

# La comunicación popular como práctica de resistencia en América Latina<sup>3</sup>

---

Diego Fabián Cardona Moya

## Resumen

Este capítulo presenta un análisis sobre la relación que existe entre cultura popular y comunicación en América Latina, tomando como referente el contexto de un mundo globalizado y el devenir histórico del continente latinoamericano. En la sociedad global se ha edificado un discurso único y homogenizante sobre la cultura que, desde la lógica del mercado y la desinformación de los *mass media*, pretende la configuración de una sociedad para el consumo y la economía del capital transnacional. Frente a esta problemática, en las siguientes páginas se propone un ejercicio de rescate y significación de la memoria cultural y comunicativa latinoamericana; un ejercicio que pretende exponer una relación fundante entre cultura popular, prácticas comunicativas y devenir histórico: es decir, la comunicación popular como una práctica de resistencia en América Latina.

**Palabras clave:** Cultura popular, comunicación, globalización, América Latina.

---

3 Capítulo inscrito en el proyecto de tesis doctoral “Una pedagogía del lenguaje y la comunicación en las prácticas culturales y comunicativas de los jóvenes de los colegios públicos de Bogotá”, Doctorado Interinstitucional en Educación, énfasis Lenguaje y Educación, Línea Comunicación – Educación en la Cultura, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

## Introducción

Realizar un análisis de la cultura contemporánea implica, necesariamente, plantear una reflexión sobre el desarrollo de los procesos comunicativos que atañen a la sociedad, en relación con las representaciones simbólicas y culturales de quienes padecemos, producimos y nos movemos en un mundo cambiante y de transición. Un mundo que, como expone Marco Raúl Mejía (2011), ha sido denominado de múltiples maneras: “mutación histórica (Charpak, 2005), sociedad del conocimiento (Drucker, 1969), tercera ola (Toffler, 1980), la era del acceso (Rifkin, 2000), mundo post-moderno (Vattimo, 1992), sociedad líquida (Bauman, 2003), sociedad informacional (Castells, 1999), capitalismo cognitivo, sociedad de la bio política (Negri, 2003)” (p. 147) y muchos otros nombres que proponen un contexto de alteraciones constantes en la forma en que se gestan las relaciones humanas en la contemporaneidad.

Entre estas alteraciones surge la globalización como un proceso económico, social, político y cultural que en los últimos años se ha erguido sobre los pilares de la sociedad del mercado y de los avances tecnológicos, trastocando todas y cada una de las actividades que realizamos en el mundo, con una importante incidencia en las prácticas culturales y comunicativas de los ciudadanos contemporáneos. En la perspectiva neoliberal del mundo globalizado, la relación entre economía y medios de comunicación ha determinado un discurso único y homogenizante, instalado en las prácticas mercantiles del consumo y arraigado en todas las capas sociales. Producto de la hibridación entre tecnología, comunicación y cultura emerge un nuevo tipo de sociedad que recoge las diversas manifestaciones prácticas y simbólicas de los ciudadanos; una sociedad construida desde múltiples dimensiones y con una apuesta que tiene lugar más allá de la tecnicidad de los medios de comunicación y los avances tecnológicos puestos al servicio de las tecnologías de la información.

De esta manera, ante la propagación del discurso de la sociedad de mercado y los nuevos espacios de participación que ofrece la Cibercultura (Levy, 2007), es necesario preguntarnos por los otros discursos que se movilizan en la sociedad contemporánea y que tienen su principal desarrollo en las manifestaciones propias de la cultura popular.

## Hacia una concepción teórica de la cultura popular

Definir la cultura popular ha sido uno de los trabajos más difíciles de los teóricos sociales contemporáneos, debido, principalmente, a la carga política e ideológica que tienen la idea del pueblo y de lo popular. Sin embargo, muchos de estos autores plantean una mayor aproximación a la propuesta que hace García Canclini:

las culturas populares se caracterizan por una comprensión, reproducción y transformación particular, real y simbólica de las condiciones generales de trabajo y de vida [...] Son formas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de las relaciones sociales del pueblo. Estas formas de representación se constituyen en las prácticas y las formas de pensamiento que los sectores populares crean para sí mismos, para concebir y manifestar su realidad, estando siempre en conexión con los conflictos que se dan entre las clases sociales y con las condiciones de explotación que esos sectores producen y consumen. (García, 1989, p. 62)

