

*Editorial:*

## **Comunicación y Buen Vivir. Nuevas matrices teóricas del pensamiento latinoamericano**

A decir de Raúl Fuentes, tres obstáculos subjetivos de progreso del pensamiento crítico en América Latina han venido siendo, hasta la fecha, el dogmatismo, la militancia voluntarista y el enfoque maniqueo de las contradicciones y conflictos de la comunicación moderna. De ahí la pertinencia de una revisión crítica, tanto histórica como cognitiva, en términos metateóricos, del despliegue y desarrollo académico regional. Pero para ello es preciso *deconstruir* ciertas posiciones de observación y conceptos al uso de la práctica teórica. En un camino de ida y vuelta, de la economía política a la teoría crítica y la estética de la recepción, para volver a la geopolítica de la cultura, el *giro decolonial* constituye, en este sentido, una exigencia para la Comunicología del Sur. Más aún en un contexto de creciente captura y subsunción del trabajo intelectual. La cultura y el modo de producción del Capitalismo Cognitivo –como explica Jameson– se han fusionado, produciendo la subsunción del trabajo académico bajo las exigencias neopragmáticas de circulación y valorización del capital en una suerte de tiempo pseudocíclico y neopositivismo aceptado acriticamente por los trabajadores de la cultura y del conocimiento. A ello ha contribuido significativamente la política científica dominante. Los organismos nacionales e internacionales de ciencia y tecnología imponen el dogma fundamentalista del empirismo abstracto, la razón de la existencia constatada de un orden inmutable al cual están sometidos todos los acontecimientos y al que la academia regional ha terminado, lenta pero paulatinamente, adaptándose de forma laxa, con perniciosos efectos no solo en las formas y agendas de investigación, sino en el propio sentido de la praxis científica. La década perdida y el neoliberalismo no solo incidieron en las políticas económicas y sociales. La restauración conservadora de la era Reagan y el Documento de Santa Fe significó, de facto, un retroceso de los estudios y del potencial emancipatorio del pensamiento latinoamericano, traducándose en una suerte de colonización interna de modos y visiones de la Universidad y la investigación comunicológica, contraria a la rica tradición de los años setenta.

En este escenario, parece evidente la necesidad de repensar la ruptura o quiebre epistemológico del campo si de verdad se trata, como antaño, de recuperar la función social del intelectual, del comunicólogo, como traductor colectivo que convoca a la comunidad a repensar el papel de la comunicación y

las nuevas mediaciones digitales en el escenario de crisis global del capitalismo. El reto no es otro que tratar de ofrecer herramientas de conocimiento y liberación social de acuerdo a la diferencia teórico-metodológica de la escuela crítica en América Latina. Este giro de lo decolonial exige, en lógica coherencia, una crítica de la crítica (Rancière *dixit*), revisando conceptos, triangulando perspectivas teóricas, reconstruyendo las lógicas del sentido y la genealogía moderna de la comunicación regional. Una suerte, en fin, de economía política del conocimiento comunicológico, entre la sociedad, la cultura y la economía, en la que se logren vislumbrar nuevas miradas potentes en la dialéctica productiva entre tradición y modernidad, en este caso reconociendo la riqueza de los saberes ancestrales.

A partir del reconocimiento de la alteridad, de la diferencia, con Martín-Barbero cobra forma, como es sabido, la idea de otra modernidad en América Latina; una modernidad inconclusa para la mirada dominante y diferente o novedosa para la mirada alternativa. De acuerdo con Mattelart, esta relación en América Latina ha suscitado originales interrogantes sobre la articulación entre las culturas populares y la producción industrial de cultura. Desde la comprensión de las identidades y sus luchas contra los flujos de la modernidad hasta la comprensión de los usos de lo popular, las complicidades, las apropiaciones y las resistencias de los receptores, en la Escuela Latinoamericana de Comunicación (ELACOM) subyace una teoría que piensa la sociedad latinoamericana –más que desde la deuda o la carencia del desarrollo de la modernidad– desde la diferencia y la diversidad de lo social mediatizado que hoy los estudios sobre la decolonización del saber-poder deben actualizar y trascender con nuevos interrogantes o cuestionamientos, en la medida en que el contexto es otro bien diferente.

