamado por Thompson de *globalización de la comunicación*¹⁵⁸, tuvo su inicio a finales del siglo XIX y en el inicio del siglo XX, debido al desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación. A partir de ahí, por cuestiones económicas, militares y políticas, desde el siglo XX se puso en marcha un proceso transnacional y globalizado de acumulación y concentración de las industrias de los medios de comunicación masivos, donde el flujo de información mercantilizada en escala global se tornó una característica de la vida social.

El comercio de la información fue incorporado por los grandes conglomerados mediáticos situados en el “norte” del globo y llevados al “sur” global con toda la ganancia de las corporaciones del capitalismo mercantil y financiero. Así, según Thompson, este

¹⁵⁶ GALLARDO, Helio, “*América Latina y aparatos clericales. encuentro teología y ciencias de la religión*”, Universidad Nacional Heredia, noviembre 2010, https://www.heliogallardoamericalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=213:&catid=11&Itemid=106, Consultado en 19 de mayo de 2019.

¹⁵⁷ RAMONET, Ignacio, “*La información en la era de las fake news*”, Casa encendida, 16 nov de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=pCnCwvV4VJ4&t=2424s>, consultado en 19 de mayo de 2019.

¹⁵⁸ THOMPSON, John, *A Mídia e a Modernidade: Uma teoria social da mídia*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

flujo de comunicación global ocurrió mediante un proceso desigual, en la medida en que a través de fusiones, compras y otras formas de incorporación, los grandes conglomerados de América del Norte, Europa Occidental, Australia y Japón se expandirán para los países de “Tercero Mundo”; desde entonces, los países latinoamericanos tienen que soportar la formación de los oligopolios mediáticos controlados por la elite nacional y embestidores externos, los cuales controlan la gran difusión de información hasta el día de hoy. Relativo a este tema, Thompson señala que:

[...] muito poucos têm sede nos países do Terceiro Mundo, embora estes últimos forneçam importantes mercados para produtos e serviços dos primeiros. Por isso o desenvolvimento dos conglomerados de comunicação provocou a formação de grandes concentrações de poder econômico e simbólico que são privadamente controlados e desigualmente distribuídos, e que dispõem de recursos maciços para garantir os objetivos corporativos na arena global. Provocou também a formação de extensas **redes de comunicação, privadamente controladas, através das quais informação e conteúdo simbólico podem fluir**¹⁵⁹.

Un autor brasileño llamado Bruno Marinoni Ribeiro¹⁶⁰, en su tesis doctoral intitulada “Burguesia radiodifusora no Brasil: propriedade privada e direção na produção cultural” afirma que la propiedad de los medios de comunicación es un fenómeno históricamente ligado al universo simbólico que compone la totalidad social y, substancialmente, incorporadas al sistema capitalista global, en virtud de que “uma das relações sociais fundamentais do modo de produção capitalista, a propriedade privada, conseguiu abarcar de forma determinante as práticas, as instituições e as estruturas de comunicação”¹⁶¹. Incluso, respecto al tema de la totalidad y los medios de comunicación, Sousa discurre que:

¹⁵⁹ Ibid., p. 144.

¹⁶⁰ RIBEIRO SOUSA, Bruno Marinoni, *Burguesia radiodifusora no Brasil: propriedade privada e direção na produção cultural*, tesis, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

¹⁶¹ Ibid., p. 57.

“A diferenciação dos grupos na forma de se apropriar, controlar, distribuir e consumir a riqueza “espiritual” produzida, assim como a cisão onto/epistemológica entre os planos material e imaterial, permite que se desenvolva e aperfeiçoe o sistema social de dominação, fiador da exploração de uma classe por outra. **Aquilo que emerge como “consciência”** (como “espírito”, “conhecimento”, “saber”, “razão” etc.), dimensão fundamental da natureza humana que a partir de então se manifesta como substância separada da corporeidade física, **torna-se também fonte de estranhamento (não-reconhecimento)** por parte do indivíduo e objeto de um tipo de trabalho especializado, reservado, em geral, a frações de classe especificamente designadas para tais tarefas. **Embora não se elimine a “expressividade” dos dominados (a cultura, a arte, a religião, a moral e a comunicação que brotam das camadas subalternas), desenvolvem-se forças produtivas poderosas**, baseadas em uma produção que se alimenta do excedente daquilo que se produz para atender às necessidades materiais mais básicas, **que intervém na configuração da totalidade do universo simbólico e que são organizadas de forma a favorecer a reprodução do domínio das camadas dominantes**¹⁶².

Diserta Moacir Pereira¹⁶³, autor que dedicó algunas de sus obras a la realidad mediática brasileña, que la reglamentación del derecho a la información en una idea verdaderamente democrática encuentra barreras que están más allá de media y sencillo poder político; hay un “esquema” calculosamente perpetrado por los medios de comunicación de masa que hace parte del juego del capitalismo financiero, es decir, su poder viene del mercado, y del mercado globalizado. A ejemplo, en América Latina hay tres conocidos conglomerados mediáticos que controlan la información difundida en larga escala: El Grupo Clarín en Argentina, El Grupo Televisa en México y El Grupo Globo en Brasil. En artículo intitulado “Introdução Crítica ao Direito à Informação e à Comunicação

¹⁶² Ibid., p. 30.

¹⁶³ PEREIRA, Moacir, *O Direito à informação na nova lei de imprensa*, São Paulo, Global, 1993.

na Perspectiva de “O Direito Achado na Rua”¹⁶⁴ del autor José Geraldo de Sousa Júnior, Helga Maria Martins de Paula, Talita Tatiana Dias Rampin, los autores escriben que:

É de se ressaltar que os aspectos econômicos relacionados à comunicação ganham maior expressão quando observamos as cifras e audiências acumuladas pela mídia hegemônica. Conglomerados como **a Rede Globo, no Brasil, a Televisa, no México, e o Clarín, na Argentina, são emblemáticos** sob o ponto de vista do público expectador que essas grandes mídias podem alcançar e da vasta gama de questões suscitadas sobre a necessária regulação do setor, ao ponto da dimensão reguladora da mídia na América Latina demonstrar-se uma plataforma de luta necessária às democracias contemporâneas. Na Argentina, em 2009, foi sancionada a *Ley 26.522 Servicios de Comunicación Audiovisual* Na Venezuela, em 2004, foi decretada a *Ley de Responsabilidad Social en Radio y Televisión*, sucedida, posteriormente, pela *Ley de Responsabilidad Social Radio Televisión y Medios Electrónicos– Gaceta n°39.610 de 2011*. No Uruguai, mais recentemente, foi aprovada a *Ley n.19307 – Ley de Medios*, que dispõe uma regulação à prestação de serviços de rádio, televisão e outros serviços de comunicação audiovisual. E estranguladas entre a mercadoria e a emancipação, encontramos a comunicação e a informação¹⁶⁵.

A pesar de las tentativas de algunos países latinoamericanos de reglamentar sus medios de comunicación, como el caso de Argentina, el problema de los derechos humanos a la información y a la comunicación no se ha logrado resolver. En este sentido, Boaventura de Sousa Santos¹⁶⁶, en una Conferencia en Brasil, habló de la experiencia de la reglamentación de las ondas de difusión de comunicación hecha por Cristina

¹⁶⁴ SOUSA JUNIOR, José Geraldo, et. al., “Introdução Crítica ao Direito à Informação e à Comunicação na Perspectiva de “O Direito Achado na Rua”, En José Geraldo de Sousa Junior et. Al (Org.), *O Direito Achado na Rua, v. 8: Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação*, Brasília, FACUnB, 2016, pp. 10-19.

¹⁶⁵ Ibid, p. 13.

¹⁶⁶ SOUSA SANTOS, Boaventura, “A Democracia difícil: é possível um novo contrato social?” en José Geraldo de Sousa Junior et. Al (Org.), *O Direito Achado na Rua, v. 8: Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação*, Brasília, FACUnB, 2016, pp. 44-68.

Fernández de Kirchner en Argentina y señala que desafortunadamente no tuvo éxito, en razón de que el gran monopolio del grupo Clarín hizo una guerra contra la Presidenta.

Por lo anterior, es importante señalar que, más allá del poder que se funda a través del privilegio de difundir informaciones en larga escala, de acuerdo con los estrictos intereses de la elite nacional e internacional, los medios de comunicación de masa en América Latina, en los últimos años, han sido piezas centrales de la nueva articulación de golpes de Estado. Así, guardadas las particularidades de cada uno, los golpes en Brasil (2016), en Honduras (2009), en Paraguay (2013), la guerra de los medios contra la Presidenta Argentina Cristina Fernández de Kirchner, son apenas algunos ejemplos del nuevo modelo de ataque a la democracia y a los derechos humanos en América Latina, en beneficio del capital financiero y de las grandes corporaciones¹⁶⁷.

Más específicamente en Honduras, donde el Golpe de Estado fue trabado por una elite empresarial y militar, fuertemente respaldado por el aparato clerical y marcado por una intensa participación de los medios de comunicación masiva. Al respecto escribe Helio Gallardo:

La primera observación, obvia, es que el aparato clerical católico forma parte del sistema de poder y dominación de las formaciones sociales latinoamericanas. En este sentido se asemeja a los aparatos militares (directamente involucrados en los aparatos estatales) o a los medios masivos empresariales privados, pero no es idéntico a ellos. En Chile, los pequeños campesinos del sur, solían decir en broma y en serio: “Cuando veo venir por el camino al patrón (terrateniente) y a su lado el policía y al otro el cura, agarro mi gallina más gorda y corro a esconderme al monte porque de esos tres juntos no se puede esperar nada bueno para los pobres”. En Chile la policía (carabineros) era militarizada. Y hoy el pequeño campesino podría agregar el cuarto jinete del Apocalipsis que faltaba en su relato: los “periodistas” de la Sociedad Interamericana de Prensa o CNN. La mirada del campesino reconocía las personificaciones del sistema de iniquidad y represión, pero diferenciaba a sus componentes. Tenía razón.

¹⁶⁷ NOVION, Jacques de; ALVAREZ, Silvia, “Mídia e a nova metodologia de golpe na América Latina: o caso de Honduras”, En José Geraldo de Sousa Junior et. Al (Org.), *O Direito Achado na Rua*, v. 8: Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação, Brasília, FACUnB, 2016, pp. 325-335.

Además, perpetran golpes de Estado contra los gobiernos progresistas que tenemos en *Nuestra América*, los medios de comunicación de masa atacan los derechos humanos de los pueblos latinoamericanos en su raíz misma, pues la pauta de retrocesos que se pone en práctica después de la caída de estos gobernantes es desastrosa¹⁶⁸.

Es oportuno adentraremos un poco más en la cuestión del oligopolio mediático brasileño, para demostrar que, desde su formación hasta su consolidación nacional, el monopolio tuvo la intención de dominación social bajo influencia del poder de EUA.

De acuerdo con Guareschi y Biz¹⁶⁹, es precisamente en el período de la Dictadura Militar de Brasil (1964-1985) donde hubo una gran expansión del sistema de medios de comunicación, caracterizada por la ascensión de la televisión como principal vehículo de masas, por la concentración de los diarios y por la segmentación del sector de revistas. Esto ocurrió porque los militares presidentes en esta época crearon toda una estructura comunicacional (la Empresa Brasileña de Telecomunicaciones y las Telecomunicaciones Brasileñas S.A.), así como las denominadas “estaciones repetidoras” creadas en 1969, las cuales tenían el objetivo de aumentar el alcance de los medios masivos en todo en territorio nacional, y, consecuentemente, del control del gobierno militar hacia las subjetividades.

Esta estructura benefició, igualmente, a los grandes dueños de los medios de comunicación que tenían estricta relación con el Golpe Militar. El principal de ellos fue Roberto Marinho, el dueño de la Red Globo de comunicaciones. De acuerdo con Azevedo¹⁷⁰, gracias a la creación de Embratel y sus estaciones repetidoras la televisión de Marinho salió del simple alcance regional y se tornó el principal canal de televisión de todo el país. Pero hay otro factor fundamental de ser elucidado; la formación del oligopolio de los medios masivos tradicionales (radio, televisión) en cadena nacional, en el caso de Brasil, sufrió una influencia directa de los Estados Unidos. Explica Sousa¹⁷¹ que un grupo

¹⁶⁸ A ejemplo, después del impeachment de Dilma Roussef, el sucesor Michel Temer puso en marcha una serie de retrocesos que hacían parte de la agenda neoliberal del país, como la Enmienda Constitucional 95/2016 que limita los gastos del gobierno brasileño por 20 años, la cual, en la práctica ya está precarizando en mucho los sistemas públicos de educación, salud, cultura, justicia etc.

¹⁶⁹ GUARESCHI, Pedrinho A.; BIZ, Osvaldo, *Mídia & Democracia*, 5ª ed, Porto Alegre, P.G/O.B, 2005.

¹⁷⁰ AZEVEDO, Fernando Antônio, “Democracia e mídia no Brasil: um balanço dos anos recentes”, en Goulart, Jefferson O. et al (Org.), *Mídia e Democracia*, São Paulo, Annablume, 2006, pp. 23-46.

¹⁷¹ SOUZA, op. cit. 2013;

americano de comunicaciones, el *Time-life* invirtió el capital del dólar especialmente en la Red Globo, tornando esta red el principal proyecto autoritario de modernización de la comunicación perpetrado por el gobierno dictatorial¹⁷².

No obstante, antes del gobierno dictatorial, la presencia del capital financiero extranjero ya era conocido en Brasil. Conforme apunta el autor Antonio Azevedo,¹⁷³ ya en el año de 1946 hubo legislaciones que tenían el objetivo de impedir el control de las empresas periodísticas y de radiodifusión brasileñas por personas jurídicas, sociedades anónimas y extranjeras. Sin embargo, la consecuencia de esta prohibición fue la de producir un oligopolio y monopolio de algunas familias brasileñas en el sector de la comunicación de masas. También de acuerdo con Lima (1998), el objetivo de los legisladores de la época era facilitar la identificación de los propietarios de los medios de comunicación e impedir su control por el capital extranjero. Sin embargo, esto acabó acentuando aún más el control histórico de los medios de comunicación por un reducido grupo de empresas familiares. Así, el control de los medios masivos tradicionales brasileños, hasta muy poco tiempo, se conformaba por apenas 10 a 15 familias¹⁷⁴, dueñas de la propiedad cruzada de las radios, televisiones y revistas de todo el país¹⁷⁵.

Según los autores Guareschi y Biz¹⁷⁶, sin la inversión directa del capital extranjero en el sistema de comunicación brasileño, el poder económico de estas familias que conformaban el oligopolio empezó a entrar en crisis. De ahí que, en 2002 se aprobó una enmienda constitucional que pasó a admitir que el capital extranjero participara en hasta

¹⁷² La emisora fue fundamental para la legitimación ante la "opinión pública" o más bien, para la creación de una intersubjetividad nacional del régimen dictatorial, tratando el período de la dictadura como una "revolución democrática".

¹⁷³ AZEVEDO, op. cit.

¹⁷⁴ Un reciente estudio de la concentración de los medios de comunicación masivos en Brasil ha concluido que: "Outro ponto a ser destacado é que grande parte dos grupos pertencem a famílias que transmitem seus negócios – e suas concessões públicas, no caso de rádio e TV – para as gerações seguintes. Entre eles, há alguns bilionários listados pela revista Forbes (2017), como Roberto Irineu Marinho, José Roberto Marinho e João Roberto Marinho (Grupo Globo), Aloysio de Andrade Faria (Grupo Alfa) e ainda Carlos Sanchez e Lírio Parisotto (Grupo NC, que tem parceria com o Grupo RBS). Outros donos de mídia já estiveram na lista, como os irmãos Victor Civita Neto, Giancarlo Franceso Civita e Roberta Anamaria Civita (Grupo Abril), Edir Macedo (Grupo Record e IURD) e Sílvio Santos (SBT). Macedo foi o único a contestar as informações, dizendo que a revista confundiu suas propriedades pessoais com as da igreja". Disponible en: <http://brazil.mom-rsf.org/br/propietarios/>, acceso en 25 de junio de 2019.

¹⁷⁵ De acuerdo con Fernando Antônio Azevedo en el año de 2006, estos medios de comunicación masivos tradicionales se conformaban por los periódicos diarios de Rio de Janeiro y São Paulo (Folha de S. Paulo, O Estado de S. Paulo, O Globo), en las revistas de información semanal (Veja, Época, IstoÉ, Carta Capital) y en las redes nacionales de televisión abierta (Globo, SBT, Record y Bandeirantes).

¹⁷⁶ GUARESCHI Y BIZ, op. cit.

un 30% (treinta por ciento) de empresas brasileñas detenedoras de periódicos, revistas, emisoras de radio y televisión. Así, la enmienda sirvió para intensificar la hegemonía del oligopolio ya formado. Afirma Aluizio Ferreira¹⁷⁷ que la hegemonía de los medios de comunicación de masa implicó en una histórica "desnutrición informativa", ya que la ausencia de pluralidad de comunicación en relación al contingente poblacional (15 familias controlando el imaginario social de millones de personas) genera una uniformidad de la verdad, así como una dependencia de la población a esta la unilateralidad de las versiones de los hechos de la vida, lo cual se agrava si se comprende que la "verdad" está en manos del capital nacional y extranjero.

Explica Aluizio Ferreira¹⁷⁸ que, con la globalización y el neoliberalismo, este cuadro se agravó. La comunicación masiva y "la información mercancía en la sociedad global" como lo menciona Priego Rivera¹⁷⁹ implicó que tales mensajes empezaron a reflejar algo que necesita ser, en cierto modo, "vendido" por quien las transmite. Esa concepción de comunicación alejó aún más las posibilidades de una comunicación con objetivos educacionales, crítica, participativa y liberadora, ya que el control de los importantes medios de difusión de información en gran escala por un pequeño grupo (oligopolio) que se adueña de la propiedad cruzada de los medios comerciales (monopolio) y que utiliza el derecho de la libertad de expresión para garantizar su libertad de imprenta, ha generado una violación sistemática de lo que se entiende por un ideal de derecho humano a la información y a la comunicación.

En efecto, debido a las luchas del poder constituyente de 1988, la última Constitución brasileña encartó un capítulo específico para la comunicación social y definió especialmente en el artículo 220 párrafo 5°, que "los medios de comunicación social no pueden, directa o indirectamente, ser objeto de monopolio u oligopolio".¹⁸⁰ Igualmente, la Constitución Federal, en su artículo 54, estableció que: "Los diputados y

¹⁷⁷ FERREIRA, *op. cit.*

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ PRIEGO, Juan Jesús, *Crítica de la información impura. La información mercancía en la sociedad global*, UASLP/CEDH, San Luis Potosí, 2006, p. 103.

¹⁸⁰ BRASIL, *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm, consultado en 16 junio 2018.

senadores no podrán, desde la expedición del diploma, firmar o mantener contrato con empresas concesionarias de servicio público"¹⁸¹.

Sin embargo, en un análisis de la propiedad de los medios de comunicación brasileño, el Foro Nacional por la Democratización de los Medios de Comunicación (FNDC) elaboró y mantuvo por algunos años un proyecto titulado "Os donos da mídia"¹⁸² traducido al español como "Los dueños de los media", el cual estudió específicamente la concentración de los medios en Brasil y concluyó que el dispositivo constitucional es reiteradamente incumplido incluso por miembros del legislativo brasileño, ya que diversos parlamentares tienen participación financiera en el oligopolio mediático nacional. Un otro estudio reciente¹⁸³ respecto a la concentración de los medios de comunicación en Brasil, ha apuntado que hoy existe una fuertísima presencia de las iglesias en el control de diversos grupos que conforman el oligopolio mediático del país.

En conclusión, insistimos que, no solamente en Brasil, sino en la mayoría de los países de América Latina, romper con esta dominación estructurada en bases de explotación profundas de la sociedad latinoamericana implica mucho más que un mero compilado de artículos positivados. Es necesario un cambio social marcado por luchas, reivindicaciones pautadas en praxis comunitarias de comunicación que se produzca desde abajo y para los sujetos subalternos. Los datos brasileños arriba mencionados, junto con la breve exposición de los Golpes de Estado o sus tentativas perpetradas por los medios de comunicación de masa en América Latina, confirman que, desde su principio, el control masivo de la comunicación en nuestro territorio, así como la

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² FNDC, *Fórum Nacional Pela Democratização Da Mídia*, <http://www.fndc.org.br>, consultado en 23 de junio de 2018.

¹⁸³ MOM Brasil, *Grupos de mídia*, <http://brazil.mom-rsf.org/br/proprietarios/empresas/>, consultado en 20 de junio de 2019. De acuerdo con la plataforma: Cinco grupos ou seus proprietários individuais concentram mais da metade dos veículos: 9 pertencem ao Grupo Globo, 5 ao Grupo Bandeirantes, 5 à família Macedo (considerando o Grupo Record e os veículos da IURD, ambos do mesmo proprietário), 4 ao grupo de escala regional RBS e 3 ao Grupo Folha. Outros grupos aparecem na lista com dois veículos cada: Grupo Estado, Grupo Abril e Grupo Editorial Sempre Editora/Grupo SADA. Os demais grupos possuem apenas um veículo da lista. São eles: Grupo Sílvio Santos, Grupo Jovem Pan, Grupo Jaime Câmara, Diários Associados, Grupo de Comunicação Três, Grupo Almicare Dallevo & Marcelo de Carvalho, Ongoing/Ejesa, BBC – British Broadcasting Corporation, EBC – Empresa Brasil de Comunicação, Publisher Brasil, Consultoria Empiricus, Grupo Alfa, Grupo Mix de Comunicação/Grupo Objetivo, Igreja Renascer em Cristo, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Igreja Católica/Rede Católica de Rádio e INBRAC – Instituto Brasileiro de Comunicação Cristã.

comprensión del derecho a la libertad de expresión, ha posibilitado y generado la *coloniliadad del poder*.

2.3.2 Los nuevos medios de comunicación masivos y el oligopolio mediático globalizado

Esta realidad del oligopolio mediático formado por un selecto grupo de familias que dominan la propiedad cruzada de televisión, radio, revistas y principales periódicos del país –y del mundo– están cambiando exponencialmente. El advenio del internet y de las redes sociales está produciendo cambios estructurales en la comunicación y en la información, y, por lo tanto, en lo que se entiende por estos derechos.

El sociólogo y periodista Ignacio Ramonet explica que hoy, en la nueva dinámica de los medios de comunicación masivos, una única persona¹⁸⁴ puede tener, en sus redes sociales individuales y personales, una cantidad tan grande de millones de seguidores que su voz es escuchada por muchas más personas que a través de la audiencia que obtienen los medios de comunicación de masa tradicionales. El autor señala:

Los medios de masa obviamente han dejado de ser medios dominantes. Podemos preguntarnos si siguen siendo medios de masa o si siguen siendo medios hegemónicos en términos de impacto. **Porque ahora en términos de impacto las redes sociales de masas son los nuevos medios masivos contemporáneos. Y esto está teniendo consecuencias políticas de gran envergadura, en particular en el plano electoral [...]**. Lo que está ocurriendo es que la diferencia es que los medios masivos tradicionales la prensa, la radio, la televisión no tienen ahora el monopolio de la influencia en la opinión pública. [...] Ahora son internet y las redes sociales ponen a nuestro alcance millones

¹⁸⁴ RAMONET, “*La información en la era de las fake news*” *op. cit.*, explica que en estos nuevos medios de comunicación masivos, ha surgido una figura central, la figura del *influencer*. El autor lo conceptúa de la siguiente manera: “Es una persona “sin cualidades” [...]. No es el presidente de una región, no es el líder de un partido político, no es un gran escritor, no es un gran cantante, no. Es una persona sin cualidades ni electorales, ni académicas, ni científicas sin ningún criterio de los que se exigían antes como decía Umberto Eco, para que los medios masivos, en particular para la televisión te escogiese como interlocutor, te distinguiese en cierta medida”. Como ejemplo, Ramonet habla de la *influencer* americana Kim Kardashian, que en su cuenta personal de *Instagram* tiene más de 140 millones de personas como seguidores.

de narrativas en competición con las de los grandes medios tradicionales que se ven impotentes a combatir las, a modificarlas. **Obviamente esto es sencillamente lo que se llama una revolución comunicacional; una revolución comunicacional de gran envergadura**¹⁸⁵.

De la misma manera que Ignacio Ramonet, adoptamos esa diferenciación entre los medios masivos tradicionales (radio, televisión y prensa – revistas, periódicos, etc.) y los nuevos medios masivos (las redes sociales, especialmente *Whatsapp, Instagram, Twitter, Facebook y Youtube*).

Los medios de comunicación masivos tradicionales no desaparecieron, y por cierto no van a desaparecer tan luego; entretanto, es innegable que estamos viviendo una era de transición. Por razones de delimitación del tema, no es posible en este trabajo profundizar temas como los *big data, metadatos, posverdad, fake news*, etc. No obstante, sería una ingenuidad académica no abordarlos en el análisis de los nuevos medios masivos, ya que estos fenómenos, a pesar de recientes, son demasiado pertinentes para contextualizar el derecho humano a la comunicación y a la información en América Latina.

Presenciamos un cambio en la logística del patrón de dominación que tiene estricta relación con el derecho a la comunicación y a la información. La guerra dejó de ocurrir por medio de armas de fuego: los datos son el arma más nueva de los países imperialistas, y al igual que la historia del colonialismo de los últimos siglos, ha demostrado que los países del Sur Global están siendo disputados, colonizados. El control de los datos en la esfera global ya es un hecho. Desde que la tecnología en red se tornó una realidad a nivel mundial, las potencias económicas globales empezaron a invertir pesadamente en sistemas operacionales de control de datos.

Intentaremos demostrar esa nueva dinámica a través del contexto actual de Brasil y bajo dos categorías de esta nueva dinámica de los medios de comunicación de masa que son nombradas por Ignacio Ramonet, de las cuales, Brasil fue pieza central en cuanto representación de sus consecuencias en América Latina. Hablamos del i) el imperio de la vigilancia y de ii) la geopolítica de las *fake news*.

¹⁸⁵ Ibid.

2.3.2.1 El imperio de la vigilancia

En conferencia sobre su obra “El imperio de la vigilancia”¹⁸⁶, que Ignacio Ramonet ha escrito con base en las revelaciones de Snowden, elucida que la famosa distopía de George Orwell llamada “1984”¹⁸⁷, basada en el estado totalitario estalinista, no la vivió Orwell, ni ocurrió mediante los aparatos estatales; la estamos viviendo nosotros con los aparatos tecnológicos actuales. La diferencia es que la vigilancia tampoco ocurre por el Estado; ocurre por las corporaciones transnacionales privadas que controlan estas nuevas “tele-telas”¹⁸⁸ que se encendieron en las manos de las personas, conformando cada vez más el totalitarismo del mercado¹⁸⁹. Acerca del Imperio de la Vigilancia, explica Ramonet que:

La catástrofe industrial de Internet es la vigilancia masiva, de la que sólo escapan –consuelo de pobres– los que no tienen Internet; es decir, alrededor de la mitad de los habitantes del planeta. Pero los gigantes de la Red – Google, Facebook y, concretamente, Microsoft– quieren acabar con esta injusticia: “Si conectamos a Internet a los cuatro mil millones de personas que no tienen acceso a la Red, tenemos la oportunidad histórica de educar al conjunto del mundo en las próximas décadas”, ha declarado, por ejemplo, el dueño de Facebook, Mark Zuckerberg [...] Sin dudar en absoluto de la intención de estos gigantes de la Red de mejorar el destino de la humanidad, podemos preguntarnos si no los motivan también consideraciones más comerciales, puesto que la principal riqueza de estas empresas ineludibles – casi en situación de monopolio planetario– es el número de conectados. Facebook o Google, por ejemplo, no venden nada a los internautas; venden sus miles de millones de usuarios a los anunciantes publicitarios. Es lógico, por lo tanto, que a partir de ahora quieran venderles todos los habitantes de la

¹⁸⁶ RAMONET, Ignacio, “El Imperio de la Vigilancia”, <https://www.youtube.com/watch?v=e1MWgiSe6Y&t=2020s>, consultado en 27 de junio de 2019.

¹⁸⁷ ORWELL, George, *1984*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1998.

¹⁸⁸ Haciendo mención a la distopia orwelliana. Ibid.

¹⁸⁹ Véase HINKELAMMERT, Franz Josef, *Totalitarismo del mercado: el mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México, 2018.

Tierra. Simultáneamente, cuando el mundo entero esté conectado, podrán transmitir a la NSA, en una doble operación, todos los datos personales de todos los habitantes de la Tierra ... ¡Bienvenidos al Imperio de la vigilancia!¹⁹⁰

Desde el célebre ataque de terrorismo sufrido por Estados Unidos en el 11 de septiembre, el gobierno norteamericano usa la excusa del terrorismo como justificación para interceptar la privacidad de los ciudadanos de su país y de otros países de su interés. Ocurre que, la necesidad de seguridad fue extrapolada y ahora el país hace espionaje por intereses políticos y económicos. Al final del año de 2012 y en el año de 2013, Edward Joseph Snowden, Ex-Consultor Sênior de la Agencia de Seguridad Nacional de los Estados Unidos (NSA), y Ex-Agente de Campo de la Agencia Central de Inteligencia de los Estados Unidos, hizo una denuncia de la violación del gobierno americano a la Constitución del propio país para espionaje de *metadatos* tanto de los ciudadanos americanos, como de todo el mundo.

Según la obra producida por Glenn Greenwald¹⁹¹, periodista contactado por el propio Snowden, las denuncias elucidan que bajo un programa llamado “PRISM/US-984XN Overview”, la NSA tenía acuerdo con nueve de las mayores empresas de internet del mundo, y obtenía informaciones de los siguientes proveedores e servicios: Microsoft, Yahoo!, Google, Facebook, Paltalk, AOL, Skype, YouTube, Apple¹⁹². Los millares de documentos y programas de vigilancia colectados por Snowden, demostraban que los Estados Unidos mantenía vigilancia incluso de países considerados “naciones amigas”, es decir, sin cualquier conflicto que “justificara” esta vigilancia por seguridad o terrorismo, entre ellos figuraban los países latinos Brasil y México. En las palabras de Greenwald:

Pode-se especular sobre o motivo que levou líderes políticos do Brasil e do México a serem alvos da NSA. Ambos os países **são ricos em recursos petrolíferos e têm uma presença forte e influente em suas regiões**. Além

¹⁹⁰ RAMONET, Ignacio, *El imperio de la vigilancia, Nadie está a salvo de la red global de espionaje*, Capital Intelectual (Le Monde diplomatique), 2016, p. 20.

¹⁹¹ GREENWALD, Glenn, *Sem lugar para se esconder*, recurso eletrônico, Rio de Janeiro, Sextante, 2014.

¹⁹² *Ibid.*, p. 22.

disso, embora estejam longe de ser adversários, também não são os aliados mais próximos e confiáveis dos Estados Unidos¹⁹³.

El autor expuso que, en Brasil, en un período de apenas 30 días, hubo 2,3 billones de datos colectados por el sistema americano; considerando que en Brasil tenemos una población de 200 millones de personas, el espionaje y sistematización de 2,3 millones de datos online es espantoso y puede interpretarse que hay un número considerable de ciudadanos inofensivos que, sin cualquier justificación válida, estaban –o todavía están– siendo vigilados por los EUA.

De acuerdo con Glenn Greenwald, con base en los datos fornecidos por Snowden, los Estados Unidos tiene una división por escalones del espionaje de datos a nivel global en tres grandes grupos de países, con políticas de espionaje –o de no espionaje– para cada grupo. Según él, la lógica del espionaje en estos escalones funciona de la siguiente forma:

(...) a agência tem três categorias diferentes de relações com países estrangeiros. A primeira delas é com **o grupo dos Cinco Olhos: os Estados Unidos espionam junto com esses países**, mas raramente os espionam, a menos que solicitados pelas autoridades dos próprios países parceiros. **O segundo grupo é formado por países com os quais a NSA trabalha em projetos de vigilância específicos ao mesmo tempo que os espiona de forma ampla. O terceiro é formado por países que os Estados Unidos espionam de forma rotineira, mas com os quais quase nunca coopera.**¹⁹⁴

Así, el primer grupo –el grupo de los “Cinco ojos”– es formado por EUA, Australia, Canadá, Nueva Zelanda y Reino Unido. De acuerdo con Greenwald “o relacionamento entre os Cinco Olhos é tão estreito que os governos dos países-membros colocam os desejos da NSA acima da privacidade de seus próprios cidadãos”¹⁹⁵. En el segundo grupo están: Alemania, Austria, Bélgica, Corea del Sur, Dinamarca, España, Grecia, Hungría, Islandia, Italia, Japón, Luxemburgo, Noruega, Países Bajos, Polonia, Portugal, República Checa, Suecia, Suiza y Turquía.¹⁹⁶

Incluso, hay un tercer grupo de países, los países que siempre están en la mira del espionaje, pero nunca miembros del programa de espionaje de los EUA. Según

¹⁹³ Ibid., p. 125.

¹⁹⁴ Ibid., p. 102.

¹⁹⁵ Ibid., p. 105.

¹⁹⁶ Ibid., p. 106.

Greenwald, son países por lo general considerados adversarios del gobierno americano, como lo es China, Rusia, Irán, Venezuela y Siria, pero también países que suelen mantener una postura amigable o neutral, como es el caso de **Brasil, México, Argentina**, Indonesia, Kenia y Sudáfrica¹⁹⁷.

Ante estas estrategias de vigilancia (que se podría llamar de nuevas estrategias coloniales), sugerimos el siguiente cuestionamiento. Teniendo en cuenta que América Latina, específicamente Brasil y México, están entre los países más vigilados, **¿Como hablar, entonces, de derecho humano a la comunicación y a la información bajo la misma matriz fundamentadora de los países que utilizan nuestras informaciones como instrumento de *colonialidad de poder*?**

Ignacio Ramonet insiste que el internet creado entre los años 80 y 90, en su inicio, había sido aclamado por los críticos de la comunicación como una plataforma con inmensa potencialidad de liberación, de obtención de informaciones plurales y de ruptura de la dominación ejercida por el oligopolio de los medios de comunicación masivos tradicionales. Lo que pasa, según el autor, es que el ***internet se ha constituido en un oligopolio aún más reducido y aún más centralizado*** que el antiguo grupo de las familias nacionales que constituyen los oligopolios de los medios de comunicación tradicionales en cada uno de sus países. Ahora, **el oligopolio está concentrado en torno a un grupo extremadamente más estricto: las empresas trasnacionales privadas estadounidenses de *Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft***, el “grupo GAFAM”. Escribe el autor en la introducción de su libro “Imperio de la Vigilancia”:

Internet se ha centralizado. Al principio, se percibió la Red como una explosión de posibilidades de expresión individuales, que permitía escapar de la dependencia de los monopolios estatales (correo, telégrafo, teléfono), de los gigantes de las telecomunicaciones y de los grandes medios de comunicación dominantes (prensa gráfica, radio, televisión). Era sinónimo de libertad, de evasión, de creatividad. Veinticinco años después, la Red está a punto de sufrir una violenta centralización en torno a colosales empresas privadas: las GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon,

¹⁹⁷ Ibid., p. 109.

Microsoft), todas estadounidenses que, a escala planetaria, acaparan las diferentes facetas de la Red, y **de las que son extraordinariamente dependientes los aproximadamente 3.500 millones de internautas, quienes, a su vez, las alimentan con todos sus datos personales.** Y de este modo, las enriquecen descomunalmente¹⁹⁸.

Ante esta realidad actual de oligopolio mediático, sugerimos otra reflexión; desde la comprensión marxista, la libertad solamente es posible en comunidad. Ocurre que, a partir del momento que los nuevos medios de comunicación masivos crean una comunidad virtual vigilable, inauguran un sistema de dominación que se utiliza la necesidad más básica del ser humano: la de relacionarse, la de vivir en comunidad y, por lo tanto, de comunicarse para sentirse parte del mundo. **Ahí reside la perversidad del Imperio de la Vigilancia. De una manera “amigable”, nos invita a vivir en comunidad y por detrás de eso, nos invita a ser dominados, catalogados por el imperio que surge en la cuna de la modernidad tardía: el imperialismo neoliberal de Estados Unidos.**

Como bien explica Ramonet, al dejar de mirar la televisión para informarnos en la plataforma de *Google*, o buscar videos en *Youtube*, lo que hacemos es conceder a este pequeño grupo de corporaciones trasnacionales privadas –las cuales, insistimos: están localizado en la cuna del neoliberalismo imperialista y del capitalismo globalizado que son los Estados Unidos– todas nuestras preferencias, nuestros datos, lo nos gusta, lo que no gusta, nuestras flaquezas, etc.

Ramonet señala que en una lógica del mundo donde todo es mercancía y capitalismo, cuando tu no pagas por un producto, entonces es porque tú eres el producto. De ahí, teniendo en cuenta que no pagamos por el uso de internet ni tampoco por el uso de estas principales plataformas creadas por las empresas del grupo GAFAM, entonces, es porque ellas están utilizando nosotros como mercancías. A partir de eso, brillantemente explica el autor que lo existe una “economía digital de la gratuidad”; suena como una paradoja, pero estas empresas que dominan el mundo digital entendieron un doble mecanismo de perfecta sujeción voluntaria a la dominación: la necesidad que

¹⁹⁸ RAMONET, el imperio de la vigilancia, op. cit., p. 17.

tenemos de comunicarnos y nuestra afectividad por algo que no nos cuesta “nada”, que es gratuito. De esa relación, hicieron surgir la mayor mercancía del capitalismo financiero globalizado actualmente: la información.

El autor aclara que, además de las agencias de vigilancia estatales creadas por el gobierno de EUA –como la NSA, todas las principales empresas que dominan el *internet*, hoy, son estadounidenses. Este doble control posibilita que los Estados Unidos tengan, actualmente, un verdadero arsenal de guerra, basado en datos.

2.3.2.2 La geopolítica de las *fake news*

Más allá de la vigilancia por los países imperialistas, es importante elucidar la segunda categoría que nombra Ignacio Ramonet: “la geopolítica de las *fake news*”¹⁹⁹. Para ejemplificar ese cambio que hubo en el oligopolio de los medios de comunicación, Ignacio Ramonet echa mano de las estrategias utilizadas por Donald Trump, porque según el autor, Trump ha sido el primer presidente elegido democráticamente, aun teniendo como enemigos los mayores medios de comunicación de su país. Oportuno transcribir la reflexión del autor:

Trump, por ejemplo, hizo campaña sin dar ninguna entrevista de televisión; no fue jamás a la televisión. ¿Qué dice Trump? Lo que llevamos mucho tiempo diciendo muchos críticos de los medios. [...] dice: “los medios la prensa son los enemigos del pueblo” [...] y por consiguiente no va a los medios, excepto con Fox con el que tiene una relación más apaciguada y Fox lo apoya²⁰⁰.

Y sigue explicando:

¹⁹⁹ RAMONET, Ignacio, “*Geopolítica de las Fake News*”, <https://www.youtube.com/watch?v=UPxJJ0GDI4I>, UDELAS Universidad, 5 de fev de 2019, consultado en 05 de julio de 2019. En esta conferencia, Ramonet aclara que hay dos eventos centrales para entender esta nueva dinámica, que anteceden la elección de Bolsonaro: el Brexit y la elección de Trump. Explica Ramonet, que Trump tenía contra el todos grandes medios de comunicación, importantes artistas de Hollywood, y mismo así ganó las elecciones en Estados Unidos; igualmente, explica el autor que en la votación del Brexit, también la prensa tradicional y la Bolsa de Valores de Londres en contra a la salida de la Unión Europea.

²⁰⁰ RAMONET, “La información en la era de las *fake news*”, op. cit.

En EE. UU., hay cuatro grandes canales de televisión: ABC, CBS, NBC y FOX, que hoy día es el canal dominante. Si ustedes toman toda la audiencia acumulada de los telediarios del final de la tarde, que en EE. UU. son a las 7 de la tarde, ¿Cuántos norteamericanos ven un telediario a las 7 de la tarde (son 250 millones de habitantes)? lo ven 29 millones de americanos; hay 29 millones de ciudadanos que a las 7 de la tarde ven UN telediario. Obviamente, no son 29 millones que ven un telediario, ven los 4 telediarios, o sea, que cada canal [...] debe de tener como 6 (seis) o 7 (siete) millones de telespectadores. ¿Cuántos seguidores tiene Trump en twitter? 55 millones. O sea, él sólo tiene el doble de los telespectadores que ven la televisión, que ven un telediario. **Si él va a un telediario, se va a dirigir a 6 millones de personas; se habla por tweet, habla 55 millones de personas. Y no habla 55 millones de personas, habla directamente con 55 millones de personas**²⁰¹.

Incluso, Ramonet llama la atención respecto a la diferencia psicológica que genera el hecho de que “yo vea” al presidente en un noticiero en la televisión, a que lo vea en mi Twitter, pues la consecuencia psicológica que eso genera es distinta: a través de las redes sociales la impresión es de que el presidente “me está hablando a mí”, generando **una idea de punto de vista interior, personal, directa, mientras que los medios tradicionales repasan la información de manera exterior, genérica e indirecta**. De ahí que, según Ramonet, hoy los medios de comunicación dominantes son las redes sociales.²⁰² En sus palabras: “hoy un simple individuo con su propia red social puede comunicarse con más ciudadanos que cualquier gran medio de masas tradicional; hoy el medio de masas soy yo”.²⁰³ Vivimos una era de transición histórica en los medios de comunicación masivos.

²⁰¹ RAMONET, "La información en la era de las fake news", op. cit.

²⁰² RAMONET, "Geopolítica de las Fake News", op. cit.

²⁰³ Ibid. Para ejemplificar esta nueva dinámica: recientemente el jugador de futbol brasileño Neymar había sido denunciado por acoso de una mujer. Prontamente, Neymar no se dirigió a los medios de comunicación tradicionales (radio, televisión, periódicos) para defenderse. Tomó la opción de poner un video en su cuenta de Instagram, donde cuenta con más de 100 millones de seguidores. En una sorprendente velocidad, no solamente Brasil, sino todo el mundo, ya conocía la verdad de Neymar y salió en defensa del jugador.

Bien, para contextualizar la *geopolítica de las fake news* así como para las demás argumentaciones del tópico siguiente, abordaremos el control de los datos por empresas privadas para influir en los procesos políticos de América Latina, utilizando el caso de las elecciones presidenciales de Brasil en 2018, que culminó en la elección de Bolsonaro. Debido a la reciente ocurrencia de este hecho, es importante decir que la breve contextualización aquí hecha está desarrollada desde la percepción personal de esta investigadora como sujeto viviente del proceso.

La campaña política de Bolsonaro fue una campaña basada totalmente en las redes sociales y en las nuevas tecnologías de información y comunicación. Esto es fácilmente constatado porque Bolsonaro tenía apenas cerca de 10 segundos en la televisión, y tampoco compareció a alguno de los debates presidenciales en la televisión con los demás candidatos. Toda su campaña electoral ocurrió mediante una estrategia de comunicación norteamericana, que ya había sido utilizada en la elección de Trump, basada en *Twitter*, *Whatsapp* y propagación de *fake news*.