La anterior definición confluye en las reflexiones de Antonio Gramsci (2004) y Jesús Martín Barbero (2003), quienes, desde diferentes ópticas, han tratado de hacer un análisis genealógico sobre la concepción del pueblo y de lo popular. En una primera concepción (ilustrada) se asumió el pueblo como un sujeto colectivo y carente (de educación, de dinero, de cultura y de conocimiento), al mismo tiempo que se le otorgó el papel de legitimar el poder del gobierno y su soberanía en la democracia moderna. Frente a esta dimensión política del pueblo, surgió en el romanticismo del siglo XIX una apuesta cultural por lo popular, en donde se accedía al pueblo desde tres enfoques: el de la exaltación revolucionaria (dotando al pueblo de las ideas de colectividad y del héroe), el del surgimiento del nacionalismo (reclamando un sustrato cultural) y, por último, la reacción contra la ilustración desde el frente político y el estético (Martín - Barbero, 2003).

En las primeras décadas del siglo XX, el movimiento anarquista se sustentó en el romanticismo para abordar el problema de lo popular, y de la mano de los marxistas plantearon que en la lucha de clases radicaba el papel más importante del pueblo: la lucha política por la emancipación del hombre y en contra de la tiranía. Los marxistas se separan posteriormente del pensamiento anarquista al presentar al proletariado como la superación del pueblo, dándole todo su significado en referencia a los factores económicos y de producción de la riqueza. Posteriormente, durante el desarrollo

del capitalismo industrial, se sustituye el concepto de pueblo por el de masa, alusión que se hace frente al desarrollo de la economía y la necesidad de crear consumidores para el sustento del mercado. Frente a esta concepción se plantea el concepto de lo alternativo en la recuperación de la cultura popular, retomando las ideas románticas de exaltación de los valores culturales y políticos del pueblo. Ante la confrontación de estas concepciones, García Canclini (1989) aporta el enfoque gramsciano sobre la cultura: lo popular no se definiría por su origen o sus tradiciones, sino por los procesos que se ubican en contraposición a la hegemonía.

En el debate contemporáneo, el campo Educación, Comunicación y Cultura ha venido repensando el lugar del pueblo y de lo popular en el análisis y la reflexión de las ciencias sociales del siglo XXI en América Latina. De esta manera, Amador y Muñoz (2018) plantean que,

en la realidad social, política y cultural contemporánea de Abya Yala el pueblo no es una masa, entidad o abstracción homogénea que está anclada en la subalternidad deficitaria [...] el sujeto-pueblo marca distancias ontológicas, epistémicas, políticas y pedagógicas frente a proyectos excluyentes e injustos, instituidos y legitimados en el marco del proyecto moderno-colonial, y asimismo potencia sus acciones desde la diversidad y la diferencia alrededor de formas complejas de interexistencia y auto-organización. (p. 55)

En este sentido, la cultura popular abarca las diferentes formas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de las relaciones sociales del pueblo, entendido como un sujeto activo en la configuración de la realidad social. Estas formas se constituyen en procesos, prácticas y concepciones que los sectores populares crean para sí mismos con los propósitos de significar, comprender y producir su realidad, y se hacen visibles en las actividades cotidianas de los sujetos, en sus cosmogonías y cosmovisiones, en las formas de interactuar con sus semejantes y con su entorno, y principalmente, en los modos en que el pueblo interpreta y produce la realidad social y cultural.

Dichas formas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de las relaciones sociales del pueblo se manifiestan en prácticas sociales cotidianas, como la interacción comunicativa; en productos materiales, como el vestuario o la gastronomía; y en representaciones simbólicas, como el significado que se le otorga a los objetos religiosos o a diferentes códigos de significación.

Tras este recorrido es posible definir la Cultura Popular como las diferentes formas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de quienes se encuentran en una contradicción antagónica frente a aquellos que ejercen el poder político, militar y económico, que son dueños de los medios de producción y que hacen parte de la cultura hegemónica de un país. Definición que se convierte en la postura del presente análisis y que se toma como punto de partida para consolidar una relación directa entre la Cultura Popular y la Comunicación en América Latina.