Como se argumenta en algunos de los trabajos del monográfico de este nuevo número de *Chasqui*, la emergencia del movimiento indígena ha transformado políticas y deliberaciones en las Ciencias Sociales a escala regional en un momento de crisis de paradigmas y transición. Los casos de Ecuador y Bolivia sobresalen en este contexto de cambios y transformación por el reconocimiento explícito en su Constitución de los pueblos originarios, al declararse estados plurinacionales. Ahora bien, este es apenas, como señala Boaventura de Sousa Santos, un punto de partida, “una victoria del movimiento social, del movimiento indígena y del movimiento popular” (De Sousa Santos, 2010, p. 61).

Históricamente, el redescubrimiento de lo propio como empoderamiento del pensamiento y la realidad latinoamericana se ha traducido en la Comunicología latinoamericana en una reivindicación de la diferencia. Pero también en un cuestionamiento y antagonismo de la norma y el pensamiento dominante de la modernización occidental y la ciencia positiva hegemónica en el Norte. Así, por ejemplo, con el movimiento NOMIC y posteriormente la defensa del Informe McBride, América Latina lideraría un debate sobre el acceso a la información y la democratización de la comunicación como componente fundamental

de los Derechos Humanos que marcaría un punto de inflexión en las agendas de investigación, partiendo de las prácticas negadas de la comunicación comunitaria y el derecho de acceso a los medios. Como consecuencia, y fruto del debate abanderado por destacados pensadores y activistas como Luis Ramiro Beltrán, la región asistiría a la emergencia –en el marco de la teoría de la dependencia– de políticas públicas, en países como México, para el acceso a los medios de comunicación de las comunidades indígenas, legitimando un saber-hacer que, como advirtiera Luis Ramiro Beltrán, constituye un elemento distintivo original de la Comunicología Latinoamericana, a saber: la dimensión praxiológica.

Conscientes de la necesidad de asunción de la ambivalencia y el potencial de las derivas y lógicas sociales que la cultura moderna negó por omisión, hoy estimamos –siguiendo la tradición del pensamiento de la liberación regional– la pertinencia de vislumbrar a corto y medio plazo, en el horizonte cognitivo de América Latina, la emergencia de una nueva *conciencia posible* que permita definir una nueva lógica y pensamiento del Sur, actualizando para trascender la experiencia de ELACOM.

A este respecto, es necesario definir la Escuela Latinoamericana de Comunicación –sin entrar a discutir la pertinencia o no de su distinción, que se nos antoja ociosa cuando no *limitadamente malinchista*– como el corpus de análisis de la comunicación y la cultura, con elementos epistémicos y metodológicos diferentes a los desarrollados en los ámbitos de la academia de Europa y Estados Unidos, en virtud de una hibridación teórico-metodológica original que atiende a la especificidad histórica y a la emergencia de sincretismos y nuevas lógicas de modernización marcadas por la pluralidad de las culturas populares *massmediatizadas*. Tal reconocimiento da lugar a un corpus conceptual y a una práctica teórica surgida como ruptura y deconstrucción frente a las corrientes dominantes en las antiguas y nuevas metrópolis occidentales; es decir, frente a las teorías foráneas del funcionalismo norteamericano y la teoría crítica marxista de la Escuela de Frankfurt, al mismo tiempo que se enunciaban nuevas agendas propias adaptadas al contexto de movimientos y luchas políticas y sociales de la región, construidas desde la dialéctica de la hibridación y el mestizaje que reconoce la praxis, la diversidad y la participación como medulares en la comunicación entendida como mediación social. Es, en suma, a partir del reconocimiento de las particularidades históricas y culturales (mestizaje, diversidad de identidades) de América Latina desde donde se comienza a tejer la propuesta de comprensión de la comunicación desde la perspectiva social y cultural. Con el surgimiento de explicaciones más críticas en la investigación latinoamericana de la comunicación lideradas por Pasquali, Mattelart y Freire (entre otros), los estudios de comunicación ganaron entonces la perspectiva de la localización, en la vida social y cultural de la realidad latinoamericana. En el caso particular de Freire, se habla de una propuesta que “apunta hacia el núcleo del proceso de dominación social: la ausencia de dialogicidad en la

comunicación cotidiana y su proyección en el silencio secular de las poblaciones oprimidas de todo el continente [...]” (Marques de Melo, 2000, p. 286). Estas dos tendencias marcarán el desarrollo de la investigación en América Latina entre los años setenta y noventa, definiendo, por un lado, los análisis desde marcos sobreideologizados y, por otro, el culturalismo que resta peso al valor ideológico, donde el exceso etnográfico se impuso como una nueva forma de populismo cultural con una defensa acrítica de todo consumo como resistencia. En sus alcances teórico-metodológicos, en cualquier caso, la propuesta de investigación desde la relación comunicación/cultura ha permitido comprender el desarrollo y el reconocimiento de las identidades culturales en el marco del mestizaje, entendido como procesos de continuidades en la discontinuidad, conciliaciones entre ritmos que se excluyen, desde donde se piensan las formas y sentidos culturales.