Bolsonaro, con su discurso de odio al otro (odio a los homosexuales, odio a los negros y a los indígenas), hizo una manipulación histórica en la intersubjetividad brasileña, a través de las tecnologías informativas y redes sociales, creando bloques de mensajes falsos y disparos masivos en los millares de grupos de *Whatsapp* bajo su comando. A pocas horas de estos disparos de mensajes, todo el Brasil afirmaba sus mentiras como una verdad absoluta. El candidato tenía, incluso, la práctica de decir que sus videos de declaraciones de odio a los homosexuales y a los negros eran mentira. La verdad residía apenas en lo que decía a través de su *Facebook* y *Twitter*. En conferencia intitulada “La información en la era de las *fake news*”, Ignacio Ramonet brinda algunos ejemplos de las que hubo en el proceso electoral de Brasil:

Ha habido, ahora se sabe, se está estudiando y se está demostrando [...] que Bolsonaro utilizó oficinas de ciberguerra para infiltrar la red WhatsApp. En Brasil WhatsApp está muy extendido. Hay como 120 millones de personas que utilizan WhatsApp. Entonces en Brasil hubo una serie de empresas privadas que financiaron difusión de propaganda en favor de Bolsonaro. Se invirtieron millones de dólares para distribución de millones de mensajes favorables a

Bolsonaro, difundiendo mentiras. Y en particular se difundieron las siguientes mentiras: por ejemplo, i) que su adversario, el candidato del PT Haddad, había distribuido un “kit hay” para los niños de 6 años en las escuelas, cosa obviamente falsa; ii) que el hombre que apuñaló a Bolsonaro era un militante del PT y amigo de Lula, se difundió la foto [...] evidentemente una foto manipulada; iii) también se difundió la foto de una actriz, una persona mayor, una actriz conocida de televisión y de cine, que tenía los ojos morados de haber recibido una paliza y se difundió la idea de que la habían agredido porque había gritado en favor de Bolsonaro, cosa que es falsa por esa actriz falleció hace dos años; que Haddad, [...] defiende el incesto y el comunismo; iv) y la quinta afirmación que se difundió es que lo primero que haría el candidato Haddad si ganase las elecciones es promulgar una ley para legalizar la pedofilia. Esto se difundió masivamente en Brasil, como ejemplos de estas ***fake news que permiten, ahora, ganar elecciones***²⁰⁴.

Ahora bien, Bolsonaro ganó las elecciones y existe un proyecto concreto de sociedad que esta por detrás de toda la dinámica que inauguró. El nuevo presidente defiende una política de privatización, demuestra una falta de preocupación por los recursos naturales brasileños, de defensa de la propiedad privada por encima de cualquier otro derecho humano, todo siempre de acuerdo con los intereses de los grandes empresarios nacionales e internacionales que lo apoyaron, muchos ligados a los EUA. En pocas palabras, el Brasil de Bolsonaro, es un Brasil que da la espalda a la América del Sur y la cara al neoliberalismo.

En conclusión, creemos que este panorama de cómo se ha manejado la realidad de los medios de comunicación masivos en Latinoamérica y en Brasil, sea en la dinámica de los medios de comunicación tradicionales o en la reciente dinámica de los nuevos medios, ilustra muy bien que el derecho a la libertad de expresión –nacido en la cuna de la Inglaterra del siglo XVII y posteriormente usado en las revoluciones burguesas del siglo XVIII– está muy lejos de lograr fundamentar el derecho a la comunicación y a la información ante la compleja realidad actual, y menos, todavía se pensamos en la

²⁰⁴ RAMONET, "La información en la era de las fake news", op. cit.

realidad concreta de América Latina. Es más: lo que se entiende por fundamento de libertad de expresión y consecuentemente del derecho a la comunicación y a la información hasta ahora, ha servido a los intereses de aquellos que usan los medios masivos como instrumento de dominación.

2.4 LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVOS COMO INSTRUMENTOS DE MANUTENCIÓN DE LA COLONIALIDAD EN NUESTRA AMERICA

Sea en la dinámica del oligopolio mediático de los medios de comunicación tradicionales o en la nueva dinámica de control y vigilancia de los datos en el internet, su uso como instrumento de legitimación de la dominación está vigente. De acuerdo al hecho de representar los escenarios sociales dominantes, los medios de comunicación de masa son responsables de crear un imaginario garante para mantener la colonialidad bajo el control de la subjetividad de los sujetos.

Así, es posible decir que, si los viejos colonizadores de Latinoamérica nos dominaban a través de la invasión del territorio y de la religión, hoy mantienen la colonialidad a través de nuevas tecnologías, las nuevas formas de dominación: la dominación de la intersubjetividad a través de la información y de la comunicación, todo por el control del poder, del ser y del saber de los dominados. Este va a ser el tema del presente tópico y sus ramificaciones.

2.4.1 La colonialidad en *Nuestra América* – la *colonialidad del saber, del ser y del poder*

A pesar de que el colonialismo llegó su fin, las culturas hegemónicas del Norte Global siguen perpetuando la dominación sobre las demás culturas, a través de la estructura de la colonialidad. Por esta estructura sistemática y compleja, los países del “norte” imponen su dominación colonial a los países del “sur” y fundan la *colonialidad del saber, del poder y del ser*. Un autor central para explicar esa estructura de poder es el sociólogo peruano Aníbal Quijano; es con base en su teoría que desarrollaremos el presente subtópico.

Quijano²⁰⁵ explica que históricamente existen dos corrientes principales y opuestas que buscaron explicar el poder desde su concepción ideológica: el liberalismo y el materialismo histórico. Para el liberalismo, el poder fue justificado a través de la reproducción de la idea de consenso, que supuestamente rompe con un estado de “barbarie”. Desde entonces dicho “consenso” trató de ordenar todas las relaciones sociales hasta los días actuales. Por otro lado, de acuerdo con la teoría del materialismo histórico, la existencia social y los patrones de poder son producidos por una “superestructura” que reside en el control de los recursos y relaciones de producción. Una de las teorías más influyentes asociadas al liberalismo fue el estructural-funcionalismo, que culminó en la fragmentación de las acciones o áreas de donde surgen y se reproducen los patrones estructurales de poder: la economía, la política, la sociedad y la cultura.

Explica Quijano que después de la Segunda Guerra Mundial, los representantes del materialismo histórico terminaron aislando la relación de la “economía” y de la “política” en el análisis del capitalismo, “de esa manera, la idea de separación entre ‘economía’, ‘sociedad’, ‘política’ y ‘cultura’, originaria del Liberalismo, pasó a ser dominante en el ‘sentido común’”.²⁰⁶ Ocurre que esta separación genera una ausencia de cuestionamiento respecto de las estructuras complejas que dan base al poder, ya que esta fragmentación por áreas de la existencia social es hecha a propósito, para legitimar el hecho de que algunos ocupen ciertas posiciones sociales, porque tienen los recursos necesarios y por eso mismo, pueden imponer sus decisiones hacia los demás; decisiones éstas que siempre están de acuerdo con los **intereses que los se han mantenido históricamente controlando toda la existencia social**, concentrando el poder.

Quijano trata de explicar los tres elementos del poder: la dominación, la explotación y el conflicto desde, las dos teorías (materialismo histórico y liberalismo). Con respecto a la dominación, el sociólogo peruano afirma ser el elemento más general de cualquier relación de poder, mismo que está presente en todo el conjunto de la existencia social. La explotación es explicada desde el liberalismo como si fuese un concepto moral y estrictamente ideológico, apelando al “sentido común”. En cambio, para el materialismo

²⁰⁵ QUIJANO, Aníbal, La colonialidad y la cuestión del poder, 2001.

²⁰⁶ QUIJANO, op. cit., p. 3.

histórico la explotación ocurre a través del trabajo, es el origen de la dominación y tiene implicaciones ideologizantes, pues parte de una perspectiva ahistórica, vertical, organicista y homogénea de la existencia social, generando un macro sujeto histórico. En las palabras del autor “las conductas concretas de gentes concretas son percibidas como una expresión de tales entidades o macro sujetos históricos, de cuyas tendencias, propensiones o direcciones las gentes son solamente portadoras”.²⁰⁷ Por fin, el conflicto es lo que resiste a la dominación, con el objetivo de destruir los recursos y las instituciones de dominación.

Más allá de ambas teorías, Quijano se dedica a explicar la compleja dinámica estructurante del poder, especialmente en América Latina. El autor propone que, al contrario de lo que sugiere el Liberalismo y su fundamentalismo economista, las estructuras de poder se mantienen en la existencia social a través de cuatro áreas vitales:

De ahí, sostiene el autor, que el poder capitalista se fundamenta en instituciones hegemónicas muy específicas: El control del sexo/reproducción a través de la hegemonía y crisis de la familia burguesa, el control de la subjetividad por la hegemonía del eurocentrismo y a través del control de la autoridad por medio de la violencia/coacción, que hasta ahora se dio a través del Estado nación. No hay ninguna esfera de las relaciones sociales donde el poder esté ausente.

El sociólogo elucida las diferencias con que son tratadas las “áreas” donde el poder esta socialmente estructurado: la economía, la política, la cultura y la sociedad. En resumen, Quijano hace las siguientes proposiciones: i) toda relación social consiste en un intercambio de comportamientos; ii) la dimensión de la subjetividad/intersubjetividad es, de ese modo, tan constitutiva de la existencia social como las demás áreas de ámbitos vitales; iii) las relaciones no pueden ser sistémicas ni mecánicas, como en el Liberalismo, ni orgánicas, ni entre macro sujetos históricos, como en el Materialismo Histórico. Todos los elementos concurren en el movimiento de las relaciones sociales y en ese sentido específico tienen carácter de una totalidad.

Además, retomando los tres elementos del poder (la dominación, la explotación y el conflicto), explica Quijano: “Podría decirse, en tal sentido, que el poder es una relación social de dominación/explotación/conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de

²⁰⁷ QUIJANO, *ibid.*, p.9.

la experiencia social humana: trabajo/recursos/productos; subjetividad/recursos/productos; autoridad colectiva/recursos/productos”²⁰⁸.

En otro artículo, intitulado “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”²⁰⁹, Quijano hace una contextualización histórica desde una perspectiva no eurocéntrica acerca del patrón de poder que sustenta esa dominación, especialmente en la América y Oriente, cada uno con sus debidas características. Elucida que América fue un factor determinante para que Europa fuera considerada una “potencia” mundial, lo que ocurrió a través de la explotación de los recursos naturales y los pueblos originarios de *Nuestra América* mediante una fuerza de dominación central: la raza como instrumento de clasificación social básica. Dicha división, combinada con las teorías de que cuerpo y alma eran cosas separadas (sujeto-objeto), posibilitaron a los colonizadores explotar el trabajo de los pueblos indígenas y negros como objetos del capital y de sus respectivos señores. Bajo esta lógica de dominación-explotación, los fenotipos característicos de los pueblos dominados fueron arbitrariamente denominados como inferiores.

Aníbal Quijano diserta que toda esta dominación/exploración se constituyó alrededor de la relación capital/salario, como si fuera una “tecnología” creada para servir al mercado mundial. Esto generó otro patrón de poder: la nueva estructura global de control del trabajo. Ambos patrones de poderes –raza y control capitalista del trabajo– se reforzaban mutuamente asociados, a través de una división social creada por los propios colonizadores/dominadores y por ellos mismos justificadas. La fuerza de trabajo, en su forma de explotación, funcionaba mediante la esclavización de los negros y el genocidio de los pueblos indígenas, forzados a trabajar hasta morir; el trabajo pagado era un privilegio exclusivo de los blancos.

Quijano explica acerca de las características específicas de cada país o pueblo que fue dominado/explotado por la Europa Occidental/capital mundial, teniendo en cuenta que, a pesar de toda la verdadera heterogeneidad cultural/histórica de dichos pueblos, la historia contada por los dominadores trata de homogeneizar sus experiencias, inclusive para facilitar la institución del Estado nación. Todo este proceso culminó en una nueva

²⁰⁸ QUIJANO, *ibid.*, p. 10.

²⁰⁹ QUIJANO, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000.

identidad geocultural: la de Europa Occidental, que trató de encubrir otras experiencias culturales e históricas de los pueblos clasificados como “otros”. Así, Europa Occidental se tornó una especie de “central de control del mercado mundial”, para el cual, según Quijano: “El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado”.

En resumen, los principales productos de la experiencia colonial son: i) la radicalización de las relaciones, considerándose la “raza” como una construcción mental de la modernidad con la intención de naturalizar las relaciones sociales de dominación producidas por la colonización; ii) un sistema de explotación capitalista “que articula en una única estructura conjunta a todas las formas históricas de control del trabajo o explotación (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil simple, reciprocidad, capital) para la producción de mercancías para el mercado mundial, en torno de la hegemonía del capital”; iii) “El eurocentrismo como el nuevo modo de producción y de control de subjetividad” y iv) un sistema de control de la autoridad colectiva basado en la hegemonía del Estado-nación²¹⁰.

De acuerdo con el sociólogo peruano, en este sistema de dominación de Estado-nación –mundialmente hegemónico desde el siglo XVIII– a pesar de tener una pretensión de unidad, tampoco tienen lugar en él los clasificados como racialmente inferiores; es un sistema que privilegia los sujetos europeos blancos, que tienen la cara del colonizador. Del mismo modo, el eurocentrismo como producción y control de la subjetividad, se ha basado en una construcción de imaginario social, de conocimiento y de memoria eurocentradas, cuya elaboración intelectual tiene lugar en Europa Occidental para de ahí imponerse al mundo. En las palabras de Quijano: “la expansión mundial del colonialismo europeo lleva también a la hegemonía mundial del eurocentrismo”²¹¹.

Escribe Pachón Soto²¹², que la colonialidad llega a capas mucho más profundas que la imposición política y militarista del colonialismo, y por eso ella se readecúa, persistiendo fuertemente hasta nuestros días, a través de sus “estructuras subjetivas,

²¹⁰ QUIJANO, Aníbal, “El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina” en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014, p. 637-638.

²¹¹ Idem.

²¹² PACHÓN SOTO, Damián, *Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad*, Ciencia política, n° 5, enero-junio, 2018, pp. 8-35.

imaginarios y colonización epistemológica”, adaptándose especialmente a la era del capitalismo globalizado, de la información y del conocimiento. Trasladando su reflexión:

[...] a pesar del fin de los colonialismos modernos –como los de América, Asia o África–, la colonialidad pervive. Aquí es preciso recordar que con la emancipación jurídico-política de África o Asia, proceso que culmina en los años sesenta, se empezó a hablar de la época poscolonial; de ahí ese número impresionante de estudios que surgieron, lo cual parecía indicar que el colonialismo se había acabado, pues se estaba “más allá” del mismo. Sin embargo, si bien ese colonialismo tradicional, “exterior”, terminó, **las estructuras subjetivas, imaginarios y colonización epistemológica pervivieron**. Por eso los autores citados han dicho que la colonialidad le sobrevivió al colonialismo. Sólo que la colonialidad que sobrevivió se rediseña, se readapta, en el capitalismo posmoderno posfordista, pero no desaparece. A esa nueva colonialidad es lo que algunos autores del grupo llaman poscolonialidad; en últimas, una colonialidad posmoderna que se ha adaptado en la nueva versión del **capitalismo global, en la era de la información y el conocimiento**;²¹³

Dando secuencia a esta reflexión, sostiene Aníbal Quijano que parte de la estructura de manutención de la colonialidad a través de la dominación del saber ocurre por la **destrucción de las culturas originarias y sus formas de producción de conocimiento**. La categoría central de esta dominación es la idea de “desarrollo” y “progreso”. Los antiguos países colonizadores y colonizados, ahora denominados “desarrollados”, imponen su cultura, su forma de ser, sus conocimientos, su modo de producción de vida y de control del trabajo a los demás, los “subdesarrollados”.

Igualmente, Quijano hace una crítica a la dominación del imaginario social, una dominación de las subjetividades de las sociedades subalternas o dominadas y usa como ejemplo América Latina, donde la colonialidad cultural, es decir, la represión de expresiones de los pueblos originarios y la colonización del imaginario fueron

²¹³ Ibid., p. 6.

acompañadas del genocidio de los pueblos indígenas, no solamente destruyendo su cultura, sino también los trazos caracterizadores de su sociedad.

Uno de los mecanismos principales de esta dominación cultural es la hegemonía del conocimiento, es decir, la dominación de las formas de producir y reproducir conocimientos. Quijano explica que la racionalidad moderna europea ha producido un distanciamiento entre el “sujeto” del conocimiento y el “objeto” desde dónde se produce la investigación que genera el conocimiento. De ahí, saca tres aspectos del paradigma vigente: i) el carácter individualista del sujeto; ii) la idea de objeto no es compatible con el conocimiento a que llega la investigación científica actual y iii) la exterioridad de las relaciones entre “sujeto” y “objeto”. En sus propias palabras, esta dominación cultural: “Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre "sujeto" y "objeto" no puede haber sino una relación de exterioridad”²¹⁴.

De esta manera, la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció –y aún se mantiene– como una relación entre “sujeto y “objeto” y por lo tanto “nos es un accidente que el conocimiento fuera pensado entonces del mismo modo que la propiedad, como una relación entre individuo y algo”²¹⁵. La radical ausencia del otro en la producción de conocimiento bloquea cualquier comunicación entre los conocimientos de otras culturas, es decir, el intercambio de los saberes de sociedades concretas, con todas sus especificidades. El resultado de eso es una exterioridad producida por un paradigma totalizador del saber.

En el mismo sentido, Edgardo Lander²¹⁶ hace una breve contextualización histórica del conocimiento y de las ciencias sociales a partir de la crítica a la visión eurocéntrica de los saberes, con objetivo de traer alternativas a este modelo socioeconómico y de conocimiento impuesto. Para el autor, este modelo de sociedad –globalizada, universal,

²¹⁴QUIJANO, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>, Perú, 1992, p. 16.

²¹⁵ Ibid., p. 15.

²¹⁶ LANDER, Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”. En Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

“civilizada”– es históricamente creado para parecer el único posible, como si fuera la culminación de todo un proceso histórico, supuestamente acabado.

Esto se debe al hecho de que en la dominación/colonización de los pueblos originarios, sus conocimientos propios, así como sus expresiones culturales fueran encubiertas por las expresiones y conocimientos del dominador, a través de una noción de universalidad construida a partir de la experiencia particular, un particularismo impuesto que generó una racionalidad totalmente excluyente. Todo este encubrimiento fue generado bajo la separación entre mente y cuerpo, donde los cuerpos “vacíos” podían ser subyugados y puestos para fuera del conocimiento considerado universal. Así, según Lander: “se organiza la totalidad del espacio y del tiempo, –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal”, llamada “masiva formación discursiva de construcción de Europa/Occidente y lo otro”.

Asimismo, explica Lander²¹⁷, el derecho, es el resultado de una universalización institucionalizada –Estado-nación–, fue pensado para él y por el colonizador. Por ejemplo ejemplo, el derecho de propiedad privada y el discurso propietario, fueron usados para ocupar las tierras dos pueblos aborígenes, ya que, a partir de la visión eurocéntrica, dichos pueblos no tenían derechos privados y tampoco colectivos. No eran considerados “soberanos” (bajo el entendimiento de soberanía nacional) pues no estaban organizados bajo la forma de Estado, idealizada por el pensamiento europeo occidental.

Según Quijano, dicha perspectiva de totalidad elaborada desde una visión organicista de la sociedad culminó en un reduccionismo de la realidad. No obstante, el autor aclara que la parte colonizada, en verdad, nunca estuvo en la totalidad: la totalidad fue producida como una lógica de estructura social cerrada, con una historia única. El autor explica que esa idea “lleva a concebir la sociedad como un macro sujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica, y de una legalidad que permitía prever el comportamiento de la totalidad y de cada parte, así como de la dirección y la finalidad de su desenvolvimiento en el tiempo”²¹⁸, es decir, una lógica histórica de tiempo lineal, hacia donde todas las sociedades caminan – o deberían caminar – hacia el modelo europeo.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ QUIJANO, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, op. cit., p. 18.

Finalmente, diserta Quijano que la idea de totalidad es claramente un producto de la modernidad, y está siendo hoy cuestionado y negado, teniendo en cuenta que “llevaron al reduccionismo teórico y a la metafísica de un macro sujeto histórico”²¹⁹; la solución, plantea Quijano, es, sin rechazar toda la totalidad-modernidad, liberar el conocimiento y producir una epistemología desde abajo para romper con los viejos paradigmas y a partir de ahí, destruir la colonialidad. En síntesis:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, más aun, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/ modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder, colonial en primer lugar, que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogro las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer termino, la descolonización epistemológica **para dar paso a una nueva comunicación intercultural**, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincialismo el título de universalidad.²²⁰

De la citación arriba transcrita, llama la atención que Quijano hace una crítica a este modelo de comunicación colonizadora que surge en la cuna de la racionalidad europea de la colonialidad-modernidad y que termina por reproducir dominación en nuestros

²¹⁹ Ibid., p. 19.

²²⁰ Ibid., pp. 19 y 20.

territorios. **A partir de la reflexión de Quijano, pensamos que la comunicación intercultural pasa por una fundamentación del derecho humano a la comunicación y a la información enfocada en América Latina, que impida la reproducción de la cultura hegemónica que hoy mantienen la dominación del ser, del saber y del poder.**

Considerando que esta universalización y experiencias culturales europeas están arraigadas a la noción de lo que es conocimiento, de lo que es forma de poder y de lo que es forma de ser, las alternativas latinoamericanas deben estar ubicadas desde una crítica a todo este contexto, para que se produzca –o se descubra– nuestro conocimiento propio, rompiendo con la colonialidad del poder que desechó las epistemologías de la periferia y produjo la subalternidad cultural y epistémica de todo lo no-europeo.

Finalmente, gustaría de abordar otra dimensión de comprensión de la colonialidad, la cual, si bien sigue la misma línea trazada por Aníbal Quijano, brinda una visión más cercana a la realidad concreta neoliberal de los grandes conglomerados mediáticos que dominan la información hoy. Es una comprensión ventilada por algunos autores, pero que todavía no está encartada en un artículo específico como tal.

Hablamos de la *Globocolonialidad*, una categoría que surgió a partir de las reflexiones del grupo de investigación “Pensamento Jurídico Crítico Latino-americano” en la línea de “Direitos Humanos, Constitucionalismo Crítico e processos constituintes na América Latina”²²¹ en la Maestría de Derechos Humanos de la Universidade do Extremo Sul Catarinense, donde esta autora hizo su estancia de investigación de la maestría²²². Para introducir la visión que hemos desarrollado de esta categoría, es oportuno transcribir la reflexión de un autor que igualmente se basa en Quijano y en el filósofo Enrique Dussel para desarrollar su teoría. Walter Dignolo señala que:

la «modernidad» es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la

²²¹ El concepto sugerido por el autor Lucas Machado Fagundes fue demostrado en las reuniones que tuvimos en el Grupo “Pensamiento Jurídico Crítico” y debatido a partir de las lecturas y debates a cerca de pensamiento descolonial y neoliberalismo.

²²² Estancia de investigación con duración de tres meses proporcionada por CONACYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México) al programa de la Maestría de Derechos humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

modernidad: sin colonialidad no hay modernidad. Por consiguiente, hoy la expresión común modernidades globales implica colonialidades globales, en el sentido preciso de que la matriz colonial del poder (la colonialidad, para abreviar) se la están disputando muchos contendientes: **si la modernidad no puede existir sin la colonialidad, tampoco pueden haber modernidades globales sin colonialidades globales. Esa es la lógica del mundo capitalista policéntrico de hoy.** Por lo tanto, la manera de pensar y de hacer descolonial surgió, a partir del siglo XVI, como respuesta a las inclinaciones opresivas e imperialistas de los ideales europeos modernos proyectados, y aplicados, en el mundo no europeo²²³.

Es posible decir que esta nueva manera de operar la colonialidad surge con la modernidad tardía, donde igualmente explica Mignolo que:

Cambiaron también las relaciones de producción y control de la economía: del monopolio mercantil al libre comercio; de la revolución industrial a la revolución tecnológica, etc. Se modificaron asimismo las relaciones de autoridad (control político): los españoles salieron de América del Sur; los ingleses de América del Norte y luego de India; los franceses de África del Norte, etc. Cambiaron, en fin, “los contenidos” pero no los “términos de la conversación” (la lógica de la colonialidad). **Cambiaron los énfasis en los dominios de la matriz colonial de poder: del control de las almas al control de los cuerpos (la eugenésica), al control de los bolsillos (la sociedad de consumidores).** Lo que no cambió son dos de los elementos fundamentales de la matriz colonial de poder. Por un lado, se mantiene la dispensabilidad de la vida humana (la acumulación y la autoridad están primero; luego, si se puede, se hace algo para que la gente no se muera; también aquellos que atentan contra el orden económico y la autoridad son eliminados de varias y distintas maneras). Por otro lado, **se mantienen las**

²²³ MIGNOLO, Walter, La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial), *Crítica y Emancipación*, (2): 251-276, primer semestre 2009.

cuatro esferas interrelacionadas de la matriz colonial de poder (economía, autoridad, género y sexualidad, conocimiento y subjetividad), mediante el control del conocimiento que es a la vez racista y patriarcal²²⁴.

La categoría de Globocolonialidad es entendida por esta nueva dimensión global de dominación que ocurre a través del capitalismo financiero globalizado, es decir, la colonialidad global de las grandes corporaciones financieras imponen al mundo a través de la lógica de consumo, todo a través de un modelo dominante de saber y del ser que corresponden a la dinámica que mantiene el poder de sus megaempresas: el neoliberalismo. En este sentido, Dardot y Laval en obra “A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal”²²⁵ definen el neoliberalismo como la razón del capitalismo contemporáneo, una razón mundial y global que tiende a totalizarse como razón-mundo, integrando todas las dimensiones de la vida humana en su nueva lógica de poder. En las palabras de los autores:

O neoliberalismo não destrói apenas regras, instituições, direitos. Ele também produz certos tipos de relações sociais, certas maneiras de viver, certas subjetividades. Em outras palavras, com o neoliberalismo o que está em jogo é nada mais nada menos que a forma de nossa existência, isto é, a forma como somos levados a nos comportar, nos relacionar com os outros e com nós mesmos. O neoliberalismo define certa norma de vida nas sociedades ocidentais e para além dela, em todas as sociedades que as seguem no caminho da “modernidade”. Essa norma impõe a cada um de nós que vivamos num universo de competição generalizada, intima os assalariados e as populações a entrar em luta econômica uns contra os outros, ordena as relações sociais segundo o modelo do mercado, obriga a justificar

²²⁴ Ibid., p. 259.

²²⁵ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian, “A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal”, São Paulo, Boitempo, 2ª reimp., 2018.

desigualdades cada vez mais profundas, muda até o indivíduo, que é instado a conceber a si mesmo e a comportar-se como uma empresa²²⁶.

Este escenario de globocolonialidad es marcado por una forma totalitaria de ejercicio de la colonialidad, donde ya no es el Estado-nación y las elites locales que figuran en el centro hegemónico de dominación, sino empresas de extensiones globales con gran concentración de poder político y económico.

Las lecciones Quijano expuestas en los apartados anteriores explican que, para mantener la idea del consenso, el liberalismo necesitaba de un orden social, o sea, de una existencia regulada; necesitaba de un proyecto capaz de mantener el **imaginario social controlado** para garantizar toda la estructura en su forma, y de una ciencia capaz de plantear, por ejemplo, **la economía como algo natural, algo inherente a los individuos**. Eso se radicaliza con el neoliberalismo.

Dardot y Laval enseñan que el neoliberalismo no es un mero heredero del liberalismo clásico; más bien, lo ultrapasa y **radicaliza el capitalismo para hacer con que lógica del capital se vuelva generalizada, llegando a la profundidad de nuestra subjetividad**. De ahí, la estricta relación que esta nueva racionalidad tiene con el presente tema es que el neoliberalismo como imposición de una nueva racionalidad radicalizada que llega incluso a las subjetividades de las personas **necesita de herramientas, instrumentos de comunicación y técnicas para imponer esta nueva subjetividad-intersubjetividad. Es ahí que entra el nuevo oligopolio mediático cada vez más reducido**, un oligopolio mediático global de colonialidad de la subjetividad del mundo; hablamos las estruendosas empresas de Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft, **todas ubicadas en la cuna del neoliberalismo**: los Estados Unidos.

Es por tal razón que, en el tópico siguiente, abordamos la cuestión de la colonialidad de la intersubjetividad a través de los medios de comunicación masivos, en dos momentos: la colonialidad por los medios tradicionales (radio, televisión) y la colonialidad a través de los nuevos medios masivos (internet y redes sociales), ambos fundantes del pensamiento único, teoría bautizada por Ignacio Ramonet.

²²⁶ Ibid., p. 16.

2.4.2 La colonialidad de la intersubjetividad y el ocultamiento del otro a través de los medios de comunicación masivos

En el control intersubjetivo de la validez formal de la racionalidad-moral hegemónica, el eurocentrismo y su imaginario social colonizador han reflejado en el desencuentro de la sociedad latinoamericana con ella misma, ocasionando que las subjetividades latinoamericanas estén más cerca del colonizador que de nosotros mismos. Este control de la intersubjetividad global emerge con el capitalismo en la colonialidad de América, y se ha agravado con el capitalismo globalizado y está lejos de terminar.

Primeramente, es necesario explicar de qué se trata y cómo se estructura la colonialidad de la intersubjetividad. Para eso, usaremos nuevamente el pensamiento descolonial del peruano Aníbal Quijano. No obstante, respecto de la subjetividad intersubjetiva, también el filósofo argentino Enrique Dussel explica que:

“La subjetividad inter-subjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria”²²⁷

Conforme lo ya expuesto a partir de las lecciones de Aníbal Quijano, la colonialidad es el rasgo distintivo del actual patrón mundial de poder y está estructurado en relaciones de dominación, explotación y conflicto que se fundamentan en la **subjetividad-intersubjetividad**. Respecto a esa categoría, señala el sociólogo:

El control de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas en la sociedad actual, se hace por medio de la hegemonía del eurocentrismo en la producción **del conocimiento y del imaginario**. Se trata de una perspectiva de conocimiento y de un modo de producir conocimiento que expresa la

²²⁷ Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2009.

trayectoria del mundo que comenzó con América, combinando las necesidades del capitalismo y la experiencia de la colonialidad del poder. Comenzó a ser elaborado desde poco antes de la mitad del siglo XVII en Europa centro-nórdica, y se impuso como mundialmente hegemónica como parte del proceso de colonización europea del mundo²²⁸.

En otro artículo, este mismo autor explica que:

La subjetividad, a su vez, es un elemento central de las relaciones entre las gentes y entre ellas y el resto del universo, incluidas la memoria y las expectativas, las esperanzas y las fantasías, el imaginario y el conocimiento. Pero, sobre todo, como un modo de otorgar sentido a la experiencia con cada uno de los elementos de ella y con ella en su conjunto. Y **esa producción de sentido, es un elemento vital en el proceso de nuestra especificación histórica**, del modo humano de sobrevivencia entre los demás seres vivos del planeta [...]. **Por eso mismo, el control de la subjetividad aparece como un elemento central de todo poder social**. En especial, del imaginario y del conocimiento, elementos decisivos en la trayectoria histórica de la producción de sentido.²²⁹

Así, basada en las enseñanzas de Quijano señalamos que la estructura de colonialidad a través de **la subjetividad-intersubjetividad se basa en tres ejes centrales: conocimiento, memoria colectiva e imaginario social por la producción de sentidos**. Explica Quijano que este proceso que culmina en la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación es dividido en tres tiempos: 1) En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas –entre sus descubrimientos culturales– aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo; 2) En segundo, reprimieron al máximo la producción de sentido del colonizado, sus conocimientos, expresiones, universo simbólico, los objetos que conforman las diversas subjetividades no europeas; 3) en tercer lugar sometieron a

²²⁸ QUIJANO, *la colonialidad y la cuestión del poder*, op. cit., p. 16.

²²⁹ *Ibid.*, p. 5.

los colonizados al aprendizaje de la cultura de los dominadores en la medida de lo que les parecía útil para reproducir la dominación, tanto en el campo subjetivo cuanto en el tecnológico. Reproduciendo lo escrito por Quijano: “Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma”²³⁰.

Así, en la sociedad actual el patrón de poder asocia, de una parte, la colonialidad del poder, un sistema de dominación social que básicamente consiste en la clasificación social universal de la población del mundo según la idea de "raza", establecido e impuesto primero en América y después en todo el planeta como expresión central del colonialismo europeo, y que permite el control mundial de la subjetividad y de la autoridad colectiva.²³¹

Este control del conocimiento, de memoria, del imaginario social y de la producción de sentido de nuestras subjetividades, repercute en nuestras relaciones sociales y ayuda a explicar el hecho de que los dominados –oprimidos-explotados– siguen en una búsqueda incesante por imitar los modos de vida del colonizador.

En todas las sociedades donde la colonización implicó la destrucción de la estructura social, la población colonizada fue despojada de sus saberes intelectuales y de sus medios de expresión exteriorizantes u objetivantes. Fueron reducidos a la condición de gentes rurales e iletradas. En las sociedades donde la colonización no logró la total destrucción social, las herencias intelectual y estético- visual no pudieron ser destruidas, pero fue impuesta la hegemonía de la perspectiva eurocéntrica en las relaciones intersubjetivas con los dominados. A largo plazo, en todo el mundo eurocentrado se fue imponiendo la hegemonía del modo eurocéntrico de

²³⁰ QUIJANO, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en. en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014, p. 788.

²³¹ QUIJANO, *la colonialidad y la cuestión del poder*, op. cit, p. 11.

percepción y de producción de conocimientos, y en una parte muy amplia de la población mundial el propio imaginario fue colonizado. Last but not least, la hegemonía eurocéntrica en la cultura del mundo capitalista ha implicado una manera mistificada de percepción de la realidad, lo mismo en el centro que en la periferia colonial. Pero sus efectos en la última, en el conocimiento y en la acción, han sido casi siempre históricamente conducentes a callejones sin salida²³².

Ocurre que, bajo ese proceso etnocéntrico de despojo de la intersubjetividad del otro, Europa impuso su manera de ser y sus formas de producción de saber para mantener su propio poder, generando, incluso, nuevas categorías de existencia: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno. Y añade Quijano:

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural e intelectual, en suma, intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales terminaron también articulados en **un sólo orden cultural global** en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento.²³³

Esclarece Quijano que la colonialidad de la intersubjetividad por la construcción del conocimiento imaginario social es resultado de una unión entre eurocentrismo y Estado

²³² QUIJANO, "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 1a ed, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 322 y 323.

²³³ QUIJANO, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* op. cit, p. 787.

nación; no obstante, conforme se introdujo en el apartado anterior con el tema de la *globocolonialidad*, en el contexto actual, esto ha venido cambiando. El capital y las grandes empresas multinacionales del capitalismo financiero globalizado están tomando el lugar del Estado, en un proceso que Quijano llama de desnacionalización de los Estados donde la *americanización de la sociedad* toma el lugar del *eurocentrismo*. En sus escritos, Quijano ya había previsto esta nueva dinámica del patrón de poder que genera una nueva intersubjetividad mundial, lo que se percibe en el siguiente fragmento:

[...] conforme culmina el desarrollo del capitalismo, la racionalidad eurocentrista va siendo cada vez más subordinada a las necesidades del control del trabajo, de la explotación y, por lo tanto, del mercado y de la ganancia. El llamado "neoliberalismo" es una expresión característica de esas presiones que empujan hacia una racionalidad casi puramente instrumental, tecnocrática y reduccionista, **ligada y subordinada a las necesidades predatorias de la acumulación financiera actual.**²³⁴

Bien, llegamos al final de esa explicación-resumen de la *colonialidad del poder* y de la colonialidad de la intersubjetividad. De lo expuesto, es posible hacer algunas relaciones entre la manutención de la triple dominación basada en los ejes: capital, raza y género y los medios de comunicación masivos.

Con relación al eje del capital, decimos que si la colonialidad de la intersubjetividad ocurre por una doble vía del conocimiento-imaginario, y entendiendo que los medios de comunicación de masa son piezas centrales para crear un imaginario social, no es difícil concluir que fueron responsables por sostener el eurocentrismo en el contexto anterior, y hoy, por dar significado-sentido a la narrativa de desarrollo y progreso capitalistas legitiman el proyecto neoliberal.

A eso, Ignacio Ramonet llama el *pensamiento único*, refiriéndose "al dogma del nuevo evangelio neoliberal según el cual el mercado y sus leyes son la única respuesta posible a *todos* los problemas de la sociedad"²³⁵. Juan Jesús Priego, en la obra "Crítica

²³⁴ QUIJANO, *la colonialidad y la cuestión del poder*, op. cit., p. 17.

²³⁵ PRIEGO, *op. cit.*, p. 103.

de la información impura: La información mercancía en la sociedad global” sigue explicando que “el pensamiento único es pues el triunfo del mercado sobre el Estado, de lo privado sobre lo público, de la ganancia sobre el servicio y de la competencia sobre la solidaridad”²³⁶. De ahí, basándose en Edgar Morin y Ignacio Ramonet, el autor Priego Rivera resume que:

[...] homogeneizar no es solamente adaptar los productos de la mentalidad del hombre medio ideal, sino también suprimir la diversidad cultural al imponer una única cultura: la cultura norteamericana (*the american way of life*). De esta manera, la cultura de masas produce lo que Morin llama “híbridos culturales” en el mismo sentido en el que Ramonet hablará más tarde de “sujetos transculturales”: hombres y mujeres con cuerpo de factura nacional y mentalidad norteamericana: La cultura industrial –escribe Morin– tiende a un público indeterminado; no tiene unas raíces concretas, sino una implantación técnico-burocrática. Conquista suburbios y pueblos expulsando de ellos los viejos folklores, las hogueras de la noche de San Juan, los ritos locales y las supersticiones a una velocidad cada vez mayor.²³⁷

Con relación a los medios masivos y a la información, señala el autor Denis McQuail que “vivemos em uma sociedade de informação, onde o trabalho se baseia em grande medida na informação e nas indústrias de serviços, onde a informação de todos os tipos é a chave para a riqueza e para o poder”²³⁸. Según el autor, en ese proceso de información y comunicación, la magnitud de los medios de comunicación de masas supera cualquier poder real o autoridad que se pueda tener o reivindicar. McQuail, al abordar la teoría de los medios de comunicación masiva y su relación con la sociedad por la perspectiva marxista, discurre que los medios, como industria²³⁹, son devotos a la

²³⁶ *Ídem*, p. 105.

²³⁷ *Ídem*, p. 89.

²³⁸ MCQUAIL, Denis, *Teoria das Comunicações de Massa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003, p. 34.

²³⁹ A pesar de no contemplarlos en este trabajo es importante elucidar que la teoría de la Industria Cultural de los teóricos de la Escuela de Frankfurt Adorno e Horkheimer es una obra muy importante para comprensión de este tema. En resumen: “Para os teóricos de Frankfurt, em sua época a maior parte das entidades culturais já se haviam transformado em mercadorias, ao passo que a própria cultura se tonara uma “indústria” (Kultur industrie). O termo “indústria” refere-se, aqui, à “padronização” e à “pseudo-individualização”, ou diferenciação marginal, dos artefatos culturais (por exemplo, filmes de westerns para

clase poseedora del capital monopolista, defendiendo los intereses de esta clase – **nacionales e internacionales**– a través de una construcción ideológica, “disseminando ideias e pontos de vista mundiais da classe dominante, negando o acesso a ideias alternativas que possam levar à mudança ou a uma consciência crescente de parte da classe trabalhadora e dos seus interesses”²⁴⁰.

En este sentido, es oportuno reiterar que los medios de comunicación masivos están no solamente a servicio de la *colonialidad del poder* global, sino también del *colonialismo interno*²⁴¹, mediando los intereses de la gran burguesía nacional e internacional e imponiendo su voluntad a través del colonialismo cultural y la industria de los medios de comunicación masivos. Los grandes medios comerciales conformados en oligopolios, sean los tradicionales (radio, televisión) o los nuevos medios masivos, están a servicio de los fundamentos de esta racionalidad capitalista. De ahí, Priego Rivera, retomando el Informe Macbride (1980) lista “tres disfunciones de los medios de comunicación: a) fomentar la mentalidad consumista entre la población, b) acallar o reprimir la pluralidad de las voces de la democracia y c) imponer la ideología de los propietarios de los medios a la entera masa del publico consumidor (colonialismo cultural)”²⁴².

Con relación a los ejes de raza y género, que culminan en una sociedad dominada por el etnocentrismo y el patriarcado, en la cuna de las relaciones de poder, buscaremos explicar su relación con los medios masivos a través de una teoría que, a pesar de no nombrarse así, tiene estricta relación con el pensamiento descolonial. Hablamos de la teoría de los escenarios de representación social del sociólogo brasileño Venício de Lima, que se presenta a continuación.

a televisão ou música de cinema) e à racionalização das técnicas de promoção e distribuição. Sem preocupar-se com a integridade da forma artística, a indústria da cultura interessa-se pela “predominância do efeito”. Ela visa principalmente à criação de diversões e distrações, proporcionando uma fuga temporária às responsabilidades e à monotonia da vida cotidiana. Mas a indústria da cultura não propicia uma evasão autêntica. O relaxamento que proporciona – isento de demandas e esforços – só serve para distrair as pessoas das pressões básicas que atuam sobre suas vidas e para reproduzir a vontade de trabalhar. Em suas análises da televisão, da arte, da música popular e da astrologia, Adorno tentou mostrar como os produtos desta “indústria” simplesmente reproduzem e reforçam a estrutura do mundo de que as pessoas procuram se evadir, na medida em que fortalecem a convicção de que os fatores negativos da vida são devidos a causas naturais ou ao acaso, promovendo assim um senso de fatalismo, de dependência e de obrigação. A indústria da cultura produz um “cimento social” para a ordem existente”. (BOTTOMORE, 2001, p. 130).

²⁴⁰ MCQUAIL, op. cit., p. 79.

²⁴¹ Teoría desarrollada por el autor Pablo Gonzalez Casanova.

²⁴² PRIEGO, op. Cit., p. 46.

2.4.2.1 La colonialidad de la intersubjetividad en los medios de comunicación tradicionales

El autor Venicio de Lima²⁴³ es un sociólogo con estudios de posgrado en comunicación, él cuál defiende que en nuestras democracias hay escenarios de representaciones que constituyen la sociedad de acuerdo con los intereses de los grupos hegemónicos, y la principal pieza de constitución de estos escenarios son justamente los grandes medios de comunicación. Según Lima²⁴⁴, el concepto de los escenarios de representación surge para intentar explicar las representaciones que hacen los medios de comunicación de las diferentes dimensiones de la sociedad: raza, género, generaciones, naciones, religiones, clases, etc.;

Es a partir de eso que sugerimos la gran cercanía que tiene la teoría de Venício de Lima con el pensamiento descolonial de Aníbal Quijano, ya que el autor desarrolla una teoría que posibilita explicar los escenarios de representación social en relación con los pilares que sostienen la colonialidad del poder en *Nuestra América: raza, género y capital*.

Primeramente, es importante señalar que el origen de la expresión “escenario de representación”, no surge con Venicio Lima. La expresión surge con Stuart Hall, motivo por el cual el propio Lima explica que:

Dentro de um longo percurso que se inicia pelo estudo das relações da mídia com a política, vale registrar que a inspiração primeira para a articulação teórica do conceito de CR tem origem em breve e pouco conhecido texto de Stuart Hall, (...). Hall utiliza a expressão “cenários de representação” no contexto do debate sobre uma mudança que ele acreditava estar ocorrendo na política cultural negra na Inglaterra. Essa mudança era caracterizada pelo reconhecimento de que as questões sobre cultura e ideologia tinham um lugar formativo, e não simplesmente expressivo, na constituição da vida social e política. Ele chama, então, “cenários de representação” à subjetividade, à identidade e à política. Insisto, no entanto, que Hall não articula diretamente a

²⁴³ LIMA, Venicio, “*Cenários de representação política*”. En: Comunicação e Política. Salvador: Edufba, 2004. p. 9-40.

²⁴⁴ LIMA, Venicio, Cultura do silêncio e democracia no Brasil, op. cit.

expressão com as diversas representações da realidade na mídia, nem com o conceito de hegemonia.²⁴⁵

No obstante, llama la atención el hecho de que, es propio autor Venicio de Lima, quien añade al concepto de “escenarios de representación” las categorías de raza, género, capital, etc., creando, por lo tanto, una teoría que inspira mucho más una mirada desde América Latina, pues al proporcionar la inserción de estas categorías, posibilita que se haga un análisis a partir del pensamiento descolonial, más específicamente de los medios de comunicación como instrumentos de la colonialidad de la intersubjetividad, para que desde ahí se pueda trazar soluciones alternativas, ubicadas en la exterioridad.