## Colonialidad y resistencia en América Latina

A diferencia de otros pueblos, América Latina puede dar cuenta exacta de su origen. Mientras que las culturas primigenias de todo el globo inventaron múltiples cosmogonías que daban cuenta de su aparición en la tierra, en la cultura latinoamericana, el mito fue sustituido por una realidad escrita con sangre, guerra, odios y saqueos. La invasión española de este territorio daría origen a nuestra historia y partiría nuestro devenir en dos grandes etapas: la era precolombina y el mestizaje producido en la occidentalización de nuestra realidad.

Con la llegada del hombre europeo en el siglo XVI y del hombre africano, traído como esclavo en el XVII, se da inicio en Latinoamérica a la hibridación cultural de la que es resultado nuestro pensar y actuar contemporáneo. Lamentablemente, este mestizaje no fue el resultado de una participación democrática y equivalente, en donde cada cultura (indígena, europea y africana) participó en igualdad de condiciones, todo lo contrario. Desde el origen de nuestro mestizaje el pensamiento occidental, primero europeo y ahora euronorteamericano, ha imperado sobre las demás representaciones culturales del territorio.

Esta colonización, geográfica y cultural, definiría límites claros en el desarrollo histórico de la sociedad latinoamericana. Luego de la independencia no fueron los indígenas, los negros o los campesinos quienes ocuparon el lugar en el poder político y económico que antes tenían los españoles. La nueva dirigencia criolla estuvo conformada por la burguesía neogranadina, que desde su posición económica engendraría nuevos males en la América Latina. A lo largo y ancho de los siglos XVIII y XIX se configuró la estructura política administrativa en los países del Cono Sur, que, siendo fiel copia del

modelo europeo, expulsó de sus instituciones más importantes a todo aquel que no pudiera demostrar el poder económico para pertenecer a ellas. Todo esto, sumado al naciente capitalismo industrial de la época, habría de solidificar las bases de lo que ha sido el relegado papel histórico de la gente pobre en esta América nuestra.

La llegada de los españoles a territorio latinoamericano trajo consigo la idea de la educación como posibilidad de enculturación, como negación del pensamiento propio y, principalmente, como imposición de un discurso único y autoritario. Las instituciones españolas que definieron el “nuevo mundo” hicieron de la colonia un territorio oscuro y sin posibilidades para el cuestionamiento, en el que la perspectiva europea de la realidad fue cimentada bajo los preceptos de la racionalidad moderna y del naciente capitalismo del siglo XVII. Durante casi tres siglos la real audiencia, la iglesia, la familia, la escuela y la sociedad colonial en general, fueron pensadas como dispositivos de control sobre las mentes y los cuerpos de los colonizados, en función del pensamiento y de las necesidades del continente europeo.

Lamentablemente, las luchas de independencia del siglo XIX, y todo el esfuerzo por hacer de América una gran nación, no lograron eliminar de nuestras instituciones la idea de educar como sinónimo de homogenizar. El fin jurídico y administrativo en las colonias de América, también en Asia y en África, no fue el fin del pensamiento colonial, principalmente porque las “independencias” de los pueblos de estos continentes se gestaron desde una idea de revolución moderna, en donde prevalecieron las instituciones y la perspectiva cultural de occidente sobre el pensar y el actuar de los pobladores de la periferia. Quienes llegaron al poder en las nacientes repúblicas de mediados de 1800 continuaron con el legado opresor de los invasores europeos, en una nueva relación antagónica, ya no del español sobre el americano, sino del criollo blanco, rico y gobernante, sobre el indígena y el mestizo pobre y desarraigado.

“La primera descolonialización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta” (Castro y Grosfoguel, 2007, p. 17). Luego de 200 años de “independencia”, América Latina no ha logrado superar el lastre de la colonia, todo lo contrario: las naciones de este sur mítico han sido objeto de saqueo y abuso por parte de los países “desarrollados” que con argumentos falaces explotan irracionalmente la naturaleza, empobrecen nuestros territorios y extinguen cualquier posibilidad de pensamiento divergente mediante el uso

de la fuerza y el diseño y la puesta en marcha de políticas económicas que redundan en los sistemas educativos y culturales de los países pobres del mundo entero. Pasamos de un colonialismo moderno a una colonialidad global, en donde las instituciones internacionales del capitalismo (Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial (BM), Organización del Atlántico Norte (OTAN)) mantienen a los pobladores de la periferia en una posición subordinada en lo económico, lo político y, principalmente, lo cultural.