Cuando hoy reivindicamos la *deswesternización* del pensamiento comunicológico latinoamericano, problematizando la colonialidad del saber-poder comunicacional, es justamente para construir –desde dicha diferencia– un conocimiento consistente, liberador y referenciado en las ecologías de vida. En otras palabras, de la cultura clásica y el barroco a la era del neobarroco gubernamentalizado de las Américas y la decolonialidad del saber-poder informativo, que atraviesa las nuevas mediaciones y disciplinamientos, hoy se nos antoja pertinente y necesario recorrer los ejes vertebradores de nuestra crisis civilizatoria y de sentido para apuntar nuevas matrices para el Buen Vivir, para las ecologías de vida que se construyen en el nuevo entorno mediatizado (actualizando la propuesta de ELACOM desde un nuevo giro o ruptura epistemológica). Se trata de tomar en serio el diálogo de saberes y asumir la diferencia de la modernidad evitando cierto dominio eurocéntrico hegemónico –en la actualidad básicamente angloamericano– para afirmar una suerte de *ethos barroco* como programa científico vital para la región.

La afirmación de una radical singularidad o diferencia del modelo de construcción de lo social en Latinoamérica debe asumir, por principio, la diversidad no solo como lo real concreto de las ecologías de vida, sino también en la propia forma de producción del conocimiento. Pues, siguiendo en ello a Bolívar Echeverría, si pensamos desde América Latina, hemos de reconocer que,

las configuraciones históricas efectivas de la modernidad aparecen como el despliegue de las distintas re-formaciones de sí mismo que el occidente europeo puede inventar –unas como intentos aislados, otras coordinadas en grandes proyectos globales– con el fin de responder a esa novedad absoluta desde el nivel más elemental de su propia estructura. Más o menos logradas en cada caso, las distintas modernidades que ha conocido la época moderna, lejos de agotar la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han reavivado ese trance cada cual a su manera. (Echeverría, 1997, p. 143)

Ello se traduce en formas distintas de pensar, de producir ciencia, tal y como el propio Echeverría razona a propósito del ensayo en Latinoamérica. Esta fue la razón de ser de la propuesta epistémica de hacer visible la construcción de pensamiento desde la praxis como posibilidad de reflexión y elaboración de teoría desde la práctica/acción, de acuerdo con Luis Ramiro Beltrán, y la investigación-acción participativa como metodología colectiva de producción de conocimiento, siguiendo las exploraciones de Orlando Fals Borda en Colombia en torno a la experiencia de lo popular y lo cotidiano.

La incursión de la llamada *comunicación alternativa* sustentada en la oposición a lo constituido, lo alternativo a lo establecido, lo otro distinto a lo institucional (en contraposición a los grandes medios), abrió una de las ventanas de discusión y aporte más importantes al debate de la comunicación desde América Latina y, en cierto modo, por vez primera visibilizó a las culturas indígenas. Los análisis y las investigaciones sobre el tema aparecen con mayor fuerza en México, Bolivia y Ecuador y se centran en estudiar los procesos de apropiación de las tecnologías de la comunicación y la información (desde las radios hasta tecnologías más recientes) como procesos de reconocimiento cultural. Se constituye así una Comunicología de la praxis, esto es, un saber para la acción, una nueva lógica del sentido, las bases de reflexividad y metacognición que anticipan muchos de los debates contemporáneos del constructivismo por el énfasis en el contexto, la historia conectada, y la triangulación compleja y recursiva en la emergencia de una *Comunicología Otra*.