Otro importante punto es la asociación que hace Lima de la expresión creada por Stuart Hall al concepto de hegemonía en Gramsci, el cuál, según el autor, debe ser entendido dentro de la teoría política como “[...] o complemento fundamental que sustenta um determinado bloco histórico, na medida em que, tendo como base material a sociedade civil, articula o consenso indispensável, ao lado da coerção, para a manutenção do poder”. Pero es a partir de Raymond Williams, autor que trabaja la teoría materialista de la cultura, que Venício de Lima retira su concepto de hegemonía para desarrollar la teoría de los escenarios de representación social:

“Hegemonia é todo um conjunto de práticas e expectativas sobre a totalidade da vida [...] Constitui assim um senso da realidade para a maioria das pessoas na sociedade, um senso de realidade absoluta [...]. Hegemonia é, no seu sentido mais forte, uma “cultura”, mas uma cultura que tem também de ser considerada como o dominio e a subordinação vividos de determinadas classes. [...] Além disso, ela não existe apenas pasivamente como forma de dominação. A hegemonia tem de ser continuamente renovada, recriada, defendida e modificada²⁴⁶.

De ahí, explica el sociólogo, que si buscamos entender la palabra escenario como un espacio donde ocurren hechos y acciones, es posible concluir que la hegemonía es compuesta por múltiples escenarios que la constituyen; como consecuencia, este espacio

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Williams apud Lima, Ibid, p. 292.

donde el sentido de la vida es constituido a través de representaciones puede, por un lado, referirse solamente a la existencia de la realidad externa, a los medios por los cuales ella es representada, y, por otro lado, ser también pieza de construcción de la realidad misma, traduciéndose en un sistema constituido-constituidor.

Bajo esta logística, **la constitución de la realidad social, al servicio del capital nacional e internacional es, por lo tanto, responsable por ocultar la voz de los sujetos que están en la exterioridad de la totalidad que es por ellos mismos construida; ocultan sus demandas, sus experiencias, su cultura, pues toda esta ocultación facilita la violación sistemática de sus derechos humanos.**

A partir de esto, afirmamos que, además de distorsionar y moldear la intersubjetividad de acuerdo con los intereses de la elite nacional y global, los medios de comunicación de masa tienen la capacidad de, no solamente representar, sino de constituir los escenarios sociales. Por tal razón, según Lima, los medios colaboran directamente en la reproducción de los grupos hegemónicos²⁴⁷ y de la colonialidad del poder, en la medida en que constituye los escenarios de representación social de acuerdo con la voluntad del sujeto hegemónico que generan efectos cognitivos de largo plazo. Como señala Lima:

Assim, em nossa articulação conceitual, “representação” significa não só representar a realidade, mas também constituí-la. Nos “cenários de representação” – com as características acima definidas – são construídas publicamente as significações relativas à política (direita/esquerda, conservador/progressista), aos **gêneros** (masculino/feminino), **às raças** (branco/negro/amarelo), às gerações (novo/velho), à estética (feio/bonito), entre outras. Desta forma, podemos ter o CR-P, Cenário de Representação da Política, o CR-G, Cenário de Representação dos Gêneros; o CR-R, Cenário

²⁴⁷ O autor diferencia a ideia do conceito de hegemonia e dos cenários de representação da seguinte maneira: “O que é válido para o conceito de “hegemonia” necessariamente será também válido para o conceito de CR. Considerando que um aspecto (não o único) que diferencia o CR da hegemonia é a ênfase no papel central da mídia, na construção do hegemônico (esse ponto será discutido a seguir), logo se manifesta uma das implicações de seu caráter “constituidor da” e “constituído pela” realidade: as “representações” que a mídia faz da “realidade” (media representations) passam a constituir a própria realidade”. Ibid.

de Representação das Raças; o CRGE, Cenário de Representação das Gerações; o CR-E, Cenário de Representação Estético, e assim sucessivamente.²⁴⁸

Como ejemplo de reflexión referente al escenario de representación social de género, explica Arey Torres Miranda²⁴⁹ que los estereotipos de género son ideas que surgen desde una construcción simbólica de lo que es ser mujer y como deben ser las mujeres, y de lo que es ser hombre y como deben ser los hombres. Según la autora, los estereotipos hacen parte de un imaginario colectivo simbólico construido por la familia, por la iglesia, por la escuela y es potencialmente transmitida por los medios de comunicación de masa.

Importa señalar que Venício de Lima no profundiza todos estos escenarios de representación social. Sin embargo, al desarrollar una teoría que expone los escenarios de representación social exactamente en acuerdo con las categorías de raza, patriarcado y, claro, del capital, el sociólogo brasileño evidencia la *colonialidad del poder* a través de los medios de comunicación masivos por la colonialidad de los fundamentos intersubjetivos de la dominación en América Latina.

Finalmente, es fundamental aclarar que Lima, desarrolla toda su teoría pensando en la dinámica de los medios masivos tradicionales –especialmente la televisión– y señala que es necesario visitar la teoría creada por él, ante los nuevos medios masivos que se presentan.

Sumado a la teoría de Lima, es oportuno señalar que diversos otros autores han desarrollado explicaciones de la dinámica de dominación a través de los medios masivos tradicionales, como, por ejemplo, la teoría del “agendamiento”. Respecto de esa teoría, Guareschi e Biz²⁵⁰ explican que algo puede simplemente existir o dejar de existir, dependiendo de la visibilidad dada por los medios. Como bien disertan los autores, no es como si las personas fueran robots acríticos que concuerdan con todas las informaciones transmitida por los medios. Pero, sí hay que observar que los dueños de los medios tienen

²⁴⁸ Ibid., p. 293-294.

²⁴⁹ TORRES MIRANDA, Arley, Medios, Género Y Tratados Internacionales De Derechos Humanos, En Feminismos Y Derecho, Alejandro Rosillo M., Urenda Q. Navarro S., Guillermo Luévano B. (coord.) p. 205.

²⁵⁰ Guareschi, Pedrinho A; BIZ, op. Cit.

el control sobre el calendario y los contenidos de la discusión, y, por lo tanto, detentan el poder de decidir si algún tema o algún problema social ganará o no la visibilidad de sus medios de comunicación.

En esta misma línea, el sociólogo brasileño Jessé de Souza, afirma que al utilizar del poder de distorsionar sistemáticamente los problemas sociales, pautando lo que debe ser discutido y como deberá ser discutido, los medios de comunicación masivos tienen poder ilimitado en nuestras sociedades. Esto porque, en la medida en que la información va siendo absorbida de arriba hacia abajo, la ausencia de pluralidad de perspectiva de opinión genera una fatalidad para la democracia²⁵¹.

Igualmente, apunta Azevedo²⁵² que, debido a la complejidad de la sociedad brasileña - compuesta por intereses políticos y culturales segmentados en clase, género, etnia, generación, etc. - todos estos actores sociales y sus demandas compiten por “atención”. Así, es solamente a través del gran alcance de los medios de masas que cuestiones sociales ganan visibilidad pública. Por tal razón, el mismo autor enseña que esta visibilidad depende del grado de pluralidad externa, o sea, la diversidad de información y de opinión de los medios de comunicación de masa, o aún, de la pluralidad interna – aquella que debe existir adentro de cada periódico, revista, emisora de televisión o radio. También acerca de la pluralidad de información, enseña Jessé de Souza:

No contexto da democracia moderna a informação tem que ser plural, e o indivíduo tem que poder avaliar opiniões alternativas para formar o seu julgamento próprio e autônomo. Sem isso não existe voto consciente. A ditadura do pensamento único na grande mídia brasileira compromete, portanto, a qualidade de nossa democracia e a qualidade da sociedade que construímos. Constrói-se um pensamento homogêneo na imprensa dominante que apenas repete mantras no interesse dos endinheirados.²⁵³

²⁵¹ SOUZA, Jessé. *A radiografia do Golpe: entenda como e por que você foi enganado*. Rio de Janeiro: LeYa, 2016, p.114.

²⁵² AZEVEDO, Fernando Antônio. *Op cit*, 2006.

²⁵³ SOUZA, Jessé. *op cit*. p. 115.

Para complementar este análisis es oportuno admitir que una serie de autores que han desarrollado la relación entre medios de comunicación masivos tradicionales y manutención del poder hegemónico, lo hacen especialmente a través del concepto de **opinión pública**. El propio filósofo de la liberación Enrique Dussel, al tratar de la democratización de los medios de comunicación en su obra “20 tesis de política” conceptúa opinión pública de la siguiente manera:

A opinião pública interpreta o acontecer político. É o julgamento final (que cumpra miticamente Osíris na grande sala da deusa da justiça egípcia Ma’at, narrativa que tem cinquenta séculos originada em Mênfis) da política, dos políticos, do governante, dos candidatos, das obras públicas, etc. Trata-se nada menos que do “**julgamento avaliativo**” **hermenêutico do que foi realizado por um representante**. Aquele que forma e conforma tal julgamento tem a *última instância* do “que fazer” político em sua totalidade. O julgamento se enuncia aproximadamente assim: “Foi um mau governante!” ou “É um excelente candidato!” Graças a esses julgamentos, o primeiro passa à história negativamente, e o segundo é eleito.²⁵⁴

Por oportuno, también la filósofa brasileña Marilena Chauí, en su obra *Simulacro e Poder*, define opinión pública a través de la siguiente reflexión:

Esta, em seus inícios liberais, era definida como a expressão, no espaço público, de uma reflexão individual ou coletiva sobre uma questão controvertida e concernente ao interesse ou ao direito de uma classe social, de um grupo social, ou mesmo da maioria. A opinião pública era um juízo emitido em público sobre uma questão relativa à vida política, era uma reflexão feita em público, e por isso definia-se como uso público da razão e como direito à liberdade de pensamento e de expressão.²⁵⁵

²⁵⁴ DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, São Paulo, Expressão Popular, 2007, pp. 155 y 156.

²⁵⁵ CHAUI, Marilena, *Simulacro e Poder uma análise da mídia*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

Otro autor brasileño, el constitucionalista Paulo Bonavides²⁵⁶ discurre que la opinión pública tuvo su origen en la burguesía. En la época de las revoluciones burguesas, ella se instituyó contra el absolutismo para conformar y legitimar el Estado Liberal Burgués. Sin embargo, bien señala Bonavides que ya en esa época la opinión pública contornaba diferencias con la opinión del pueblo, ya que que la primera objetivó y concretizó el dominio burgués del Estado, sirviendo al mantenimiento de su *status quo* político y social. Hecha esta breve explicación de lo que se entiende por opinión pública, con respecto a la influencia de los medios de comunicación masivos tienen en ella, una vez más buscamos las lecciones de Dussel, el cual explica que:

Os meios de comunicação (grandes empresas transnacionais ligadas aos capitais estrangeiros nos países periféricos e pós-coloniais, com seus interesses frequentemente contrários aos povos oprimidos) **formam esses julgamentos de valor**. Têm um imenso *poder* por detrás de todos os Poderes do Estado. É um *Super-poder*. (...) Portanto, trata-se é de democratizar os meios de comunicação. **A ruptura do monopólio em mãos de poucos permitiria devolver à “opinião pública” seu lugar central no sistema de legitimação**, porque as decisões, eleições, projetos, etc. determinam-se em última instância no **segredo da subjetividade**, quando se “formou um julgamento *próprio*” sobre o que deve ser decidido e feito. **O consenso supõe a prudência** (*frónesis* diziam os clássicos) **singular**. **E a midiocracia tem impacto sobre cada consciência singular** na privacidade de seu lar, de sua vida cotidiana, conformando-a muito mais que a instituição escolar. (...). Deveria ser um capítulo das constituições do futuro, uma vez que **os países dependentes sofrem o ataque constante da distorção das mensagens por parte da midiocracia das corporações transacionais da comunicação**, dos Estados metropolitanos do centro do sistema-mundo (como diria I. Wallerstein).²⁵⁷

²⁵⁶ BONAVIDES, Paulo, *Ciência Política*, 10ª ed. São Paulo, Malheiros, 2000.

²⁵⁷ Dussel, Enrique. *20 teses de política*. Op. Cit., p. 155 e 156.

Con base en lo explicado hasta ahora, y que se abordará mejor en el subtópico siguiente, entendemos que la dominación que desarrollan los nuevos medios masivos va mucho más allá de la opinión pública. Sin embargo, considerando que la opinión pública interpreta los hechos políticos, su comprensión es desarrollada bajo los aparatos de dominación del Estado-nación. Lo que ocurre es que, lo que los nuevos medios de comunicación masivos están demostrando, es que la dominación que el neoliberalismo necesita para mantener su poder supera la opinión pública –esta interpretación evaluativa que conforman los valores de la sociedad, como menciona Dussel– porque la *colonialidad del poder*, ante la realidad del capitalismo financiero global, llega a capas más profundas que la dominación anterior de los Estados-nación.

De ahí, en el mundo neoliberal, la racionalidad capitalista de consumo necesita que la subjetividad sea moldeada con mucha más intensidad que la vieja opinión pública que se dedicaba a interpretar, evaluar y legitimar los hechos políticos. Los medios masivos a servicio de la *colonialidad del poder*, hoy, necesitan cambiar el sujeto mismo, haciendo con que se vuelva un sujeto totalmente devoto al capital global. Por eso, **proponemos lo siguiente: la dominación que se estructura a través de los medios masivos, más que nunca, rompe con los muros de la opinión pública para llegar a la profundidad de la subjetividad. Insistimos que hoy, los medios masivos colonizan la intersubjetividad.**

2.4.2.2 La colonialidad de la intersubjetividad en los nuevos medios de comunicación de masa

En primer lugar, es fundamental aclarar un tema: el oligopolio mediático tradicional-nacional no dejó de existir. Sigue con sus dinámicas de dominación adentro de los territorios que les compiten (retomando los principales oligopolios mediáticos tradicionales de América Latina, Globo en Brasil, Clarín en Argentina y Televisa en México). La colonialidad, para sostener su triple dominación social –del colonialismo, del patriarcado y del capital– necesita del poder de la colonialidad de la intersubjetividad, necesita seguir produciendo la realidad de los sujetos ausentes en cuanto sujetos ausentes.

No obstante, los nuevos medios de comunicación compiten hoy por la colonialidad de la intersubjetividad, cuya dinámica de dominación se expande a cada día más, inaugurando un cambio con efectos devastadores en la lógica de ejercerla. Es decir, si el oligopolio de los medios tradicionales antes ejercía el control de la información que circulaba – el agendamiento, pautando lo que iba a ganar visibilidad pública o no, ahora el oligopolio de los nuevos medios de comunicación, a través de los datos personales de sus usuarios, ejerce un control psicológico a partir de la información que las personas consumen, produciendo y direccionando a ellas los contenidos específicos en la web, que si bien interesa a estas personas, siempre interesa aún más a los dueños del poder. En ese sentido, trasladamos el siguiente fragmento de una de las conferencias de Ignacio Ramonet:

[...] como decirlo sencillamente y para que lo entendamos. ¿Cuál es el medio dominante hoy? No es la televisión el medio dominante. Hoy son las redes sociales. No hay ningún canal de televisión hoy, en casi ningún país, que tenga más audiencia que los *influencers*, esas personalidades que tienen muchos seguidores en sus redes sociales. Por consiguiente, hoy, un individuo mediante su propia red social puede comunicarse con más ciudadanos que cualquier gran personalidad política cuando habla por un gran medio tradicional. [...] ²⁵⁸

Los dueños del poder controlan, hoy, algo que es capaz de ejercer control directo sobre los demás: **la información**. Desde nuestra perspectiva, si la información tenía papel central en las democracias hasta entonces, ahora con los nuevos medios y las redes sociales, la información tiene tanta importancia que se podría decir que es como una nueva moneda. La moneda son nuestros datos y nuestras preferencias que se vuelven **materia prima de producción de contenido específico, psicológicamente pensado para que consumamos y pensemos de la manera necesaria para mantener la *colonialidad del poder*, que hoy se traduce en la *Globalización del***

²⁵⁸ RAMONET, "La información en la era de las fake news", op. cit.

neoliberalismo. Respeto a ese tema, señala el filósofo Byung Chul Han, en la obra “Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder”²⁵⁹, que:

O neoliberalismo, como mutação do capitalismo, torna o trabalhador um *empreendedor*. Não é a revolução comunista, e sim o neoliberalismo que elimina a exploração alheia da classe trabalhadora. Hoje, cada um é *um trabalhador que explora a si mesmo para a sua própria empresa*. Cada um é senhor e servo em uma única pessoa. A luta de classes também se transforma em uma *luta interior consigo mesmo*.²⁶⁰

Así, el control de los medios de comunicación masivos deja de ser ejercido mayoritariamente por las mediaciones del oligopolio mediático nacional o el Estado-nación. Actualmente, son los bloques financieros en **relación directa de dominación** hacia los oprimidos, explotación y explotados, los cuáles, de acuerdo con Byung Chul Han ahora, son todos transformados en siervos de sus propias personas²⁶¹. La colonialidad de la intersubjetividad en la dinámica de la *Globocolonialidad* a través de estos nuevos medios de comunicación masivos actúa en la subjetividad-intersubjetividad para generar el sujeto neoliberal²⁶², donde cada uno es constituido y constituidor de si mismo en conformidad con la razón-mundo; cada vez más lejos del otro y cada vez más cercano al mercado.²⁶³

Bajo esta reflexión, **insistimos que estas nuevas estrategias psicopolíticas de las grandes corporaciones transnacionales generan una globocolonialidad de la intersubjetividad que va, poco a poco, sustituyendo la estructura de dominación del Estado-nación.** Como bien señala Byung Chul Han, este poder “amigable” te “invita”

²⁵⁹ CHUL HAN, Byung, *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, Editora Ainé, Belo Horizonte, 2018.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 14.

²⁶¹ Para saber más respecto de este tema, véase DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian, “*A nova razão do mundo...*” op. cit.

²⁶² *Idem.*

²⁶³ No es difícil encontrar perfiles privados, es decir, que ni siquiera son personalidades públicas o intelectuales, que hacen promociones en su página personal de Instagram o Facebook, con el único objetivo de obtener más seguidores en sus cuentas, para que el número atingido los haga llegar a ser considerados *influencers*. Es un perfecto ejemplo de la mercantilización de la vida privada y personal, por el simple hecho de ganar visibilidad del capital.

a ser dominado y por eso mismo es mucho más poderoso que el poder represor²⁶⁴. **El poder inteligente actúa tan fuertemente en la subjetividad-intersubjetividad para “prevenir” la insurgencia, imponiendo un patrón de ser, de saber y de actuar hacia los sujetos, que ya ni siquiera necesita que ellos se identifiquen con el Estado-nación, o que tengan miedo de su estructura de represión; la Globocolonialidad solamente necesita que los sujetos se identifiquen con el capitalismo financiero globalizado neoliberal.**

En pocas palabras, respecto a los medios de comunicación masivos, afirmamos que hubo “un baile de sillas” en el instrumento utilizado para la colonialidad de la intersubjetividad, pero el objetivo final es el mismo: consumo y control de la información. Antes, el Estado de los moldes eurocéntricos necesitaba de los medios de comunicación tradicionales; ahora, el regulador es el capitalismo financiero global y sus grandes empresas de comunicación situadas en los Estados Unidos (las GAFAM), el neoliberalismo y su lógica de consumo-desarrollo-productividad.

La figura de los *influencers*²⁶⁵, la creación de información por empresas privadas para que sean masivamente diseminadas en grupos de *WhatsApp*, grandes canales de YouTube patrocinados por empresas multinacionales, la propia plataforma de *Netflix*, son perfectos ejemplos de cómo hoy la colonialidad no es ni siquiera mediada por los medios de comunicación nacionales tradicionales como Radio y TV que antes conformaban hegemonicamente el oligopolio mediático nacional. **Ahora la colonialidad, o más bien, la globocolonialidad de la intersubjetividad se ejerce directamente, sin mediación.**

Es el capital financiero globalizado dictando directamente, en su propio lenguaje visual y comunicativo, como pensar, como actuar, como vestirse, etc.; es el capital financiero globalizado dictando directamente nuestras prácticas, cada vez más distantes

²⁶⁴ CHUL HAN, op. cit., p. 27.

²⁶⁵ Ramonet es uno de los autores que más ha insistido en esa cuestión que es central cuando se habla de los nuevos medios de comunicación. El autor, en una de sus conferencias ejemplifica: “por ejemplo, una de las *influencers* [...] más importantes del mundo es Kim Kardashian. Kim Kardashian cuántos seguidores tiene? Les he dicho antes que Trump tiene 55 millones de seguidores en su twitter; Kim Kardashian tiene 114 millones. [...] Donald Trump no va a ningún canal de televisión, pero si recibe en su despacho a Kim Kardashian y se saca una foto con la Kardashian, obviamente, porque eso tiene más influencia. Entonces, los *influencers* tienen capacidad de cambiar el comportamiento de la gente. Lo que la gente se va a poner, como la gente se va a vestir, que moda va a seguir, cómo se va a peinar, cómo se va a maquillar... todo esto gracias a esta presencia en todas las redes sociales, en Facebook, en Twitter en Instagram en Youtube”.

de convertirse en praxis históricas de liberación, porque nos aleja cada vez más de una intersubjetividad crítica. Es decir, enfrentamos a una (des)nutrición informativa directa. Esta nueva técnica de dominación de la subjetividad a través del internet y de las redes sociales bajo el comando neoliberal es llamada por el autor Byug Chu Han de “poder inteligente”:

“**O poder inteligente se plasma à psique**, em vez de discipliná-la e submetê-la a coações e proibições. Não nos impõe nenhum silêncio. Ao contrário, ele nos convida a compartilhar incessantemente, participando, dando opiniões, comunicando necessidades, desejos e preferencias, contando sobre nossa própria vida. Esse poder afável é, por assim dizer, mais poderoso do que o repressor. Ele escapa a toda visibilidade. A atual crise das liberdades consiste em estar diante de uma técnica de poder que não rejeita ou oprime a liberdade, mas a explora. A *livre* escolha é extinta em prol de uma livre seleção entre ofertas disponíveis. Com a aparência liberal e afável que estimula e seduz, o poder inteligente é mais afetivo do que qualquer um que ordene, ameace e prescreva. O *curtir* é seu signo: enquanto consumimos e comunicamos, ou melhor, enquanto clicamos *curtir* nos submetemos ao contexto de dominação. **O neoliberalismo é o capitalismo do *curtir***. Ele se diferencia fundamentalmente do capitalismo do século XIX, que operava com coações e proibições disciplinares”²⁶⁶

Otro punto ventilado por los críticos de los nuevos medios masivos, son la formación de las “burbujas sociales”, las cuales, de acuerdo con Pascual Serrano²⁶⁷, generan una ilusión de que el grupo en el cual estamos inseridos es la *mayoría*. Este sentimiento de parecer que “somos la mayoría”, ocurre justamente porque la internet nos brinda la impresión de que existe “un mundo en nuestras manos”; luego, si este mundo que conformamos es exactamente el mundo de nuestra realidad individual, es esta la realidad valida y absoluta. **Dicha dinámica de colonialidad de la intersubjetividad a través de las redes sociales sigue, espantosamente, la misma lógica de la totalidad: genera**

²⁶⁶ CHUL HAN, op. cit., p. 27.

²⁶⁷ MORAES, Dênis; RAMONET, Ignacio; SERRANO, Pascual, *Mídia, poder e contrapoder. Da concentração monopolica à democratização da informação*. São Paulo, Boitempo, 2016, p. 172-173.

muros cada vez más grandes alrededor de estas “burbujas” impidiendo la posibilidad del cara-a-cara con el otro, con la exterioridad.

Por tal razón, las leyes que buscan la democratización de los medios de comunicación masivos a través de la restricción de la formación del oligopolio mediático nacional, si bien vienen de una reivindicación histórica –que incluso se ha logrado en algunos países, como es el caso de Argentina–, no han logrado, efectivamente, democratizar la comunicación, porque existe toda una estrategia compleja de poder que depende de la gran estructura informacional dominante que está tramada. Es una trama de intereses hegemónicos de la totalidad social que resulta en una trampa para los sujetos históricamente negados, de la exterioridad.

Otra reflexión que es posible hacer es que, el internet y sus derivadas plataformas, redes sociales, *YouTube* y los *streaming*²⁶⁸ de películas y series como lo son *Netflix* y la recientemente creada *AppleTV* generan una especie de “neoliberalismo”. Citamos un ejemplo práctico: hace poco tiempo, *Netflix* ha producido contenidos “interactivos”, que brindan a las personas la posibilidad de, individualmente, elegir cual va a ser el final de la película o serie que están asistiendo. Psicológicamente esto tiene efectos tremendos; es un individualismo elevado a la máxima potencia: yo solo, en mi pantalla, mirando a la película que yo elegí ver, voy a elegir desde mi propia voluntad, cómo es que la historia termina. Es más, mientras esta dinámica genera consecuencias psicológicas a la persona misma que ve su serie, regala al nuevo oligopolio nuestro yo más íntimo a través de la demostración de que postura elegimos tramar frente a determinadas situaciones. En este sentido, es oportuno una vez más trasladar las reflexiones de Byung Chul Han en su obra *Psicopolítica - o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*:

Hoje, caminhamos para a era da psicopolítica digital, que avança da vigilância passiva ao controle ativo, empurrando-nos, assim, para uma nova crise da liberdade: até a própria vontade é atingida. Os big data são um instrumento psicopolítico muito eficiente, que permite alcançar um conhecimento

²⁶⁸ A transmissão contínua, também conhecida por fluxo de mídia ou fluxo de mídia é uma forma de distribuição digital, em oposição à descarga de dados. A difusão de dados, geralmente em uma rede através de pacotes, é frequentemente utilizada para distribuir conteúdo multimídia através da Internet. (Wikipédia)

abrangente sobre as dinâmicas da comunicação social. Trata-se de um conhecimento de dominação que permite intervir na psique e que pode influenciá-la a um nível pré-reflexivo²⁶⁹.

El gran problema que empieza a conformarse en las democracias latinoamericanas es que, este consumo direccionado de información dejó de ser solamente para garantizar la razón neoliberal de mundo, y pasó a ser psicológicamente direccionado hacia nuestras preferencias políticas. La revista independiente Argentina ENORSAI, en entrevista con Julian Assange²⁷⁰ deja la colonialidad de la intersubjetividad, y su profunda afectación hacia los países de América Latina, muy clara. Por la extrema relevancia que tiene con este apartado, trasladaremos la larga citación:

El periodista y creador de Wikileaks, Julian Assange, afirmó ayer que **casi la totalidad de las comunicaciones desde América Latina pasan por Estados Unidos** y que este país utiliza el espionaje de éstas para afianzar su influencia en el mundo. “El 98 por ciento de las telecomunicaciones desde América Latina al resto del mundo, incluidos mensajes de texto, llamadas telefónicas, correos electrónicos, etc., pasa a través de Estados Unidos”, señaló Assange. “El objetivo de Washington es **obtener información de cómo América latina se comporta, hacia dónde se mueven las transferencias económicas y las actividades de los líderes y actores clave**”, agregó en una entrevista concedida a un canal de televisión ruso desde la Embajada de Ecuador en Londres. Según Assange, ese espionaje permite a Washington **predecir el comportamiento de los líderes e intereses latinoamericanos y también presionar a cualquier persona importante**. “Estados Unidos ha intentado agresivamente impedir el intercambio económico a través de la intervención y el control de Swift, Visa, MasterCard o el dinero enviado hacia América Latina mediante el Bank of America”, aseguró. “Estados Unidos se está apropiando de las interacciones

²⁶⁹ CHUL HAN, op. cit., p. 23

²⁷⁰ Fundador del WikiLeaks.

económicas y de las telecomunicaciones, y lo que queda es un cierto control de la fuerza física del Estado”, añadió. Assange manifestó que el interés de Washington por América latina estuvo un poco aplacado durante la primera década del siglo XXI y se inclinó más hacia Medio Oriente, no obstante ahora ha vuelto a fijar su vista en la región. “En ese período, varios países latinoamericanos han desarrollado y hecho crecer su independencia respecto de los intereses de Estados Unidos. Y ahora, desafortunadamente, Estados Unidos está volviendo a interesarse por América Latina”, dijo. Además, Assange consideró que es necesario construir una soberanía tecnológica para combatir el espionaje de Estados Unidos. “No hay una soberanía efectiva sin la soberanía de los elementos necesarios: interacción económica, telecomunicaciones e instrumentos de control policiales y judiciales”, sentenció.²⁷¹

El reportaje arriba transcrito es del año de 2013. En seguida, las revelaciones de Edward Snowden²⁷² respecto al espionaje de los datos por EUA a diversos países, entre ellos Brasil y México –especialmente hacia la Presidenta Dilma Roussef–, han venido a la superficie. Muy poco tiempo después, precisamente en el año de 2015, se inicia el proceso de impeachment²⁷³ de la presidenta; en 2018 el representante de la extrema derecha conservadora Jair Bolsonaro es elegido presidente de Brasil²⁷⁴.

²⁷¹ EN ORSAI, “EE.UU. controla toda la comunicación latinoamericana”, <http://www.enorsai.com.ar/mundo/4008-nota.html?fbclid=IwAR09RHQEzR1ILBcDhDGH0DR3CEHulsGQlrxB8X1-4a9hSvqqlu7iXTok0EU>, consultado en 05 de junio de 2019.

²⁷² Ya brevemente expuestas en momento anterior.

²⁷³ El proceso de impeachment de Dilma Roussef tuvo su fin en el año de 2016, culminando en la destitución del cargo de la presidenta democráticamente elegida.

²⁷⁴ Existen diversos otros hechos que circundan el tema. Por ejemplo, la famosa investigación “Lava-Jato” que ha culminado en la prisión del presidente Lula y iniciado el proceso de desmantelamiento de la empresa petrolífera Petrobras, hecho que se agrava si consideramos la información que ha documentado Glenn Greenwald en el libro “Sem lugar para se esconder” (libro que trae informaciones del espionaje de datos de los EUA fornecidas por Edward Snowden) de que uno de los principales objetos de vigilancia de los EUA, fueron, justamente, los datos y mensajes del Ministerio de Energía del gobierno de Dilma Roussef. Recientemente – precisamente en junio de 2019–, Glenn Greenwald, empezó a divulgar, a través de su plataforma periodística “The Intercept Brasil”, supuestos diálogos mantenidos por el juez Sergio Moro – juez que hizo la condenación de Lula en primera instancia de jurisdicción – y el procurador del Ministerio Público Federal, Deltan Dallagnol. No nos cumple mencionar aquí el contenido de los mensajes. Sin embargo, los diálogos divulgados hasta ahora han demostrado la ausencia de imparcialidad del juez Sergio Moro. *Hasta la fecha de término de este trabajo, no todos los mensajes llegaron a conocimiento público.

A partir de este contexto, importa hacer una diferencia substancial en el uso de las técnicas psicopolíticas de poder por los nuevos medios masivos que llevan a elegir a Trump, del que lleva a Bolsonaro a ganar la presidencia de Brasil. No hablamos de la estrategia comunicacional utilizada, sino *para quién* esta estrategia comunicacional sirve. Es que, mientras Trump ha utilizado de las nuevas técnicas de poder para ganar las elecciones y defender los intereses de los americanos mismos, lo que ocurrió –y está ocurriendo– en Brasil no fue simple manipulación de la opinión pública en favor de Bolsonaro: fue colonialidad de nuestra intersubjetividad para apoyar un candidato que no solamente defiende intereses conservadores, sino que, claramente, subordina Brasil al capitalismo financiero neoliberal globalizado de los EUA²⁷⁵.

Insistimos, por lo tanto, que el actual contexto brasileño es perfecto ejemplo de este punto central que proponemos para pensar una fundamentación de los derechos humanos a la comunicación y a la información ubicadas en nuestro territorio: lo que pasa en Latinoamérica, no es una mera manipulación de nuestra opinión pública y sí una colonialidad de nuestra intersubjetividad, a tal grado que nuestra gente llega a entregar su propio país a intereses de quienes mantienen la *colonialidad del poder*, a cambio de un supuesto “desarrollo”.

Por fin, veamos algunos datos de las elecciones en Brasil. Según la plataforma “Aos fatos”, una plataforma de verificación de la veracidad de las informaciones que circulan en los nuevos medios masivos:

De julho a outubro²⁷⁶, Aos Fatos **desmentiu 113 boatos sobre eleições** que, somados, acumularam ao menos **3,84 milhões de compartilhamentos no Facebook** e no **Twitter**. Apenas no fim de semana do segundo turno, Aos Fatos desmentiu 19 peças de desinformação que, ao todo, foram compartilhadas 290 mil vezes no Facebook. [...] Os números, no entanto,

En visita a la Cámara de Diputados brasileña, específicamente a la “Comissão de Direitos Humanos e Minorias” Greenwald ha afirmado que existen más mensajes que todavía serán divulgados. (Câmara dos Deputados, Direitos Humanos e Minorias - Fundador do The Intercept Brasil, Glenn Greenwald - 25/06/2019 - 17:58, disponible en: https://www.youtube.com/watch?time_continue=9275&v=z-4VY-IMQvo, acceso en 25 de junio de 2019) Así, ante la imposibilidad de hacer un análisis concreto, se ha decidido no insertar la cuestión en la tesis.

²⁷⁵ En internet hay incluso un video de Bolsonaro prestando continência a la bandera de los EUA, en gesto de sujeción a este país. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8M1dUtgFd0g>.

²⁷⁶ Del año de 2018.

tendem a ser subestimados, uma vez que o maior vetor de desinformação desta eleição é o WhatsApp — uma plataforma fechada²⁷⁷.

Basándonos en los datos arriba mencionados, coincidimos con Ignacio Ramonet cuando señala que el internet y estas estrategias políticas a través de las redes sociales, como medios de comunicación masivos están apenas en iniciando. Es decir, la colonialidad de la intersubjetividad a través de ellos va a seguir siendo utilizada como herramienta de legitimación para los retrocesos de una política neoliberal y de destrucción de cualquier garantía de derechos en el Brasil de Bolsonaro (y posiblemente en otros países de América Latina). Veamos otro ejemplo en concreto.

En el día 30 de abril, el Ministro de la Educación de Bolsonaro – Abraham Weintraub – anunció un corte de 30% del presupuesto anual previsto para todas las universidades federales (universidades públicas) del país. En la oportunidad, una plataforma de monitoreo de noticias falsas en las redes sociales llamada “Aos Fatos” evidenció que en cuando el Ministerio de la Educación brasileño (MEC) anunció los cortes de financiamiento de la educación pública en el país, el envío de imágenes de estudiantes desnudos creció **950% a través de cerca de 350 grupos de Whatsapp –esto en apenas 24 horas**²⁷⁸. De acuerdo con la plataforma, las fotos y videos retrataban performances artísticas o protestas realizadas por los estudiantes en distintos años y décadas; pero más allá de la falta de contexto de los imágenes, lo que este episodio aclara es la existencia de una estrategia prontamente utilizada –y muy probablemente, previamente estructurada – para deslegitimar las universidades publicas del país, todo con el objetivo

²⁷⁷ AOS FATOS, “Notícias falsas foram compartilhadas ao menos 3,84 milhões de vezes durante as eleições”, <https://aosfatos.org/noticias/noticias-falsas-foram-compartilhadas-ao-menos-384-milhoes-vezes-durante-eleicoes/>. Consultado en 14 de mayo de 2019. En continuidad: “O número de compartilhamentos levantado por Aos Fatos também diz respeito somente àqueles perfis que de fato se engajaram na disseminação de conteúdo falso ou distorcido na rede social. Levando em conta que uma informação compartilhada pode ser vista por dezenas ou centenas de outros perfis em diferentes plataformas sociais, a quantidade de pessoas expostas aos vários tipos de desinformação tende a ser muito maior. [...] A maratona de checagens do fim de semana do segundo turno das eleições contou com uma iniciativa inédita de checadores de todo o país. O Aos Fatos se uniu a outras cinco agências de checagens de notícias para verificar as mensagens de conteúdo suspeito na reta final das eleições com o objetivo de ganhar mais agilidade e aumentar o alcance das checagens. A parceria reuniu Fato ou Fake, Comprova, Agência Lupa, Boatos.org e e-Farsas. No total, foram checadas em conjunto 50 notícias falsas em 48 horas de trabalho”.

²⁷⁸ AOS FATOS, “Após cortes no MEC, envio de imagens de estudantes nus cresce 950% em grupos de WhatsApp em 24 horas”, <https://aosfatos.org/noticias/apos-cortes-no-mec-envio-de-imagens-de-estudantes-nus-cresce-950-em-grupos-de-whatsapp-em-24-horas/>, consultado en 14 de mayo de 2019.

de precarizar la educación pública y, consecuentemente, fomentar el mercado privado de la educación en Brasil.

Dichos datos demuestran la nueva estrategia de colonialidad de la intersubjetividad en nuestro territorio: las redes sociales como medios de comunicación masivos. Asimismo, esto demuestra que no solamente fue una estrategia trazada para vencer las elecciones en 2018, sino que es una estrategia de dominación y exclusión que va a ser usada constantemente para legitimar las políticas sistémicas de destrucción, hasta que el capitalismo neoliberal y su necesidad de manutención de la *colonialidad del poder* se reinvente y busque nuevas herramientas de control.

Creemos que estas nuevas estrategias pueden ser aún más perversas que las estratégicas usadas por los medios de comunicación masivos tradicionales por dos motivos.

a) El primer motivo es el hecho de no haber una fuente concreta de información, es decir, los mensajes son direccionados en los grupos de WhatsApp sin que nadie sepa de donde vino la información que ahí circula, quien la produjo, y menos, para que fines la está circulando, permitiendo, incluso, que la producción de información ni siquiera ocurra en territorio nacional. Es decir, estamos sufriendo una **colonialidad de la intersubjetividad directa** de los intereses del gran capital financiero globalizado y sus tecnologías de control fundadas sobre estudios psíquicos de nuestras preferencias individuales –proporcionadas voluntariamente por nosotros mismos–, que toman lugar, poco a poco, en la **colonialidad de la intersubjetividad mediada por el oligopolio de los medios de comunicación nacionales**.

b) El segundo motivo que sugerimos es un tanto más filosófico. A partir del momento que esta nueva estrategia comunicacional **oculta su fuente concreta de información** y los hechos circulan en grupos de WhatsApp que suelen ser constituidos por **personas cercanas a nuestro mundo de vida**, donde están las personas que nos son más íntimas, **los hechos que ahí circulan son fácilmente tomados como verdad absoluta y trasladados con mucha más facilidad a nuestra subjetividad, aún que sean falsos**. Esto porque, ahora las fuentes de la información *parecen ser* nuestra mamá, nuestro papá, una tía, el jefe del trabajo, etc., de ahí, nos cuesta mucho más tener criticidad a la información comunicada, porque significaría dudar de personas que constituyen las

bases de nuestro mundo de vida. En resumen, los hechos políticos fueron trasladados ferozmente a la esfera privada, y dudar de ellos, ahora, tiene serias implicaciones personales y hasta emocionales.

Por supuesto que estas cuestiones son mucho más profundas. Debemos tener conciencia que es una lógica de poder reciente, y que se podría hacer una tesis filosófica solamente respecto de la complejidad que esta nueva estrategia comunicacional de perpetuación de la *colonialidad del poder* puede tener en nuestro territorio. Quedaremos hasta aquí con estas breves reflexiones, creyendo ser suficientes para explicar que la libertad de expresión está lejos de caber en la realidad actual de los medios de comunicación masivos y menos, todavía, de la realidad política concreta de *Nuestramérica*. Afirmamos, en suma, que la libertad de expresión dejó –si es que ya lo fue– de ser suficiente para servir de fundamentación de los derechos humanos a la comunicación y a la información en América Latina, motivo por el cuál es necesario pensar en un nuevo fundamento para estos derechos humanos.

CONCLUSIÓN

Resguardadas las proporciones del riesgo que es analizar fenómenos recientes y cambiantes, se puede afirmar que el contexto relatado en este capítulo revela la relación de los medios de comunicación de masa y la colonialidad del poder en América Latina como un perfecto ejemplo de relación medio-fin, donde los medios de comunicación son el instrumento de la colonialidad de la intersubjetividad para el fin –manutención de la colonialidad del poder, todo en favor del bloque económico hegemónico del capitalismo (neo) liberal.

Creo, humildemente, que existe una cierta innovación en dejar de considerar la simple manipulación de la opinión pública como la finalidad de los medios de comunicación masivos, como la mayoría de los autores (incluso los críticos de la comunicación) lo hacen²⁷⁹. Sin embargo, evaluando el contexto histórico y actual de la dinámica de dominación de los medios masivos a servicio del neoliberalismo, se

²⁷⁹ Esta autora misma, en trabajos anteriores ha, insistido en la relación medios masivos tradicionales y formación de la opinión pública en Brasil.

evidencia algo más profundo, más grave y más desolador: la colonialidad de las subjetividades-intersubjetividades de nuestras gentes, para el despojo del ser y del saber nuestro.

A partir de eso, considerando que proponemos trazar una fundamentación desde el otro, desde este que siempre estuvo silenciado en la racionalidad moderna de las epistemologías del norte, tomar conceptos como libertad de expresión y manipulación de la opinión pública –fundados en el contexto de la ascensión de una burguesía europea que reclamaba el derecho a tener la libre expresión y de opinión pública– para explicar el contexto actual de derecho a la comunicación y a la información que vivimos en América Latina (especialmente en Brasil) es una vez más ignorarlos, silenciarlos. Es insistir en hacer que la complejidad de nuestra realidad quepa en los moldes europeos.

Por fin, asumimos nuestras limitaciones y reconocemos que no vamos a cambiar, con simples pretensiones teóricas, el hecho de que el capitalismo neoliberal va a seguir en la búsqueda por dominar nuestras intersubjetividades. La realidad se cambia con la praxis. Luchar por la información de nuestras gentes, al mismo tiempo en que nos empoderamos a representar el mundo como nuestro, rompiendo con el pensamiento único de dominación de la *globocolonialidad* es un doble camino por trazar. No obstante, en la medida de lo que se nos hace posible a través del derecho, o más bien, del derecho como arma de liberación en América Latina²⁸⁰, pretendemos, en el capítulo que sigue, sugerir posibles fundamentos que estén ubicados desde y para nuestra realidad, tomando en cuenta todo este grave contexto social, económico y político que nos asuela.

CAPÍTULO 3 CAMINOS PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DESCOLONIAL-LIBERADORA DEL DERECHO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN: UNA PROPUESTA DESDE LA TEORÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA DE LOS DERECHOS HUMANOS

INTRODUCCIÓN

²⁸⁰ Para saber más de esa teoría, buscar en “En derecho como arma de liberación en América Latina” de Jesus Antonio de la Torre Rangel.

Con base en lo que desarrollamos en los capítulos uno y dos, llegamos a dos cuestiones esenciales para alcanzar reflexión que brinde otros fundamentos posibles y situados para el derecho a la comunicación y a la información.

La primera cuestión es: **hay que aislar la fundamentación del derecho a la comunicación y a la información de la matriz de libertad de expresión.** Como se ha demostrado a través de la inversión ideológica de los derechos humanos como elemento de análisis, esta matriz ha posibilitado, históricamente, una inversión ideológica del derecho humano a la comunicación y a la información siempre en favor de una libertad de la imprenta masiva, que beneficia apenas a los dueños del poder. Además, el derecho a la libertad de expresión surge en un contexto económico, social y histórico que no es el latinoamericano; es más: surge desde y para el contexto del sujeto europeo colonizador de nuestros territorios.