Esta colonialidad, cultural y del poder (Quijano, 2014), está presente en las prácticas culturales del mundo contemporáneo y trasciende la contradicción clásica del marxismo entre infraestructura y superestructura, puesto que la cultura no depende únicamente de contradicciones económicas: elementos como la religión, la sexualidad, la etnia o el acceso a determinados niveles educativos o espacios laborales, también producen formas de exclusión, de colonización y de homogenización en el mundo de lo social.

De esta manera, el siglo XX latinoamericano inició con una búsqueda por el desarrollo y la modernización en cada uno de los países del continente, que, aquejados por los múltiples problemas sociales, vieron en la industrialización la única salida al problema del atraso de estos mal llamados países subdesarrollados del tercer mundo. Como excusa por prevenir la intervención de Europa en el proyecto latinoamericano, el presidente de Estados Unidos, Theodore Roosevelt (1901-1909), dio inicio a la intromisión norteamericana, que desde la doctrina Monroe (1823), "América para los americanos", buscaba reducir a las demás naciones del hemisferio en los intereses políticos y económicos de Norteamérica. A finales de la Primera Guerra Mundial el gobierno estadounidense comienza a establecer diferentes áreas de influencia en el territorio latinoamericano; la economía en expansión de este país requería de materias primas para su industria, mercados para sus productos e inversión de capitales por parte de los demás países del hemisferio. De esta manera, bajo lo excusa del desarrollo y el ejercicio salvaje del capitalismo, Norteamérica empieza a infiltrar con sus empresas, políticas y capitales todo el centro y el sur del continente. Como consecuencia de la crisis económica del 29, Estados Unidos fortalece su estrategia expansionista hacia el resto de naciones americanas, quienes de manera preventiva cierran sus mercados para la protección de las economías locales. Surgen entonces las primeras voces de protesta del continente contra el modelo capitalista y la neoliberalización de la sociedad: se gestan en nuestro territorio nuevas alternativas económicas, que en casos como el de la Revolución mexicana, el peronismo en Argentina o la Revolución cubana, pretenden implementar

nuevos modelos económicos diferentes al del capitalismo. Para combatir las nacientes ideas revolucionarias, el imperialismo norteamericano diseña una estrategia de propaganda sucia en contra del pensamiento revolucionario que se acrecienta en los países latinoamericanos de mitad del siglo XX.

Posteriormente, y con el triunfo de la insurrección cubana en 1959, surgen diferentes movimientos revolucionarios en los países del hemisferio, que desde la perspectiva filosófica del marxismo y la teoría leninista de la combinación de todas las formas de lucha, se levantan en armas contra el imperialismo norteamericano, representado en los gobiernos locales de entonces, quienes estando totalmente postergados al dominio estadounidense, se ponen de parte de éste y en contra de las necesidades de las mayorías pobres de América Latina. Los movimientos sociales de entonces no se enfrentan solamente contra las oligarquías nacionales; el verdadero enemigo de la época es el imperialismo norteamericano que sostiene el modelo económico y social del capitalismo y quien, en la mayoría de las veces, termina por derrotar cada uno de los intentos revolucionarios que se gestan en estas tierras.

A finales del siglo XX, con la caída del muro de Berlín y todo lo que ello significó, el modelo capitalista se expande por todo el planeta y los países latinoamericanos, como los de todo el mundo, se vieron inmersos en lo que muchos autores han convenido en llamar la Globalización, un nuevo modelo económico y social en el que impera el mercado y la sociedad de consumo y, que a través de los medios masivos de comunicación, termina por definir cada uno de los aspectos culturales de la sociedad contemporánea.

En este contexto América Latina es el producto de más de cinco siglos de saqueos, robos y colonización; primero española, luego norteamericana y ahora del capital transnacional, que aprovechándose de la riqueza de estas tierras y de la humildad de sus habitantes, no ha visto en ella más que un botín para ser saqueado y silenciado. Según datos de la CEPAL, en el informe Panorama Social de América Latina 2008, el nuestro es el continente más desigual del mundo y el segundo más pobre después de África. Frente a esta problemática se hace necesario resaltar la capacidad de resistencia del pueblo latinoamericano, que siempre ha estado presto a defender su tierra y a luchar por sus derechos; como lo hicieron en la colonia los indígenas contra los españoles, en las guerras civiles los campesinos contra los terratenientes, y como tantos lo hacen ahora, en los diferentes movimientos sociales que defienden una Latinoamérica unida, digna y soberana: grupos e individuos que minoritariamente y desde sus prácticas sociales, configuran



ejercicios de resistencia al modelo social que trata de imponerse. Algunas de estas personas y organizaciones han encontrado en los medios alternativos de comunicación el único espacio con el que hacer resistencia, expresar su posición, divulgar sus ideas y desarrollar procesos educativos que les permitan crecer y fortalecerse.