Hoy esta línea de desarrollo, abandonada en la academia por influencia del conservadurismo intelectual que dominó las universidades durante el neoliberalismo, adquiere nuevo sentido y relevancia en un horizonte de discusión conceptual que apunta la pertinencia de redefinir agendas, matrices de pensamiento y culturas de investigación. Pero para lograr su consolidación institucional es preciso empezar por lo elemental. Por ejemplo, una de las tareas pendientes de la investigación comunicacional sigue siendo la de sistematizar el estado del arte. Llama la atención que, si bien en la década de los setenta revistas de referencia –como *Chasqui*– promovieron el debate sobre cultura indígena y medios de comunicación, la literatura especializada en la materia en América Latina es casi episódica hoy, limitándose bien a redes más amplias sobre cultura popular o tradicional (en la que se incluirían las formas de comunicación indígena, caso de *folkcomunicación* en Brasil) bien centrada en dos problemas fundamentales de estudio: las radios o medios comunitarios (sobre todo abordado en México y Colombia) o el estudio del impacto de la innovación tecnológica en comunidades tradicionales (caso de Brasil y Chile). Por otra parte, en la necesaria transición y ruptura de las hibridaciones y cambios de demarcación que tienen lugar en el contexto, es preciso definir nuevas direcciones y agendas de investigación capaces de reconectar –como sugiriera Williams y Hall– la cultura y la política, la economía y la comunicación, la identidad y las transformaciones históricas en una suerte de nueva imaginación comunicacional que construya

pensamiento desde el humus y formas inmediatas de reproducción social. Así, como apuntábamos al analizar las formas de producción y consumo cultural en América Latina –hoy mediatizados en grandes centros urbanos como Londres, Madrid o Los Ángeles–, realidades como la diáspora como problema o la lucha de clases como telón de fondo de la globalización, sitúan la hibridación como un problema de deseo emancipatorio de las nuevas clases subalternas que exige otra mirada constitutiva de la academia, como en su momento ensayaron los Estudios Culturales Latinoamericanos. La asunción de este reto comunicológico es estratégica en la era postmedia, pues el reino de lo extraordinario y de lo espectacular integrado, la creatividad, el acto de lectura que evoca, sugiere, proyecta e impugna la práctica teórica, se convierte en norma fundamental de acumulación en el Capitalismo Cognitivo. La referencia del filósofo Santiago Castro-Gómez (1996 & 1999) es, en este sentido, del todo pertinente, pues la nueva forma de organización del trabajo en el Capitalismo Cognitivo, el modelo de producción posfordista, valoriza la dimensión simbólica, social, afectiva, comunicativa y emocional de las formas comunadas, proyectando una nueva ciudadanía cultural, tal y como apuntamos en anteriores trabajos (Sierra, Del Valle & Moreno, 2010 & 2011; Sierra & Martínez, 2012).

Si, como demuestra Eagleton, la lógica de la dominación es la forma estética de la ideología apolítica del sentido común y la sensibilidad del espectáculo como mediación del inconsciente político (Eagleton, 2006), eludir en el plano teórico los márgenes y formas obliteradas de conocimiento y praxis social constituye, en este sentido –cuando menos–, un ejercicio de irresponsabilidad histórica. La apuesta, de acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, de una Epistemología del Sur exige comenzar a repensar desde dónde observamos y qué atención se da a la emergencia de sujetos, saberes y ecologías culturales negadas. Más aún cuando sabemos que:

los fenómenos semi-modernos son elementos (fragmentos, ruinas) de civilizaciones o construcciones no occidentales de mundo social, que mantienen su derecho a existir en el mundo de la modernidad europea pese a que el fundamento tecnológico sobre el que fueron levantados ha sucumbido ante el avance arrasador de la modernización. La vitalidad que demuestran tener estos elementos aparentemente incompatibles con toda modernidad –pese a que son integrados en exterioridad, usados sin respetar los principios de su diseño, de manera muchas veces monstruosas– es la prueba más evidente de la limitación eurocentrista que afecta al proyecto de la modernidad dominante. (Echeverría, 1997, p. 189)

Y que, hoy por hoy, debe ser impugnada, tal y como propone el giro decolonial, con el fin de tratar de explorar productivamente el mosaico de identidades y pensar los flujos descentrados: la ruptura o corte epistemológico del eurocentrismo.