Alejandro Rosillo, al abordar el método de análisis de la inversión ideológica de los derechos humanos de Hinkelarmert, explica que, ante el uso ideologizado de los derechos humanos, existen diversas reacciones. La primera es la actitud posmoderna de rechazar los derechos humanos por entender que hacen parte de los “metarelatos” de la Modernidad; la segunda surge en la tradición marxista dogmática que vincula los derechos humanos como expresión de la burguesía y por lo tanto tratase de un discurso a ser eliminado; de acuerdo con Rosillo, ambas posturas se quedan apenas en este ámbito de la denuncia, en la crítica, en la primera etapa del proceso, olvidándose que los derechos humanos son una potencial herramienta de liberación y por ello, hay que ir más allá y proponer soluciones, trazar el camino otro. En las palabras de Rosillo: “Para la FL es claro que una cosa es el uso ideologizado y perverso que se hace de los derechos humanos y otra cosa es que derechos humanos sean tal uso. La FL apuesta, como hemos insistido, por el uso de derechos humanos por parte del sujeto vivo, prático e intersubjetivo, y cuando esto no se da, entra en escena la dimensión crítica de la función liberadora de la filosofía”²⁸¹.

Por tal razón, afirmamos que no rechazamos la existencia del derecho a la libertad de expresión. Lo que insistimos, ante todo lo expuesto, es que alejarse de esa matriz de

²⁸¹ ROSILLO, Alejandro, “La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert”, en *Derechos humanos na América Latina*, LEAL, Jackson; MACHADO FAGUNDES, (org.), Curitiba, Multideia, 2016, p. 14.

fundamentación resulta crucial para posibilitar una mirada comprometida con la complejidad que circunda la realidad concreta de la exterioridad del sistema-mundo²⁸² (América Latina) y a partir de eso pensarse en una propuesta de fundamentación descolonial-liberadora del derecho a la comunicación y a la información.

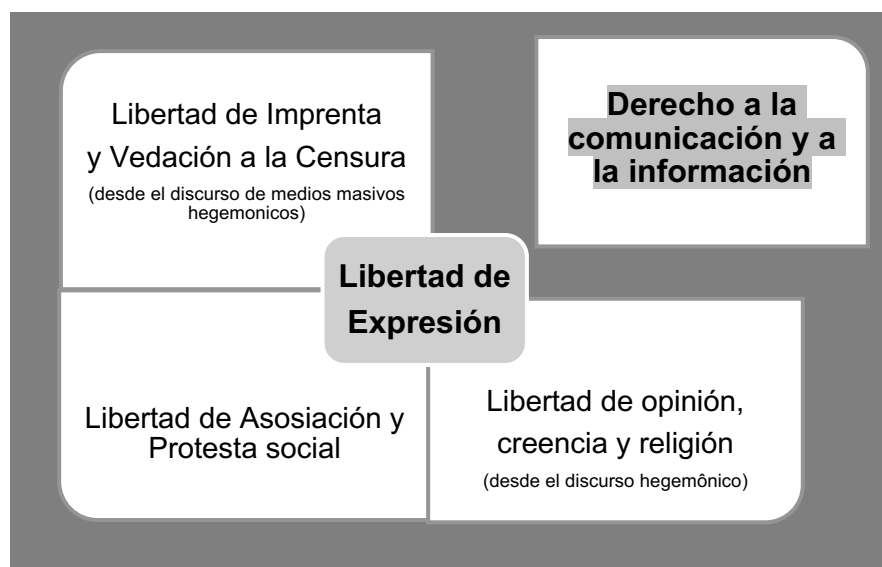


Ilustración 1 - Aislar el derecho humano a la comunicación y a la información de la matriz moderna fundadora, sin negar la existencia de este derecho.

A partir de eso, señalamos la segunda cuestión esencial para pensar la etapa final del proceso crítica-denuncia-solución de este trabajo y trazar un *otro* fundamento posible. Considerando que la intención del último capítulo es reconstruir la fundamentación de los derechos humanos a la comunicación y a la información desde América Latina, con el objetivo de impedir la perpetuación del pensamiento único y de la *globocolonialidad* como colonialidad de nuestra intersubjetividad, es necesario echar mano de un método adecuado a esa tarea-compromiso. Por tanto, traemos el método que surge en la teoría crítica latinoamericana, más bien, de la filosofía de la liberación: hablamos del método analéctico creado por el filósofo argentino Enrique Dussel.

Por fin, como señala Ramonet, estamos viviendo una era de transición en los medios de comunicación, y en una era de transición no hay respuestas absolutas, porque lo que se entiende como verdad cambia a cada momento. Si el Estado ya no tiene poder

²⁸² Respeto a esa categoría, véase WALLERSTEIN, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, México: Siglo XXI, 2005

suficiente frente a esta *globocolonialidad*, frente a esta colonialidad de las corporaciones transnacionales privadas, por supuesto, el derecho, por sí solo, tampoco tiene la fuerza de romper con tanto. Sin embargo, no hay que perder las esperanzas, y quedarse en un pesimismo inerte. Hay que tener fe en la vida, reflexionar y producir propuestas solucionadoras. Es lo que intentaremos hacer en las siguientes páginas.

3.1 EL PENSAMIENTO JURÍDICO CRÍTICO LATINOAMERICANO COMO FUENTE DE RECONSTRUCCIÓN DE LOS FUNDAMENTOS DE DERECHOS HUMANOS

En pensamiento jurídico crítico latinoamericano surge en contraste a la racionalidad europea, enfrenta los moldes del liberalismo individualista; es representación teórica de la exterioridad del sistema-mundo; un pensar con, desde y para el rostro del mundo otro, en contra del epistemicidio de la ciencia del Norte global. Es un saber que descubre, pone luz a la sombra que dejó la lógica dominadora de la modernidad-colonialidad, revelando las atrocidades de la colonialidad del poder. Es bajo este pensamiento que queremos basar este momento de solución y esperanza, hacer una proposición de fundamentación distinta. Por oportuno, impera la necesidad de explicar qué es lo que se entiende por teoría crítica, tarea para la cual buscaremos solución en las lecciones del jurista, filósofo y sociólogo del derecho brasileño, Antonio Carlos Wolkmer.

Wolkmer²⁸³ explica que la racionalidad moderna burguesa, excluyente, marcada por el idealismo individualista, por el racionalismo liberal y por el formalismo positivista entró en una profunda crisis, la cual culminó, igualmente, en la crisis del sistema jurídico y de sus correspondientes paradigmas hegemónicos. Desde entonces, señala el autor, se puso en marcha una lenta reconstrucción de paradigmas, donde:

[...] el modelo tradicional de racionalidad tecno-formal es suplantado por el modelo crítico-interdisciplinario de la racionalidad emancipadora. En la práctica libertadora se redefine la noción superior de racionalidad, que, como presupuesto del pensamiento y de la acción, presentaría un proyecto

²⁸³ WOLKMER, Antonio Carlos, *Teoría Crítica del Derecho desde América Latina*, Akal, México, 2017.

trascendente que no oprime más, sino que busca liberar al sujeto subalterno y la sociedad victimizada por la colonialidad²⁸⁴.

Esa transformación de paradigmas forma parte del necesario proceso de emancipación social que inaugura la teoría crítica; por tal razón todo conocimiento crítico debe buscar una posible transformación de la realidad, objetivar la liberación: liberar al sujeto histórico y a la sociedad como un todo. Según Wolkmer, la teoría crítica tiene su origen moderno en la Escuela de Frankfurt²⁸⁵ y es conceptualizada como:

El instrumental pedagógico operante (teórico-práctico) que permite a los sujetos inertes, subalternos y colonizados una toma histórica de conciencia, desencadenando procesos de resistencia que conducen a la formación de nuevas sociabilidades al ser poseedores de una concepción de mundo antidogmática, participativa, creativa y transformadora²⁸⁶.

Wolkmer señala que, a partir de esa perspectiva, la opción por la teoría crítica implica una propuesta liberadora que parte desde la “experiencia histórico-concreta de lucha, de la práctica cotidiana insurgente, de los conflictos contextualizados y de las interacciones sociales y de necesidades humanas esenciales”²⁸⁷ en dirección a una *nueva existencia*.

En síntesis, pensar y operar una teoría crítica alternativa/descolonial implica ir más allá de los marcos emancipatorios de la tradición moderna, esencialista, racionalista y eurocéntrica; es dirigirse a una construcción realista,

²⁸⁴ Ibid., p. 21.

²⁸⁵ El autor cita que la escuela se dividió en tres períodos: Primer período - Creación y consolidación de la Escuela de Frankfurt, articulación de una teoría crítica de la sociedad, cierre del Instituto por la amenaza del nazismo y estudios sobre personalidad autoritaria; Segundo período - regreso de Horkheimer y Adorno a Frankfurt después de la segunda guerra, análisis sobre teoría de la estética, la industria cultural y la dialéctica negativa; Tercer período - representado por la actuación de Habermas y su polémica con el positivismo, desmistificación de la razón instrumental y de la dominación tecnocrática; la cuestión de la crisis y de la legitimidad del Estado capitalista; la reestructuración de la teoría crítica a través de la razón comunicativa, la dialéctica de la modernidad y de la posmodernidad, etc.

²⁸⁶ Ibid., p. 23, las cursivas son del original.

²⁸⁷ Ibid., p. 23.

contextualizada y transformadora de espacios societarios, políticos y culturales subalternos. Se debe dar la defensa de un saber liminar y de una práctica liberadora que irrumpa desde el “paradigma otro”, desde el “sur alternativo” y desde lo “descolonial”; se trata de superar la condición de subordinación, explotación y violencia con la creación de un pensamiento insurgente que parta de nuestras tradiciones culturales y nuestra propia identidad histórica; una teoría crítica alternativa/descolonial como expresión de un conocimiento articulado con la práctica social, capaz de ofrecer nuevas formas de resistencia al dar **respuestas descolonizadoras a los problemas emergentes**, ‘abriendo alternativas posibles’ y produciendo saberes que tienen relevancia social²⁸⁸.

Afirma el autor que es a partir de ese nuevo paradigma de los saberes que los sujetos negados tienen la apertura de las posibilidades para una toma de conciencia de las opresiones que sufren, y a partir de eso, articular nuevas luchas, nuevas praxis de liberación.

Hecha esta breve introducción de lo que se entiende por teoría crítica, pasemos a explicar qué se entiende específicamente por la teoría crítica en el ámbito del derecho, también llamado de pensamiento jurídico crítico. Para tanto, buscamos una vez más el concepto de Wolkmer, autor que la define como *“La formulación teórico-práctica capaz de cuestionar y de romper con lo normativo que está disciplinariamente ordenado y oficialmente consagrado (el conocimiento, en el discurso y en el procedimiento práctico) en dada formación social, y como posibilidad de concebir y operar otras formas diferenciadas, no represivas y emancipadoras, de práctica jurídica”*.²⁸⁹

Entendiendo que el paradigma de la teoría crítica situado en América Latina es conformado por el pensamiento descolonial y el pensamiento de la liberación, y considerando que el pensamiento descolonial ya ha ganado su debida profundización en el momento crítica-denuncia de este trabajo, es fundamental, en el presente momento de proposición-solución, profundizar un poco más respecto al pensamiento de la liberación.

²⁸⁸ Ibid., p. 37-38.

²⁸⁹ Ibid., p. 41.

Para eso, retomamos las lecciones de Solórzano, el cual usa el concepto de pensamiento de liberación para referirse a:

[...] a las diversas manifestaciones que asumieron las ciencias sociales y las prácticas emancipadoras en el contexto latinoamericano en el último tercio del siglo XX. Ello debido a que el propio término “*liberación*” fue reivindicado y asumido como *bandera* y como *proyecto* de acción por los sectores más comprometidos en esas prácticas emancipadoras. Este es un pensamiento que ha logrado superar la *declaratoria de muerte de la utopía* hecha desde las agencias del neoliberalismo y neoconservadurismo finisecular, bajo la acusación de que *queriendo alcanzar el cielo produjeron infiernos*, cuando más bien hoy vemos que son los *infiernos neoliberales* los que se propagan por el globo. Se trata de un *pensamiento situado*, que busca elucidar las condiciones históricas (sociales, políticas, económicas, culturales, etc.), con sus actores y dinámicas de acción, escenarios y factores, etc., de la coyuntura, para formular ensayos, siempre plurales, de vías para el futuro y con responsabilidad del presente.²⁹⁰

En esta senda, es oportuno traer los aportes de una obra reciente, y sin duda central, para explicar este momento-paradigma que es el *pensamiento jurídico crítico desde la filosofía de la liberación*, escrita por los autores Lucas Machado Fagundes y Alejandro Rosillo Martínez²⁹¹. Explican los autores que a través de la historicidad socio-jurídica latinoamericana es posible recuperar elementos de reflexión teórica que parten de la realidad concreta para brindar las soluciones necesarias a nuestro territorio; así, la filosofía de la liberación se presenta como potencial revelador de esa historicidad, de esa realidad insurgente que influye en el campo jurídico desde una mirada crítica. Señalan los autores:

[...] a intenção em **explorar as categorias da Filosofia da Libertação** é demonstrar a necessidade e a possibilidade de se elaborar elementos e

²⁹⁰ SOLÓRZANO, op. cit., p. 131

²⁹¹ MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo; FAGUNDES, Lucas Machado. *Introdução ao pensamento jurídico crítico desde a filosofia da libertação*, Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 2018.

emergir capacidades intelectivas desde a nossa realidade própria, com forças epistemológicas, levando em conta as perspectivas dos povos negados na realidade sócio-política latino-americana. **Não há como visualizar outra tarefa para o pensamento jurídico senão dar respostas às demandas históricas de injustiças sociais, tentando compreendê-las além dos marcos do colonialismo, da colonialidade e da dominação/subordinação**²⁹².

Los autores elucidan que el uso del derecho como instrumento legitimador y reproductor de la colonialidad del poder ha implicado que mismo en las teorías jurídicas latinoamericanas es posible encontrar matices profundos de reproducción de colonialidad, de manutención del poder hacia nuestros territorios. Por tal razón, la filosofía de la liberación se presenta como este saber que parte desde la periferia para presentar respuestas insurgentes a las inquietudes del derecho en América Latina, posibilitando un pensamiento jurídico crítico latinoamericano comprometido con los sujetos ausentes del paradigma jurídico hegemónico.

A partir de eso, Fagundes y Rosillo proponen tomar las categorías dussealianas de la filosofía de la liberación (totalidad, exterioridad, proximidad, mediación, fetichismo y alienación) las cuales rompen con la hegemonía categórica desarrolladas exclusivamente en la cuna geoepistémica del norte global (Estados Unidos-Europa), así como del método creado por Enrique Dussel, el cual, afirman los autores, confiere una *autenticidad científica* a este saber crítico insurgente. Hablamos del método analéctico, que será mejor desarrollado en el tópico siguiente.

3.1.1 La filosofía de la liberación de Enrique Dussel y el método analéctico

Fagundes y Rosillo explican que la filosofía de la liberación latinoamericana surge a finales entre los años 60 y 70, no obstante, tuvo su apogeo a mediados de los años 80,

²⁹² Ibid., p. 23.

especialmente con la profundización de los gobiernos neoliberales en nuestro territorio y ante el escenario colapsado producido por el Consenso de Washington²⁹³.

La filosofía de la liberación en América Latina es marcada por diversos exponentes, especialmente por sus representantes de Perú, México y Argentina; sin embargo, Fagundes y Rosillo afirman que no debe reducirse su abordaje apenas a ésta triple vertiente²⁹⁴. Sin embargo, es el filósofo argentino Enrique Dussel quien ha desarrollado una estructura categorial suficiente para basar un pensamiento jurídico crítico latinoamericano, a través de una relectura de los derechos humanos a partir de la realidad concreta del territorio que conforma la exterioridad del sistema-mundo.

Busca-se especificar que a FL proposta é o ato de diálogo e de aproximação com o sujeito oprimido, em todo o sentido da opressão e da dominação exploradora existente, mas também a crítica ao sistema opressor na perspectiva reflexiva quanto à estrutura, aos mecanismos e às manifestações deste e, por fim, à militância político-contestadora da opressão e dos sistemas opressivos, ou seja, a perspectiva de luta como catalisadora de qualquer filosofar realizado na América Latina. [...] Logo, a metodologia disposta é aquela que **supere a especulação ontológica em busca da exterioridade do Ser latino-americano em que, permeada por acontecimentos locais, chega-se a uma proposta crítica, construtiva e fomentadora de alternativas**. Tendo isso em vista, no horizonte da presente pesquisa, os elementos “colonização” e “interculturalidade” ganham relevancia quando o âmbito de investigado é o continente latino-americano. E, em razão disso, a Filosofia da Libertação possibilita uma abertura reflexiva a esses temas, oferecendo novas perspectivas²⁹⁵.

²⁹³ El consenso de Washington, a muy breves rasgos, fue responsable por dolarización de la economía a nivel global, la profundización de una política de “desarrollo” marcada por la división del globo en países desarrollados y países subdesarrollados.

²⁹⁴ Ibid., p. 26 y 91.

²⁹⁵ Ibid., p. 91.

Las categorías centrales de la teoría de Enrique Dussel (totalidad, exterioridad, proximidad, mediación y alienación) serán explicitadas en el momento oportuno; en la explicación de la teoría de los derechos humanos desde América Latina de Alejandro Rosillo, en el tópico siguiente. Por tal razón, para el presente momento, cumple elucidar un poco más respecto al método analéctico dusseliano.

Enrique Dussel desarrolla su método analéctico basado en una superación-fusión de la dialéctica hegeliana negativa y de la analogía. Entiende el autor que la dialéctica negativa, consistente en una “negación de la negación”, es decir, *la negación de la totalidad que niega el sujeto negado*, no logra traer respuestas suficientes a los problemas concretos de los sujetos que están en la exterioridad. Esto porque, al quedarse en la problemática de la negación de la negación, no alcanza a salir de la estructura de la totalidad vigente y termina reduciendo la realidad a la comprensión de la totalidad. A partir de eso, Dussel entiende la realidad social conformada por la totalidad concreta y por la exterioridad²⁹⁶, y de ahí toma la opción por situar su método analéctico en la exterioridad, en la alteridad; desde, para y con el otro, este sujeto negado por la totalidad. En las palabras del filósofo argentino:

El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo

²⁹⁶ LEONEL, Gladstone; DIEHL, Diego Augusto, “*a dialéctica social do direito como método descolonizador do saber jurídico na américa latina*”, en LEAL, Jackson; MACHADO FAGUNDES, Lucas. op. cit, pp.163-183

crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente²⁹⁷.

De ahí, elucida Dussel que para la Filosofía de la Liberación *el otro es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes*²⁹⁸. En seguida, el filósofo argentino trata de dar una dimensión concreta a esta palabra central del método analéctico y de su filosofía de la liberación; escribe el autor:

[...] la significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: **el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano** es el «tema» de la filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad²⁹⁹.

Por consiguiente, explica que el método analéctico no implica simplemente una sensibilidad al otro antropológico, sino **trazar una solución que esté éticamente a servicio del otro**. Es el compromiso intrínseco con los sujetos expurgados de totalidad de mundo vigente, es escuchar, *saber oír* la voz que hace eco más allá de los muros excluyentes eurocéntricos y norteamericanos y, a partir de ahí, constituir el filosofar; o, **en nuestro caso, constituir el fundamental filosófico descolonial-liberador**. Como señala Dussel “la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito”³⁰⁰. De acuerdo con el filósofo, el flujo del método ocurre de la siguiente manera:

²⁹⁷ DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974, p. 82

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 181-182.

²⁹⁹ *Idem.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 183.

En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, demuestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales. Es la filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una deducción o demostración a partir del fundamento: el «rostro» óntico del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro. Esa *revelación del otro*, es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (*el prius del ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica transpasan el orden ontológico y se avanzan como «servicio» en la justicia. Lo propio del método analéctico es que es intrínsecamente.³⁰¹

Para hacer una última explicación central para entender el método analéctico de Dussel. Afirma el autor que el rostro del otro es un *aná-logos* y por eso el principio de la analéctica no es la identidad en cuanto *diferencia* sino en cuanto *distinción*; de ahí la filosofía latinoamericana se presenta como este pensar liberador y situado.

En resumen, el método de la dialéctica es el método de conocimiento que está ubicado dentro de la totalidad, mientras el método de la analéctica, que es una fusión del método de la dialéctica con la analogía, es el método de la filosofía de la liberación, de la alteridad: el diálogo parte desde el otro. Por fin, traemos la comprensión del método

³⁰¹ Idem.

dusseliano de la analéctica a partir de las reflexiones de Lucas Machado Fagundes, quien explica que:

O método analético passa dos limites da dialética em direção ao horizonte interpelante e a novidade no irromper do Outro – aquele que possui na sua alteridade a distinção –; esse Outro – as vezes é incluso no do modo de vida do sistema dominador – possibilita uma nova maneira de se pôr ante os problemas originais, dá outro foco no filosofar, em que primeiramente se descobre um sujeito não existente na historiografia e na geopolítica moderna, para em segundo lugar, o âmbito da reflexão conforme sua palavra, condição real da práxis e, por fim, em terceiro tomar em conta de forma crítica a arquitetura político-cultural específica como forma de fundamentação, inédita e complexa, posta em contraposição as simplificações das abstrações filosóficas meramente idealista³⁰².

En base a lo expuesto, es posible explicar el por qué tomamos opción por este método para situar nuestra fundamentación del derecho humano a la comunicación y a la información. **El método analético es el lente que hace posible ver más allá, que permite solucionar la cuestión de la fundamentación de estos derechos, para que los sujetos históricamente silenciados se hagan escuchar y representar a los sujetos colonialmente des-representados por los medios de comunicación masivos.** No obstante, antes de adentrarnos en el tema específico, hay que explicar la relación teoría crítica y derechos humanos desde América Latina.

3.1.2 La teoría crítica latinoamericana de los derechos humanos

Conforme a todo lo ya expuesto en el primer capítulo del presente trabajo, el discurso universal de derechos humanos fue creado a partir de las revoluciones burguesas del siglo XVIII, especialmente como producto de la Revolución Francesa, la Revolución Gloriosa inglesa y la Independencia Americana. Dichas revoluciones surgen

³⁰² MACHADO, Lucas, *Juridicidades insurgentes: elementos para o pluralismo jurídico de libertação latino-americano*, tesis, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. p. 299

en el contexto de la insurgencia de un determinado segmento de la sociedad, cuyo contexto socioeconómico e histórico se puede resumir en un poder centralizado en la figura del rey absolutista y la nobleza, del fuerte poder de la Iglesia, y de una clase media emergente –la burguesía– que sostenía económicamente este formato de Estado, sin que estuviera en los grupos de poder. En este contexto, la burguesía se rebela en defensa de sus propiedades y de sus libertades, para tomar su espacio de poder. Es de este espacio geopolítico y geoepistémico que surgen las cartas universales de derechos humanos, como derechos positivados dogmáticamente a través de la estructura de Estado-nación.

Todavía, en el Sur Global, precisamente en América Latina, dichas revueltas burguesas no fueron llevadas a cabo, porque la burguesía de nuestros países estaba conformada por la burguesía de la colonia exploradora. De ahí, los derechos humanos positivados en nuestro territorio como derechos fundamentales, son una copia ahistórica y descontextualizada de los derechos burgueses del siglo XVIII. Del mismo modo, las promesas fueron construidas abstractamente bajo el contexto socioeconómico e histórico de este tiempo, también desarrolladas por y para sujeto específico: el burgués blanco. Bajo la lógica moderna, este es –o debería siempre ser– el sujeto universal. Todo lo que queda afuera de este límite del ser colonizador, o sea, afuera de este patrón de sujeto, no es un sujeto de derechos humanos, pues no se encaja en el molde para el cual los derechos humanos fueron pensados y son aplicados hasta los días de hoy.

Es bajo este contexto de descubrimiento y toma de consciencia de la dominación-explotación genocida del otro que surge la teoría crítica latinoamericana de los derechos humanos. Esta parte del lugar epistemológico de los teólogos de la liberación que lucharon y teorizaron en defensa de los pueblos indígenas masacrados por la modernidad-colonialidad. En este sentido, Antonio Carlos Wolkmer explica que “los derechos humanos se convierten en una herramienta auténtica en favor de la praxis histórica de liberación. Una praxis que es histórica, pero sin dejar de ser sociopolítica en cuanto expresión del “otro”, del sujeto vivo, subalterno y necesitado”³⁰³.

A partir de eso, Wolkmer afirma la necesaria tarea de resignificar los derechos humanos más allá del paradigma formalista y normativista geoepistémico del norte, para

³⁰³ WOLKMER, Teoría Crítica del Derecho desde América Latina, op. cit., p. 180.

pensarlos a partir de una concepción intercultural y liberadora, insurgente al contexto neoliberal actual. En sus palabras: “Se trata de concebir a América Latina no como el pasado de dominación y exclusión, sino como el presente y el futuro de resistencia, de construcción de su utopía y de descolonización liberadora”³⁰⁴.

En esta misma senda, es oportuna la reflexión del sociólogo puertorriqueño Ramon Grosfoguel, quien señala –bajo la perspectiva filosófica dusseliana– que las respuestas que surgen del diseño global eurocéntrico han fracasado, han terminado en pesadillas “globales” tanto en la izquierda, con el socialismo autoritario del siglo XX, como en la derecha, con el neoliberalismo destructivo de los días actuales. Por eso, afirma el sociólogo, hay que buscar respuestas en las experiencias de las exterioridades relativas, es decir, las exterioridades de la totalidad del sistema-mundo, que, a pesar de haber sido trastocadas por la totalidad, mantienen sus experiencias y sus saberes vivos.

Estas exterioridades relativas tienen, por lo tanto, la potencialidad de reflexionar críticamente hacia el interior de su propia cultura, y, además, hacer una crítica externa a la epistemología eurocéntrica imperial-colonial³⁰⁵. De ahí, Grosfoguel afirma que “[...] de eso se trata en el proceso de descolonización. Se trata de reconocer que ya no hay un centro epistémico de pensamiento crítico; hay una diversidad de epistemología con genealogías de pensamiento crítico y con sus propias referencias y autores canónicos y todo eso en sus propias tradiciones”.³⁰⁶ Bajo esa prerrogativa, el universalismo ya no sería un punto de partida, sino un punto de llegada; y ya no sería universalismo de derechos humanos, sino un *pluriversalismo*³⁰⁷.

Importa, también, traer las reflexiones de David Sánchez Rubio, en el texto “Derechos Humanos, Colonialidad, Praxis de Liberación y sin Heterarquías” el cuál aporta, desde la filosofía de la liberación y del pensamiento descolonial de Quijano, una crítica a la universalización de los derechos humanos abstractamente construida para

³⁰⁴ Ibid., p. 245

³⁰⁵ GROSFOGUEL, Ramon, *Transmodernidad y pluriversalismo*, <https://www.youtube.com/watch?v=RvYV0uqtaxA>. DILAAC UNA, Publicado em 12 de ago de 2013, consultado 10 de junio de 2019.

³⁰⁶ Ídem.

³⁰⁷ Ídem.

este sujeto universal del imaginario de la modernidad burguesa, cuya dominación ocurre a través de la *colonialidad del ser, del saber y del poder*³⁰⁸. En sus palabras:

Es decir, la universalidad de los derechos humanos se construye sobre discursos que defienden inclusiones en abstracto de todas las personas, pero sobre la base trágica y recelosa de exclusiones concretas, individuales y colectivas, marcadas por la nacionalidad, el racismo, el androcentrismo, el clasismo, la riqueza suntuaria como fin en sí mismo o el concepto de ciudadanía que se multiplican y acentúan contra quienes no poseen una nacionalidad de un estado considerado constitucional y de derecho.³⁰⁹

Debido a eso, Sánchez Rubio aborda las contradicciones del discurso del universalismo de los derechos humanos desde el pensamiento descolonial y desde la teoría crítica de los derechos humanos, con el objetivo de **resignificar la matriz burguesa de donde surgen**, para exponer la necesidad de una fundamentación que parta del Sur global, para los sujetos históricamente negados.

[...] comprobar de qué manera el imaginario burocrático, estatista, procedimental, post-violatorio e individualista de derechos humanos también se consolida oficialmente como predominante en el ámbito del derecho internacional y sus instituciones. Esto provoca que los movimientos sociales de resistencia y lucha del Tercer Mundo frente a las diversas opresiones de múltiples rostros, al moverse extra-institucionalmente y fuera de los circuitos estatales, no son tenidos en cuenta y mucho menos si lo que reivindican son derechos colectivos, territoriales, identitarios y culturales³¹⁰.

De acuerdo con el autor, la colonialidad y la destrucción de los derechos humanos del otro bajo, la falacia de garantizar los derechos humanos universales, puede ocurrir

³⁰⁸ Categorías de Aníbal Quijano.

³⁰⁹ SÁNCHEZ RUBIO, David. *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Akal, Ciudad de México, 2018, pp. 272 y ss., p. 3

³¹⁰ *Ibid.*, p. 4

tanto internamente –hacia los sujetos subalternos, pobres, negros, indígenas, mujeres, etc. de un determinado país–, cuanto externamente –el Sur global, o el Oriente del mundo³¹¹. El sujeto occidental es una condición material de vida para quien los derechos fueron construidos, cuya garantía de los derechos suyos –del grupo del poder– implica en exclusiones diarias y concretas, individuales o colectivas.

Eso ocurre porque los derechos humanos están estructurados positivamente en una condición formal que no los hacen materialmente posibles, pues, de acuerdo con el autor, el “imaginario de la modernidad inventa derechos humanos sobre una instalación material, económico-cultural y una institucionalidad establecida para pocos, tornándolos no factibles”³¹². En resumen, Sánchez Rubio, mediante los enseñamientos de Ellacuría explica que:

[...] Ellacuría indica la anomalía del origen de los derechos humanos con las reivindicaciones burguesas, ya que poseen tanto elementos positivos y emancipadores como negativos y con lógicas de dominación e imperio. Fue un grupo que luchó por una privación de algo que les pertenecía, por aquello que estimaban que les era necesario y les era debido. En cierta manera, desarrollaron un ideal de apertura, emancipador y un horizonte de esperanza. Asimismo, demandaron unos derechos en tanto que clase vulnerable a los poderes vigentes –aunque con una fortaleza mayor a otros movimientos sociales– que abrió un proceso de liberación con el que se estableció un método muy eficaz de lucha para hacer que el derecho burgués se hiciera real, se consolidara y se efectivizara la sociabilidad demandada. **No obstante, la burguesía reivindicó unos derechos circunscritos a su propio modo de vida, limitados a una forma de ser hombre o humano.** De ahí que Ellacuría hable que sus derechos también expresan su carácter inhumano en tanto que se convierten en privilegio de pocos, negando su esencia universal disputable.³¹³

³¹¹ Entendido como una categoría geopolítica y no apenas geográfica.

³¹² *Ibid.*, p. 7

³¹³ *Ibid.*, p. 8

Sánchez Rubio enumera tres enormes consecuencias producidas por la modernidad: a) la detención de los procesos de desarrollo autónomo de las sociedades colonizadas que en América se proyecta sobre los pueblos indígenas y afrodescendientes; b) la incorporación de esas sociedades de manera violenta y subordinada a la lógica instrumental de la acumulación mundial capitalista; y c) la invisibilidad y la fagocitación de sus historias diferenciales junto con sus ritmos temporales distintos ante la linealidad del llamado progreso que marca la superioridad de la historia y la cultura occidental³¹⁴.

Es en el combate a esta concepción nacida en un contexto particular que se construye la teoría crítica latinoamericana de los derechos humanos, para denunciar el hecho de que, al ocultar y abstraer el lugar de enunciación de los derechos humanos (la universalidad), el Occidente impone la dinámica de dominación del *homo economicus* a todas las gentes del mundo, imposibilitando a la mayor parte de la humanidad, el disfrute concreto de los derechos humanos. De acuerdo con Sánchez Rubio:

Lo humano en los derechos humanos se reduce a un modo de entender el poder y la convivencia, en donde el protagonista es el *homo economicus*, es decir, el hombre económico del mercado, racional pero dentro de las opciones y las posibilidades ofrecidas por el estado y por las condiciones materiales del mercado global³¹⁵. [...] el paradigma occidental dominante sobre los derechos humanos al basarse en actores individuales y en su intencionalidad, además de reducir su sistema de garantías al estado y a los circuitos judiciales, resulta ciego a la violencia estructural edificada sobre las tramas sociales de dominación y opresión. No cuestiona las causas estructurales o sociopolíticas que están en la raíz de las violaciones de los derechos humanos.³¹⁶

Por eso, según el autor, **es necesario descolonizar la matriz de los derechos humanos, a través del cuestionamiento de las asimetrías del discurso hegemónico y de las estructuras opresoras** “que clasifican el mundo en humanos superiores (con

³¹⁴ *Ibid.*, pp. 20-21

³¹⁵ *Ibid.*, p. 21

³¹⁶ *Ibid.*, p. 22

sus producciones y sus productos) y humanos inferiores (junto con sus producciones y productos)”³¹⁷, para buscar en las *praxis* de liberación de los colectivos que luchan permanentemente por la vida un nuevo fundamento para los derechos humanos, más allá de las generaciones atribuidas por la doctrina jurídica positiva del paradigma eurocéntrico.

Incluso, señala el autor que es necesario cambiar la visión estatalista del derecho, ya que el Estado “acapara todo el protagonismo como garante de los DH y también como instancias de represión estratégica frente a cualquier amenaza a la seguridad nacional y mercantil”³¹⁸, produciendo “un efecto expropiatorio y de secuestro de la capacidad de lucha constituyente popular por la forma del estado nacional”³¹⁹. Para Sánchez Rubio, hay que romper con el fetichismo institucional, donde “los derechos humanos se despolitizan al ser juridificados en su totalidad en procedimientos normativos interpretados por técnicos y especialistas”³²⁰, y los programas de los gobiernos estatales determinan y burocratizan los contenidos reales de los derechos, desconsiderando las luchas reales y cotidianas de los pueblos. Así, usando las enseñanzas de Gallardo, Sánchez Rubio afirma:

De ahí la importancia de las transferencias de poder a las que aludía Helio Gallardo y desde las tramas sociales y las relaciones que son la base de las dinámicas de emancipación y liberación. **No se puede hablar de un real pluralismo cultural sin un verdadero pluralismo socio-material, económico, político y epistémico asentado sobre lógicas y espiritualidades** en las que los seres humanos son considerados y consideran a sus semejantes como sujetos que dotan de carácter a sus propias realidades. Los seres humanos deben tener derecho a hacer sus propios mundos diferenciados, babelizando sus entornos de relaciones sin hegemonías ni rostros coloniales unitarios monoculturales e impositivos.³²¹

³¹⁷ *Idem.*

³¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

³²⁰ *Idem.*, p. 26.

³²¹ *Ibid.*, p. 32.

A partir de eso, Sanchez Rubio destaca que la teoría latinoamericana de los derechos humanos, situada en este lugar epistemológico descolonial-liberador debe fomentar la práctica intercultural y generar un nuevo paradigma de derechos humanos basado en la *vida buena*, que tome en cuenta los riesgos de imposiciones hegemónicas y de discursos excluyentes en el ejercicio de la interculturalidad, pues, como afirma el autor, es propio de la naturaleza humana mirar al otro desde nuestros horizontes propios de sentido. De ahí surgen los desafíos de la complejidad en la construcción de una “pluriversalidad dialógica”³²².

Desde esa concepción que hasta aquí hemos resumido, surgieron muchos exponentes de la teoría crítica latinoamericana de los derechos humanos. Fagundes y Rosillo³²³ apuntan algunos ejemplos teóricos centrales, como el Iusnaturalismo Histórico Analógico y el Derecho que Nace del Pueblo diseñadas por mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel, el Pluralismo Jurídico Comunitario Participativo del ya mencionado Antonio Carlos Wolkmer, el “Direito achado na Rua” o el derecho que se encuentra en la calle, del brasileño José Geraldo de Sousa Júnior, y la Comprensión Compleja de los Derechos Humanos de Joaquín Herrera Flores.

Se podrían nombrar muchos otros teóricos que han trazado este otro caminar posible, como lo son los propios autores de la supracitada obra, Lucas Machado Fagundes, quien ha construido una mirada propia de Juridicidades Insurgentes y Alejandro Rosillo Martínez que ha desarrollado una Teoría Crítica de los Derechos Humanos desde América Latina con propuestas de fundamentos a partir de la filosofía de la liberación.

Sin embargo, para los fines de la presente investigación, es suficiente con exponer las dos teorías sobre las cuales queremos reflejar posibles fundamentos para el derecho humano a la comunicación y a la información. Hablamos de la complejidad de los derechos humanos en el pensamiento de Herrera Flores y la Teoría Crítica de los Derechos Humanos desde América Latina de Alejandro Rosillo Martínez, las cuales son objetos del tópico siguiente.

³²² Ídem.

³²³ MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo; FAGUNDES, Lucas Machado. op. cit.

3.2 LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA TEORÍA DE LA LIBERACIÓN EN ALEJANDRO ROSILLO MARTÍNEZ Y LA COMPLEJIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PENSAMIENTO DE JOAQUÍN HERRERA FLORES

El pensamiento de Herrera Flores y su contribución en un análisis de los derechos humanos en América Latina tiene tan gran riqueza como complejidad. Sin embargo, nos quedaremos apenas con una parte de su pensamiento. Hablamos específicamente del capítulo inserto en la obra “El vuelo de Anteo”, escrito conjuntamente por Franz Hinkelammert y Joaquín Herrera Flores, intitulado “Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos”.

De igual manera, Alejandro Rosillo Martínez ha escrito diversas obras y su pensamiento va más allá del desarrollo de los fundamentos de los derechos humanos a partir de la filosofía de la liberación, ya que el autor también se ha dedicado a estudiar la tradición iberoamericana de los derechos humanos. Sin embargo, es con relación a la obra “Fundamento de los derechos humanos desde América Latina” que vamos a sostener nuestra argumentación final de este trabajo.

Sin más, pasamos al análisis del texto que hace parte del pensamiento del autor Joaquín Herrera Flores.

3.2.1 La complejidad de los derechos humanos a la información y a la comunicación a partir de la teoría de Joaquín Herrera Flores

Joaquín Herrera Flores fue un pensador central de la teoría crítica de los derechos humanos, a partir del paradigma descolonial-liberador. De acuerdo con Débora Ferrazzo³²⁴, entre las visiones que ha desarrollado el autor, la visión compleja de los derechos humanos es la que fundamenta una racionalidad de resistencia y de práctica intercultural. Acerca de la visión compleja de Joaquín Herrera Flores sobre los derechos humanos, escribe Ferrazzo:

Para tal visão, o contexto não é um problema, mas tão somente o ponto de partida, é seu conteúdo, pois incorpora diferentes contextos do mundo; supera o problema da aceitação acrítica dos discursos especializados, por parte das

³²⁴ FERRAZZO, Débora, *Pluralismo Jurídico e Descolonização Constitucional na América Latina*, tesis, Universidade Federal De Santa Catarina, Florianópolis, 2015. 462p.

visões abstrata e localista, pois aceita a realidade e as múltiplas vozes que a compõe. Quando se adota um “centro” valorativo, como o fazem as visões abstrata e localista, este centro acaba por funcionar como padrão de medida e de exclusão. A visão complexa dos direitos, por sua vez, parte da periferia e ver o mundo a partir da perspectiva da periferia, implica em reconhecer-se como integrantes do conjunto de relações que atam a todos.³²⁵

Así, conforme lo expuesto arriba, este apartado tendrá el objetivo de abordar este eje del pensamiento de Joaquín Herrera Flores, respecto a los derechos humanos, cual sea, la complejidad de los derechos humanos, desarrollada por el autor en el libro *El Vuelo de Anteo*, especialmente en sección titulada “Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos”.

En ella, contrastando la fundamentación simplificadora de los derechos humanos, Joaquín Herrera Flores insiste en la complejidad de estudiar estos derechos, teniendo en cuenta que, en su perspectiva, no se puede hacer una debida fundamentación de derechos humanos ajena a la realidad económica, histórica, cultural y política de la sociedad; ellos deben estar situados en el *espacio*, en la *pluralidad* y *tiempo*³²⁶. En sus palabras: Los derechos humanos deben ser estudiados y llevados a la práctica, primero, **desde un saber crítico** que desvele las elecciones y conflictos de intereses que se hallan detrás de todo debate preñado de ideología y, segundo, **insertándolos en los contextos sociales, culturales y políticos** en que necesariamente nacen, se reproducen y se transforman.³²⁷

En la línea de lo que ya expusimos en capítulo anterior, Herrera Flores también sostiene que vivimos en una era donde ya no tenemos la mera regulación del Estado; ahora, impera una regulación global del capitalismo financiero, y por tal razón, los derechos humanos –en la concepción hegemónica– se han desarrollado y siguen desarrollándose bajo la racionalidad del mercado. De ahí, el autor propone una

³²⁵ Ibid., p. 232).

³²⁶ HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica a la razón liberal*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 2000, p. 6.

³²⁷ (HERRERA FLORES, 2000, p. 5).

resistencia a “esta fuerza compulsiva de los hechos”³²⁸ del mercado capitalista global y plantea que la alternativa de la resistencia debe caminar por tres pasos: 1) *recuperar la acción política de seres humanos corporales*; 2) *la formulación de una filosofía impura de los derechos*; 3) *la recuperación de una metodología relacional*.

Con relación a *recuperar la acción política de seres humanos corporales*, Joaquín Herrera Flores explica que debemos reivindicar tres tipos de derechos: los derechos a la satisfacción de necesidades, los derechos de reconocimiento y los derechos a la integridad corporal, pues no se puede separar el cuerpo de la mente.

De ahí, desde una crítica a Kelsen y su teoría pura del derecho, el autor propone una *filosofía impura* de los derechos, donde señala que lo impuro permite analizar los derechos humanos desde un espacio concreto y determinado, más bien, desde la alteridad, con miras a una transformación concreta; al contrario de lo puro, que abomina la acción, la pluralidad, el tiempo histórico. En palabras del autor:

[...] el purismo abomina el tiempo. Lo puro se sitúa en el origen de todo. Está excluido del devenir. Idealiza un pasado (escatología). Postula un futuro que nunca se llegará. El devenir purista no es más que la repetición mediante la cual lo mismo se convierte en lo mismo. Rechazando lo otro se exorciza la relación. Abominando el tiempo, se exorciza la historia. Postulando una caída original, desprecia la conciencia del cuerpo y del espacio.³²⁹

Diserta Herrera Flores, que lo impuro se interrelaciona con otros fenómenos, exige que se conozcan los vínculos que componen el fenómeno del objeto de investigación, desde una posición en un tiempo –historicidad– y espacio concreto; es plural en su esencia. Además, enseña que dicha perspectiva debe desarrollarse en una metodología relacional:

Investigar y ejercer los derechos humanos desde las categorías de espacio/acción, pluralidad y tiempo exige una metodología holística y, sobre

³²⁸ Ibid., p. 8

³²⁹ Ibid., p.14 y 15.

todo, relacional: cada derecho, cada interpretación y cada práctica social que tenga que ver con los derechos no hay que considerarla como el resultado casual o accidental del trabajo de individuos o grupos aislados, sino formando parte de un proceso social general.³³⁰

Por su turno, al explicar la *metodología relacional*, Herrera Flores subraya que su posición está más cerca del relativismo que del absolutismo – postura que termina reduciendo el conocimiento por una objetividad de la realidad – y por eso explica la denominación de su propuesta en cuanto una posición “metodológica como *relativismo relacional*”³³¹. En este sentido, afirma que esta relativización relacionada tiene como objetivo ver a los fenómenos junto con sus relaciones mutuas y contextualizadas, pues al investigar y ejercer los derechos humanos, hay que considerar cada resultado como parte de un proceso social, es decir, parte de una relación compleja que implica el rechazo a todo y cualquier reduccionismo de los derechos humanos.

Bajo esta reflexión, Herrera Flores enumera los dispositivos que constituyen la realidad desde una racionalidad liberal dominante, cuáles sean: el dispositivo del efecto realidad, el dispositivo del efecto-representación y el dispositivo del efecto forma; de ahí, afirma que estos dispositivos deben ser rechazados, denunciados, puesto que crean una metáfora colectiva que invisibiliza los contextos sociales reales y consecuentemente los derechos humanos.