## La comunicación popular como práctica de resistencia

El problema central de la comunicación popular radica en la necesidad que tiene el modelo social contemporáneo de reconocer otras prácticas y lugares desde los que se configura la cultura: tiempos y espacios en los que aparecen distintos ejercicios de resistencia. Uno de ellos es el que protagoniza la comunicación popular y alternativa.

Rodríguez y Sánchez (1997) definen lo alternativo como un enfoque político de la cultura popular. Estos autores presentan el problema de la participación comunicativa en la sociedad actual, definiendo que hay una relación directa entre la comunicación y esta categoría:

la participación se convirtió pues, en fundamento y emblema de lucha de grupos y organizaciones que vieron en la comunicación el camino ideal para la participación política, en el cual gestar los cambios necesarios para la construcción de un nuevo sistema social [...] la participación desde la comunicación alternativa tiene dos intenciones, una que pretende democratizar la comunicación como lucha política alternativa al sistema comercial [...] y otra que propone la revaloración de la palabra del oprimido, como punto de partida de los procesos educativos que liberarían su conciencia. (Rodríguez y Sánchez, 1997, p. 31)

Habría que pensar, entonces, la comunicación popular y alternativa como una perspectiva de acción política emanada en la cultura popular de la sociedad latinoamericana.

El estudio teórico de la comunicación aparece en la sociedad industrializada del siglo XX, cuando los avances tecnológicos logran su mayor desarrollo y los países "primermundistas" ven en la comunicación una herramienta de cohesión social para el impulso de la sociedad capitalista. El naciente capitalismo industrial de entonces encuentra en los medios el principal aliado

para la propagación de sus intereses y, paralelamente surgen prácticas populares de la comunicación, que bajo el paradigma del progreso buscan transformar los hábitos de la vida campesina en relaciones urbanas encaminadas hacia el desarrollo de una sociedad más justa. Esta concepción sirvió por un lado para que los dueños de los medios de producción y del capital dieran inicio a lo que posteriormente se llamaría Comunicación de Masas, mientras por el otro “la perspectiva que desarrolló la comunicación popular acorde con esta visión – eminentemente instrumental– fue la utilización de los medios de comunicación como instrumentos de transferencia tecnológica en la agricultura” (Dubravcic, 2002, p. 15).

Posteriormente, en la América Latina de la década de 1970, la comunicación popular alcanza su principal desarrollo y, desligándose del papel modernizador que hasta ahora había tenido, se asume como una herramienta de acción política para reivindicar los intereses de las clases populares en miras de romper la relación opresor/oprimido y conquistar la libertad del continente. Es quizás bajo este paradigma que se hace más notoria la perspectiva de lucha de clases del marxismo clásico, pues mientras la clase dominante ve en los medios de comunicación el principal espacio de coerción social para los fundamentos de la sociedad del mercado, los sectores sociales populares hacen de estos un instrumento de lucha política para la liberación de las clases oprimidas. Cada uno de estos dos enfoques instrumentaliza la comunicación: dependiendo de las manos en quién se encuentren los medios; serán buenos si están en manos del proletariado y serán malos si es la burguesía quien determina su uso.

A finales de la década de 1980, y una vez caído el muro de Berlín, se reconfigura la geopolítica del mundo entero, y las tesis socialistas que dieron fundamento al paradigma de dominación/subordinación se vuelcan a espacios democráticos de acción política, en donde se resalta la propuesta de la comunicación alternativa desde el espectro de las mediaciones sociales y culturales. En este contexto, así como el paradigma desarrollista de la comunicación fue altamente cuestionado por su limitación en el momento de realizar estudios de los procesos comunicativos y, por su alta carga de conductismo psicológico, el paradigma de la dominación/subordinación pierde fuerza con la caída del muro y la derrota del comunismo que dejó sin sustento práctico el uso de los medios de comunicación como herramienta de cohesión hacia el socialismo. De esta manera, a finales del siglo XX la comunicación llega a constituirse en “un proceso de interacción simbólica, por lo que los análisis empiezan a tomar en cuenta los sistemas de símbolos, las significaciones

más allá de la ideología, y las conexiones existentes entre culturas, y que dan lugar a una dinámica de transformación permanente". (Dubravcic, 2002, p. 43). Dicho análisis tiene su fundamento conceptual en el estudio de las mediaciones sociales y culturales de los procesos comunicativos.