CIESPAL apuesta en esta línea, como política científica, por una teoría de la mediación *deswesternizada*, politizando el análisis cultural y de las mediaciones

mediante la reconexión del pensamiento para el cambio social en una línea fronteriza entre EPC y Estudios Culturales frente al dominio del Capitalismo Cognitivo eurocéntrico. Pensar la Comunicología de la Liberación, ensayar una Teoría del Sur y desde abajo, significa –a nuestro modesto entender– superar dato, base material, e interpretación, mediación subjetiva, trascendiendo la binaria forma dominante que desconoce otras formas de vida y conocimiento, tanto como otros lenguajes y formas de representación olvidados por la academia. Y aquí entroncamos con el giro lingüístico y la crítica que hace años formulara Homi Bhabha (1994). La misma que hoy hace posible una nueva potencia crítica con el giro decolonial. Y que asume, con todas las consecuencias, la crítica cultural y de la comunicación latinoamericana en la inestabilidad intersticial de lo no reconocible que desafía a las disciplinas organizadas.

Esta reflexividad apunta a las tensionalidades de la decolonialidad del saber-poder, a una escritura desbordante, especialmente en un tiempo como el nuestro en el que tienen lugar mutaciones readaptativas sin cesar; un tiempo encrucijada, de transición y crisis, de paradigmas y modelos civilizatorios que nos obliga a asumir prioritariamente una ruptura epistemológica y vital. En otras palabras, la constatación del fin de una era y la emergencia, que se vislumbra apenas, de un nuevo modelo de reproducción y, por ende, de mediación social, exige de una institución como CIESPAL repensar sistemas categoriales, matrices epistémicas y la propia práctica académica, empezando por deconstruir el discurso cínico de la colonialidad que impera en la Universidad.

Si la política es el arte de lo posible, la voluntad incisiva de este trabajo de política científica es una inadecuada y paradójica iniciativa de acción transformadora que recupera el sentido originario de la teoría crítica latinoamericana, cultivando la memoria de nuestra contingencia. Con esta voluntad convocamos el monográfico de *Chasqui* y con esta esperanza abrimos diálogo, no solo en Ecuador, Bolivia (ABOIC) y Chile (UFRO), sino en diferentes espacios y colectivos sociales que piensan que la Comunicación, más que nunca, es una *Ciencia en Común* y exige una sociología de las emergencias basada en el diálogo de saberes y en una ruptura con los hábitos tradicionales.

Frente a cada una de las monoculturas y lógicas dominantes precisamos asumir radicalmente cinco *ecologías sostenibles para el campo: la ecología de los saberes*, para aceptar el valor de otros saberes y otros criterios de rigor que dan credibilidad contextual a los saberes; *la ecología de las temporalidades*, para recuperar el sentido de los ciclos y del tiempo circular, propio de los procesos biológicos y de la naturaleza; *la ecología de los reconocimientos*, en los movimientos sociales, la diversidad social y cultural, las luchas por la emancipación y la actuación colectiva; *la ecología de las transescalas*, como recuperación simultánea de las tensiones y articulaciones entre lo local y lo global; y *la ecología de las productividades*, para recuperar y valorar los sistemas alternativos de producción que se generan en las organizaciones económicas

populares a través de la autogestión, la organización cooperativa y la solidaria (De Sousa Santos, 2009, p. 103-126).

En definitiva, de acuerdo con las tesis de Boaventura Sousa de Santos, debemos descolonizar la Comunicología por medio de distintas herramientas metodológicas y de praxis de la investigación: partiendo de la superación de los prejuicios epistémicos que la Academia aún posee para con las prácticas y espacios tradicionales de los pueblos originarios amerindios; promoviendo el diálogo entre las redes y comunidades del Sur, con el fin de compartir y contrastar saberes y experiencias de mediación en la región para la consecución de una nueva Epistemología de la Comunicación desde el Sur; rearticulando el pensamiento crítico latinoamericano –desde esta misma epistemología a la que hacíamos referencia–, a partir de la politización de la investigación en comunicación, de las nuevas formas de apropiación, activismo tecnológico y, por parte de los movimientos indígenas del continente, nuevos procedimientos de acción colectiva de las políticas de representación; y, por último, a través de la discusión de la Economía Política de la Comunicación y del Conocimiento en la era del Capitalismo Cognitivo en forma de Arqueología del Saber-Poder informativo en la modernidad otra de América Latina (mediante un cambio de código, la agenda de comunicación sufre un traslado desde la metrópoli hacia la periferia, de la visión culturalista a la economía política), problematizar, en suma, los sistemas de conocimiento tal y como lo vienen haciendo los movimientos indígenas, mientras en las instituciones de la Academia –los currículos formales de las escuelas y facultades de Comunicación de América Latina– se siguen marginando en sus agendas de formación e investigación las ecologías de vida propias del contexto inmediato de la región.