Herrera Flores insiste en que dada la crisis actual de paradigma al cual estamos sometidos, debemos pensar los derechos humanos desde una otra perspectiva, que sea *nueva, integradora, crítica y contextualizada*. Según el autor, esta perspectiva necesita estar basada en una triple estrategia teórica cuyos elementos son: i) “**conocer**”, saber interpretar el mundo; ii) “**definir**”, saber delimitar el mundo de la utopía, es decir, delimitar los derechos desde la elección de una ética axiológica y política, desde un marco pedagógico y práctico que busque entender los derechos humanos en su complejidad y promover la dignidad a las víctimas del sistema-mundo; iii) “**situar los derechos humanos en el “diamante ético”**”, desde la metodología relacional como instrumento

³³⁰ Ibid., p. 18.

³³¹ Ibid., p. 16

teórico, para que se haga un análisis intenso, profunda y plural, capaz de abarcar la complejidad que merecen. Respecto a la elección por esta expresión-propuesta, explica Herrera Flores:

Con el “diamante” pretendemos ofrecer una imagen que concrete tanto la nueva perspectiva que hemos propuesto, como un cuadro que muestre la virtualidad de la definición dada. Como *diamante* nuestra figura pretende afirmar la indiscutible interdependencia entre los múltiples componentes que definen los derechos humanos en el mundo contemporáneo. Y como *diamante ético* nos lanzamos a una apuesta: los derechos humanos vistos en su real complejidad constituyen el marco para construir una ética que tenga como horizonte la consecución de las condiciones para que “todos” (individuos, culturas, formas de vida) puedan llevar a la práctica su concepción de la dignidad humana.[...] Con nuestro *diamante ético* pretendemos, pues, ofrecer una figura útil para la enseñanza de un tema tan plural, tan híbrido y tan impuro como es el de los derechos humanos. Y, al mismo tiempo, plantear las bases que permitan construir una práctica compleja que sepa unir los diferentes elementos que los componen³³²

De ahí, Herrera Flores construye la teoría del “Diamante Ético”, para pensar los derechos humanos como *marco pedagógico y de acción* desde una perspectiva *situada*. En efecto, enseña el autor que la racionalidad liberal dominante tiene dispositivos que deben ser desvelados para que sea posible postular una pedagogía y una práctica de derechos humanos. Son ellos:

El primer dispositivo. Podemos denominarlo el **efecto realidad**: se construye la ilusión de que las ilusiones fabricadas para detener el flujo constante de la realidad son la realidad misma. El segundo, sería el **efecto-representación**: se nos persuade de que no estamos siendo persuadidos, sino enfrentados a unos hechos rotundos que necesitan una casta especializada y a cuyo

³³² Ibid., p. 32.

conocimiento nunca debemos ni podemos acercarnos. Y, el tercero, el **efecto forma**: lo que está fuera de la historia cabe estudiarlo y enseñarlo únicamente desde los procedimientos que constituyen su “racionalidad” interna. El verdadero drama no consiste en que estos dispositivos enmascaren, oculten o deformen la realidad, sino en que ellos son los que la construyen. De ahí la necesidad de denunciarlos, de desbaratarlos para abrir nuevas posibilidades de ser y conocer.³³³

Adentrando en la teoría del diamante ético propiamente dicha, diserta Herrera Flores que su diamante tiene componentes que están divididos por “capas”; sin embargo, como bien nos dice el autor, “esto no quiere decir que cada capa sea independiente e indique únicamente estratos geológicos separados unos de otros –al estilo de la teoría de generaciones de derechos”³³⁴, y sí que cada componente del diamante está interrelacionado, interconectado.

Por consiguiente, señala que en la **primera capa** están presentes elementos de la metodología relacional, que “conforman la sociedad en nivel general”. Son ellos: ideas, instituciones, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, de género o étnicas. La **segunda capa** tiene relación con el carácter impuro de los derechos humanos y tiene como componentes: la posición, la dis-posición, la temporalidad/historicidad y la narración. Por su parte, la **tercera capa** tiene como elementos el desarrollo, los espacios, las prácticas sociales y los valores. Para mejor comprensión del diamante ético, trasladamos el esquema diseñado por el propio Herrera Flores:

³³³ Ibid., p. 22.

³³⁴ Ibid., p. 33.

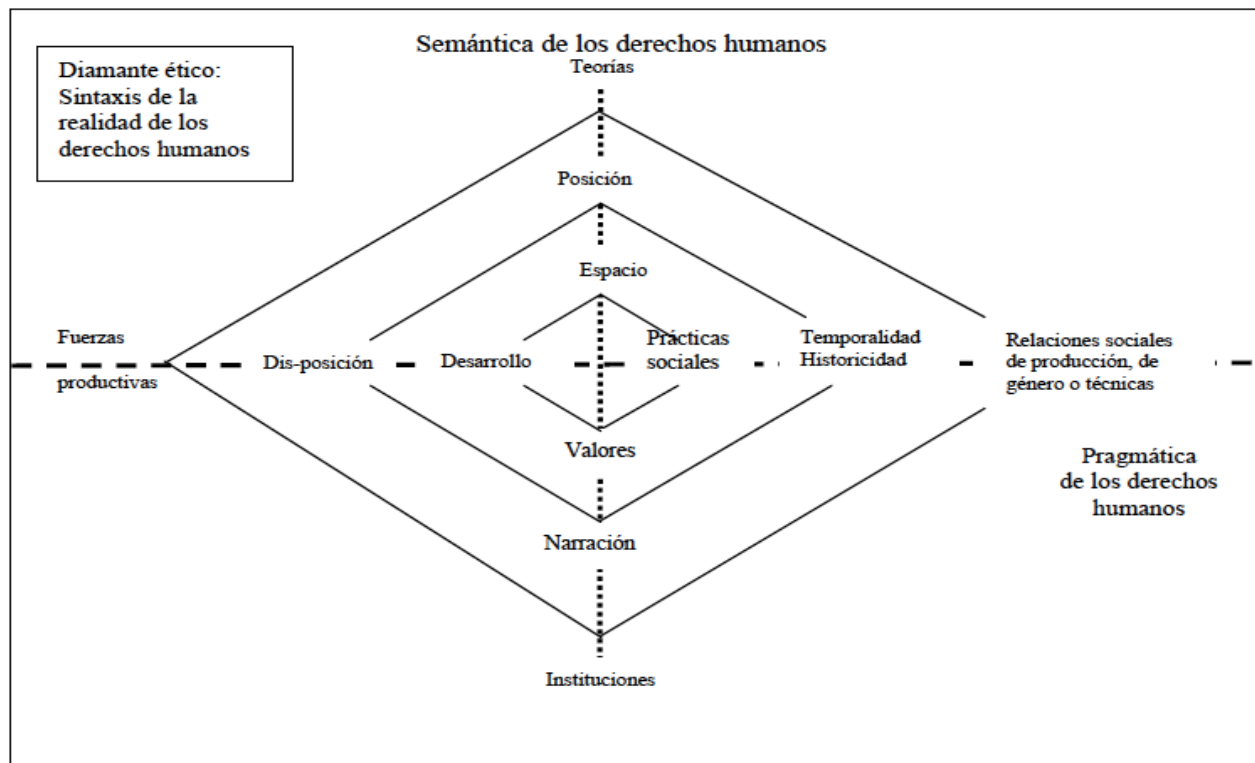


Ilustración 2- Esquema retirado de HERRERA FLORES, Joaquín. *Hacia una visión compleja de los derechos humanos*. En: *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica a la razón liberal*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2000, p. 43

A partir de ese esquema, Herrera Flores propone que el diamante ético puede ser visto desde dos visiones: la vertical y la horizontal. Si visto desde lo horizontal, la disposición de los elementos concede una idea pragmática de los derechos humanos, y, cuando visto desde la visión vertical, figura una visión semántica de los derechos humanos. Según el autor, el diamante da base a una sintaxis cultural de los derechos capaces de facilitar la proposición de sentidos a las investigaciones y a las *práxis*, ordenar el trabajo y la investigación y conforma un “*ethos* complejo y relacional”.³³⁵

En efecto, el autor propone algunas opciones para utilizar su propuesta metodológica relacional entre los elementos del diamante ético que auxilian en la enseñanza y comprensión de derechos, a saber:

Ya hemos comentado que una metodología relacional no implica necesariamente entender el objeto bajo “todas” sus relaciones o conexiones.

³³⁵ Ibid., p. 44.

Más bien consiste en **saber elegir qué relaciones o conexiones queremos elucidar de un fenómeno** sin olvidarnos de su integración en la totalidad de lo real. Del mismo modo sabemos, tras nuestra discusión acerca de la polémica absolutismo/relativismo, que aceptar una posición relativista no supone afirmar la igual validez de todos los puntos de vista, sino la importancia del contexto y de la experiencia discrepantes. Partiendo de estas dos advertencias nuestras metodológicas, nuestro diamante puede ser usado para la enseñanza y la práctica de los derechos de diferentes modos: eligiendo relaciones concretas entre diferentes elementos (p.e. ideas, valores, prácticas sociales); estudiando capas enteras (la posición, la dis-posición, la narración y la historicidad de un determinado derecho o práctica social); o, incluso, entrecruzado diferentes capas del diamante (p.e., las relaciones entre determinadas políticas de desarrollo de los derechos y las relaciones sociales de producción que predominen en espacios o instituciones concretas). **La cuestión principal radica en tener una metodología que nos permita ver los derechos desde múltiples visiones, todas ellas contextualizadas y situadas.** ³³⁶

La teoría del diamante ético tiene completa consonancia con el análisis que proponemos del derecho humano a la comunicación y a la información, pues para proponer soluciones desde una mirada situada, liberadora y descolonial, es necesario tener en cuenta teorías críticas que no parten de una racionalidad moderna, y sí desde una racionalidad que busca entender e interrelacionar los diversos elementos que componen la realidad concreta.

Desde ahí, pensamos es esencial hacer el ejercicio relacional del diamante ético de Herrera Flores bajo el análisis de las categorías que hemos trabajado hasta ahora. Creemos que este ejercicio posibilita una comprensión completa del fenómeno, así como brinda una visualización de la complejidad de los elementos que circundan el derecho humano a la comunicación y a la información en América Latina. Ante los elementos que sugiere el autor, proponemos los siguientes:

³³⁶ Ibid., p. 43.

i) **Narración y temporalidad/historicidad.** Estos dos elementos tienen estricta relación con lo expuesto en el capítulo primero y la cuestión de la inversión ideológica de los derechos humanos expuesta en el segundo capítulo. A pesar de ser dos elementos distintos, Herrera Flores explica la extrema cercanía entre ellos, por lo que hemos decidido ponerlos en conjunto. Respeto a la narración, señala el autor:

Para facilitar tanto el trabajo de “posición” como de “dis-posición” de los derechos, es necesario conocer las diferentes “narraciones” que sobre los mismos se dan en diferentes culturas y formas de vida. El problema del imperialismo colonial fue, entre otras cosas, negar la posibilidad de que los pueblos oprimidos tuvieran la posibilidad de contarse sus propias narraciones, sus propias historias. No sólo se les impidió desarrollarse económicamente, sino que se les negó la misma posibilidad de contar y contarse sus propias narraciones.³³⁷

Y con relación al elemento de la historicidad, explica Herrera Flores:

Muy cercano al elemento narrativo está el de la “temporalidad/historicidad de los derechos. [...] Plantear pedagógica y prácticamente la historicidad de los derechos supone afirmar que la concepción dominante en la actualidad no ha venido de ningún cielo estrellado. Como todo, ha tenido un origen concreto en alguna forma de lucha social por la dignidad humana. Esta afirmación puede parecer irrelevante, si no fuera porque la ideología hegemónica tiende siempre a ocultar los orígenes y las causas de los fenómenos. [...] Se oculta el origen de una práctica política de dominación y después se inventa una tradición, un pasado, por lo general, idílico e inmemorial que justifica el orden instituido. Conocer los orígenes históricos nos ilumina acerca de las razones por las cuales tenemos este estado de cosas y no otro. Asimismo, saber que en el origen de lo que hoy entendemos por derechos humanos se dieron conflictos de poder que confluyeron en la victoria de unos sobre otros, nos legitima para

³³⁷ Ibid. p. 36.

poder buscar otras vías alternativas a las dominantes. Tan legítimas fueron aquellas luchas como lo van a ser estas.³³⁸

Creemos que exactamente bajo estas dos lógicas trazamos el primero capítulo. A través de la historicidad de la formación de la totalidad del tema, en especial de la matriz fundadora de los derechos humanos de nuestro estudio, es que se pudo entender *desde y para quien* surge la matriz de fundamentación del derecho humano a la comunicación y a la información. Igualmente a través de la historicidad de la matriz fundadora fue posible entender la narración que ha permitido la inversión ideológica de la libertad de expresión en libertad de imprenta del oligopolio mediático masivo.

Por tal razón, afirmamos que historizar y romper con la narración hegemónica hace emanar la posibilidad-potencialidad de que el *otro* pueda trazar sus propias narraciones, contar su propia historia, hablar del mundo suyo. En consecuencia, se vuelve factible este (des)construir el fundamento del derecho, brindando una concepción nueva, situada en América Latina, que lleva en consideración nuestra realidad socioeconómica, sociohistórica, política y cultural. Trayendo las palabras de Herrera Flores: “Historizar es humanizar. [...] Nos construimos históricamente, luego somos.”³³⁹

ii) **Espacios**. Basado en Gramsci, Herrera Flores explica que los espacios son terrenos que simbolizan el lugar donde se “juega la hegemonía”. En su reflexión:

[...] hablar de espacio **ya no consiste en hacerlo de contextos físicos** o lugares, sino de la **construcción simbólica** de procesos en los que se crean, reproducen y transforman los sistemas de objetos y los sistemas de acciones [...] Hablar de topografía para Gramsci era hacerlo de clases sociales, de formas de propiedad, de **medios de comunicación**, de grupos culturales. En esos “espacios” se dan procesos que conforman la correlación de fuerzas en los ámbitos social, normativo y político³⁴⁰.

³³⁸ Ibid., p. 37

³³⁹ Idem.

³⁴⁰ Ibid., p. 38

Ese entendimiento de Herrera Flores envuelve la idea de que los medios de comunicación masivos –sean los tradicionales (oligopolio mediático nacional), o los nuevos (oligopolio mediático globalizado)– son literalmente el espacio donde hoy –al servicio de los intereses privados del gran capital globalizado– se juega la hegemonía y se coloniza la intersubjetividad, ya que la intersubjetividad misma ya no se conforma apenas en los espacios físicos. El ambiente virtual y simbólico de los grandes medios de comunicación son una especie de espacios a nivel macro, lo que potencializa su efecto simbólico de dominación. En la exacta línea de lo que hemos planteado en el capítulo anterior, el propio Herrera Flores afirma:

Estamos, dicen, en la era de la información. Se construye un espacio hegemónico sin lugar al que se le da el nombre de espacio virtual. Todo lo material, lo local, lo productivo se queda sin espacio; se les niega realidad espacial al no poder entrar de lleno en la espacialidad virtual. Las consecuencias políticas son claras: de nuevo, pero de un modo y bajo formas diferentes, los países, las culturas y las formas de vida cercanas a la producción material caen bajo una dominación imperial que crea otro espacio hegemónico y recompone en su beneficio los espacios subordinados. Ya no son directamente los Estados los que funcionan como metrópolis. Ahora es toda una constelación transnacional de grandes empresas y de intereses difusos las que dominan la nueva concepción del espacio³⁴¹.

Por tal razón es de suma importancia integrar el elemento del espacio al análisis del derecho humano a la comunicación y a la información y hacer una denuncia contundente de las fuerzas que controlan estos espacios en América Latina, los intereses que defienden y las consecuencias que han provocado hasta ahora, enunciando, a partir de esa denuncia, las posibles consecuencias que están por venir.

Es más: a partir del entendimiento de la dinámica de poder desarrollada en estos espacios, es posible entender las practicas sociales que son generadas, y las practicas

³⁴¹ Ibid, p. 39.

sociales ausentes, ocultadas, impedidas. El control de estos espacios virtuales y simbólicos que constituyen los grandes medios de comunicación, especialmente en América Latina, es de central importancia para la manutención de la colonialidad del poder global. Por eso mismo es tan importante llevar este elemento en cuenta en la complejidad de interrelación de elementos que componen el derecho humano a la comunicación y a la información para, a partir de ahí, trazar un camino de fundamentación descolonial-liberadora.

iii) **Valores.** De acuerdo con Joaquín Herrera Flores, los valores “constituyen el conjunto de preferencias sociales que pueden ser generalizadas más allá de la satisfacción inmediata de una necesidad. Otorgan un sentido a nuestra acción. Orientan nuestras elecciones y nuestro comportamiento tanto individual como colectivo”³⁴². En complemento, escribe el autor: “[...] la mayor violación que existe contra los derechos humanos consiste en impedir a que puedan reivindicar su idea de dignidad, sea impidiéndoselo por norma o **no creando las condiciones para su respeto y puesta en práctica.**”³⁴³ **De ahí, insistimos que mientras los espacios son controlados por esta racionalidad dominadora, la colonialidad de la intersubjetividad va a impedir** –claro que no todas, porque los espacios de comunicación masiva no son los únicos y tampoco son absolutos– **diversas practicas liberadoras posibles y necesarias para los derechos humanos en América Latina.**

Por eso insistimos en la importancia central del derecho a la comunicación y a la información para la posibilidad de las praxis de diversos otros derechos humanos. Porque **liberarse de la estructura de colonialidad de la intersubjetividad es posibilitar una racionalidad de resistencia, una intersubjetividad crítica y liberadora.** Como bien diserta Herrera Flores: “Para la visión compleja el contexto no es un problema. Es precisamente su contenido: la incorporación de los diferentes contextos físicos y simbólicos en la experiencia del mundo. ¡Cuánto no aprenderíamos sobre derechos humanos escuchando las historias y narraciones acerca del espacio que habitamos expresadas por voces procedentes de diferentes contextos culturales!”³⁴⁴

³⁴² Ibid., p. 40.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Ibid., p. 47.

iv) **Relaciones sociales de producción, de género o étnicas.** Para el análisis de este elemento gostaríamos de retomar la teoría de los escenarios de representación social del sociólogo de la comunicación brasileño Venício de Lima, ya expuesta en el capítulo anterior.

Los medios de comunicación masivos poseen este poder de constitución de escenarios de representación sociales de largo alcance, y no es una fundamentación de derechos que suprimiría este poder, porque está íntimamente ligado al acto de informar, de comunicar. Sin embargo, insertar este elemento en la complejidad del análisis de la fundamentación de este derecho posibilita una reflexión hacia un **caminar comunicacional intercultural.**

Como enseña Herrera Flores, la proposición intercultural se diferencia de la perspectiva multicultural, porque mientras la segunda genera una realidad atomizada, la primera propone una realidad de confluencia. De ahí, no proponemos una comunicación multicultural que se constituya en burbujas, generando un multiverso de culturas representadas como retas paralelas que nunca llegan a una tangencial, que nunca se encuentran. Incluso creemos que justamente eso es lo que ha pasado con las redes sociales en **internet**; en un primer momento, ha creado una falsa esperanza de pluralidad, pero lo que ha generado es un multiverso de comunicación donde el cara-a-cara con el otro nunca ocurre: se ha constituido como una **gran colmena amurallada global de comunicación.**

Por tal razón, el fundamento de derecho a la comunicación y a la información que proponemos busca romper con la representación masiva de escenarios sociales bajo la racionalidad hegemónica que coloniza nuestro ser, para posibilitar una comunicación intercultural, donde los diferentes mundos hablen entre sí, por si mismos y que confluyan. Como bien señala Herrera Flores, lo universal no debe de ser un punto de partida, y sí un punto de llegada; de ahí, **la comunicación pluriversal e intercultural es precisamente el punto de llegada de nuestra propuesta de fundamentación.**

Por fin, otro elemento que sugiere Herrera Flores y que atraviesan a todos los derechos humanos son las **prácticas sociales**, que luchan por reconocimiento de derechos, emancipación y liberación. Debido a la propuesta de desarrollar una crítica a la matriz fundadora y de como este derecho ha sido invertido ideológicamente y

convertido en un arma legitimadora de los intereses privados, no fue posible abarcar las practicas sociales hasta ahora en nuestro análisis. Sin embargo, es oportuno afirmar que son justamente ellas que conforman nuestra inspiración y esperanza para el desarrollo de un otro fundamento posible. En las palabras de Herrera Flores:

[...] la visión compleja asume la realidad y la presencia de múltiples voces, todas con el mismo derecho a expresarse, a denunciar, a exigir y a luchar. Sería estos grupos llevan décadas intentando hacer llegar reivindicaciones a los oídos adormecidos de la población de los países enriquecidos por el colonialismo en sus diferentes modos y versiones que insufla de nuevo en los movimientos sociales la llama de la imaginación utópica y de la producción de sentidos emancipadores.³⁴⁵

Las practicas liberadoras de comunicación e información, la comunicación que se encuentra en la calle³⁴⁶, los colectivos de comunicación independientes, las radios comunitarias, los colectivos que luchan para romper con el oligopolio mediático, que luchan por la democratización de la comunicación, que buscan difundir informaciones desde una comunicación alternativa que tenga una fidelidad con la realidad concreta, con los sujetos negados y con la pluralidad; es para ellos que se piensa en una fundamentación más allá de lo hegemónico, de lo falso universal-abstracto que solamente beneficia a un sujeto específico, de la matriz ahistorica y descontextualizada.

Por fin, conforme explica Joaquín Herrera Flores, los derechos humanos son atravesados por muchos elementos y al pensarlos desde una perspectiva de *racionalidad de resistencia*, se propone abarcar de estas categorías elementales, como forma de generar una metodología capaz de complejizarlos, evitando que se caiga en reduccionismos de cualquier tipo y para que no se siga reproduciendo la dominación –de raza, género y otras categorías de colonialidad– y ocultación de las demandas concretas de los sujetos negados de la totalidad.

³⁴⁵ Ibid., 47

³⁴⁶ Haciendo mención al “*Direito Achado na Rua, Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação*” del profesor José Geraldo de Sousa Junior, op. cit.

Señalamos que no es posible nombrar y desarrollar todos los elementos que podrían componer una dimensión ética de los derechos humanos a la comunicación; como el propio autor señala, las necesidades cambian de acuerdo con el tiempo y contexto, motivo por el cual, reducirlas a una visión cerrada de elementos de análisis, implicaría reducirlos una vez más a un pensamiento simplificador que no encaja con la realidad material. Por tal razón, existe la posibilidad de añadir elementos a cualquier tiempo, desde que pulse la necesidad y que se pueda explicarlo en la praxis y teoría.

Dada la complejidad brevemente presentada de los derechos tema de este estudio, se percibe que un posible concepto de derechos humanos a la información y a la comunicación está mucho más allá del derecho a libertad de expresión pautado por las Revoluciones Burguesas y positivados hasta hoy en las cartas de derechos bajo la perspectiva de la racionalidad moderna. **Sin embargo, esta misma complejidad demuestra la urgente necesidad de trabajarlos conjuntamente: derecho a la comunicación y a la información bajo un análisis complejo y contextualizado.**

De ahí, reiteramos que proponer nuevas bases de fundamentación para el derecho a la comunicación y a la información no tiene la pretensión de rechazar absolutamente la existencia del derecho a la libertad de expresión. Sin embargo, para pensar una fundamentación situada brinda la potencialidad de que se genere un dialogo intercultural de derechos humanos, es esencial que cada realidad concreta pueda desarrollar su mirada, partiendo de las necesidades concretas de cada contexto socioeconómico, político y cultural.

En conclusión, afirmamos que la utilización la teoría de la complejidad de Joaquín Herrera Flores es un intento de repensar los derechos humanos desde una racionalidad de resistencia y un universalismo de contrastes que propone las practicas interculturales como base y hacia una visión emancipadora y liberadora de los derechos.

3.2.2 La teoría de la fundamentación liberadora de los derechos humanos en Alejandro Rosillo Martínez

En contrapunto a los riesgos y reduccionismos de la fundamentación en derechos humanos –el dogmatismo, el pensamiento débil, el reduccionismo y el etnocentrismo– ya expuestos en el primer capítulo, los tres últimos capítulos de la obra “Fundamentación de

derechos humanos desde América Latina” de Alejandro Rosillo Martínez³⁴⁷ son para proponer una fundamentación filosófica no más centrada en el sujeto universal abstracto, sino en el sujeto material concreto de nuestro territorio.

En resumen, la propuesta generada por Rosillo confronta el sujeto abstracto de la modernidad sin caer en la negación posmoderna de la subjetividad, y hace irrumpir tres sujetos concretos de los derechos humanos: el sujeto intersubjetivo, correspondiente al sujeto de la alteridad, el sujeto práxico, que surge de las praxis liberación y el sujeto corporal viviente, atinente al fundamento de la producción de vida. Sin embargo, el autor afirma que “no se trata de jerarquizar los sujetos” sino que se trata de un “sujeto trifásico”³⁴⁸ y “para que el sujeto de derechos humanos realmente sea tal, debe ser alternativamente un sujeto vivo, intersubjetivo y práxico”³⁴⁹.

Rosillo, define que la fundamentación de derechos humanos, desde que no caiga en trampas y reduccionismos, pautada desde las praxis de derechos humanos, es útil y necesaria para la efectividad de estos mismos derechos, además de posibilitar transformaciones sociales concretas. Desde ahí, plantea que hay que buscar una fundamentación, no más a partir de las abstracciones heredadas de la modernidad, sino más bien desde las luchas concretas, abarcando la pluralidad que atraviesa *Nuestra América* para trazar una fundamentación.

Por tanto, el autor desarrolla su teoría sobre tres fundamentos, surgidos de tres autores centrales de la filosofía de la liberación: Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría y Franz Hinkelammert, los cuales hacen proposiciones teóricas situadas desde la exterioridad producida por modernidad totalizadora –la periferia del sistema-mundo generada por la racionalidad eurocentrada. Rosillo toma parte de las teorías de esos tres autores para desarrollar tres fundamentos centrales de su fundamentación de derechos humanos: i) el fundamento de alteridad, ii) el fundamento de sociopolítico o de praxis de liberación y iii) el fundamento de producción de vida, respectivamente.

Dichos fundamentos son los que permiten repensar los derechos humanos, a partir de una dimensión intercultural, pluriversal, capaz de romper con la imposición

³⁴⁷ ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de los Derechos Humanos desde América Latina*, op. cit.

³⁴⁸ Ibid., p. 125

³⁴⁹ Ídem.

monocultural de los derechos humanos pensados en la modernidad, y más: recuperar el sujeto corporal vivo como sujeto de los derechos humanos. Así, de acuerdo con Rosillo, la filosofía de la liberación propone recuperar como fundamento de los derechos humanos el sujeto corporal vivo y necesitado, lo que implica entender los derechos humanos como mediaciones para la satisfacción de las condiciones materiales de vida de estos sujetos.

3.2.2.1 Fundamento de la alteridad

Rosillo propone la superación de la subjetividad moderna individualista a partir de la construcción de un fundamento de los derechos humanos desde la ética de la alteridad, concepto que rescata de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel para explicar que los derechos humanos deben de ser pensados desde y para el *otro inequívoco*, este sujeto que tiene su cuerpo y rostro negados por la modernidad. Luego, si los derechos humanos pierden la dimensión de la alteridad, terminan por constituirse en un sistema de privilegios y no de derechos.

En un primer momento, centraremos el análisis en el planteamiento de Rosillo con base en las enseñanzas de Dussel respecto al tema de la alteridad como base para pensar la fundamentación liberadora de los derechos humanos. De acuerdo con el autor, la filosofía de la liberación hace una crítica a la modernidad, sin renunciar a la subjetividad como tal; más bien, critica el sujeto abstracto que la modernidad totalizó y sigue totalizando, este sujeto cuyo perfil es de un hombre individualista, burgués, egoísta, blanco, propietario, masculino, etc. En sus palabras:

Por eso, la visión del sujeto y de la subjetividad de la modernidad, visión que se inició con Descartes, terminó ligándose al dominio de la naturaleza y de la realidad social a través del capitalismo. Se trata de una concepción *egocéntrica* del ser humano, la cual sacraliza al individuo como propietario y fomenta la enajenación y mercantilización de todas las facetas de la vida humana. Reducir la dimensión subjetiva del ser humano a la subjetividad individualista de la modernidad hegemónica, significa promover un desperdicio

de la experiencia. En otras culturas la subjetividad se ha construido de manera distinta, y en diversas ocasiones de forma comunitaria.³⁵⁰

Por otro lado, la filosofía de la liberación defiende que para que exista proceso de liberación, el sujeto victimizado u oprimido necesita volverse sujeto de su propia historia, basándose en una subjetividad que se constituya en el encuentro con el otro, de “la razón del Otro”. Así, el elemento central de la filosofía de la liberación es la alteridad, siendo interpretada como “[...] metafísica de la alteridad o como una filosofía de la alteridad ética”³⁵¹ donde se constituyen subjetividades personales y colectivas. En secuencia, el autor dedicase a comentar cada una de las categorías de la filosofía de la liberación, especialmente desarrolladas por Dussel, las cuales tienen relación con los derechos humanos y su fundamentación desde la alteridad. Son ellas: *proximidad, totalidad, mediaciones, libertad situada, exterioridad y alienación*.

Con relación a *la proximidad*, sostiene Rosillo la diferencia existente entre los conceptos de proximidad y proxemia. Proxemia sería una especie de relación materialista del ser humano con las cosas cercanas, al paso que la proximidad es acortar la distancia del ser humano hacia otro humano, privilegia las relaciones humanas. De esta manera, de acuerdo con el autor “[...] praxis es acortar la distancia; es obrar hacia el otro como otro. Es una acción que no nos acerca a las cosas sino al otro en cuanto otro; por eso es un aproximarse y no una proxemia; de ahí que pueda hablarse de diversas proximidades”.³⁵²

Dando secuencia, Rosillo explica que *la totalidad* es entendida como “un sistema que comprende y unifica a los entes que nos circundan”³⁵³; estos entes que forman parte de un “*mundo*”³⁵⁴, forman una “totalidad instrumental de sentido” que conforma nuestro horizonte cotidiano de vida. Valiéndose de las enseñanzas de Dussel, afirma Rosillo que, con la imposición de la racionalidad moderna, la totalidad del ser se ha fundado en el

³⁵⁰ Ibid., pp. 67-68.

³⁵¹ Ibid., p. 68.

³⁵² Ibid.p. 69.

³⁵³ Ibid.p. 71.

³⁵⁴ De acuerdo a Rosillo: “el *mundo* es así el sistema de todos los sistemas que tienen al ser humano como su fundamento. Los sistemas económicos, políticos, sociológicos, matemáticos, psicológicos y demás, son solo subsistemas de un sistema de sistemas: el mundo”, Ibid. p. 71. Para saber más respecto del tema, se sugiere la lectura el autor Immanuel Wallerstein.

capital y desde entonces “se despliega el mundo como totalidad concreta, histórica”.³⁵⁵

Señala Rosillo:

El ser humano comprende o abarca al mundo como totalidad; dicha totalidad está vigente en todo acto humano concreto. Sin el *todo a priori* es imposible constituir el sentido de algo. Dussel entiende por “comprensión” el habérselas del ser humano con el mundo como totalidad; se trataría del acto por el que aprende, no algo como todo, sino que comprende o aprende algo con otros hasta abarcar y constituir el *todo del mundo*. La comprensión es fundamental y al mismo tiempo cotidiana; en cambio, la interpretación constituye el sentido.³⁵⁶

Por su parte, las *mediaciones* son el medio utilizado y establecido para lograrse el objetivo final de acción. Resume Rosillo: “La proximidad es la inmediatez del cara-a-cara con el otro; la totalidad es el conjunto de los entes en cuanto tal: en cuanto sistema. Las mediaciones posibilitan el acercamiento a la inmediatez y la permanencia en ella, constituyen, en sus partes funcionales, a la totalidad”.³⁵⁷

La libertad situada, de acuerdo con Rosillo, es el obrar del ser humano que ocurre a través de un proyecto que *determina* –y aquí es importante atentarse al pleno sentido de la palabra– las posibilidades que tiene el humano para su realización. **Estas posibilidades son generadas por mediaciones de los entes que constituyen el entorno del ser**, este que es libre apenas adentro de su entorno, de su totalidad. Esto se debe a que esta libertad es históricamente determinada y condicionada bajo el tiempo, **espacio**, y de los entes del *mundo* en que vive.

Bien, creemos que existe una gran relación entre nuestro tema en específico y la categoría dusseliana de la *libertad situada* demostrado por Rosillo. Retomando lo expuesto hasta ahora, entendemos que, si los medios masivos se componen como *espacios constituyentes de realidad*, donde se desarrollan relaciones virtuales intersubjetivas –las cuales, bajo intereses privados neoliberales– a través de escenarios de representación social y de narraciones cercanas al discurso de la totalidad

³⁵⁵ Ibid.p. 71.

³⁵⁶ Ídem.

³⁵⁷ Ibid., pp. 71-72.

hegemónica, se vuelven instrumentos de manutención de la colonialidad del poder, es posible decir que se constituyen como mediaciones que (de)generan las posibilidades liberadoras del ser.

Dando secuencia, Rosillo llega a la categoría de la *exterioridad*, categoría no solamente central en la filosofía de la liberación sino también a este trabajo. *Totalidad* y *exterioridad* son dobles caras de una misma moneda; una existe porque existe la otra. Mientras haya realidad totalizada y totalizadora, va a existir exterioridad y sujetos negados, silenciados. La exterioridad también es categoría fundamental para comprender y complejizar la idea de la alteridad, es decir, este lente por el cual intentamos mirar una fundamentación descolonial-liberadora de los derechos humanos. De acuerdo con el autor:

[...] el *otro* es entonces la denominación precisa de la exterioridad en cuanto tal. Es histórica y no meramente natural o física. El otro es la alteridad de todo sistema posible; está más allá de la “mismidad” de la totalidad. El otro que se revela realmente como otro, en toda la intensidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo distinto en extremo, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, como el empobrecido, el oprimido y el victimizado por los sistemas; el que, a la orilla del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y desafía a la totalidad.³⁵⁸

La exterioridad es el lugar donde el otro se revela, interpela a la totalidad a partir de su mundo, como él mismo, con su cara y corporalidad. En este momento, el otro aparece resistiendo a la totalidad no más como *algo*, es decir, como un objeto; ahora *el otro* es un sujeto que provoca a la totalidad como *alguien*³⁵⁹. En efecto, de acuerdo con Rosillo, Dussel contrapone las lógicas de la totalidad y de la exterioridad ante la siguiente reflexión:

³⁵⁸ Ibid., p. 74.

³⁵⁹ Las cursivas son mías.

Aquella establece su discurso desde la identidad, desde la mismidad, desde el fundamento hacia la diferencia; es una lógica de la naturaleza, de la totalidad. Es una lógica que aliena la exterioridad y cosifica a la alteridad, al otro ser humano. En cambio, la lógica de la alteridad o de la exterioridad establece su discurso desde la libertad del otro; es una lógica histórica y no evolutiva; no es meramente dialéctica sino que es analéctica³⁶⁰.

En este punto, llamamos para esa dinámica de la totalidad que establece el discurso desde la identidad, alienando y cosificando al otro ser humano, porque entendemos que los medios de comunicación masiva en las manos del oligopolio mediático hegemónico sirven justamente para mantener esta lógica: además de no dar voz a este otro inequívoco, cuando el oligopolio mediático lo *representa*, lo hace cosificándolo, representándolo como aquél que es el diferente, el exótico, el excéntrico; a lo mucho, crea una narración del otro como aquél que necesita de ayuda, de caridad (y no de solidaridad) y asistencia de los sujetos y entes de la totalidad. De ahí, en las palabras de Rosillo:

La libertad situada también se reinterpreta desde la exterioridad. La libertad permite que el *otro* sea exterioridad de cualquier totalidad. Pero no la libertad entendida únicamente como una cierta posibilidad de elegir entre diversas mediaciones para construir el proyecto de vida. Libertad es ahora la incondicionalidad del otro con respecto a la totalidad. El otro como otro –como centro de su propio mundo– puede decir lo inesperado y lo inédito en el sistema; en cambio, el otro como ente de un sistema es funcional o miembro de una cierta estructura, pero no es *otro*. Se es otro en tanto que se es exterior a la totalidad, y en ese mismo sentido se es persona humana, se es rostro que interpela.³⁶¹

³⁶⁰ Ídem.

³⁶¹ Ibid., p. 78.

Pasando a la última categoría dusseliana, explica Rosillo que *la alienación* es totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro. **La alienación es, además, el mecanismo por el cuál la totalidad busca eternizarse en cuanto estructura de dominación.** En las palabras de Rosillo, la alienación ocurre “cuando se le niega al otro su calidad de otro. La totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse; busca eternizar su estructura presente y a devorar intrasistemicamente toda exterioridad posible”.³⁶²

El autor señala que el mecanismo esencial de producción de alineación ocurre por el trabajo, cuando el fruto del trabajo del otro es dominado. No obstante, hay que reconocer que, a pesar de ser ésta la manera esencial, en el mundo globalizado y sus nuevas técnicas de poder neoliberal, la alienación echa mano de otros mecanismos para producirse. De nuestra parte, planteamos que también los medios de comunicación de masa –sean los tradicionales o principalmente los nuevos, a servicio de una elite trasnacional, son mecanismos alienadores que producen una alienación que lleva a la destrucción de sí y del otro mismo, a través de una (re)construcción representativa y simbólica del mundo a ser totalizado bajo los intereses privados de la racionalidad neoliberal, neoindividualista³⁶³ y *mercadocéntrica*.

Pasando al otro momento de la reflexión del fundamento de la alteridad, Rosillo retoma que la filosofía de la liberación no niega a la subjetividad como elemento de una fundamentación de los derechos humanos. Más bien, critica la subjetividad moldeada por y para el sujeto típico de la modernidad y su carácter individualista, para abrirla a la pluriculturalidad, a la alteridad, para una ética preocupada con el otro.

A diferencia de los fundamentos hegemónicos de derechos humanos basados en una subjetividad del individuo, fundamentos que en realidad son parte de la totalidad, del sistema dominante, la filosofía de la liberación propone un fundamento en la alteridad, desde una subjetividad abierta al otro y no cerrada en la mismidad. En este contexto, la subjetividad moderna es parte de la totalidad que sólo reconoce derechos a los *mismos*, no al inequívocamente

³⁶² Ibid., p. 78.

³⁶³ Este concepto fue brevemente señalado en el contexto del capítulo segundo, pero seguramente, necesita de más reflexiones.

otro, al que la totalidad considera extraño, ajeno y hasta peligroso para el sistema.³⁶⁴

En otras palabras, la crítica de la filosofía de la liberación hacia la subjetividad reside en el reduccionismo monocultural y ahistoricista de la fundamentación de los derechos humanos desde la subjetividad del individuo abstracto de la modernidad. Bajo esta crítica, el autor propone el sujeto intersubjetivo como sujeto de derechos humanos desde *la ética de la alteridad*³⁶⁵.

Rosillo define la ética de la alteridad como “una ética de solidaridad que tiene consecuencias para la construcción de una juridicidad alternativa, generada desde las luchas sociales”³⁶⁶ y que busca “una apertura del sujeto que sea capaz de comprender lo nuevo de la historia que se construye desde la exterioridad”³⁶⁷. Incluso, complementa diciendo que:

Por ello, es necesario percibir y entender que los derechos humanos fundamentados desde la alteridad deben ser herramientas de lucha para quienes son víctimas del sistema, han de ser subversivos, transformadores, revolucionarios. **El cara-a-cara con el otro inequívoco obliga a repensar constantemente los derechos humanos, pues los derechos del otro no son parte del sistema.**³⁶⁸

Así, lo que propone la metafísica de la alteridad, de acuerdo con Rosillo, es precisamente que el sujeto intersubjetivo comunitario sea el sujeto de los derechos humanos a partir de su praxis de liberación. La metafísica de la alteridad, según el autor, es la que se concretiza en la comprensión de la responsabilidad por el otro.

Es aquí donde insistimos que **los medios de comunicación masivos**, sea en su forma tradicional o nueva, **representando al otro como el diferente, el excéntrico**, “el

³⁶⁴ Ibid., p. 79.

³⁶⁵ Las cursivas son mías.

³⁶⁶ Ibid., p. 81.

³⁶⁷ Ídem.

³⁶⁸ Ibid., p. 82, los grifos son míos.

sin cultura”, “el salvaje”, “el analfabeto”, “el criminal”, etc. refuerzan los estereotipos de la totalidad hegemónica con el objetivo de mantener al otro encerrado en la negación perpetua. Por esa misma razón, colonizan la subjetividad-intersubjetividad e impiden las posibilidades de existencia de un sujeto intersubjetivo crítico que rompa con los muros de la exterioridad y enfrente al sujeto de la totalidad como el otro viviente, en cara, cuerpo, necesidades materiales y lenguaje.

En este sentido, Rosillo busca en las enseñanzas de Hinkelammert y el *retorno del sujeto* para hacer mención de la relación sujeto-objeto, la cual es inaugurada por la modernidad a través del horizonte de la sociedad neoliberal, afirmando que “la sociedad occidental moderna es menos antropocéntrica que *mercado*centrica”³⁶⁹. Para explicar mejor dicha relación objetiva del sujeto, traemos una parte de la crítica al sujeto moderno retomada por Rosillo a partir de Hinkelammert:

El sujeto es visto como instancia que se relaciona con el objeto, es decir, la *res cogitans* enfrente y se relaciona con la *res extensa*. Es un sujeto del pensamiento que se enfrenta al mundo de los objetos. Para el sujeto del pensamiento todo es objeto, tanto la corporalidad del otro como la propia corporalidad. Por eso, Hinkelammert señala que es un sujeto transcendental, que desde un punto de vista externo a la corporalidad del mundo juzga sobre éste como mundo objetivo, del que no se considera parte sino sólo juez. Su existencia se sostiene solamente en su reflexión sobre sí mismo, y por eso no tiene corporalidad ni tampoco, en consecuencia, tiene sentidos. Pero no queda ahí la noción de este sujeto epistemológico, ya que es también un individuo poseedor; es el individuo que se dirige al mundo para dominarlo y poseerlo; al pensar el mundo corporal como objeto, en la relación sujeto-objeto se considera como poseedor del mundo. Lo más grave es que la negación del sujeto transcendental realizada por la posmodernidad no ha significado la

³⁶⁹ Ibid., p. 84.

recuperación de una subjetividad liberadora e intercomunitaria; al contrario, ha fortalecido al sujeto actuando como individuo propietario.³⁷⁰

En esa línea, Rosillo escribe que “una fundamentación de derechos humanos desde el sujeto trascendental, o desde su negación posmoderna, termina sirviendo a los intereses del sujeto calculador”³⁷¹. Bajo esta perspectiva, los derechos humanos protegidos por el sistema estatal son precisamente los que sirven al capital globalizado, que sirven a la lógica del consumismo, de la acumulación de bienes y propiedades.

En el desarrollo de esta reflexión, llama la atención que Rosillo utiliza como ejemplo justamente la matriz moderna que hemos tratado de criticar: el derecho a la libertad de expresión. Escribe el autor: “Entonces los bienes protegidos por los derechos humanos no son satisfactores para la producción y reproducción de vida, sino meros objetos para ser consumidos; así, **por ejemplo, la libertad de expresión protege la información mercancía y no la generación de ideas libres y liberadoras**”.³⁷²

En el presente punto, es importante retomar la reflexión hecha en el segundo capítulo de este trabajo, donde expusimos que, especialmente en la dinámica de los nuevos medios de comunicación de masa, esa relación sujeto-objeto se ha intensificado. El hecho de que los sujetos puedan, individualmente, “poseer el mundo las manos”, mediante una comunicación que ocurre por un smartphone, tablet, computadora, etc. genera una nueva lógica de racionalidad individualista, neoliberal y quizá incluso neoindividualista³⁷³.