Para definir la mediación comunicativa Eliseo Verón (1997) parte del concepto de medio de comunicación desarrollado por Régis Debray (conjunto técnico y socialmente determinado de instrumentos de transmisión y circulación simbólica). Es necesario entonces pensar el medio de comunicación más allá de su definición tecnológica, en tanto que el dispositivo de la tecnología no determina por sí mismo la práctica social que se produce en torno a él. En este desarrollo surge la tesis central del paradigma en la década de 1990 con los planteamientos de Martín - Barbero (2003), quien afirmaría que son las instituciones, las organizaciones, los sujetos y las diversas matrices culturales, los lugares desde donde los medios se constituyen como medios de comunicación y desde los cuales se construyen sentidos. De esta manera aparecen las mediaciones como el punto de articulación entre los medios de comunicación, los emisores y los receptores: "los procesos de emisión y recepción aparecen entonces mediados por aspectos provenientes de fuentes internas y externas al sujeto: instituciones, organizaciones, relaciones, ideas, repertorios, referentes culturales, etc. que se convierten en fuentes de significación" (Dubravcic, 2002, p. 44). La comunicación, que hasta ahora se había visto como un proceso que permitía predicciones sobre respuestas predeterminadas, incorpora ahora nuevos elementos (culturales, políticos y sociales) que hacen más complejo el proceso.

Se propone, desde este nuevo enfoque, que las investigaciones y prácticas de la comunicación popular trabajen desde la ruptura de los anteriores paradigmas, no desde una teoría única y cerrada, sino tomando en cuenta los contextos cambiantes de la cultura, la sociedad y los procesos comunicativos, explicando la dimensión subjetiva del proceso e insistiendo en el análisis de los acontecimientos cotidianos y del contexto; lugar en el que aparecen nuevas matrices culturales diferentes a la hegemónica, como son los sectores populares.

Lo popular no se define ahora por la posición contraria a la cultura de élite o dominante, sino por los procesos sociales en los que transcurre. En los anteriores paradigmas encontrábamos los sectores populares caracterizados en los campesinos, los trabajadores y la gente pobre que vive en el campo o la periferia. Lo popular se define ahora por su participación en el

desarrollo de la cultura, sin desconocer la posición contra hegemónica que representa desde el tratamiento subalterno que le es asignado. Las mediaciones sociales y culturales buscan indagar por las prácticas democráticas de la comunicación, que será alternativa y popular, en tanto fortalezca espacios de participación democrática. En este sentido, Martín - Barbero presentaba la siguiente definición en una entrevista para la revista Chasky, sobre la relación entre comunicación popular y modelos transnacionales:

hablar de comunicación popular es hablar de comunicación en dos sentidos: de las clases populares entre sí (y cuando digo clases estoy entendiendo los grupos, las comunidades, incluso los individuos que viven una determinada situación de clase) pero estoy hablando también de la comunicación de las clases populares con la otra clase. Con aquella otra contra la cual se definen como subalternas, como dominadas. (Martín - Barbero, 1983, p. 5)

Si en el paradigma desarrollista la comunicación era popular en tanto su principal función era el progreso del campesinado, y en el paradigma de dominación/subordinación lo era por ponerse al servicio del proletariado para lograr que el oprimido se liberara de su opresor, en el paradigma de la mediación social y cultural la comunicación alternativa está principalmente caracterizada por dar voz a múltiples sectores y no solo a uno, incorporando también a nuevos actores, comprendiéndolos desde su diversidad y definiéndose como plural cuando se deja de lado la dimensión clasista de su quehacer y se adopta más bien una visión ciudadana. El ejercicio reivindicativo que busca esta comunicación es el de todos los sectores y sujetos, comprendiendo que todos los ciudadanos tienen iguales derechos y la necesidad de ser escuchados.