A través de la decolonización del saber comunicológico dominante, la Comunicología Latinoamericana debe aprovechar los cambios estructurales de la globalización capitalista para renovar, como ya hiciera antaño, los paradigmas y modelos teóricos; basándose en la experiencia insurgente de los movimientos indígenas, iniciada en la región en 1994 con la lucha zapatista. Para ello se requieren algunas condiciones para la práctica científica:

La construcción de formas institucionales más fuertes y coherentes, entidades supranacionales que contribuyan –mediante la articulación de redes y programas de investigación transversales– al fortalecimiento del campo del conocimiento autóctono. Una primavera académica contra las prácticas de privatización y mercantilización del conocimiento impuestas por el Capitalismo Cognitivo; con instituciones como CONFIBERCOM, CLACSO, CIESPAL, ALAIC, FLACSO, CLAD, ULEPICC y otros espacios de construcción de pensamiento crítico que representan la voluntad de una nueva institucionalidad creativa, polivalente y rizomática, y tratan de reconectar lo *procomún latino* para desarrollar una forma de pensar e investigar renovada, poscolonial y divergente.

El favorecimiento de la reflexividad científica y la metainvestigación para definir agendas y conseguir una apropiada visión de conjunto de la



compleja realidad de nuestra praxis; aquejada, en los últimos años, de una carencia sintomática de perspectiva estratégica y de producción epistémica. Esta necesidad de hacer política científica con el apoyo, por supuesto, de las instituciones supranacionales antes mencionadas responde al requerimiento de fortalecer el campo ante las nuevas transformaciones teórico-prácticas de la mediación (así como a la amenaza de que desaparezca toda práctica científica, ya sea por su ineficacia o falta de operatividad);

El fomento de la naturaleza aplicada, creadora y productiva de la comunicación: convertir la Universidad, permeando la práctica científica, en un laboratorio de medios en el que los usuarios –gracias al empleo de métodos de investigación colaborativa– produzcan nuevos contenidos, valores y servicios, inspirados en las Universidades de la Tierra Indígenas. Como ya apuntara Boaventura de Sousa Santos, la necesidad de refundar el modelo de universidad del siglo XXI para que se base en el reconocimiento, la ecología de saberes, la justicia cognitiva global y una cultura académica anticolonial, anticapitalista y democrática, en concordancia con muchas de las experiencias que están llevando a cabo los pueblos amerindios.

La compilación de este especial de *Chasqui* anima a la lectura en esta dirección. Los autores cuyos textos aquí se recogen confían en que el esfuerzo se traduzca en cambios. Este es el sentido del trabajo colectivo que venimos construyendo en CIESPAL. Como siempre, el lector tiene la palabra.

**Francisco SIERRA CABALLERO**

*Editor*

[www.franciscosierracaballero.com](http://www.franciscosierracaballero.com)

## **Referencias bibliográficas**

- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Castro-Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Castro-Gómez, S. (1999). *Pensar(en) intersticios. Teoría y práctica de la crítica postcolonial*. Bogotá: CEJA.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO- y Prometeo Libros.
- Eagleton, T. (2006). *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

- Marques de Melo, J. (2000). Los tiempos heróicos. En Beltrán, L. (Ed.), *Investigación sobre comunicación en Latioamérica. Inicio, trascendencia y proyección* (pp. 283-289). La Paz: Universidad Católica Boliviana y Plural editores.
- Sierra F.; Del Valle, C. & Moreno, J. (Eds.) (2010). *Cultura latina y revolución digital. Matrices para pensar el espacio iberoamericano de comunicación*. Barcelona: Gedisa.
- Sierra, F.; Del Valle, C. & Moreno, J. (Coord.) (2011). *Políticas de comunicación y ciudadanía cultural iberoamericana*. Barcelona: Gedisa.
- Sierra, F. & Martínez, M. (Eds.) (2012). *Comunicación y Desarrollo. Prácticas comunicativas y empoderamiento local*. Barcelona: Gedisa.