Como hemos señalado a través de las reflexiones de Ignacio Ramonet³⁷⁴, con la llegada de la internet, gran parte de los pensadores del tema tenían esperanzas de que la pluralidad de voces que permitían las redes sociales, sería capaz de romper con el monopolio y oligopolio mediático tradicional. Sin embargo, el mercado financiero globalizado tomó este *espacio* como un nuevo instrumento de manutención de su poder, y las figuras que tienen voz masiva en internet –los *influencers*– son aquellas al servicio

³⁷⁰ Ibid., pp. 84-85.

³⁷¹ Ibid., p. 86

³⁷² Ídem.

³⁷³ Idea que propusimos en el segundo capítulo

³⁷⁴ RAMONET, Ignacio, "La información en la era de las fake news", op. cit.

del consumo desenfrenado, personas que llegan a tener más de 100 millones de seguidores³⁷⁵ y tratan de impulsar un perfil hegemónico (el mismo de la modernidad: el burgués, individualista, y ahora, gran consumidor) a servicio del neoliberalismo.

En otras palabras, **este espacio que tenía potencialidades de generar proximidad, de romper las fronteras y acortar las distancias hacia el contacto con el otro, se volvió una nueva y poderosa herramienta de alienación.** Los nuevos medios masivos, así como los tradicionales, refuerzan la *totalidad* hegemónica, aumentan los muros de la *exterioridad* y generan una colonialidad de la subjetividad-intersubjetividad que llega directamente, no más intermediada por el oligopolio mediáticos nacionales – como en los medios tradicionales, culminando en una intersubjetividad *alienada*.

Se transformó a las personas, la vida y los datos personales de las gentes en objeto, porque tiene la capacidad de *individualizarnos*, estudiar psicológicamente nuestras preferencias individuales, nuestros gustos, etc., para, de ahí, generar una *precisa, perversa y falsa* necesidad de consumo. Además de esta dinámica de muerte, *venden nuestra existencia* virtual en la bolsa de valores: cuando checamos informaciones como la venta de la aplicación *Whatsapp*, es común encontrarnos a datos como “cada usuario de la aplicación tuvo un costo de X dólares al empresario”. Es decir, suministramos voluntariamente nuestra subjetividad a aplicaciones que posteriormente las transforman en mercancía; en esta nueva dinámica comunicacional globalizada, nuestra existencia es concretamente un algoritmo que genera lucro.

Es dentro de este espacio de (falsa) *libertad situada* donde las mediaciones de la estructura hegemónica comunicacional construyen determinados *sentidos* que actúan para mantener la *colonialidad del poder* a través de la colonialidad de la subjetividad-intersubjetividad. Decimos falsa, porque a pesar de sugerir una idea de *libertad*, estos medios de comunicación tienen un poder de determinar, sino absolutamente, pero en gran medida, nuestras conductas y opciones. Para comprender esta línea argumentativa, complementamos con la siguiente reflexión de Alejandro Rosillo:

³⁷⁵ Ídem.

La demanda de la recuperación del sujeto, de la vida humana concreta, de la vida para todos, en las instituciones sociales y en las construcciones culturales, es la demanda más urgente en el mundo de hoy. Para satisfacerla, los derechos humanos son, sin duda, una herramienta importante, siempre y cuando estén fundamentados en un sujeto intersubjetivo. Y esto tiene que ver con la vuelta, en palabras de nuestro autor, al sujeto reprimido y al bien común. **El sujeto reprimido es la recuperación del sujeto que se enfrenta a esa lógica que todo lo convierte en objeto. Y esto lo ha de conducir al encuentro con el otro desde la constitución de la subjetividad inter-subjetiva** que hemos insistido [...]. Hemos visto que un fundamento de los derechos humanos desde la filosofía de la liberación, es la alteridad, el encuentro con el otro, como condición para que el ser humano se constituya en sujeto; pero no como individuo calculador, sino desde la intersubjetividad. Además, esto posibilita que quienes están ubicados en la exterioridad, quienes son el otro inequívoco, se conviertan en sujetos para exigir sus derechos, para romper con la totalidad que los tiene alienados.³⁷⁶

Seguramente, la recuperación del sujeto intersubjetivo crítico, a través de construcciones culturales aisladas de la racionalidad neoliberal –la nueva razón-mundo³⁷⁷– pasa, necesariamente, por la liberación de los medios de comunicación. Con base en estas enseñanzas de Rosillo insistimos que, como derecho humano, la comunicación y la información necesitan ser fundamentadas desde la ética de alteridad, rompiendo con el oligopolio y monopolio de estos instrumentos por las grandes empresas nacionales e internacionales que mantienen la totalidad hegemónica y los sujetos encerrados en la exterioridad.

Desde una refundación de fundamentos, es posible trazar líneas concretas para una comunicación que genere una intersubjetividad crítica con potencialidad de praxis históricas de liberación, a través de la toma de consciencia y de la generación de

³⁷⁶ Alejandro, *Fundamentación de los Derechos Humanos desde América Latina*, op. cit., p. 87.

³⁷⁷ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian, “A nova razão do mundo”, op. cit., p. 16.

consenso de las opresiones y necesidades que atraviesan a los sujetos negados, silenciados y (des)representados.

3.2.2.2 Fundamento socio-histórico (praxis de liberación)

En este punto de su obra, Alejandro Rosillo sostiene que la filosofía de la liberación debe de ir más allá de la ética de la alteridad para entenderse como una filosofía de la praxis. Sin embargo, señala el autor, no toda praxis resulta en liberación; existen praxis opresoras, homicidas y alienantes. Por tal razón “[...] los derechos humanos como realidad histórica se ven afectados por esta ambivalencia de la praxis; [...] pueden ser en realidad instrumentos de ideologizaciones al servicio de prácticas opresoras, o servir como herramientas para la liberación”³⁷⁸.

En efecto, la praxis liberadora genera proximidad hacia el otro, en el seno de la construcción del proceso intersubjetivo crítico, supera la alienación generada por la totalidad y se caracteriza como un necesario fundamento sociopolítico que complementa el fundamento de la alteridad para sostener y generar el sujeto intersubjetivo y práxico de liberación.

Así, para la tarea del fundamento socio-histórico, el autor retoma, de manera central, las lecciones de Ignacio Ellacuría e inicia explicando que la estructura dinámica de la historia se compone por un tramado de posibilidades y capacidades que se trasmite de generación en generación. Explica Rosillo que la historia no está determinada; se construye con base en estas posibilidades y capacidades y se transforma de acuerdo con el contexto de la realidad material que se va presentando a lo largo del tiempo.

Por eso razón, Rosillo trae los señalamientos Ellacuría respecto a los momentos estructurales de la historia, ya que “la praxis histórica debe entenderse en el conjunto dinámico de la realidad”³⁷⁹. Este conjunto dinámico de la realidad se divide en *momentos estructurales y fuerzas de la historia*. Tomamos la libertad de resumir los 5 momentos estructurales de la historia de la siguiente manera: i) “el de la naturaleza”; ii) “Todo lo que

³⁷⁸ ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de los Derechos Humanos desde América Latina*, *op. cit.*, p. 89, los grifos son míos.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 91.

el ser humano ha producido y mantenido, sean realidades físicas o institucionales”; iii) “el sistema de relaciones humanas”; iv) “el sistema de interpretación y valoración”³⁸⁰.

En secuencia, las fuerzas de la historia son: “*las fuerzas estrictamente naturales*”, “*las fuerzas biológicas*”, “*las fuerzas psíquicas*”, “*las fuerzas sociales*”, “*las fuerzas políticas*”, “*las fuerzas estrictamente personales*” y “*las fuerzas culturales o ideológicas*”, cuyo concepto interesa al presente trabajo pues, según el autor “son las actividades humanas cuyo fin es el cultivo de ciertas formas y el conocimiento de la realidad”.³⁸¹

A partir de ahí, Rosillo hace mención a las tres tesis de la unidad dinámica de la historia desarrolladas por Ellacuría.

La primera tesis es con relación a la conexión entre dinamismo y realidad: las cosas reales son intrínseca y formalmente dinámicas;

La segunda tesis es de la funcionalidad y poder de la realidad: las cosas reales están en función de las demás y una “otra característica trascendental del dinamismo de la historia es el poder de lo real. **La realidad, al ser el fundamento último de toda posibilidad, es también impelente; es decir, impele al ser humano a tomar opciones**”³⁸².

Dando seguimiento a las reflexiones de Rosillo, el autor explica que **la tercera tesis** de la unidad dinámica de la historia es precisamente la praxis histórica, la cual ocurre en un dinamismo de diversas praxis simultáneas (pluralidad) que conservan una cierta autonomía. *Praxis*, desde la filosofía de la liberación es el hacer humano; pero no un hacer cualquiera, sino un hacer transformador. En las palabras de Ellacuría es “la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica” y “la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden de su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto”³⁸³.

Aún utilizando a Ellacuría, Rosillo explica la vinculación entre praxis histórica y posibilidad de praxis histórica, pues la praxis es determinada por las posibilidades y condicionamientos que el individuo obtiene desde su contexto histórico y su cuerpo social. En sus palabras:

³⁸⁰ Ídem.

³⁸¹ Ibid., p. 92.

³⁸² Ibid., p. 94

³⁸³ Ibid., p. 96.

Ellacuría reconoce la dimensión personal y social de la praxis histórica, concibiendo la historia desde el concepto de posibilidad. Por una parte, la praxis biográfica o personal no está individualmente segregada, porque se trata de la praxis de un individuo vertido en los demás, dirigido hacia la alteridad; **el individuo es parte de un cuerpo social y está situado en un contexto histórico, lo cual le otorga condicionamientos y posibilidades.** Para praxis histórica también es principio de personalización, pues al ser la historia un proceso de capacitación, es una vía para una más plena realización de la persona. [...] la historia es un proceso de personalización. Por otra parte, la historia le incorpora a la praxis social el momento de realización personal, y esto significa un momento de liberación, **pues es necesario que exista un momento de opción junto a un momento de creación.**³⁸⁴

Rosillo escribe que es en la praxis donde encontramos el proceso creativo del ser humano, y que la historia supone un “proceso de liberación progresiva”, liberación de todo tipo de condicionamientos, sean ellos materiales, políticos o sociales, para que el sujeto pueda ser lo que quiere ser. Por lo tanto, aquí también es posible sugerir la necesidad de liberación del condicionamiento que ocurre por la colonialidad de la subjetividad-intersubjetividad a través de los medios de comunicación masivos, sean los antiguos, los nuevos, o los que estén por venir. En las palabras del autor:

En el ser humano, esta liberación se ve con claridad en su apertura a la realidad, a su capacidad de aprehender las cosas como realidades. Pero es una liberación que no anula a la materialidad, sino que se realiza desde ella. La libertad en abstracto no existe; lo existente son las acciones libres, las cuales hacen del ser humano un ser relativamente absoluto, que puede optar dentro de una serie de posibilidades en virtud de su apertura a la realidad.³⁸⁵

³⁸⁴ Ibid., pp. 96-97.

³⁸⁵ Ibid., p. 101.

Ante esta reflexión de Rosillo es fundamental pensar en los instrumentos a través de los cuáles los sujetos aprehenden las cosas como realidades. Creo que esta es nuestra principal temática de relación con la praxis por la liberación: **si la liberación depende de las acciones concretas y estas acciones dependen de las posibilidades que concede la realidad, y si la realidad pasa por los diferentes espacios de constitución, las praxis de liberación pasan, necesariamente, i) por la liberación de los medios de comunicación masiva, y ii) por una fundamentación del derecho humano a la información y a la comunicación desde nuestra realidad situada.**

Por supuesto que la realidad concreta, la vivencia en la piel de la realidad, es lo que caracteriza la materialidad de la realidad. Sin embargo, no se puede negar el hecho de que la realidad virtual gana cada vez más espacio en nuestro cotidiano. No conviene traer a este trabajo, estudios de cuantas horas las personas pasan en frente a una televisión, un radio, una computadora o un smartphone etc., pues creemos que dichas encuestas tienen sesgo socioeconómico muy específico y tienden a reduccionismos deterministas. No obstante, insistimos que estos instrumentos, **hoy, conforman una poderosa fuerza de constitución de realidad, pudiendo ser desastrosa (de muerte) o liberadora.**

En este sentido, Rosillo habla de las cuatro modalidades que supone el proceso de liberación. La primera es la “*liberación de las necesidades básicas*”, en las palabras de Ellacuría la “*liberación de la opresión material*”³⁸⁶. La segunda y la tercera son las modalidades del proceso de liberación que creemos tiene profunda ligación con el tema de este trabajo. Son ellas “*la liberación de las ideologías y de las instituciones jurídico-políticas deshumanizantes*” y “*la liberación personal y colectiva de todo tipo de dependencia que impida una autodeterminación plena*”, de esta última –con base en Ellacuría– Rosillo escribe:

Hay que superar las dependencias, pues de poco sirve la libertad potencial si no puede romper las amarras del objeto que **lo determina unívocamente, imposibilitándole a determinarse a sí mismo. Estas dependencias quitan libertad cuando están interiorizadas**, pero el que provengan del interior no quita su carácter de anulación de la libertad: es lo que debería llamarse

³⁸⁶ ELLACURÍA apud *Ibid.*, p. 104.

liberación de las dependencias (tendenciales, pasionales, atractivas, consumistas, etcétera).³⁸⁷

Por todo lo que hemos expuesto, precisamente en el segundo capítulo, así como en líneas arriba, por nuestra parte, añadimos también la dependencia comunicacional³⁸⁸ e informacional, que asuela históricamente a *Nuestra América*. Hablando desde Brasil, retomamos que esta dependencia se presenta tanto en la formación del oligopolio mediático tradicional, con la inversión de Estados Unidos en la creación de estaciones repetidoras de medios de comunicación nacionales (los cuáles reproducían la narrativa falsa de la dictadura militar como una “revolución democrática” para legitimar el golpe) así como, el día de hoy, donde la dependencia está directamente demostrada ante el control de los principales medios masivos *online* por Estados Unidos.

Como cuarta y última modalidad, está la liberación de sí mismo, la cual, según Rosillo, “consiste en el encuentro con el otro, en la alteridad, en la praxis como aproximación. La liberación se encuentra en la constitución del sujeto inter-subjetivo”.³⁸⁹ Explica el autor, que esta manera integral de entender la liberación explica porque la filosofía de la liberación entiende esta praxis liberadora del individuo metafísico como un proceso, en disonancia con la idea moderna de libertad abstracta, donde “aunque predicadas para todos son ejercidas sólo por unos cuantos, sobre una base material posibilitada por la explotación de mayoría”³⁹⁰

A partir de eso, afirma Rosillo que el sujeto de la praxis de liberación es precisamente la víctima que, **adquiriendo consciencia** conjunta, es decir, no meramente una subjetividad individual con pretensiones liberadoras, **sino una intersubjetividad crítica consciente de las opresiones que atraviesan** a esta realidad, “emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida”³⁹¹. Por eso, insiste Rosillo, “**la intersubjetividad de la lucha por liberación se basa en el consenso crítico de las víctimas**”³⁹²; es a partir de

³⁸⁷ Ibid., pp. 104-105.

³⁸⁸ Esta temática ha sido desarrollada por el sociólogo Armand Matellart.

³⁸⁹ Ibid., p. 105.

³⁹⁰ Ídem.

³⁹¹ Ibid., p. 110.

³⁹² Ibid., p. 113.

ahí que se posibilita la creación de un nuevo sistema de derechos que incluya la participación de los sujetos negados como un camino crítico, de novedad, al sistema hegemónico vigente.

Esta argumentación desarrollada por el autor, la queremos dejar para el subtópico siguiente, para poder desarrollarla con más profundidad. Mientras tanto, pasamos al tercer fundamento propuesto por el autor.

3.2.2.3 El fundamento de la producción de vida

Centrándose en las lecciones de Franz Hinkelammert, en este último fundamento Rosillo propone el sujeto corporal vivo y viviente, con necesidades concretas pulsantes, como momento material de la fundamentación de derechos humanos. Así, en contraste al sujeto abstracto de la modernidad, la materialidad del sujeto de los derechos humanos desde una perspectiva de liberación está en la capacidad de satisfacer sus necesidades de producción y reproducción de vida.

Sin embargo, Rosillo hace una diferenciación muy concreta entre necesidades y deseos: las necesidades no son ilimitadas. Las necesidades para satisfacción de las condiciones materiales de vida, mismo que complejizadas, no son tan numerosas, por lo cual nuestra existencia sería imposible. Por otro lado, los deseos serían las falsas necesidades que nos inculca la racionalidad moderna y el sistema capitalista de consumo y bajo la racionalidad capitalista neoliberal estos suelen ser infinitos, porque este sistema depende del consumo desenfrenado para mantenerse en el poder.

Por tal razón, el sujeto vivo y sus necesidades pulsantes de producción y reproducción de vida son constituyentes del momento material de los derechos humanos desde la filosofía de la liberación. En esta línea, los derechos humanos deben constituirse como mediaciones de satisfacción de las necesidades concretas para producción y reproducción de vida del sujeto corporal vivo. Señala Rosillo:

El sujeto vivo evita que el sujeto de la praxis quede tan sólo en un sujeto pragmatista que aplica la razón instrumental en función del cálculo de utilidad. Ésta es una forma de ejercer la razón que hace imposible la reproducción de vida, pues a la larga significa el suicidio. Hinkelammert señala que entre los

siglos XIV y XVI, en los inicios de la modernidad, la **racionalidad medio-fin**, que es la racionalidad concebida a partir del individuo y se caracteriza por ser la racionalidad económica hegemónica, se impone —o se pretende imponer— a la sociedad entera. Es una **racionalidad que atenta contra la vida** y niega derechos humanos, y por eso es la irracionalidad de lo racionalizado, y la ineficiencia de la eficiencia. A la eficiencia y a la racionalidad económica se les considera los aportes de la competitividad, y ambas son erigidas en los valores supremos. **Esta competitividad borra de la consciencia el sentido de la realidad, pues provoca que se perciba como “realidad virtual”³⁹³.**

Rosillo explica que la *realidad virtual* borra de la consciencia el sentido de la realidad material y tiene como consecuencia el actuar racional —pero inconsciente— del sujeto para obtención de falsas necesidades; ocurre que la ausencia de consciencia implica que sus acciones terminen actuando en favor de su propia muerte. Como hemos demostrado en el capítulo segundo, esa *realidad virtual* que construye una razón-mundo a partir de neoliberalismo y genera falsas necesidades de vida, se utiliza, en gran parte, de los medios virtuales mismos como instrumento-fin de manutención. En las palabras de Rosillo:

Ante el criterio del mercado, todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque desde la racionalidad reproductiva sean destructoras. Por lo tanto, las actividades devastadoras de la vida son promovidas por el mercado al igual que las actividades compatibles. [...] Ahora bien, esta tendencia a la destrucción no es necesariamente la finalidad de nadie, sino que resulta de la propia racionalidad medio-fin y por constituirse en una totalidad. El sistema coordinador de la división social del trabajo —el mercado— la hace surgir. Podrá tratarse de efectos externos para la racionalidad medio-fin, pero son indiscutiblemente internos para la vida y para la racionalidad reproductiva.³⁹⁴

³⁹³ Ibid., p. 128

³⁹⁴ Ibid., p. 136.

Sin embargo, en contraste a la pretensión de totalidad de esa racionalidad destructiva, el sujeto vivo de necesidades concretas interpela a una racionalidad insurgente, la racionalidad reproductiva de las condiciones materiales de su vida. Es en este momento que el sujeto despierta del actuar meramente medio-fin y pasa a decidir sobre sus condiciones de vida, eligiendo apenas los fines que no atentan contra su posibilidad de vivir. Escribe Rosillo: “el vivir se transforma en un criterio de verdad práctica, en una exigencia ética: la exigencia del *deber-vivir*”³⁹⁵.

En resumen, la racionalidad del medio-fin: i) analiza la realidad bajo un criterio de falsación, y los medios son falseados siempre cuando no logren el fin establecido; ii) es medida por rentabilidad, competencia y mercado; iii) juicio del fin independientemente de los medios; iv) se convierte en irracional, porque termina aplastando la vida humana y sus posibilidades materiales de existencia. Por otro lado tenemos, la racionalidad del sujeto vivo: i) se fundamenta en ética de la vida; ii) tiene responsabilidad por la víctima; iii) las afirmaciones no son falseables, pues nadie se muere de forma parcial; iv) afirmaciones empíricas; v) vida del actor como sujeto de la acción; vi) el sujeto es la integralidad de sus acciones potenciales; vii) el juicio debe ser acerca de la posibilidad del sujeto de vivir con los resultados de las acciones.

A partir de eso, Rosillo propone como solución, la subordinación de la racionalidad medio-fin a la racionalidad del sujeto vivo, teniendo como criterio, en última instancia, la vida y las posibilidades de reproducción de vida; en sus palabras: “Es un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte”³⁹⁶.

Hemos llegado al final de este recorrido por los fundamentos de derechos humanos desde la filosofía de la liberación, diseñados por Alejandro Rosillo Martínez. Algunos análisis no fueron, a propósito, tomados en cuenta en este apartado porque optamos por trasladar algunas reflexiones al tópico siguiente, como, por ejemplo, el subtema del fundamento de la producción de vida, titulado “Racionalidad reproductiva, praxis e intersubjetividad”.

³⁹⁵ Ibid., p. 135.

³⁹⁶ Ibid., p. 133.

Esto porque, es precisamente sobre los tres fundamentos de derechos humanos de Rosillo que propondremos otros tres fundamentos al derecho humano a la comunicación y a la información. Son ellos: i) a partir del fundamento de la alteridad, el representar el mundo como suyo; ii) a partir del fundamento de la praxis de liberación, la posibilidad de generación de consenso crítico para una intersubjetividad de praxis de liberación; iii) a partir del fundamento de la producción de vida, el de consciencia de las necesidades materiales de producción y reproducción de vida.

Son estos tres fundamentos del derecho humano a la comunicación y a la información el tema de las siguientes líneas.

3.3 POR UN MUNDO DONDE QUEPAN MUCHAS VOCES: HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN DESCOLONIAL-LIBERADORA DEL DERECHO HUMANO A LA COMUNICACIÓN Y A LA INFORMACIÓN

Llegamos al último apartado de nuestro trabajo, a ese momento utópico que marca la esperanza de un mundo donde quepan muchos mundos³⁹⁷. Ante toda la crítica que hemos desarrollado, el contexto que hemos tratado de exponer y las teorías críticas que nos brindan soluciones para un nuevo caminar, es que queremos escribir las próximas líneas.

Como ya hemos señalado anteriormente, la visión de nuestro trabajo es de que el derecho a la comunicación y a la información debe ser pensando desde esta complejidad conjunta, en la medida que toda información tiene un aspecto comunicativo: o la información es comunicada, o la información es anulada, ignorada. Además, cuando es comunicada, la información puede ser mediada, traducida, distorsionada, no verídica, incompleta, etc.

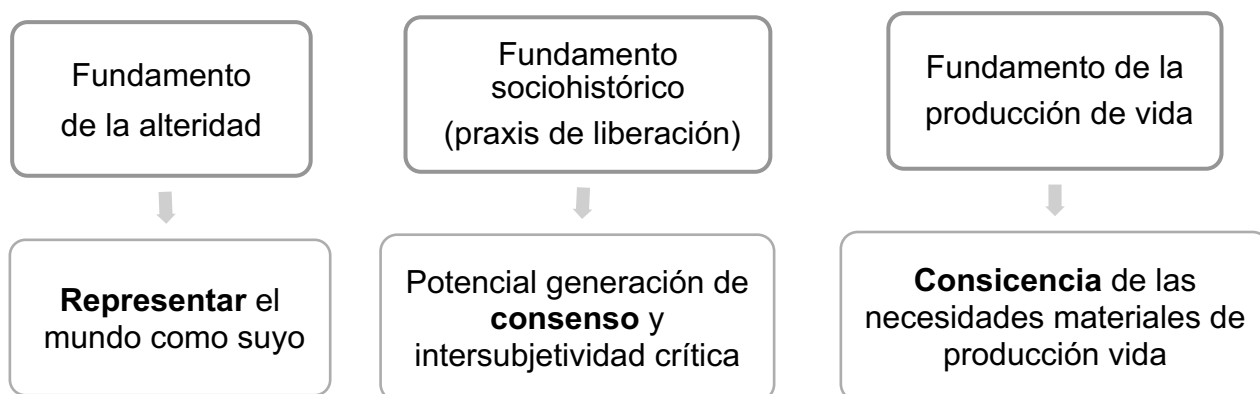
Por supuesto, la relación entre el habla hegemónica circunda todo lo que tiene que ver con este derecho, pues la información comunicada, es comunicada por alguien y para alguien; como ya se ha expuesto en los tópicos anteriores, este alguien es justamente el sujeto moderno. Por lo tanto, además de ser posible hablar de un derecho sin hablar del otro, desde América Latina, no se puede hablar de derecho humano a la comunicación y a la información sin hablar desde, con y para el otro. Por eso, es especialmente sobre las

³⁹⁷ Lema zapatista.

categorías de la filosofía de la liberación –la alteridad y la ética de liberación que sostendremos nuestras argumentaciones.

Además, es sobre los fundamentos de derechos humanos propuestos por Alejandro Rosillo Martínez que queremos trazar nuestro *otro* fundamento, nuevas posibilidades de fundamentación al derecho humano a la comunicación y a la información que generen consciencia de opresiones y necesidades materiales de producción y reproducción de vida, y a partir de una intersubjetividad crítica, se generen acciones consensuales de praxis liberadoras.

De ahí, los fundamentos que serán diseñados en este apartado pueden ser ilustrados de la siguiente manera:



Pasemos, por lo tanto, a la explicación del primer fundamento elegido para nuestro orden de exposición: el fundamento de la producción vida que en el ámbito de nuestra fundamentación del derecho humano a la comunicación y a la información gana dimensión de derecho de *consciencia* de las necesidades materiales para la producción de vida

3.3.1 Fundamento de la producción vida: el derecho humano a la comunicación y información como derecho de *consciencia* de las necesidades materiales para producción de vida

De acuerdo con lo que ya se expuso en el capítulo anterior, la colonialidad de la subjetividad-intersubjetividad a través de los medios de comunicación masivos, obedece a una razón-mundo neoliberal, donde consumir y buscar el patrón de vida del perfil hegemónico es una constante de dominación. Además, los medios de comunicación masivos, la detentar el poder de transmitir informaciones en larga escala detentan una

especie de “súper poder”, un poder de hacer la conciencia pública, descubrir o encubrir la conciencia misma, ciertos hechos o acontecimientos de la vida en sociedad.

Diserta Rosillo que: “**La toma de conciencia de la víctima** en lo relativo a generar una comunicad y constituirse en una subjetividad emergente que genere “nuevos derechos”, tiene como momento inicial el enfrentamiento con la muerte”³⁹⁸. Por eso, en contraste con la racionalidad instrumentalizada por el neoliberalismo y la *globocolonialidad del poder* que generan la muerte de los sujetos negados, surge esta racionalidad para la vida, la cual se fundamenta en una ética de la alteridad y de una responsabilidad por las víctimas.

Los medios de comunicación impulsan la racionalidad instrumental del medio-fin, ocultando el carácter destructivo de sus acciones. Desde ahí, sostenemos que para que exista un giro racional hacia la racionalidad del sujeto vivo, es necesario romper con el oligopolio de los medios masivos que sirven a la *globocolonialidad* y mantienen la subjetividad-intersubjetividad colonizada bajo sus intereses.

Esto porque, si el mercado es el responsable de hacer surgir esta racionalidad medio-fin, y la apropiación de estos medios de comunicación por el oligopolio mediático, está a servicio del capital financiero globalizado, luego, estos van a servir como instrumento de reproducción masiva y potente de la racionalidad hegemónica. Para romper con esto, es necesario romper con la colonialidad de la subjetividad-intersubjetividad a través de la liberación de los medios de comunicación que son históricamente un objeto de oligopolio, para que, a partir de ahí, pasen a ser un espacio de producción de conciencia de las necesidades materiales de producción de vida, donde la racionalidad imperante sea la racionalidad reproductiva de la vida, que el otro viva y que viva bien.

Señala Rosillo que a pesar de la totalización de la racionalidad medio-fin por las estructuras de poder, la racionalidad reproductiva sigue viva y pulsante en la exterioridad. Sin embargo, a partir de las lecciones de Hinkelammert –escribe Rosillo– que la praxis necesita *de construcción de sentido de sentido liberador*, para que se sostenga como racionalidad para la vida.

³⁹⁸ Ibid., p. 137.

Creemos que ahí entra el papel liberador, o el uso descolonial de los medios de comunicación masivos en cuanto instrumentos constituyentes de realidad: si liberados, tienen la potencialidad de ayudar a generar conciencia necesaria para que los sujetos conozcan y reconozcan el real sentido de la praxis, contribuyendo, a través de *construcciones descoloniales-liberadoras de sentido*, para el discernimiento entre las acciones que llevan a una praxis cuyos fines son de muerte y las acciones que llevan a una praxis liberadora, por la vida. A cerca del tema, escribe Rosillo:

La condición que decide sobre la vida y la muerte es la satisfacción o no de necesidades; **no obstante, la totalidad actual no discierne entre la vida y la muerte, sino que destruye toda vida que es exterioridad en referencia a su racionalidad de cálculo medio-fin.** Parte de esta racionalidad es la negativa a distinguir entre necesidades y preferencias o deseos, o su tendencia a considerar igual de legítimas a unas y otras en nombre de una libertad pensada fuera de la realidad histórica, de manera idealista y desprendiéndola de la materialidad, sin consideraciones geopolíticas y ambientales, desde la totalidad, y a espaldas de las víctimas.³⁹⁹

Rosillo demuestra que Dussel señala tres dimensiones del ser humano como sujeto, y como relación necesaria al modo humano de ser viviente:

- a) Tiene su vida bajo cierto control autoconsciente, a pesar de que transcurra en su mayor tiempo en instancias auto-organizadamente; por esto, la responsabilidad por sus actos y por su vida es “una consecuencia no sólo de la conciencia sino de la autoconciencia”.
- b) Está constituido por una intersubjetividad que lo constituye como ser comunicativo; así, la corresponsabilidad con el Otro es una consecuencia.
- c) Participa desde su origen en un mundo cultural, es decir, de símbolos, valores, normas, prescripciones, etcétera⁴⁰⁰.

³⁹⁹ Ibid., p. 144.

⁴⁰⁰ Ibid., pp. 134-135.

Lo que pasa es que el control de los medios masivos por el gran capital financiero neoliberal necesita que el sujeto pase más tiempo pensando y reflexionando sobre sus deseos que sobre sus necesidades de vida, porque es justamente el deseo que genera el lucro que ellos necesitan. Basado en Antonio Salamanca, autor de la teoría del “Derecho a la revolución”, Rosillo escribe que: “Los deseos son legítimos si no impiden la satisfacción de las necesidades de otros seres humanos, si no niegan la alteridad y si no causan la muerte tanto de otros seres humanos como de la naturaleza. En efecto, derechos humanos deben ser la juridificación de las necesidades, no de los “deseos” y, mucho menos, de los deseos ilegítimos”⁴⁰¹.

Por tal razón mientras exista esa **comunicación-mundo** controlada por una casta social de racionalidad medio-fin a servicio del neoliberalismo, se utilizarán de técnicas perversas, como el *poder inteligente* mencionado en el capítulo anterior, para imponer su colonialidad del poder. En las palabras de Rosillo: “El cinismo del sistema se vale de diversas estrategias, como la de dividir la realidad con miras a manipular a su conveniencia la relación de los subsistemas entre sí. [...] A final de cuentas, el sistema encuentra estrategias para descalificar las pretensiones de satisfacción de necesidades de las víctimas.”⁴⁰²

Por supuesto, no es posible decir que los medios de comunicación masivos y sus técnicas de dominación de subjetividad sean capaces de quitar en absoluto el discernimiento de los sujetos de sus necesidades materiales; del contrario estaríamos reduciendo el sujeto a meros robots sin capacidad interpretativa. Por supuesto que es posible cuestionar si verdaderamente los medios masivos tienen la capacidad de encubrir la realidad a punto de hacer los sujetos ignoraren sus necesidades materiales de producción de vida, ya que, en tratándose de necesidades materiales de vida, son pocas y básicas, y luego el sujeto podría darse cuenta.

Sin embargo, lo que hace el *poder inteligente* es buscar mecanismos de maquillar, de hacer parecer que las cosas son así por un *deber-ser*, y peor: un deber-ser de muerte con un alcance tremendo. Por tal razón, aunque los sujetos lleguen a darse cuenta, a tener consciencia de las necesidades materiales para producir su vida, la colonialidad de

⁴⁰¹ Ibid., p. 145.

⁴⁰² Ibid., p. 121.

la subjetividad-intersubjetividad hace sus *trampas psicopolíticas de poder* para aminorar la potencialidad de las praxis de liberación⁴⁰³.

Ocurre que, mientras nuestras mentes están intersubjetivamente colonizadas, **perdimos tiempo y vida, para satisfacer estos deseos impuestos por estos medios de comunicación del capital financiero globalizados, mientras nuestras condiciones materiales de producción y reproducción de vida, literalmente, escurre por nuestras manos.** Es decir, no es que nos olvidamos de estas condiciones, sino que ni siquiera tomamos conocimiento de estos hechos que afectan (in)directamente la posibilidad de vida. Finalmente, esta “indignación” no nos llega, porque **hay una anestesia a propósito producida** por quienes están en el control de tales medios.

La estructura comunicacional hegemónica dominadora de la subjetividad-intersubjetividad, tiene este potencial destructivo de la vida fundado en quitar de la subjetividad-intersubjetividad el *tiempo* y el *espacio* de reflexión de sus necesidades materiales de vida así como los medios necesarios para alcanzarlas, dejando las mentes –y muchas veces la relación con el otro – atrapadas en una falsa necesidad de satisfacción de deseos, porque es precisamente de estos últimos que se vale la dinámica de consumo capitalista neoliberal. En esta línea, explica Hinkelammert:

La teoría de la acción racional, que subyace a la tradición neoclásica del pensamiento económico dominante en la actualidad, excluye la discusión del

⁴⁰³ Traigamos un ejemplo concreto para mejor comprensión. El agua es una necesidad material inequívoca de producción y reproducción de vida que atraviesa a todos los sujetos vivientes del mundo; sin embargo, en los últimos años presenciamos una exponencial de contaminación del agua potable por empresas privadas y, sumado a esa contaminación, existe un “movimiento” del mercado financiero global que ha entendido que el agua va a ser “el petróleo del futuro”. Entonces, esas empresas –que suelen ser las mismas que han contaminado el agua– han iniciado un despojo paulatino pero incisivo de las comunidades cercanas a fuentes de agua potable, con la intención de apropiarse de este bien material de vida y mercantilizarlo. Bajo ese contexto, ¿qué hace el oligopolio de los medios de comunicación? A servicio de la colonialidad del poder, dan publicidad a esas marcas de empresas privadas de agua y hacen parecer “natural” que las personas tengan que comprar agua potable; colonizan la subjetividad-intersubjetividad. Si alcanzáramos un giro descolonial-liberador de estos medios masivos, ellos deberían de estar comunicando e informando a todo tiempo la verdad de lo que viene ocurriendo, la importancia de protección del agua, como necesidad material de producción y reproducción de vida, así como traduciendo las luchas concretas comunidades que gritan por proteger este bien común, praxis de liberación que representan un marco de inspiración y esperanza intersubjetiva para los sujetos que sufren, o pueden venir a sufrir, lo mismo. Además, si partimos de la idea de que para que yo exista, es necesario que el otro también exista con sus condiciones materiales de vida garantizadas, la necesidad de vida del otro también debe(ría) hacer parte de mi necesidad de vida, y por si sola, la lucha por derechos humanos del otro debería trastocarme.

producto de la acción medio-fin como valor de uso. De esa forma **hace abstracción de las necesidades del sujeto, transformándolo en un sujeto de preferencias**. Habla de la utilidad de los productos, pero entiende por utilidad un juicio de gusto correspondiente a los deseos o preferencias del consumidor⁴⁰⁴.

Por tal razón, si bien la clase dominante necesita que la subjetividad se quede en esta trampa de falsa necesidad de satisfacción de deseos, es sobre las necesidades mismas que se encuentra el pilar de la dominación. De ahí, escribe Rosillo:

La explotación y la dominación se generan en función de las necesidades, no de las simples preferencias. La satisfacción o no de preferencias puede significar una vida más o menos agradable, de mayores o menores gustos, pero no podría significar explotación y dominación. En cambio, donde hay necesidades existe una relación de vida o muerte en la conducción, por y en beneficio de las clases dominantes, de la división social del trabajo y de la distribución de los ingresos. Las necesidades tienen relación con la posibilidad de vivir, mientras que las preferencias se relacionan con vivir a niveles cuantitativamente distintos. Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad; esto es parte de la materialidad de la historia. La libertad se ejerce desde la materialidad; suponer lo contrario es un idealismo que ideológicamente es usado contra la vida de los pueblos. Solamente si la voluntad logra movilizar condiciones materiales de posibilidad de sus fines, aparece el camino, y el máximo absoluto para este camino es el tamaño del producto social de medios materiales.⁴⁰⁵

⁴⁰⁴ HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Costa Rica, EUNA, 2005, p. 50.

⁴⁰⁵ ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, op. cit., p. 146.

Eso se potencializa si pensamos la realidad de los sujetos en el mercado de trabajo, donde *el tiempo y espacios de reflexión* son fagocitados pela lógica de producción hasta el agotamiento y nuevamente fagocitados cuando este sujeto llega a su momento de descanso y busca entretenerse a través de los medios de comunicación masivos, cuyo control es ejercido justamente por los dueños del gran mercado nacional y global.

No queremos una comunicación que genere la muerte; queremos las informaciones que nos ayuden a satisfacer nuestras necesidades materiales de vida. Como sostiene Rosillo, “es necesario defender un principio material universal”⁴⁰⁶ y este principio es el *deber* de la producción y reproducción de la vida de cada sujeto humano.

Para que exista consenso e intersubjetividad crítica hay que romper con el oligopolio de la voz. Es por tal razón que, como fundamento solución, proponemos que el derecho a la comunicación y a la información debe ser el derecho del sujeto inter-subjetivo de *conocer, re-conocer y comunicar* sus necesidades de vida, así como *conocer y re-conocer* la necesidad de vida del otro, en un proceso comunicacional-informativo analéctico e intersubjetivo crítico. Escribe Dussel:

La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el reconocimiento de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente*. Este “conocer” a un ser humano desde la vida; este “re-” conocerlo: conocerlo “desde” su vulnerabilidad traumática. Este volver sobre su estado empírico negativo y “re-conocerlo” *como víctima* (es decir, faltante de vida en alguna dimensión o no realización pulsional en cuanto autoconservación), **es el momento analéctico** de la dialéctica [...]. La víctima es un viviente humano y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema. La re-sponsabilidad por el Otro, de la víctima como víctima, es igualmente condición de posibilidad, porque en su origen el destituido no tiene todavía capacidad para ponerse de pie. La re-sponsabilidad mutua (en primer lugar de

⁴⁰⁶ Ídem.

las otras víctimas), como veremos, es el segundo momento de esta condición de posibilidad.⁴⁰⁷

A partir de ahí, como habíamos señalado en el primer capítulo, es oportuno retomar una vez más las lecciones de la fundamentación del derecho humano a la comunicación de Guareschi. Entre los rasgos de su fundamentación, estamos en común acuerdo que el derecho a la comunicación –que aquí se entiende en conjunto con el derecho a la información– tienen una *tarea educadora*.

Basado en las lecciones del brasileño, padre de la pedagogía de la liberación, Paulo Freire, Guareschi escribe que la educación no es la simple difusión de respuestas absolutas, de informaciones transmitidas de modo *bancário*⁴⁰⁸, sino que hace –o debería hacer– al sujeto reflexionar, buscar las respuestas, tornarse consciente. En las palabras de Guareschi: “É na relação do ser humano com o mundo, com os outros e com as coisas que a consciência vai se construindo. Essa concepção de consciência possui uma relação intrínseca com a de *liberdade*: na medida em que tomo consciência, vou *libertando-me*. [...] e, numa consequência lógica e coerente, vou me tornando responsável”⁴⁰⁹. De ahí, concluye que:

A comunicação é também, e principalmente, educação. Mas não qualquer tipo de educação, como a que se contenta em transmitir informações. Seu papel vai muito além. Sua prática deveria ser a de formular perguntar, problematizar os fatos, lembrar suas inúmeras – praticamente infinitas – dimensões para que o ouvinte telespectador possa ter o maior número possível de elementos para formar sua opinião e tomar suas decisões. Nesse sentido a tarefa do comunicador é prestar um serviço, o mais possível imparcial e plural, assumindo seus valores com humildade e transparência, começando por ser ele mesmo crítico de si e de seu serviço⁴¹⁰.

⁴⁰⁷ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 371.

⁴⁰⁸ Categoría de Paulo Freire.

⁴⁰⁹ GUARESCHI, Pedrinho A., *O direito humano à comunicação: Pela democratização da mídia, op. cit.*, p. 156.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 165.

De ahí que, si bien seguimos la misma línea de Guareschi, creemos que es necesario nombrar esta *tarea educadora* de la comunicación de una manera distinta. Primero que, conforme el fragmento arriba transcrito, se percibe que Guareschi entiende la comunicación como verticalizada, es decir, que el sujeto comunicador es apenas el periodista y los demás son los telespectadores. Esta visión de comunicación tiene diversas implicaciones, especialmente, la de ser una narrativa que no vislumbra el hecho de que el otro pueda representar el mundo como suyo, siendo sujeto de su propia comunicación con cuerpo, voz, lenguaje y realidad material, fundamento que trataremos más adelante.

Retomando la cuestión de las necesidades de producción de vida, proponemos que desde una *episteme* descolonial-liberadora, situada en la realidad socioeconómica y política de América Latina, **esta tarea educadora de la comunicación sería algo más profunda**, que igualmente va al encuentro de las lecciones de la educación-liberadora de *concientización* señalada por Paulo Freire. También el filósofo Enrique Dussel menciona la teoría de Paulo Freire. En sus palabras: “es un educador de la “conciencia ético-crítica” de las víctimas, los oprimidos, los condenados del planeta, en comunidad”⁴¹¹ para sostener que el criterio ético-crítico de la conciencia para una praxis liberadora debe llegar:

[...] hasta la posición propiamente ético-crítica e intersubjetivo-comunitaria del sujeto histórico en el proceso de la concientización de denuncia y anuncio de Paulo Freire, en situación de una sociedad oprimida en la periferia del capitalismo mundial⁴¹².

Y sigue explicando que:

[...] El proceso transformativo de las estructuras de donde emerge el nuevo «sujeto social» es el procedimiento central de su educación progresiva, libertad que va efectuándose en la praxis liberadora. [...] Freire intenta la

⁴¹¹ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación...*, op. cit., p. 423.

⁴¹² Ídem.

educación de la víctima en el proceso mismo histórico, comunitario y real por el que deja de ser víctima⁴¹³.

Bajo lo todo expuesto, **proponemos que el fundamento descolonial liberador de la producción vida para el derecho humano a la comunicación y a la información tiene la tarea de generar *concientización* subjetiva-intersubjetiva de las necesidades materiales de producción de vida.**

Dussel escribe que hay tres sujetos de una sabiduría “concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible, lo cual al ser ignorado lleva a una «ilusión» folklorista”⁴¹⁴. La ética de la liberación, tomando como punto referencial de la exterioridad, descubre como afectados del horizonte ontológico y de la comunidad de comunicación: i) el *afectado excluido* de toda discusión –aquí entendemos discusión como *comunicación*– que no tiene conciencia de la afectación de su exclusión comunicacional, ii) el *afectado oprimido*, explotado en el sistema y iii) el afectado *materialmente excluido*, el pobre que no puede reproducir su vida⁴¹⁵. En otro momento de esa reflexión, Dussel señala que la afirmación plena de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos:

En primer lugar, la afirmación plena y positiva de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento, hecho por los mismas víctimas, primeramente, de la opresión y exclusión que pesa sobre su cultura, 2) la toma de conciencia crítica y autorrefleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la materialidad como negatividad⁴¹⁶.