Los medios alternativos y populares de comunicación se han expandido por todos los rincones del territorio latinoamericano, convirtiéndose en los medios de expresión de las regiones más necesitadas, olvidadas y apartadas de las grandes ciudades. La principal tarea de estos medios se desarrolla en el cubrimiento y la difusión de servicios sociales como jornadas de vacunación, atención a desastres naturales y encuentros culturales como mingas y otras reuniones en las regiones apartadas. Actualmente, y gracias a los avances tecnológicos de los últimos años, la comunicación popular y alternativa ha crecido cuantitativa y cualitativamente, surgiendo en el trabajo de organizaciones sociales que buscan un lugar en el que participar política y socialmente de la realidad del país, exponiendo sus ideas y aportando al rescate de la cultura popular contemporánea.

## A manera de conclusión

El recorrido que hemos hecho hasta ahora permite reconocer una relación fundante entre la comunicación popular alternativa y el devenir histórico del continente latinoamericano. Relación que, como señalan Amador y Muñoz (2018), ha contribuido “al desarrollo de representaciones y prácticas en las cuales comunidades, organizaciones de base y movimientos gestionaron la información y los conocimientos desde abajo [...] en oposición a las estrategias desarrollistas desplegadas por organismos multilaterales y gobiernos integrados al liberalismo y el capitalismo”. (p. 58)

En América Latina el pueblo, asumido como un sujeto con identidad propia, ha elaborado un discurso de resistencia y de significación que le ha permitido superar una postura de subalterno, predeterminada por los países más poderosos del planeta, y producir manifestaciones culturales ricas en cosmogonía, epistemología y prácticas de vida. En este proceso, la comunicación ha sido un motor de posibilidades para los oprimidos (Freire, 1970) y un ejercicio de significación para el continente.

Frente al avance de una globalización salvaje en lo económico y plural en lo cultural, los movimientos sociales latinoamericanos persisten en sus prácticas de acción política, retomando algunos ejes de acción del siglo XX (denuncia, protesta, pensamiento antihegemónico) y proponiendo un compartir en comunalidad, un diálogo plural y colectivo para el buen vivir (Maldonado, 2015) y un giro hacia la decolonialidad, “la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras)”. (Mignolo, 2007, p. 29)

## Bibliografía

- Amador, J.C. y Muñoz, G. (2018). Comunicación-Educación en Abya Yala: lo popular en la reconfiguración del campo. *Revista Nómadas*, (49), 47-67.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M. (1999). *La era de la información*. Siglo XXI Editores.
- Castro, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Charpak, G. (2005). *Sed sabios. Convertíos en profetas*. (Javier Calzada, trad). Anagrama.
- Drucker, P. (1969). La sociedad del conocimiento. En *La edad de la discontinuidad*. Harper & Row.
- Dubravcic, M. (2002). *Comunicación popular: del paradigma de la dominación al de las mediaciones sociales y culturales*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Editorial Tierra Nueva.
- García, N. (1989). *Culturas populares en el capitalismo*. Editorial Grijalbo.
- Gramsci, A. (2004). "Textos de los Cuadernos de 1929, 1930 y 1931". "Oleada de Materialismo" y "Crisis de Autoridad". En Sacristán M. *Antología Antonio Gramsci*. Siglo XXI.

- Lévy, P. (2007). *Cibercultura*. Traducción del francés y revisión técnica de Beatriz Campillo, Isabel Chacón y Florentino Martorana. *Anthropos*.
- Maldonado Torres, N. (2015). Transdisciplinariedad y colonialidad. *Revista Quaderna*, (3), 1-20. <https://quaderna.org/transdisciplinariedad-y-decolonialidad/>
- Martín - Barbero, J. (1983). Comunicación popular y los modelos transnacionales. *Revista Chasky*, (8), 4-11.
- Martín - Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Convenio Andrés Bello.
- Mejía, M. (2011). Educación(es) en la(s) globalización(es). Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial. <http://repositorio.uclima.edu.pe/handle/uch/38>
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Negri, A. (2003). *Trabajo inmaterial, formas de vida y producción de subjetividad*. PDCA Editora.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Rifkin, J. (2000). *La era del acceso*. Paidós.

Rodríguez, E. y Sánchez, J. (1997). *Medios alternativos y procesos de participación*. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de UNAD.

Toffler, A. (1980). *La tercera ola*. (Adolfo Martín, trad.) Plaza & Janes. Ed. Círculo de Lectores.

Vattimo, G. (1991). *En torno a la postmodernidad*. Anthropos.

Verón, E. (1997). Esquema para el análisis de la mediatización. *Revista Diálogos de la comunicación*, (48), 9-17.