A partir de eso, ante el cuadro actual de oligopolios de medios de comunicación masiva cada vez más reducidos y a servicio de la colonialidad del poder global, el

⁴¹³ Ibid., p. 431.

⁴¹⁴ Ibid., p. 417.

⁴¹⁵ Ibid., p. 418.

⁴¹⁶ Ibid., p. 416.

fundamento analéctico que sugerimos para el derecho humano a la comunicación y a la información pasa por **dos momentos de liberación**, los cuales están bajo un *criterio crítico* que genera el *principio de liberación* de la filosofía de Enrique Dussel. Resumiendo las lecciones de Dussel respecto al criterio crítico, Machado Fagundes explica que:

O critério crítico se convencionou no reconhecimento da condição de marginalidade ou exclusão de outros sujeitos que são produzidos como vítimas e, somado a isso, a tomada de postura no sentido de responsabilidade por essa vítima como Outro se apresenta em dois momentos: a) condição de possibilidade crítica e b) os aspectos negativos que originam a consciência ética libertadora. Na primeira faceta, está o reconhecimento da vítima em sua condição de “Outridade”, ou seja, sua exterioridade interpelante; quando estabelece “vítima”, o autor menciona alguma dimensão de carência que inviabiliza o mantimento integral da sua própria vida e que, buscando os elementos que produzem esse efeito, são encontrados no âmago de fundamentação do sistema em que a vítima participa de duas formas: marginal ou excluída, “[...] A vítima é um vivente humano e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida nos sistemas”. Por esses sujeitos é que se toma em responsabilidade no âmbito da alteridade libertadora. Já os aspectos negativos partem do critério de não-naturalização das discrepâncias produzidas pelo sistema dominador, mas a descoberta da dimensão opressiva como negatividade [...] ⁴¹⁷.

Este criterio crítico es el que da pie al principio de la liberación, el cual también posee dos momentos. En relación con los momentos del principio de la Liberación, Dussel⁴¹⁸ explica que el *momento positivo* del principio liberador implica *la obligación ético-liberadora* del deber enfrentar la desconstrucción real de las *causas de la negatividad de las víctimas*, mientras el *momento negativo*, implica *exigir al sistema la apertura de nuevos horizontes* que construya efectivamente una *utopía posible* donde la

⁴¹⁷ MACHADO, Lucas, *Juridicidades insurgentes, op. cit.*, p. 655.

⁴¹⁸ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 560.

víctima, no solamente viva, sino que *viva bien*. Respecto a esa perspectiva desde una intersubjetividad donde yo soy, porque el otro también lo es, escribe Hinkelammert: “[...] intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye a la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es una condición de la propia vida”⁴¹⁹, y complementa: **“una vida feliz no es posible sin que el otro –incluida la naturaleza– la tenga también.”**⁴²⁰

Es con base en este criterio crítico, en esta racionalidad reproductiva de la alteridad y los momentos del principio liberador que proponemos *implicaciones concretas del fundamento de concientización* de la producción de vida que sugerimos para el derecho humano a la comunicación y a la información. Son ellas:

i) la de comunicar las informaciones necesarias para generar la consciencia de las necesidades materiales de vida; (positivo de liberación)

ii) la de no realizar una comunicación de informaciones bajo una racionalidad medio-fin a servicio de la razón-mundo neoliberal de consumo, la cual, además de generar confusión de los deseos como falsas necesidades, naturaliza la ausencia de las necesidades de producción de vida; (negativo de liberación)

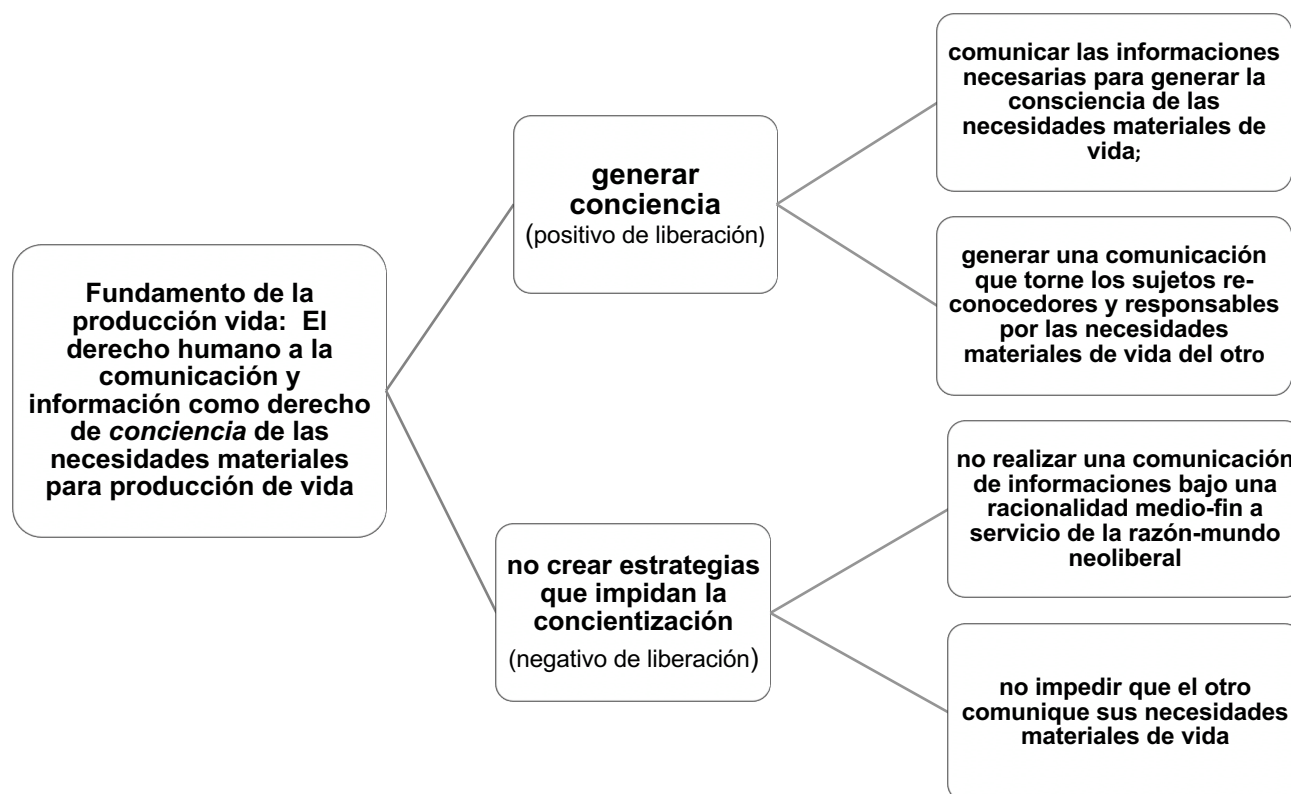
iii) la de generar una comunicación que torne los sujetos re-conocedores y responsables por las necesidades materiales de vida del otro –entendiendo que para que viva yo, es necesario que el otro también viva y que viva bien. (positivo de liberación)

iv) la de no impedir que el otro comunique sus necesidades materiales de vida; (negativo de liberación).

Creemos que, bajo estos cuatro ejes, además de contemplarnos los dos momentos del principio de liberación *dusselianos*, pronunciamos el entendimiento de que un fundamento de producción de vida del derecho humano a la comunicación y a la información tiene necesariamente esta doble cara descolonial-liberadora, consistente en **generar conciencia y no crear estrategias de dominación que impidan este darse cuenta de las necesidades materiales de producción de vida de si mismo, y del otro.**

⁴¹⁹ HINKELAMMERT, Franz, El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido, op. cit., p. 495.

⁴²⁰ Ibid., p. 498.



Sin embargo, la generación de conciencia de las necesidades materiales de producción y reproducción de vida tiene otro momento, que es precisamente el consenso crítico que genera la praxis de liberación. Respecto a ese fundamento propuesto por Rosillo, queremos trazar otros posibles fundamentos a nuestra propuesta descolonial-liberadora de derecho humano a la comunicación y a la información.

3.3.2 Fundamento de la praxis de liberación: el derecho humano a la comunicación y la información como derecho *la intersubjetividad crítica y al consenso de liberación*

Afirma Rosillo que es a partir de la consciencia conjunta con pretensiones liberadoras que podemos hablar de una **a intersubjetividad crítica consciente de las opresiones que atraviesan** a esta realidad. Sin embargo, esta **intersubjetividad de la lucha por liberación necesita, no solamente de la conciencia, sino del consenso crítico de las víctimas**, ya que, conforme afirma Dussel: “La toma de consciencia crítico-

monológica se transforma rápidamente en un acto comunitario, de «acuerdo», de consenso”⁴²¹.

Retomamos aquí **la segunda tesis** de la unidad dinámica de la historia desarrolladas por Ellacuría, expuesta por Rosillo, que dice **“la realidad, al ser el fundamento último de toda posibilidad, es también impelente; es decir, impele al ser humano a tomar opciones”**⁴²², porque ante esta segunda tesis ellacuriana sostenida por Rosillo es importante reflexionar a cerca de las técnicas de construcción de realidad en el *espacio* de los medios de comunicación masivos.

Hablamos de una realidad que es producida, representada en los *espacios* virtuales de los medios de comunicación masivos tradicionales y nuevos; y, en este caso, apoyémonos una vez más en la teoría del autor Venício de Lima anteriormente explicada, para reiterar que en nuestra sociedad los medios *constituyen la realidad* mediante la construcción de escenarios de representación social coloniales de dominación, así como a través de la difusión de informaciones distorsionadas de los hechos, que terminan impeliendo a los sujetos y a toda la intersubjetividad a tomar o no determinadas opciones.

Por tal razón, considerando que la liberación depende de acciones concretas, las cuales se desarrollan sobre posibilidades generadas por la realidad y que esa realidad se constituye en los diferentes espacios de vida, entre ellos, el espacio de los medios masivos, el hecho de que el sujeto consuma la información de una misma vertiente masiva –hablando de oligopolio de medios de comunicación de masa tradicionales– o consuma contenido de su burbuja virtual producida por las redes sociales –hablando de los nuevos medios de comunicación de masa–, va a implicar en una determinación del dinamismo de la historia, de su historia y de sus praxis, porque impele que este sujeto tome determinadas opciones de acuerdo con la realidad creada en el espacio de estos instrumentos.

Como ya hemos sostenido anteriormente, esa constitución determinante de una realidad virtual que ocupa cada vez más espacio en la vida de los sujetos, tiene implicaciones severas especialmente si tomamos en cuenta que el control de esos medios y técnicas de dominación, está al servicio de la *manutención de la colonialidad*

⁴²¹ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit, p. 416.

⁴²² ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, p. 94.

del poder en Nuestra América. Retomando lo expuesto hasta ahora, entendemos que, si los medios masivos son *espacios constituyentes de realidad* donde se desarrollan relaciones virtuales intersubjetivas, las cuales, bajo intereses privados neoliberales se vuelven instrumentos de manutención de la colonialidad del poder, es posible decir que se constituyen como **mediaciones que-generan las potencialidades liberadoras del ser**. De acuerdo con Hinkelammert:

Esta crítica como punto de partida de una reconstitución del pensamiento crítico tiene, como yo lo veo [...] Primero, la reconstitución de la economía política. Pero esta reconstitución tiene que tener como punto de partida la economía política burguesa de hoy, no la clásica. Por eso tiene que partir de las teorías económicas neoclásicas y neoliberales, para efectuar su crítica de la economía política desde allí. [...] **La economía política burguesa de hoy ha reducido todo el tiempo a tiempo abstracto**. El tiempo de la vida para ella es tiempo perdido. Esta economía política burguesa presente obliga de partir de la recuperación del tiempo de vida concreto, que no se puede reducir al tiempo de trabajo⁴²³.

Si los medios masivos intentan despojar al otro de su riqueza cultural y de su identidad paulatinamente, y a través de los escenarios de representación social y de narraciones cercanas al discurso de la totalidad hegemónica, insistimos que el giro descolonial-liberador de los medios de comunicación masivos necesita fundarse en una ética capaz de traer las respuestas que la exterioridad necesita, ya que “la víctima, el Otro oprimido y excluido, no es un objeto formal vacío: es un sujeto vivo en un mundo pleno de sentido, con una memoria de sus gestas, una cultura, una comunidad [...]”.⁴²⁴ En esta línea, también afirma Hinkelammert:

Es la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, sin el cual la acción del sujeto no logra la afirmación de su vida. Tiene que afirmar la vida

⁴²³ HINKELAMMERT, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, 1a ed, San José, Costa rica, Editorial Arlekin, 2010, p. 228.

⁴²⁴ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit, p. 418-419.

del otro, para que sea posible afirmar la propia. **No se trata del reconocimiento del hablante como hablante en el diálogo.** Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de su vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana. Enfrentando a la vida y a la muerte, nadie se puede salvar solo⁴²⁵.

De ahí afirmamos que un consenso crítico que establece la intersubjetividad es conformado por relaciones de un grupo o más de sujetos ubicados en un mismo contexto socioeconómico y de dinamismo histórico, los cuáles, concientes de las necesidades materiales de producir y reproducir sus vidas, alcanzan a formar una racionalidad intersubjetiva crítica con potencial de liberación. Sin embargo, conforme explica Hinkelammert:

La intersubjetividad alcanza “validez”, pero sin contenido de “verdad” no podría producir el consenso; la vida (sobrevivencia), en la referencia de “verdad”, es el “contenido” (es vivir, como diría E. Bloch, con felicidad, goce; realización de los momentos de dicho vivir cultural, histórico, ético), pero sin consenso intersubjetivo no tendría validez moral y sería frágil, y en larga duración del tiempo insostenible.⁴²⁶

Afirmamos que esta validez de verdad del contexto histórico, la memoria y el conocimiento de los hechos en larga escala ocurre por dos vías: **la educación y la comunicación.** De ahí, si el cuerpo social situado en determinado contexto histórico otorga condicionamientos y posibilidades de praxis de liberación a los sujetos, también los medios de comunicación, las narraciones, la realidad representada virtualmente influyen en el cuerpo social y en el contexto histórico mismo, posibilitando, o no, las praxis de liberación. **Por tal razón es fundamental plantear no solamente un giro**

⁴²⁵ HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. op. cit., p. 68.

⁴²⁶ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit, p. 187.

descolonial-epistemológico del conocimiento, sino también un giro descolonial-liberador de la comunicación.

Retomando una vez más al autor brasileño que se ha dedicado a proponer una refundación del fundamento del derecho humano a la comunicación, Guasreschi afirma que una de las bases de su fundamento es la Ética del discurso de los frankfurtianos Habermas y Apel, pero no creemos que traigan las respuestas para en contexto material y concreto de América Latina, y menos de esta nueva estructura de poder a través de los medios masivos que se conforma y avanza cada día más, estando muy alejada de la conocida “comunidad ideal de habla” propuesta por esta teoría.

Desde ahí, a partir de la Ética de la liberación de Enrique Dussel, tomamos la idea del consenso crítico y de intersubjetividad crítica para proponer estos posibles fundamentos de derecho humano a la comunicación y a la información. Incluso, en su obra “Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión”, el filósofo ha trazado algunas críticas que parecen muy pertinentes a nuestra propuesta, hacia la Ética del discurso. Una de ellas, es a partir la Ética de la responsabilidad propuesta por Apel, como principio de complementación a la Ética del discurso, con el intento de corregir la ausencia de los presupuestos materiales de la condición de los “argumentantes” para esta última teoría. Por ser oportuna, transcribimos la contundente crítica de Dussel:

Apel intenta ahora «superar la separación existente entre la racionalidad ético-discursiva [formal] y la racionalidad estratégica [de factibilidad], y también la separación entre ética deontológica y teleológica»; es decir, ve la necesidad de reintegrar todo el ámbito de la ética material. **Pero ahora es demasiado tarde.** Y, además, solo logra una yuxtaposición, **porque ya nunca podrá deducir formal y coherentemente una Ética de la Responsabilidad (que deberla tener principios y motivaciones materiales para efectuar la simetría deseada) a partir de una Ética del Discurso.** [...] Dicha Ética de la Responsabilidad no cuenta con normas que puedan deducirse o fundarse en la Ética del Discurso, sino solo con normas estratégicas o instrumentales. **Se cae así en una contradicción, ya que la Ética del Discurso deberá confiar y esperar, por no contar con recursos propios**

para efectuar concretamente la simetría entre los argumentantes reales, en una ética puramente estratégica e instrumental y frecuentemente cínica⁴²⁷.

Dussel retoma algunas de las propuestas de Habermas de la Ética del Discurso para proponer su Ética de Liberación. Sin embargo, le confiere una dimensión de la ética material, ya que, conforme señala el filósofo argentino:

Habermas ha planteado algunos de los temas que ocupan a la Ética de la Liberación. La única diferencia es que siendo la Ética del Discurso meramente formal no puede entrar en un debate racional-filosófico del contenido; no así la Ética de la Liberación, como veremos. Hay entonces en Habermas conciencia de los problemas y de la imposibilidad de tratarlos, porque la función moral procedimental articulada a una ética material es la de aplicar los contenidos, y si se los ha eliminado previamente, como en el caso de la Ética del Discurso, queda como una lógica vacía. [...] la ignorancia del principio material de la ética imposibilita el descubrir éticamente la imposibilidad de la reproducción y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad en este o aquel sistema ético concreto, con contenidos⁴²⁸.

En otro momento de su obra, Dussel concluye:

“[...] la diferencia esencial en esta cuestión, entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad: **las víctimas de la no-comunicación**”⁴²⁹.

Es partir justamente a partir de esa perspectiva expuesta por Dussel que afirmamos, en consonancia con el método analéctico dusseliano como método para este momento-solución del trabajo, que es la Ética de la Liberación la ética capaz de traer las respuestas

⁴²⁷ Ibid., p. 186

⁴²⁸ Ibid., pp. 198-199.

⁴²⁹ Ibid., p. 414.

al contexto concreto latinoamericano, y brindar posibles rasgos de una fundamentación de derecho humano a la comunicación y a la información ubicadas en las necesidades materiales de las subjetividades de la exterioridad del sistema-mundo, **de los sujetos históricamente silenciados, de “las víctimas de la no-comunicación”**.

De ahí, afirmamos que la Ética de la Liberación propuesta por Enrique Dussel parte afirmativamente del nivel material y lleva en consideración la dimensión cultural, crítica de las evidencias alienantes y conscientes de las necesidades de producción de vida. En las palabras del filósofo, la ética de la liberación:

[...] es una ética de la responsabilidad *a priori* por el Otro, pero responsabilidad también *a posteriori* (a la H. Jonas) de los efectos no-intencionales de las estructuras de los sistemas que se manifiestan a la mera conciencia cotidiana del sentido común: las víctimas. Pero, como ya lo hemos repetido frecuentemente, y como esta ética de la responsabilidad de las consecuencias es una ética que tiene principios materiales y formales, no se reducen a la buena voluntad, a la mera buena intención. La Ética de la Liberación **es una Ética de la Responsabilidad radical**, ya que se enfrenta con la consecuencia inevitable de todo orden injusto: las víctimas. Pero es una re-sponsabilidad no solo sistémica (Weber) u ontológica (Jonas), sino pre y transontológica (Levinas), porque lo es **desde el Otro, desde las víctimas**⁴³⁰.

En consecuencia, si la fundamentación actual hegemónica de derecho humano a la comunicación y a la información ha generado una dinámica comunicacional que garantiza el elevado status de vida de un grupo específico, **proponemos una fundamentación del derecho humano a la comunicación y a la información a partir de la Ética de la Liberación, que rompa con la anestesia de la ausencia de necesidades para producción y reproducción de vida de los sujetos negados, generando una intersubjetividad crítica capaz de levantarse en lucha por sus necesidades y por derechos humanos capaces de satisfacerlas.**

Retomando lo ya explicado en el apartado anterior a cerca de la “realidad virtual”, explica Hinkelammert:

⁴³⁰ Ibid., p. 566.

La eficiencia y la racionalidad son consideradas los aportes de la competitividad. En nombre de esta son transformadas en los valores supremos. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad. La percibimos ahora como realidad “virtual”. Con la afirmación de esta realidad “virtual”, según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, **se borra el valor de uso de las cosas**. [...] Emancipaciones humanas que no aumenten la competitividad, no deben realizarse. [...] Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es, a la vez la ineficiencia de la eficiencia.

Explicamos que no es que los medios de comunicación masivos *son* absolutamente esta realidad abstracta o virtual, más bien, los medios de comunicación masivos se configuran como un instrumento constituyente de *espacios*; ocurre que, mientras sean controlados por los dueños del poder, estos medios estarán a servicio de la racionalidad neoliberal y de esta razón-mundo a que hace mención Dardot y Laval, que borra de la conciencia de los sujetos el valor de uso de las cosas y que genera una vida basada en competitividad y patrones agotadores de las necesidades materiales de producción de vida. Es bajo esta dinámica de poder que estos instrumentos toman el lugar de la realidad concreta, y paulatinamente contribuyen para que la realidad concreta pierda *espacio* para la realidad abstracta virtual.

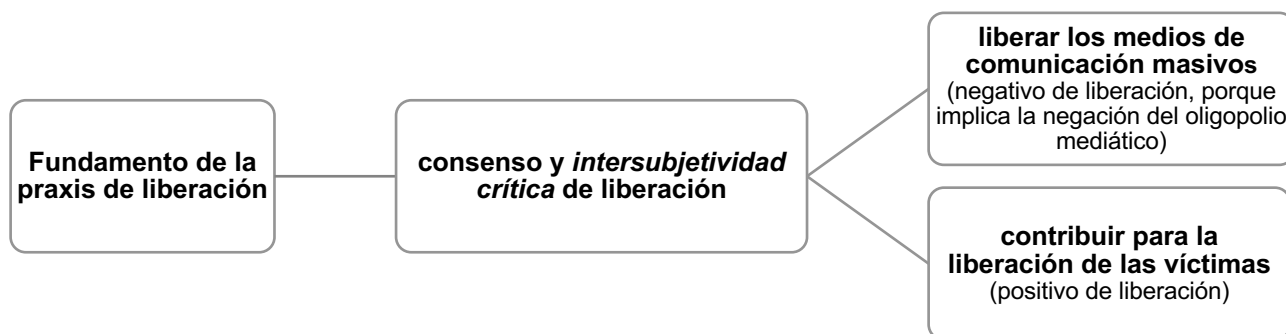
Sin embargo, no se puede reducir los instrumentos de dominación como perpetuos instrumentos a servicio de esta razón-mundo de la racionalidad medio-fin que genera la muerte de los sujetos de la exterioridad. En la misma línea de lo que propone Jesús Antonio de la Torre Rangel en su obra “El derecho como arma de liberación en América Latina”⁴³¹, si la función del derecho moderno tiene, en América Latina, consecuencias dominadoras, hay que liberarlos y rescatar su potencial de liberación de los sujetos.

Por tal razón, proponemos que **si los medios de comunicación masivos, hoy, generan colonialidad de la subjetividad-intersubjetividad, hay que liberarlos y rescatar su potencialidad de volverse un instrumento de liberación que contribuya**

⁴³¹ Para mejor comprensión del tema, véase: DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, El derecho como arma de liberación en América Latina, UASLP-CENEJUS-CEDH, San Luis Potosí, 2006.

para la concientización de las necesidades materiales de vida y la generación de consenso e intersubjetividad crítica, culminando en praxis liberadoras.

Por lo tanto, afirmamos que la praxis de liberación es fundamento del derecho a la comunicación y a la información, como un proceso liberador en sí mismo que tiene una doble tarea: **1) la de liberar los medios de comunicación masivos, rescatándolos de los oligopolios mediáticos nacionales e internacionales y de la racionalidad medio-fin neoliberal de esta razón-mundo que reduce los sujetos a la dimensión *mercado*centrica y coloniza la intersubjetividad; 2) a partir de la liberación de los medios de comunicación masivos, que estos pasen a contribuir para la liberación de las víctimas, generando la formación de una intersubjetividad que facilite la producción de consenso crítico, potencializando la existencia de praxis liberadoras concretas, a partir de las necesidades materiales de vida.** Para efectos de ilustración:



Para cerrar este fundamento, es oportuno señalar que nuestra fundamentación de derecho a la comunicación y a la información, para nada implica la *inserción* de las comunidades que no tienen acceso a los medios masivos. Desde nuestra interpretación, esta “inclusión digital” que tanto se habló con la llegada de internet, ha caído en la misma medida en que han caído las esperanzas de que internet se desarrollaría como un instrumento de liberación.

Entendemos que, si determinada comunidad logra mantener una comunicación que genera intersubjetividad crítica, consciente de las opresiones que los atraviesan, consciente de las necesidades concretas y materiales de producción y reproducción de vida, sin estar inserta en los nuevos medios de comunicación masivos, no tiene sentido insertarlas en este espacio que hoy, sirve más bien para la manutención de la racionalidad neoliberal. Además, el único sentido

que tiene en imponer una falsa necesidad de esta magnitud está al servicio de la reproducción de la estructura de dominación vigente. Por supuesto, el grupo *GAFAM* (*Google, Amazon, Facebook, Apple y Microsoft*) tiene la pretensión de “incluir digitalmente”, llevando internet a todas las personas del globo: bajo la dinámica vigente hoy, con este discurso de inclusión, el poder de este oligopolio alcanzaría proporciones inimaginables.

A lo mejor, en un horizonte utópico donde se liberen los medios de comunicación masivos de las garras de la razón-mundo neoliberal, se podría pensar en esta inclusión digital. Sin embargo, esta es una necesidad que debe de partir *de la propia comunidad*, de los propios seres vivientes de este contexto de exterioridad relativa⁴³².

Hay que tener clara la idea de que todo medio de comunicación empieza “inaccesible”, o accesible a un grupo muy reducido, y paulatinamente se vuelve accesible socioeconómicamente de una manera masiva; ocurre que bajo la dinámica de la razón-mundo neoliberal, mientras más masivos, mayores son sus daños en términos de colonización de intersubjetividad de territorios como el latinoamericano. Es el ejemplo de la televisión y el radio, que en su inicio eran objetos de “lujo” y luego que se popularizaron, se volvieron objetos de oligopolio y monopolio.

Sin embargo, si las estrategias de dominación, a través del instrumento de comunicación cambian, igualmente deben de cambiar la praxis de liberación, siempre de acuerdo con el proceso histórico. Por tal razón, tanto para los sujetos que ya se encuentran insertos en este *espacio* de medios de comunicación masivos –los cuales sufren directamente las estrategias de dominación por el oligopolio mediático totalizador, cuanto para los sujetos de la exterioridad relativa– que logran mantener su intersubjetividad aunque indirectamente afectados por las estructuras de la totalidad – hay que pensar en como estructurar una comunicación informativa liberadora, donde el otro pueda representar el mundo como suyo, ocupando estos espacios, descolonizándolos.

Es precisamente sobre esta dimensión descolonial que se centra en el representar el mundo como suyo que queremos proponer el fundamento siguiente.

⁴³² Concepto a ser desarrollado en el tópico siguiente.

3.3.3 Fundamento de la alteridad: que el Otro pueda representar el mundo como suyo hacia una comunicación pluriversal de interculturalidad

Llegamos al momento especialmente descolonial de nuestra propuesta de fundamentación descolonial-liberadora; si bien los dos primeros fundamentos tienen una potencialidad de brindar soluciones más cercanas al eje de la liberación, es este fundamento que brinda rasgos de un fundamento que pretende desestructurar las bases de la *colonialidad del poder* –patriarcado, raza y capital– señaladas por Aníbal Quijano, principalmente, desestructurando el patrón racial –este patrón mental intersubjetivo de dominación que surge en la modernidad– propagados por los medios masivos de comunicación para mantener la colonialidad de la intersubjetividad.

Hemos insistido que el derecho a la comunicación y a la información va mucho más allá que la matriz moderna eurocéntrica del derecho a la libertad de expresión. Es mucho más complejo que el ser “libre” a expresarse. El sistema finge cínicamente garantizar esta libertad para todos, pero lo que hace es mantener expresando el sujeto “libremente” encerrado en la exterioridad, para que la voz del sujeto que libremente se exprese en la totalidad produzca un eco mucho más fuerte.

Eso no genera y no ha generado los necesarios cambios para la liberación de la sociedad, y menos de la colonizada América Latina. **En nuestro contexto, las voces han sido calladas, los sujetos han sido históricamente silenciados, y (des) representados para mantener la colonialidad del poder.** Sostenemos que la comunicación hegemónica colonizadora ha producido un reduccionismo comunicacional de tres ejes: **quién comunica, cómo comunica y porqué su comunicación es la que se perpetua.**

Quién comunica es un sujeto que cuando habla, habla con su voz y en su cuerpo mismo, de su visión de mundo misma; nadie lo cuestiona, nadie distorsiona o reinventa lo que se está diciendo, porque su cuerpo es un cuerpo que se encuentra en el molde de los patrones modernos. Su lengua es la misma que hablaba el colonizador que siglos antes violó Latinoamérica, y sigue practicando la violencia epistémica de anular la voz de la otredad. Este sujeto que ha gozado del derecho de comunicar es, por lo tanto, el típico sujeto moderno.

Cómo comunica – por detrás de este sujeto moderno, abstracto, con derecho exclusivo del comunicar, existe un gran aparato de conglomerados de medios de comunicación que a través de la colonialidad de la intersubjetividad trata de reforzar esta voz hegemónica y ocultar el habla de la otredad; a la manutención de los sujetos históricamente silenciados es que sirven los oligopolios mediáticos en Latinoamérica, como ya se ha expuesto en el según capítulo.

¿Porqué su comunicación es la que se perpetua? porque hablar y representar el mundo como suyo garantiza poder a quien lo hace, y la estructura de la colonialidad del poder lo sabe; por eso no solamente mantiene las estrategias de colonialidad de la intersubjetividad en los medios tradicionales, sino en el *espacio* de los nuevos medios, donde viene desarrollando nuevas estrategias de colonialidad de la intersubjetividad cada vez más perversas.

Los ejes arriba diseñados son inspirados en las reflexiones de Marisa Belausteguigoitia⁴³³, en el texto “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación”. Desde la experiencia de la lucha zapatista, Belausteguigoitia traza una contundente crítica la falsa universalidad creada por la modernidad y de los sujetos que son atravesados por muchos abismos que los diferencia, a saber, la raza, la clase, la lengua, el género, etc. Toda esta diversidad no tomada en cuenta por la modernidad, tornó imposible el cumplimiento de las promesas de estos derechos modernos para ellos: los otros que se encuentran en la exterioridad. La autora, empieza su texto con el siguiente cuestionamiento a respeto de los sujetos en disputa que están en la exterioridad, tomando la zapatista como ejemplo:

El centro parece ser el ingreso de sujetos otros, no-modernos o liminales, localizados entre modernidad y “tradicción”, **a una nación definida en términos de discursos y lenguajes de la modernidad** (con todas sus promesas de ingreso a un sistema que garantiza permanencia en igualdad para toda la ciudadanía). **El cumplimiento de promesas de la modernidad es posible sólo para aquellos que hablan su lenguaje.** ¿Cómo hablar el

⁴³³ BELAUSTEGUIGOITIA, María, *Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación*. En http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/024_14.pdf, consultado en 07 de julio de 2019.

lenguaje de la modernidad? ¿Cómo se ocupa un espacio imaginario, subjetivo y lingüístico que traiga como consecuencia la articulación de demandas y disputas, en lenguajes “apropiados”? ¿Cuáles son los escenarios de “propiedad” (pertinencia) y “propiedad” (pertenencia) de los lenguajes de la modernidad? ¿Qué umbrales posibilitan el acceso a las promesas de igualdad, libertad y dignidad, con sus promesas liberadoras y reparadoras, para todos por igual?⁴³⁴.

En este punto, la autora traza una crítica al hecho de que el Subcomandante Marcos, del Ejército Zapatista por la Liberación Nacional (EZLN) haya tornado posible que las pautas de la lucha chiapaneca fuesen más “digeribles” por la totalidad social. Esto ocurrió, sobremanera, porque según Belausteguigoitia, el cuerpo y el habla caminan —o deberían caminar— juntos, y cuando se vincula una lucha contra hegemónica a un cuerpo y un habla que cabe adentro del perfil trazado por la modernidad, esta lucha se torna más “digerible”. De ahí, la autora afirma que a pesar del movimiento zapatista afirmar una visión colectiva y abstracta de quien es Marcos, el subcomandante Marcos del EZLN es un hombre, blanco, y que habla la lengua española, es decir, se *comunica* en los moldes de quien tiene el “permiso” de la comunicación hegemónica para comunicar. La dura crítica de Belausteguigoitia, al lema “Todos somos Marcos” ocurre mediante la contundente reflexión:

Descarados y deslenguadas, indígenas presentes en cuerpo y lengua, no habían podido ser oídos y vistos al mismo tiempo y en el mismo escenario. La atención y escucha de las demandas indígenas implican la separación de su cuerpo y de su lengua. Hacía falta que se separaran sus cuerpos indios de sus lenguas que hablan español quebrado. No se puede, además de ver al indio, y constatar su abismal diferencia, oírlo. **Tal evento rebasa todas las posibilidades modernas de comprensión, expresión y recepción de un mensaje. Es por esto que la lengua y el cuerpo de Marcos han sido receptáculos y mediaciones de fundamental importancia para la representación y circulación de las demandas indígenas, removiéndolas**

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 230-231.

del “mal lugar” en que nacen: la lengua y el cuerpo indígenas. En este nuevo continente, las demandas son traducidas y muchas veces reinventadas, rearticuladas en lenguajes que la mayoría de la ciudadanía nacional e internacional goza, conoce y entiende. **Lo indio, este mundo liminal ajeno y misterioso, queda idealmente representado en cantidades y dosis aceptables para los paladares, códigos y lenguajes “apropiados”** de nuestras clases medias. **Es a través de la lengua de Marcos, de la voluntaria donación de su cuerpo y su lengua, que el mensaje indígena se diluye y circula,** paradojas del Don de la Lengua de mediadores excepcionales. Es su lengua y su cuerpo – contenido y continente – lo que habilita su éxito como mediador: cyberguerrillero con cachas a la Pancho Villa, marca de significación revolucionaria, máscara de la cual se ha hablado mucho y que representa e iguala a los descarados, micrófono de la orejita a la boca, de esos que llevan los pilotos, o los artistas o los animadores de la televisión, pipa con humo. En realidad, no es difícil identificarse, apoyar y conmovirse con la lengua de Marcos ni tampoco cuesta admirar su facha. “Todos somos Marcos”, fue la primera frase, que, aunque eficiente para crear resistencia y apoyo para detener medidas gubernamentales radicales, demostró lo que ya se sabía: que todos queremos ser Marcos y que ninguna queremos ser indios y menos indias⁴³⁵.

En la misma línea de lo que afirmamos en el apartado anterior, respecto al *internet* como reproductor de la lógica comunicacional hegemónica, es importante traer una vez más las enseñanzas de Belausteguigoitia, específicamente donde la autora menciona la relación del subcomandante Marcos y el internet. Oportuno evidenciar que la autora va más allá de nuestras reflexiones y explica que el internet y sus nuevos medios masivos incluso han facilitado la separación del cuerpo y de la voz de los sujetos negados, históricamente silenciados. En sus palabras:

⁴³⁵ Ibid., p. 234.

Una economía del sentido similar a la necesaria mediación de la lengua india y donación de la lengua sucede con el manejo de la internet como medio de comunicación. **Me refiero al internet como evento que posibilita también la separación de cuerpo y voz.** El internet y Marcos han sido un rotundo éxito comunicativo, pues son dos medios que comunican separando voz y cuerpo. Evento que en el caso de la comunicación de un mensaje que provenga del cuerpo y lengua indias, resulta imprescindible. Marcos representa la mediación que hace visible el profundo [...] racismo de las clases y grupos que se encargan de condensar comunicados y significados que impactarán en última instancia a la ley, aquellos y aquellas que tienen el deber de escuchar, atender, resolver problemas. La donación de la lengua de Marcos no hace visible [...] que detrás de la lengua de Marcos están intereses ajenos a los indígenas; lo que tal donación alumbra es **la imposibilidad de oír lo indio en cuerpo y lengua.**⁴³⁶

Así, aún que la internet parezca un lugar libre donde se pueda promover la interculturalidad, reflexiones como la arriba transcripta demuestran que el internet, hasta cierto punto, sigue reproduciendo el patrón impuesto por el sujeto moderno. Ocurre que, a pesar de que el internet rompió con la larga escala informativa unilateral de los medios tradicionales, donde el diálogo puede ocurrir entre decenas, centenas de personas, los que siempre dominaron los medios de comunicación –el capitalismo global de los conglomerados financieros– encontraron la manera de que su voz hable más fuerte también en estas plataformas digitales, manteniendo y elevando sus privilegios. Las estructuras de dominación siempre encuentran su modo y juego perverso que el capital ha logrado, en esta nueva era de la información y de la comunicación, limitar una vez más la existencia de los sujetos negados.

De ahí, quien no tenía voz en razón de su cara y lenguaje de sujeto negado, sigue sin tener, sigue silenciado. Aunque tomen el lenguaje colonial para hablar en estas redes falsamente plurales, su voz no tiene la fuerza necesaria para romper con la lógica de dominación, no rompe con la dura estructura que está puesta, su voz no resuena, no

⁴³⁶ Ibid., p. 235.

difunde, no es re-conocida. Y no es casualidad que así sea: existe un sistema de inteligencia de datos que sistematiza la información que debe merecer visibilidad, y, lógicamente, es la información que beneficia a los que dominan.

Hay un agravante más a ser considerado para la reflexión presente. Este nuevo medio masivo inició la posibilidad de que los individuos puedan encontrar millares de los suyos, es decir millares de personas con los mismos ideales a nivel global. Lo que pasa es que, mientras este *espacio* esté a servicio de la racionalidad neoliberal de la razón-mundo, ese encuentro masivo de personas pensando de la misma manera puede alejar cada vez más el cara-a-cara con el otro inequívoco, alejando la sociedad de la necesaria proximidad para orientarse por una ética de la alteridad.

En este *espacio* dominado y dominador, la indignación del otro queda aprisionada en la garganta, asfixiada; la asfixia de quien necesita representar el mundo como suyo para que se generen las praxis de liberación, y no puede. La indignación de escuchar y ver todos los días la representación masiva de un mundo que no tiene nada que ver con su realidad material y concreta.

La colonialidad del poder no solamente se nutre, sino que necesita de esa imposición al otro del mundo hegemónico suyo. Necesita de esta ausencia de reconocimiento y ausencia de representación del otro inequívoco como el aire que necesitamos para respirar; por eso trata de mantener los medios masivos como instrumentos potentes de colonialidad de la intersubjetividad. Escribe Hinkelammert: “Este otro mundo no está en el más allá –aunque implique también esta dimensión– sino es algo como una ausencia presente, ausencia que grita, de otro mundo en este mundo”⁴³⁷.

Para complementar nuestra reflexión, traemos un fragmento del texto “Hegemonía y el lenguaje de la controversia” del autor William Roseberry, presente en la obra “Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina”. De acuerdo con él:

Éste es el modo en que funciona la hegemonía. [...] las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y

⁴³⁷ HINKELAMMERT, Franz. La maldición que pesa sobre la ley, op. cit., p. 21.

movimientos utilizados por las poblaciones subordinadas para hablar, entender, confrontar, adaptarse o resistir su dominación son moldeadas por el mismo proceso de dominación. Lo que construye la hegemonía, entonces, no es una ideología compartida sino un marco material y cultural común para vivir en, hablar de y actuar sobre los órdenes sociales caracterizados por la dominación.⁴³⁸

Tal afirmación corrobora lo que enseña el profesor Boaventura de Sousa Santos en su teoría de las Epistemologías del Sur⁴³⁹. Según Santos:

O que a ciência moderna e as epistemologias do norte fizeram foi impedir que grande parte da população do mundo pudesse representar o mundo como seu. O mundo foi lhes dado, eles não fizeram acontecer o mundo, o mundo aconteceu-lhes. O colonialismo de alguma maneira permitiu-lhes que olhassem o seu passado e até o respeitassem, na condição de que não tinham futuro senão o futuro dos colonizadores. E portanto, não lhes permitiu representar a sua sociedade como própria, como sua. E como tal, também não lhes permitiu transformar a sociedade de acordo com as suas aspirações. Isso não aconteceu há 3 séculos. Está a acontecer hoje nas nossas sociedades. Isso continua a acontecer. Milhões e milhões de pessoas não podem, de uma

⁴³⁸ ROSEBERRY, William, "Hegemonía y el lenguaje de la controversia", "Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina" compiladoras María L. Lagos y Pamela Calla, p. 126-127.

⁴³⁹ Transcríbese, por oportuno, las lecciones de Santos a cerca de las Epistemologías del Sur: As epistemologias do sul são um conjunto de práticas cognitivas e critérios de validação do conhecimento a partir das experiências dos grupos sociais que tem sofrido de uma maneira sistemática as injustiças do capitalismo do colonialismo e do patriarcado. Portanto, é a partir deste sofrimento sistemático, que não tem uma cara, tem várias caras, que fazemos uma proposta alternativa do ponto de vista epistemológico porque cremos que o problema contemporâneo, quer ao norte, quer ao sul, não é apenas um problema político, é também um problema cultural, obviamente, mas é também um problema epistemológico; é um problema do conhecimento. Nós não temos hoje conhecimentos suficientes ou adequados para lutarmos de uma maneira vigorosa e eficaz por uma justiça social global. E portanto, não há justiça social global sem justiça cognitiva global. A maneira como os nossos modos dominantes de saber e de conhecer, (...) cegam-nos para a realidade que são imputados, impede-nos de ver algumas que seriam cruciais se quiséssemos transformar o mundo, impede-nos mesmo de pensar que é possível transformar o mundo numa sociedade melhor e obviamente nos tornam conformistas com a realidade que temos. SOUSA SANTOS, Boaventura. Master Class #1 - Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos. 2016, En <https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>, consultado en 12 jun 2017.

maneira criativa, de uma maneira que lhes dê poder, representar o mundo como seu. E portanto, muitas populações vivem os seus conhecimentos nas suas comunidades, mas a sociedade envolvente sempre que olha pra eles, não reconhece esses conhecimentos. Pelo contrário. Da-lhes em ideia a eles, a esses grupos, que vivem em casa, mas como se estivessem no exílio. Estão exilados em seu próprio lugar. **Porque seu conhecimento não recebe o reconhecimento.** E portanto, as formas modernas de conhecimento são uma máquina extraordinária do desconhecimento. São também uma máquina de impedir reconhecimentos alternativos. E é por isso que as intervenções das epistemologias do sul são necessárias.⁴⁴⁰

Adoptando otro raciocinio de Santos, cuando dice que “as formas modernas de conhecimento são uma máquina extraordinária do desconhecimento”⁴⁴¹, se puede afirmar que el oligopolio de los medios de comunicación, al servicio de la racionalidad medio-fin de la razón-mundo neoliberal, bien como de los intereses de la “casta global” son **una maquina eficaz de des-conocimiento**. Siendo así, urge pensar en un fundamento que torne los medios de comunicación en un instrumento de visibilidad del otro, de los sujetos silenciados. Solamente así los sujetos ausentes podrán representar el mundo como suyo, podrán dar voz a los conocimientos y traer reconocimiento para sus necesidades materiales de vida en cuanto sujetos y en cuanto colectividad, sin ser aplastados por el “perfil ideal” creado por la totalidad social.

Como hemos afirmado en momento anterior, los medios de comunicación junto con la educación, son fuentes centrales de conocimiento; la información sola, ignorada, no genera y se transforma en conocimiento; es des-conocida. Es precisamente la información comunicada la que alcanza a los grandes contingentes poblacionales por los medios de comunicación de masa la que es re-conocida por la colectividad. Ocurre que, mismo en desconexión con la realidad social, si los dueños de la gran media representan escenarios sociales de dominación coloniales de una realidad abstracta, esta es la realidad que re-suena y genera el des-conocimiento de la otredad.

⁴⁴⁰ *Ídem.*

⁴⁴¹ *Ídem.*

Es importante señalar que cuando afirmamos la colonialidad de la intersubjetividad a través de los medios de comunicación masivos, eso no significa decir que estas colonialidades son absolutas. Por supuesto, como bien señala Ramon Grosfoguel, estas colonialidades totalizadoras todavía permiten la existencia de *exterioridades relativas*, donde aún se encuentran expresiones de identidad y cultura propias, auténticas y con gran potencial de trazar propuestas liberadoras. Es sobre este potencial como marco de esperanza que hay que caminar.

Sin embargo, mientras más avanza el capitalismo neoliberal globalizado, más avanza la información mercancía y las técnicas de manutención del poder a través de los medios de comunicación masivos y más “respinga” la totalidad a la exterioridad relativa. Por tal razón, urge rescatar estas experiencias y potenciarlizarlas como respuestas situadas a los problemas situados que tenemos en América Latina.

Esta problemática también ha surgido en los estudios de la antropología. Justamente por ser una ciencia ubicada en la alteridad y por estudiar los que están en la exterioridad producida por la totalidad del mundo moderno, la antropología tiene el papel de llamar la atención al hecho de que los medios de comunicación de masa construyen esta realidad, y llamando atención para eso, posibilita que se propongan alternativas a esta problemática social para que se efectivicen estos derechos humanos.

En esta línea Travancas⁴⁴² afirma que la antropología, al estudiar los medios de comunicación de masa, tiene el importante papel de criticar esta representación de la realidad a partir de, y para, un sujeto específico, que va a representar la visión del mundo moderno porque surge ahí. Utilizando los enseñamientos de François Laplantine, Travancas señala que *pensar en construcción de noticias es pensar en representación del mundo*, y que la “representación puede ser entendida como punto de confluencia de lo social con el individual, resultado de un saber en que los integrantes de un grupo social construyen su vivencia. Y ella tendrá un papel de orientar la acción social porque es vivida

⁴⁴² TRAVANCAS, Isabel, “Por uma antropologia da comunicação: a construção de um campo e suas pesquisas” en *ILHA Revista de Antropología*, v. 10, n. 2, (2008) UFSC, Florianópolis, ISSN 2175-8034.

como real”.⁴⁴³ De acuerdo con François Laplantine, citado por Travancas, la representación tiene tres campos de investigación:

o do conhecimento – uma representação é um saber que não duvida de si mesmo; o do valor – uma representação não é apenas um saber que alguém a ele adere por considerá-lo inteiramente verdadeiro e bom: é uma avaliação; o da ação – uma representação não é redutível a seus aspectos cognitivos e avaliativos: simultaneamente expressiva e construtiva do social, consiste não somente num meio de conhecimento, mas em instrumento de ação.⁴⁴⁴

Es precisamente en este punto que creemos deb existir un campo muy amplio y rico donde la antropología jurídica puede brindar aportaciones y reflexiones afines, buscando una solución para dicha problemática tan central: que el otro pueda representar el mundo como suyo en los medios de comunicación de masa, desde su propia voz y hablando por sí mismo a los suyos y a los demás.

Con base en lo expuesto, algunas conclusiones quedan evidentes. Por supuesto, la más evidente de todas ellas es que necesitamos que el otro tenga voz en los medios de comunicación de masa; necesitamos, más que siempre, que el otro no tenga que ser mediado por una figura que tiene un “perfil digerible”; necesitamos romper con el oligopolio mediático vigente, que potencializa este monopolio del habla y la eleva a un potencial de constituir un nuevo poder dentro de nuestras democracias. Por eso, **urge un derecho a la comunicación y a la información que no haga más necesario esa muerte de la integralidad del cuerpo que lucha, apartado de su propia habla.**

El otro necesita no solamente tener visibilidad, sino representar el mundo como suyo, desde su realidad concreta, desde su historicidad material, y de ahí plantear consenso crítico, consenso de praxis liberadora. Solamente representando el mundo como suyo y vislumbrando el mundo como suyo, es que puede exigir sus necesidades materiales de producción y reproducción de vida.

⁴⁴³ Ibid., p. 7. Traducido por la autora. [Texto Original]: “representação pode ser entendida como ponto de confluência do social com o individual, resultado de um saber que os integrantes de um grupo social constroem sobre sua vivência. E ela terá o papel de orientar a ação social porque é vivida como real.”

⁴⁴⁴ Idem.

Es necesario, para romper con la violencia epistémica presente en *Nuestra América*, echar manos a las epistemologías del Sur hacia el momento en que el otro pueda representar el mundo como suyo, hablando su propia lengua desde su propia realidad. En este sentido, es necesario transcribir uno de los raciocinios delineados por el profesor Boaventura de Sousa Santos⁴⁴⁵, acerca de qué significa este re-conocer.

En resumen, el sociólogo explica su punto de vista sobre qué es conocer: **“Conhecer é permitir que quem conhece represente o mundo como próprio. Como seu. Porque só se eu representar o meu mundo como meu é que eu mantenho a minha autoestima e da minha cultura; que eu posso transformar esse mundo”**. En complemento, transcribimos la definición de Dussel: “En efecto, el sujeto vivo humano es el punto de arranque y continua referencia y contenido de la conciencia cognoscente (ya que el «conocer» consciente es un momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano), del mundo (en sentido heideggeriano), de lenguaje, de los instrumentos y valores culturales de todos los sistemas performativos, de la discursividad o la comunidad de comunicación (nos comunicamos y argumentamos para «mejor vivir»⁴⁴⁶

A partir de ahí, afirmamos que *representar el mundo como suyo* tiene la potencialidad de romper con la estructura colonial de la intersubjetividad para la mantención del poder; a partir del momento en que el otro irrumpe la comunicación mundo y pasa a representar el mundo como suyo por sí mismo, pasa igualmente a descolonizar el imaginario social y la producción de sentidos colectivos y generar otra intersubjetividad, una intersubjetividad crítica liberadora. Como señala Quijano en uno de sus escritos: “[...] toda propuesta estética que no se resigne al comentario de lo existente, que se dirija a liberar la producción imaginativa, esto es, el imaginario real, sus modos de constituirse, sus formas de expresión y sus modos de producirlas, subvierte el universo intersubjetivo del poder.⁴⁴⁷

Sin embargo, cuando sostenemos esta representación del mundo suyo, esto no implica un regreso al fundamento individualista de derechos humanos. Señalamos y subrayamos que hablamos desde el sujeto históricamente silenciado, de la víctima del

⁴⁴⁵ SOUSA SANTOS, Boaventura, *Master Class #1 - Epistemologias do Sul*, op. cit.

⁴⁴⁶ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., pp. 522-523.

⁴⁴⁷ QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes*, op. cit., p. 735)

oligopolio de la voz. Es para, por, y con este sujeto que proponemos nuestro fundamento. Resulta oportuno traer la reflexión de Dussel respecto al tema de la intersubjetividad crítica:

La «subjetividad» inter-subjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria. Los participantes pueden hablar, argumentar, comunicarse, llegar a consensos, tener co-responsabilidad, consumir productos materiales, tener deseos de bienes comunes, anhelar utopías, coordinar acciones instrumentales o estratégicas, «aparecer» en el ámbito público de la sociedad civil con un rostro semejante que los diferencia de los otros.⁴⁴⁸

De ahí, sostenemos una fundamentación del derecho a la comunicación y a la información descolonial-liberadora que permita al sujeto de la praxis representar el mundo como suyo y brindar las condiciones, a partir de esta representación, a los demás sujetos que se sientan representados, para que se vuelvan sujetos de sus praxis políticas y de liberación. En las palabras de Rosillo: “[...] la liberación histórica reside en que los seres humanos vayan constituyéndose en autores de su propio proceso histórico”⁴⁴⁹.

Eso implica necesariamente que el otro pueda tener voz, pueda representar el mundo como suyo, porque este *representar el mundo como suyo* contribuye para que se vuelva sujeto de su propia historia; la historia no más narrada desde una versión colonial-moderna, sino la historia narrada con cuerpo, cara y voz de una subjetividad emergente, insurgente, que a partir de su comunicación pasa a cambiar los dinamos opresores de la historia, aumentando las posibilidades de praxis de liberación. En las palabras de Rosillo:

⁴⁴⁸ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 525.

⁴⁴⁹ Categoría de Boaventura de Sousa Santos.

La liberación no es sólo ética y política, sino que proviene de la misma estructura dinámica de la realidad. Una realidad que a través de la historia va dando más de sí, y donde también el ser humano va liberándose. De ahí la importancia de la praxis humana, y en concreto, de la praxis humana de liberación. Se trata de una liberación integral que supone la unidad del género humano, su materialidad y su universalidad, pero que no cae en universalismos abstractos, uniformadores, totalizadores, sino que comprende la pluralidad tanto de las condiciones materiales de los pueblos como de los diversos procesos de praxis liberadora que se requieren; **más que un universalismo se trata, por decirlo de alguna manera, de un pluriversalismo.**⁴⁵⁰

Para sumar a la reflexión de Rosillo a cerca del pluriversalismo, traemos los enseñamientos de Ramon Grosfoguel⁴⁵¹ respecto al tema. Primeramente, es oportuno aclarar que el autor parte de la transmodernidad dusseliana; a breves rasgos, esta visión entiende que la modernidad nunca ha logrado traer respuestas a los problemas de la realidad concreta de América Latina; la modernidad y sus conceptos no son salvables como conceptos políticos. De ahí, sin necesariamente negar la modernidad, hay que *transcenderla* en la búsqueda de soluciones para los problemas bajo el contexto latinoamericano. El autor señala el lugar específico donde hay que buscar estas respuestas: la exterioridad relativa producida por la episteme totalizadora.

De ahí, Grosfoguel⁴⁵² explica que el epistemicidio de la colonialidad-modernidad no fue completo, porque todavía existen *espacios* donde la modernidad hizo su colonialismo que conservan sus riquezas epistemológicas de mundos de vida propios: todo el mundo ha sido “salpicado” por esta colonialidad-modernidad que ha generado la totalidad, sin embargo, eso no significa que todo el mundo está adentro de esta totalidad; tampoco significa que estos espacios del “afuera” se conformen como exterioridad absoluta. Por tal razón hay que hablar de *exterioridades relativas*.

⁴⁵⁰ ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, op. cit., p. 107.

⁴⁵¹ GROSGOQUEL, Ramon. *Transmodernidad y pluriversalismo*, op. cit.

⁴⁵² *Ídem*.

Es precisamente en este pluriverso como *espacio* constituido por distintas exterioridades relativas donde es posible pensarse más allá, pues en él se genera una dinámica doblemente solucionadora que trascende la modernidad: i) permite criticar la modernidad desde dentro (para la exterioridad relativa misma) y ii) permite proponer soluciones hacia afuera, es decir, hacia la totalidad⁴⁵³.

Es a partir de esa reflexión que Grosfoguel⁴⁵⁴ plantea un *pluriversalismo* donde el universalismo ya no define lo que es o lo que va a ser la realidad para todos. Por eso, el autor afirma que la transmodernidad implica necesariamente que el pluriverso de sentidos sea el punto de llegada de la humanidad: un universalismo rico en todos los particulares, que rechaza el universalismo descarnado, sin cuerpo, y que borra determinadas particularidades en nombre del universalismo de la modernidad.

De nuestra parte, planteamos que, si el fundamento vigente ha sido invertido ideológicamente en favor de una comunicación-mundo colonial que universaliza la visión de mundo occidental y despoja los sujetos de sus propias identidades culturales e históricas, **hablemos de un fundamento de alteridad para el derecho humano a la comunicación y a la información que proporcione, a través de este *representar el mundo como suyo*, una *comunicación pluriversal de interculturalidad*, capaz de generar responsabilidad por el otro e intersubjetividad crítica de liberación.**

En este nuevo *espacio*, no cabe más lugar la representación masiva de los escenarios de representación social constituyentes de la triple colonialidad del poder (raza género y capital), y sí un otro inequívoco representando el mundo como suyo con cuerpo, cara y voz.

Es más, esa *otra* dimensión de comunicación pluriversal e intercultural implica que la representación del mundo otro haga eco: rompa con los muros de la comunicación-mundo (totalidad), sea re-conocida desde el mundo de vida de su *exterioridad relativa y genere proximidad*, en consonancia a lo que señala Dussel: “El re-conocer re-sponsablemente a la víctima como sujeto autónomo en su corporalidad sufriente, como Otro que el sistema, subvierte el «mal» y posibilita como futuro el proceso de liberación”⁴⁵⁵.

⁴⁵³ *Ídem.*

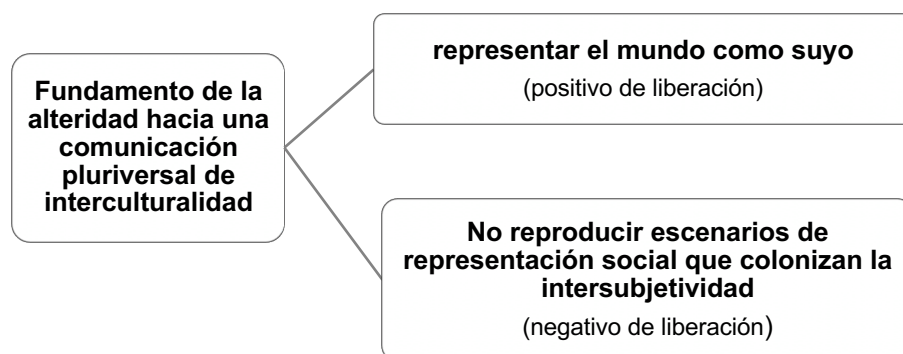
⁴⁵⁴ *Ídem.*

⁴⁵⁵ DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit, pp. 373-374.

Explicada la dimensión positiva del fundamento de la alteridad para el derecho humano a la comunicación y a la información, hay que señalar la necesaria dimensión negativa que él implica. Como ya hemos afirmado anteriormente, la negación del otro en los medios de comunicación de masa, a través de la construcción de escenarios de representación social colonizadores y narrativas pensadas por y para un grupo específico, tiene como consecuencia la negación masiva del otro a sí mismo. Es una estrategia planeada por el capital, que en el histórico control monopólico y oligopólico de estos medios insiste en representar el otro como en exótico, el criminal, el “anormal” como forma de contener e impedir su liberación masiva. La ausencia de pluriversalismo es la mejor estrategia del capitalismo global para que el otro no se vea en sí mismo, para que el otro no tenga fuerza de identidad.

Necesitamos en Latinoamérica generar una comunicación masiva que permita a los sujetos que están en la totalidad reconozcan el sujeto negado en cuanto sujeto y que los propios sujetos negados puedan reconocerse a sí mismos en cuanto sujetos, en cuanto sujeto de derechos y en cuanto un sujeto que es la pieza principal de su propia liberación a través de sus praxis. La liberación comunicológica y informativa para llegar una comunicación pluriversal pasa, necesariamente, por la consciencia del sujeto de romper con este ciclo vicioso de colonialidad de la subjetividad-intersubjetividad y de constitución distorsionada de la realidad, hasta apropiarse de estos medios para representar el mundo como suyo, donde la información difundida esté a servicio de los negados para la promoción de los derechos humanos y para generar posibilidades de praxis socio-históricas de liberación.

De ahí, afirmamos la dimensión negativa del principio de liberación de este fundamento, la cual es intrínsecamente descolonial: el impedimento de que los medios masivos sigan reproduciendo estos escenarios de representación social que colonizan la intersubjetividad para la manutención de la colonialidad del poder. Las dos dimensiones (negativa de liberación y positiva de liberación) del fundamento de la alteridad para el derecho humano a la comunicación y a la información pueden ser traducidas en la siguiente ilustración:



Es importante tomar las reflexiones aquí propuestas como la introducción de una mirada antropológica al tema, creyendo que este diálogo derecho a la comunicación y a la información desde el pensamiento liberador-descolonial y los estudios de la antropología pueden traer muchos frutos para un re-pensar de estos fundamentos desde América Latina.

Por fin, una última aclaración. Este giro en la fundamentación de los derechos humanos a la comunicación y a la información que claramente implica la salida del palco de un “yo” –en cuanto periodista, comunicador, etc. “doy” visibilidad al otro, para un *espacio* donde el *otro* da visibilidad *a sí mismo* desde su mundo de vida con cara, cuerpo y voz, en cuanto praxis de liberación comunicativa, no implica que la figura del periodista desaparezca. Lo que necesariamente implica es que las practicas de comunicación salgan de su lugar unívoco de la totalidad para abrir espacio al sujeto inequívoco, generando nuevas praxis de comunicaciones situadas desde y para la exterioridad.

Incluso, reconocemos que además de impedir que el otro represente el mundo como suyo, la comunicación-mundo y las fuerzas del poder están haciendo un verdadero genocidio contra los periodistas latinoamericanos (México figura en primera posición como país que más mata periodistas en el mundo; Brasil y Colombia ocupan la cuarta posición.⁴⁵⁶) que intentan ayudar a representar el mundo otro. Cuando no logran hacer desaparecer, lanzan un discurso criminalizador de todo aquello que insiste en exponer la verdad insurgente, la verdad que interesa a la liberación de las personas.

⁴⁵⁶ ABI, Associação Brasileira de Imprensa. *Brasil é o quarto em mortes de jornalistas em 2019*. Disponible en: <http://www.abi.org.br/brasil-e-o-quarto-em-mortes-de-jornalistas-em-2019/>, materia producida en 05 de julio de 2019, consultada en 07 de julio de 2019. Sigue fragmento retirado del artículo: o Brasil ocupa, ao lado da Colômbia, o quarto lugar entre os lugares mais perigosos para o exercício desta profissão na primeira metade de 2019. O primeiro continua sendo o México [...].

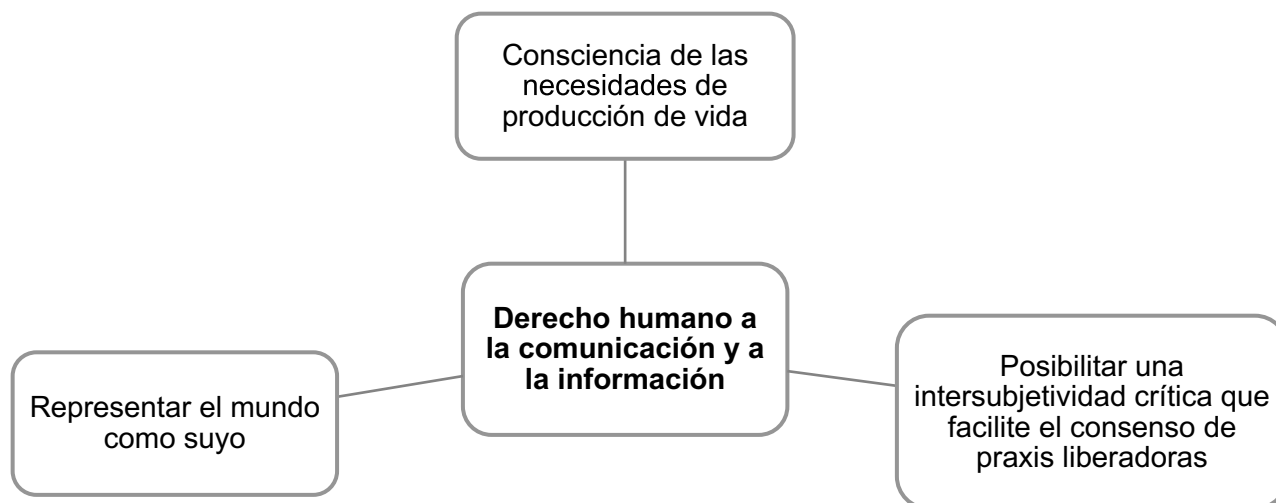
En conclusión, creemos que esa utopía de una *otra comunicación posible* en cuanto derecho humano a la comunicación y a la información tiene **otras dos implicaciones: basta de usar la información latinoamericana como mercancía global, y basta de genocidio y criminalización de los periodistas insurgentes** que producen contenido contrahegemónico, mismo dentro de la estructura hegemónica de comunicación.

CONCLUSIÓN

Una intersubjetividad crítica que sea capaz de generar praxis históricas de liberación, en la sociedad de la información que vivimos, forzosamente pasa por la necesidad de re-pensar la fundamentación de los derechos humanos a la información y a la comunicación, ante el riesgo de que se queden en el debate reduccionista y inconsistente de la libertad de expresión como fundamento. Son nuevos tiempos, con las viejas promesas modernas incumplidas generando consecuencias cada vez más desastrosas en el contexto de la realidad material de América Latina.

Para eso, hay que traspasar la problemática desde un nuevo paradigma. El paradigma transmoderno de la liberación, de una ética de la alteridad, de una historicidad de los conceptos, de la complejidad de los derechos humanos. Aunque la comunicación como la concebimos hoy sea una invención del mundo moderno que carga este diseño intrínsecamente colonial, hay que plantear soluciones desde de la exterioridad relativa hacia la totalidad de los medios de comunicación de masa.

Si hablamos de comunicaciones otras, es indispensable pensar desde el pluriverso existente en *Nuestra América*. El derecho a la información y a la comunicación necesita entender su potencial como derecho de producción y reproducción de vida, de existencia material y pulsante y buscar retomar estos espacios, es retomar la existencia. A partir de ahí, ilustramos nuestra propuesta fundamentadora bajo la siguiente figura:



Por supuesto, así como los fundamentos de derechos humanos propuestos por Rosillo, los tres fundamentos que proponemos no son aislados, tampoco jerárquicos, ni implican necesariamente un proceso lineal; se complementan mutuamente, en un proceso complejo de liberación-descolonialidad que conformase en los dinamismos de la historia, a través de la liberación simultánea de los medios masivos y de los sujetos a través de los medios de comunicación como instrumentos de liberación.

Humildemente, reconocemos que las reflexiones trazadas en este capítulo son apenas una introducción, breves rasgos de lo complejo que es proponer una fundamentación de determinado derecho humano. De igual manera, esperamos que los pensamientos aquí delineados sirvan a la tarea de un pensar situado: si nuestro continente va a tener que seguir luchando contra la dominación del capital financiero globalizado, que el derecho aquí válido sea a partir de un fundamento desde, con y para aquí trazado, basado en nuestra historia, nuestra lucha, nuestra realidad concreta.

Mientras tanto, depositamos nuestra esperanza en los movimientos sociales, activistas y militantes del derecho a la información y a la comunicación que buscan, por medios alternativos, resistir a la dominación neoliberal a través de radios comunitarias, colectivos de comunicación independientes, entre otros instrumentos que no tienen la perspectiva hegemónica de los hechos y buscan demostrar la realidad concreta de los pueblos. Todos ellos, representan los sujetos históricamente silenciados.

Finalmente, afirmamos que el territorio latinoamericano es históricamente un territorio de lucha, de resistencias, de disputa entre el buen vivir de los pueblos originarios y el capitalismo financiero globalizado, que utiliza *Nuestra América* para abastecer su ganancia y mercancía exacerbada. No cabe en América Latina un fundamento de derechos humanos absoluto y acabado, porque somos territorio donde la dinámica de las praxis sociales construye lo que se entiende por derechos humanos todos los días.

CONCLUSIONES

PRIMERA. La fundamentación del derecho a la libertad de expresión para el derecho humano a la comunicación y a la información no fue un derecho pensado para la realidad concreta de los países de América Latina, fue un derecho importado de las cartas universales burguesas y trasladado a los ordenamientos jurídicos de los países de la exterioridad del mundo moderno de manera ahistorica, abstracta y universal.

SEGUNDA. No pretendemos rechazar la libertad de expresión en cuanto un derecho valido; La libertad de expresión es producto de una lucha de un grupo muy específico, que funcionó como derecho pensado para este mismo grupo. El problema es que esta fundamentación surgió desde y para el sujeto europeo moderno y burgués, que necesitaba tener voz y libertad para asegurar sus derechos de propiedad privada y nos impide de ir más allá para proponer un fundamento verdaderamente nuestro, ubicado en la realidad latinoamericana.

TERCEIRA. Insistir en esta fundamentación desde la matriz moderna de los derechos humanos desde América Latina es una negligencia de nuestra historicidad y de los procesos que ocurren en nuestro continente desde la invasión europea, pues es una matriz que surge de una epistemología del mismo espacio geopolítico del grupo que simultáneamente practicaba genocidio en contra de nuestros pueblos originarios.

CUARTA. Además de su fundamento reduccionista, la matriz de la libertad de expresión ha posibilitado y sigue posibilitando la inversión ideológica del derecho humano a la comunicación y a la información en América Latina, en favor del oligopolio de los medios de comunicación nacionales y de los grandes conglomerados de medios de comunicación globales.

QUINTA. El derecho humano a la comunicación y a la información deben ser tratados conjuntamente, ya que separar el mensaje (información) del proceso (comunicación) implicaría seguir con la dinámica científica moderna de separación entre sujeto y objeto, lo que no coincide con una mirada crítica y compleja de análisis.

SEXTA. Es necesario pensar en un derecho a la comunicación y a la información no más fundamentado en la subjetividad individualista moderna y si para la alteridad, contextualizado y ubicado en la en la realidad material y concreta de América Latina;

romper con la fundamentación eurocéntrica es imprescindible para evitar que este derecho sea invertido ideológicamente en favor de los grandes conglomerados globales de medios de comunicación.

SÉPTIMA. La relación de los medios de comunicación de masa y la colonialidad del poder en América Latina es perfecto ejemplo de relación medio-fin, donde los medios de comunicación son el instrumento de la colonialidad de la intersubjetividad para el fin –manutención de la colonialidad del poder, todo en favor del bloque económico hegemónico del capitalismo (neo) liberal.

OCTAVA. Las nuevas estrategias psicopolíticas de las grandes corporaciones transnacionales generan una globocolonialidad de la intersubjetividad que va, poco a poco, sustituyendo la estructura de dominación del Estado-nación. El *poder inteligente* actúa tan fuertemente en la subjetividad-intersubjetividad para “prevenir” la insurgencia, imponiendo un patrón de ser, de saber y de actuar hacia los sujetos, que ya ni siquiera necesita que ellos se identifiquen con el Estado-nación, o que tengan miedo de su estructura de represión; la *Globocolonialidad* solamente necesita que los sujetos se identifiquen con el capitalismo financiero globalizado neoliberal.

NOVENA. Ante la realidad de los medios masivos en América Latina, es necesario ir más allá del concepto de manipulación de la opinión pública; proponemos pensar en colonialidad de la intersubjetividad, porque lo que nos atraviesa es más profundo. No solamente nuestra opinión es manipulada: nuestras subjetividades-intersubjetividades son colonizadas para el despojo del ser y del saber, culminando en el genocidio de nuestras gentes.

DÉCIMA. Tomar conceptos como libertad de expresión y manipulación de la opinión pública – fundados en el contexto de la ascensión de una burguesía europea que reclamaba el derecho a tener la libre expresión y de opinión pública– para explicar el contexto actual de derecho a la comunicación y a la información que vivimos en América Latina (especialmente en Brasil) es una vez más ignorar y silenciar el sujeto negado y insistir en hacer que la complejidad de nuestra realidad quepa en los moldes europeos.

DÉCIMOPRIMERA. Asumimos nuestras limitaciones y reconocemos que no vamos a cambiar, con simples pretensiones teóricas, el hecho de que el capitalismo neoliberal va a seguir en la búsqueda por dominar nuestras intersubjetividades. La realidad se cambia

con la praxis. Luchar por la información de nuestras gentes, al mismo tiempo en que nos empoderamos a representar el mundo como nuestro, rompiendo con el pensamiento único de dominación de la *globocolonialidad* es un doble camino por trazar.

DÉCIMOSEGUNDA. Una intersubjetividad crítica que sea capaz de generar praxis históricas de liberación, en la sociedad de la información que vivimos, forzosamente pasa por la necesidad de re-pensar la fundamentación de los derechos humanos a la información y a la comunicación, ante el riesgo de que se queden en el debate reduccionista y inconsistente de la libertad de expresión como fundamento.

DÉCIMOTERCEIRA. Hay que pensar la problemática desde el paradigma transmoderno de la liberación, de una ética de la alteridad, de la complejidad de los derechos humanos para plantear soluciones desde de la exterioridad relativa hacia la totalidad de los medios de comunicación de masa. Si hablamos de comunicaciones otras, es indispensable pensar desde el pluriverso existente en *Nuestra América* y hacia una comunicación pluriversal.

DÉCIMOCUARTA. El derecho a la información y a la comunicación necesita entender su potencial como derecho de producción y reproducción de vida, de existencia material y pulsante y tomar estos espacios de los oligopolios mediáticos para liberarlos y proporcionar la liberación de los sujetos a través de ellos, haciendo con que estas estructuras que hoy son de dominación y colonialidad se vuelvan estructuras de liberación.

DÉCIMOQUINTA. Los fundamentos que proponemos no son aislados, tampoco jerárquicos, ni implican necesariamente un proceso lineal; se complementan mutuamente, a través de la liberación de los medios de comunicación masivos y de los sujetos a través de los medios de comunicación como instrumentos de liberación, en un proceso complejo de liberación-descolonialidad que se conforma en los dinamismos de la historia.

DÉCIMOSEXTA. El territorio latinoamericano es históricamente un territorio de lucha, de resistencias, de disputa entre el buen vivir de los pueblos originarios y el capitalismo financiero globalizado, que utiliza *Nuestra América* para abastecer su ganancia y mercancía exacerbada. No cabe en América Latina un fundamento de derechos humanos

absoluto y acabado, porque somos territorio donde la dinámica de las praxis sociales construye lo que se entiende por derechos humanos todos los días.

BIBLIOGRAFÍA

ABI, Associação Brasileira de Imprensa. *Brasil é o quarto em mortes de jornalistas em 2019*. Disponible en: <http://www.abi.org.br/brasil-e-o-quarto-em-mortes-de-jornalistas-em-2019/>, materia producida en 05 de julio de 2019, consultada en 07 de julio de 2019

AOS FATOS, “*Após cortes no MEC, envio de imagens de estudantes nus cresce 950% em grupos de WhatsApp em 24 horas*”, <https://aosfatos.org/noticias/apos-cortes-no-mec-envio-de-imagens-de-estudantes-nus-cresce-950-em-grupos-de-whatsapp-em-24-horas/>, consultado en 14 de mayo de 2019.

AOS FATOS, “*Notícias falsas foram compartilhadas ao menos 3,84 milhões de vezes durante as eleições*”, <https://aosfatos.org/noticias/noticias-falsas-foram-compartilhadas-ao-menos-384-milhoes-vezes-durante-eleicoes/>. Consultado en 14 de mayo de 2019.

BELAUSTEGUIGOITIA, María, *Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación*. En http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/024_14.pdf, consultado en 07 de julio de 2019.

BOBBIO, Norberto, *A era dos direitos*, trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Elsevier, 7ª reimp., 2004, p. 17.

BOFF, Leonardo, *Teología desde el lugar del pobre*, Trad. Jesús García-Abril, Sal Terrae, Santander, 1986, p. 65-66.

BONAVIDES, Paulo, *Ciência Política*, 10ª ed. São Paulo, Malheiros, 2000.

BRASIL, *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm, consultado en 16 junio 2018.

BURKE, Edmund, *Reflexões sobre a revolução na França*, Trad. José Miguel Nanni Soares, São Paulo, Edipro, 2014.

CHAUÍ, Marilena, *Simulacro e Poder uma análise da mídia*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CHUL HAN, Byung, *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*, Editora Ainé, Belo Horizonte, 2018.

CORREAS, Oscar, “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito (II)”, en *Derechos Humanos, Pensamiento Crítico y Pluralismo Jurídico*. Alejandro Rosillo (Coord.), UASLP, México, 2008, p. 133.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian, “*A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*”, São Paulo, Boitempo, 2ª reimp., 2018.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, UASLP CENEJUS-CEDH, San Luis Potosí, 2006.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *El derecho como arma de liberación en América Latina*, UASLP-CENEJUS-CEDH, San Luis Potosí, 2006

DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La paz, 1994, pp. 11-12.

DUSSEL, Enrique, *20 tesis de política*, São Paulo, Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una filosofía de la liberación*. Editorial La cuarenta, Buenos Aires, 2018. pp. 96-97.

DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 2009.

DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974.

EN ORSAI, "EE.UU. controla toda la comunicación latinoamericana", <http://www.enorsai.com.ar/mundo/4008-nota.html?fbclid=IwAR09RHQEzR1ILBcDhDGH0DR3CEHulsGQlrxB8X1-4a9hSvqqlu7iXTok0EU>, consultado en 05 de junio de 2019.

FARIAS, Edilsom, *Liberdade de expressão e comunicação: teoria e proteção constitucional*, tesis, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2001. p. 49-50.

FARIAS, Edilsom, *Liberdade de Expressão e Comunicação: teoria e proteção constitucional*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.

FERRAZZO, Débora, *Pluralismo Jurídico e Descolonização Constitucional na América Latina*, tesis, Universidade Federal De Santa Catarina, Florianópolis, 2015. 462p.

FERREIRA, Aluizio, *Direito à informação, direito à comunicação: Direitos Fundamentais na Constituição brasileira*. São Paulo: Celso Bastos Editor: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1997.

FERREIRA, Aluizio, *Direito à informação, direito à comunicação: Direitos Fundamentais na Constituição brasileira*. São Paulo: Celso Bastos Editor: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1997.

FIORAVANTI, Maurizio, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, Trad. Manuel Martínez Neira, Trotta, Madrid, 2007, p. 25.

FNDC, *Fórum Nacional Pela Democratização Da Mídia*, <http://www.fndc.org.br>, consultado en 23 de junio de 2018.

GALLARDO, Helio, “*América Latina y aparatos clericales. encuentro teología y ciencias de la religión*”, Universidad Nacional Heredia, noviembre 2010, https://www.heliogallardoamericalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=213:&catid=11&Itemid=106, Consultado en 19 de mayo de 2019.

GALLARDO, Helio, “Sobre el fundamento de los derechos humanos” en *Derechos humanos, Pensamiento Crítico y Pluralismo Jurídico*, Alejandro Rosillo (coord.) 1ª Ed., Departamento de publicaciones Facultad de Derecho, San Luis Potosí, México, 2008, p. 77.

GERALDES, Elen Cristina, et.al, “O Direito Humano à Comunicação e à Informação: em busca do tempo perdido”, p. 20. En José Geraldo de Sousa Junior et. Al (Org.), *O Direito Achado na Rua, v. 8: Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação*, Brasília, FACUnB, 2016, pp. 20-30.

GREENWALD, Glenn, *Sem lugar para se esconder*, recurso eletrônico, Rio de Janeiro, Sextante, 2014.

GROSGOUEL, Ramon, *Transmodernidad y pluriversalismo*, <https://www.youtube.com/watch?v=RvYV0uqtaxA>. DILAAC UNA, Publicado em 12 de ago de 2013, consultado 10 de junio de 2019.

GUARESCHI, Pedrinho A., *O direito humano à comunicação: Pela democratização da mídia*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2013.

HERRERA FLORES, Joaquín, “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica a la razón liberal*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 6.

HINKELAMMERT, Franz Josef, *Totalitarismo del mercado: el mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México, 2018.

HINKELAMMERT, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke” en Joaquín Herrera (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

HINKELAMMERT, Franz, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Costa Rica, EUNA, 2005, p. 50.

HINKELAMMERT, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, 1a ed, San José, Costa rica, Editorial Arlekin, 2010.

Ídem.

Ignacio Ramonet, "Geopolítica de las Fake News", <https://www.youtube.com/watch?v=UPxJJ0GDI4I>, UDELAS Universidad, 5 de fev de 2019, consultado en 05 de julio de 2019

LEONEL, Gladstone; DIEHL, Diego Augusto, "a dialética social do direito como método descolonizador do saber jurídico na américa latina", en LEAL, Jackson; MACHADO FAGUNDES, Lucas. op. cit, pp.163-183

LIMA, Venicio, "Cenários de representação política", En Comunicação e Política, Salvador, Edufba, 2004, p. 9-40.

LIMA, Venício, *Cultura do silêncio e democracia no Brasil: ensaios em defesa da liberdade de expressão (1980-2015)*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 2015, p. 356.

MACHADO, Lucas, *Juridicidades insurgentes: elementos para o pluralismo jurídico de libertação latino-americano*, tesis, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

MACHADO, Lucas, *Juridicidades insurgentes: elementos para o pluralismo jurídico de libertação latino-americano*, tesis, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

MARAÑÓN, Boris, "De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina". *Cooperativismo & Desarrollo*, 2016, v. 24, n. 109, p. 5.

MCQUAIL, Denis, *Teoria das Comunicações de Massa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

MENDEL, Toby, *Liberdade de Informação: Um estudo de Direito Comparado*, 2ª ed., Brasília, UNESCO, 2009, p.38

MIGNOLO, Walter, *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*, Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad. Barcelona: Península, 2001. http://www.macba.es/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf, p. 45, consultado en 09 de julio de 2019.

MIGNOLO, Walter, La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial), *Crítica y Emancipación*, (2): 251-276, primer semestre 2009.

MILTON, John, *Aeropagítica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

MOM Brasil, *Grupos de mídia*, <http://brazil.mom-rsf.org/br/proprietarios/empresas/>, consultado en 20 de junio de 2019.

MORAES, Dênis; RAMONET, Ignacio; SERRANO, Pascual, *Mídia, poder e contrapoder. Da concentração monopolica à democratização da informação*. São Paulo, Boitempo, 2016, p. 172-173.

National Archives, La Constitución de los Estados Unidos de América 1787, <https://www.archives.gov/espanol/constitucion>, consultado en 09 de julio de 2019.

NOVION, Jacques de; ALVAREZ, Silvia, “Mídia e a nova metodologia de golpe na América Latina: o caso de Honduras”, En José Geraldo de Sousa Junior et. Al (Org.), *O Direito Achado na Rua, v. 8: Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação*, Brasília, FACUnB, 2016, pp. 325-335.

NUSDEO LOPES, Vera Maria de Oliveira, *O direito à informação e as concessões de Rádio e Televisão*. 1ª Ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

ORWELL, George, *1984*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1998.

PACHÓN SOTO, Damián, *Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad*, Ciencia política, nº 5, enero-junio, 2018, pp. 8-35.

PAINE, Thomas *Senso Comum*, São Paulo, Martin Claret, 2005. pp. 73-189.

PAPACCHINI, Angelo, *Los derechos humanos a través de la historia*, Revista Colombiana de Psicología, n. 7, p. 138-200, <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16061/16942>>, ISSN 2344-8644, enero 1998, consultado em 10 de julio de 2019.

PEREIRA, Moacir, *A democratização da informação: O direito à informação na constituinte*, São Paulo, Global, 1987, pp. 15-16.

PEREIRA, Moacir, *O Direito à informação na nova lei de imprensa*, São Paulo, Global, 1993.

PISARELLO, Gerardo *Un largo termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*. Madrid, Trotta, 2011. pp. 66-88, https://www.corteconstitucional.gob.ec/images/stories/corte/pdfs/un_largo_termidor.pdf, consultado en 07 de mayo de 2019.

PRIEGO, Juan Jesús, *Crítica de la información impura. La información mercancía en la sociedad global*, UASLPCEDH, San Luis Potosí, 2006, p. 103.

QUIJANO, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2000.

QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 1a ed, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 322 y 323.

QUIJANO, Anibal, "Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina", En *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005. P. 117.

QUIJANO, Aníbal, "El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina" en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014, p. 637-638.

QUIJANO, Aníbal, Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina en. en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014, p. 788.

QUIJANO, Aníbal, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>, Perú, 1992, p. 16.

QUIJANO, Aníbal, *La colonialidad y la cuestión del poder*, 2001.

RAMONET, Ignacio, "*El Imperio de la Vigilancia*", <https://www.youtube.com/watch?v=-e1MWgiSe6Y&t=2020s>, consultado en 27 de junio de 2019.

RAMONET, Ignacio, "*La información en la era de las fake news*", Casa encendida, 16 nov de 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=pCnCwvV4VJ4&t=2424s>, consultado en 19 de mayo de 2019.

RAMONET, Ignacio, *El imperio de la vigilancia, Nadie está a salvo de la red global de espionaje*, Capital Intelectual (Le Monde diplomatique), 2016, p. 20.

RIBEIRO SOUSA, Bruno Marinoni, *Burguesia radiodifusora no Brasil: propriedade privada e direção na produção cultural*, tesis, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

ROSEBERRY, William, "Hegemonía y el lenguaje de la controversia", "Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina" compiladoras María L. Lagos y Pamela Calla, p. 126-127.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Derechos Humanos desde la Filosofía de la Liberación*, <https://www.youtube.com/watch?v=xQVSqDOh7DU&t=2987s>, consultado en 06 de junio de 2019.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Itaca, México, 2013,

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro, *Los inicios de la tradición ibero-americana de los derechos humanos*, UASLP-CENEJUS, San Luis Potosí-Aguascalientes, 2011.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro; MACHADO FAGUNDES, Lucas. *Introdução ao pensamento jurídico crítico desde a filosofia da libertação*, Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 2018.

ROSILLO, Alejandro, “La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert”, en *Derechos humanos na América Latina*, LEAL, Jackson; MACHADO FAGUNDES, Lucas. (org.), Curitiba, Multideia, 2016, p. 14.

SÁNCHEZ RUBIO, David. *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Akal, Ciudad de México, 2018, pp. 272 y ss., p. 3

SOLÓRZANO, Norman José, “Derecho moderno e inversión ideológica: una mirada desde una sensibilidad de derechos humanos”, en *Crítica de la imaginación jurídica una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, San Luis Potosí, UASLP, 2007. pp. 129-153.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo, et. al., “Introdução Crítica ao Direito à Informação e à Comunicação na Perspectiva de “O Direito Achado na Rua”, En José Geraldo de Sousa Junior et. Al (Org.), *O Direito Achado na Rua, v. 8: Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação*, Brasília, FACUnB, 2016, pp. 10-19.

SOUSA SANTOS, Boaventura, “A Democracia difícil: é possível um novo contrato social?” en José Geraldo de Sousa Junior et. Al (Org.), *O Direito Achado na Rua, v. 8: Introdução crítica ao direito à comunicação e à informação*, Brasília, FACUnB, 2016, pp. 44-68.

SOUSA SANTOS, Boaventura, *Derecho y emancipación*, Pensamiento jurídico contemporáneo 2, 1ª reimp, Quito, Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012

SOUSA SANTOS, Boaventura. Master Class #1 - Epistemologias do Sul: Desafios Teóricos e Metodológicos. 2016, En <https://www.youtube.com/watch?v=q75xWUBI8aY>, consultado en 12 jun 2017.

SOUZA, Jessé. *A radiografia do Golpe: entenda como e por que você foi enganado*, Rio de Janeiro, LeYa, 2016.

THOMPSON, John B. *A Mídia e a Modernidade: Uma teoria social da mídia*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002

THOMPSON, John, *A Mídia e a Modernidade: Uma teoria social da mídia*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

TORRES MIRANDA, Arley, Medios, Género Y Tratados Internacionales De Derechos Humanos, En *Feminismos Y Derecho*, Alejandro Rosillo M., Urenda Q. Navarro S., Guillermo Luévano B. (coord.)

TRAVANCAS, Isabel, “Por uma antropologia da comunicação: a construção de um campo e suas pesquisas” en *ILHA Revista de Antropología*, v. 10, n. 2, (2008) UFSC, Florianópolis, ISSN 2175-8034.

UNAM, Declaración de Derechos del Pueblo de Virginia (12 de junio de 1776), <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/21.pdf>, consultado en 09 de julio de 2019.

UNESCO. *Un solo mundo, voces múltiples*. 3ª reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*, México: Siglo XXI, 2005.

WOLKMER, Antonio Carlos, *Teoría Crítica del Derecho desde América Latina*, Akal, México, 2017.