

Espejo eurocéntrico y el silencio/negación del “otro”: Genealogía colonial de la (in)comunicación

Eurocentric mirror and the silence/negation of the “other”: Colonial genealogy of (in)communication

Espelho eurocêntrico e o silêncio/negação do “outro”: Genealogia colonial da (in)comunicação

Yuri Fernando TORREZ RUBÍN DE CELIS

Bolivia

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4154-4042>

Universidad Mayor de San Simón

yuritorrez@yahoo.es

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación
N.º 152, abril - julio 2023 (Sección Tribuna, pp. 15-28)
ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X
Ecuador: CIESPAL
Recibido: 27-02-2023 / Aprobado: 26-03-2023

Resumen

El ensayo estriba en excavar los orígenes de la (in) comunicación que se remonta a la conquista de América Latina. Una cuestión constitutiva de los procesos de negación del “otro” se visibilizó por la vía del lenguaje. El proceso de lenguaje es mediatisado por el *espejo eurocéntrico* determinante para que la mirada comunicacional esté sesgada y excluyente que responde a los parámetros constitutivos de la “colonialidad del poder”.

Palabras clave: pensamiento comunicacional latinoamericano, colonialidad del poder, espejo eurocéntrico.

Abstract

The essay lies in excavating the origins of (in)communication dating back to the conquest of Latin America. A constitutive question of the processes of negation of the “other” was made visible through language. The process of language is mediated by the “Eurocentric mirror” determining so that the communicational gaze is biased and exclusive that responds to the constitutive parameters of the “coloniality of power”.

Keywords: Latin American communicational thought, coloniality of power, Eurocentric mirror.

Resumo

O ensaio está em escavar as origens da (in)comunicação que remontam à conquista da América Latina. Uma questão constitutiva dos processos de negação do “outro” tornou-se visível através da linguagem. O processo de linguagem é mediado pelo espelho eurocêntrico determinando para que o olhar comunicacional seja tendencioso e exclusivo que responda aos parâmetros constitutivos da “colonialidade do poder”.

Palavras-chave: pensamento comunicacional latino-americano, colonialidade do poder, espelho eurocêntrico.

Introducción

Cuando se busca los sentidos etimológicos de la palabra comunicación se encuentra que está asociada inexorablemente a la formación de las sociedades. En rigor, el lenguaje es vital para el establecimiento de ese contacto humano básico que en el contexto de un universo social sirve para el intercambio simbólico/lingüístico, cimiento fundamental para la construcción de los tejidos sociales. Esos procesos de interacción social sirven, por efecto colateral, a un proceso de construcción de identidades que se dan a partir de procesos de alteridad de uno/unos con el/los otro/otros que lo deseable debería ser relaciones dialógicas armoniosas y exentas del conflicto, pero, en realidad, como diría Michel Foucault (1980), las relaciones sociales son fundamentalmente relaciones de poder, sobre todo, en sociedades marcadas por la *colonialidad del poder*.¹

Bajo la perspectiva foucaultiana, la cuestión del poder atraviesa corporal y subjetivamente a todas las relaciones sociales y se constituye en un tema insoslayable para la comprensión de los procesos de construcción de las identidades. No debemos olvidar, la identidad se edifica en la alteridad y en la conflictividad con el “otro” y, por lo tanto, es relevante examinar esa tensión que tiene un rostro político. Entonces, los procesos identitarios son campos en la cual se manifiestan las luchas sociales y, sobre todo, luchas de sentido y, en consecuencia, son batallas comunicacionales que en su globalidad son inherentes a la cuestión del poder (Guerrero, 2002, p. 35).

En ese encuentro con el “otro”, en definitiva, se establece las relaciones sociales mediatizadas por procesos de exclusión/estigmatización que, a la larga, derivan en procesos de subalternización y, aún peor, en procesos de negación del “otro”. En esta dinámica perversa de esa relación donde la comunicación se distorsiona ya que se convierte en un dispositivo de poder para la dominación y la inferiorización del “otro”. En el proceso colonial —y sus procesos de comunicación encubridores— es donde arranca la alteridad negada. A partir de estas consideraciones, se hace necesario excavar aquellos momentos históricos que posibilitaron la configuración de rasgos coloniales en los procesos de negación del “otro” que, obviamente, son marcas indelebles de las relaciones socio/comunicacionales patentizados en lo que Tzvetan Todorov (2019) denominó como el “problema del otro” que viene precisamente desde la conquista de América Latina.

Para deshilvanar esta cuestión socio/comunicacional de cuño colonial, en el presente ensayo, se dará cuenta, inicialmente, de los elementos ontológicos y epístémicos que sustenta al *espejo eurocéntrico*, factor decisivo para la configuración de una matriz colonial no solamente para el establecimiento de

¹ La noción de “colonialidad del poder” fue el término dispuesto por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992) para caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI.

una plataforma cognitiva donde se asentó la ciencia social latinoamericana, y, por lo tanto, la comunicación como disciplina social, sino las implicancias en las relaciones sociopolíticas. De allí, este ensayo descansa en la perspectiva *decolonial*² con el propósito de rastrear los elementos constitutivos coloniales de la mirada comunicacional en América Latina.

Origen colonial de la incomunicación

A manera de excavar en el pasado colonial se identificó al descubrimiento/conquista de América Latina como un *momento constitutivo*³ (Zavaleta, 1990) que posibilitó la consolidación del *ego conquiro* (Dussel, 2008) estableciendo un sistema de relaciones jerárquicos vigorizando la subjetividad colonial, patentizado, entre otras cosas, los procesos de mediación comunicacional distorsionada. En 1592, el arribo de los españoles a tierras amerindias estableció un problema cognitivo, epistemológico y comunicacional: el “problema del otro”, diría Todorov (2019). Hay un episodio constitutivo de la deformación de la comunicación: la llegada de Cristóbal Colón a América supuso, luego, entre otras cosas, la forma de “nombrar” a estas tierras americanas, y, finalmente, la conquista no solo fue un hecho militar, sino un acto cultural y simbólico ya que sus bases constitutivas descansaron en la negación del “otro” expresado, sobre todo, en el acto de la dislocación comunicacional.

Como dice Todorov “Colón no tiene éxito en la comunicación humana porque no le interesa” (2019, p. 45). Y al no tener esa voluntad de entender al “otro”, Colón al mostrarlos a los indios como carentes de ley y de religión, o sea, bestiales, decía: “Que un perro vale para contra los indios como diez hombres (sic)” (2019, p. 53). Aquí, se visibiliza la representación negativa con relación al “otro”, en este caso específico, del indígena. La llegada de la expedición de Colón a tierras americanas supuso un asombro por lo desconocido que implicaba percibir un espacio totalmente desconocido. Obviamente, a la falta de comprensión de su lengua y su cultura, se sumó algo más grave: la falta de voluntad de los “descubridores”, devenidos en conquistadores, en entender/comprender al “otro”. Una cuestión fundamental para un proceso de

2 Según Catherine Walsh “dentro de la literatura relacionada a la colonialidad del poder, se encuentran referencias [...] tanto a la descolonialidad y lo decolonial: Suprimir la ‘s’ es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado del castellano del ‘des’ y lo que puede ser entendida como una simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en la cual se puede identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas” (2013, p. 25).

3 *Momento constitutivo* es una categoría desarrollada por el pensador boliviano René Zavaleta Mercado (1990) en la que se trata de dar cuenta de aquel momento en el que las cosas empiezan a ser lo que van a ser por un largo tiempo. Es decir, cuando se estructuran formas de vida social, económica y política que se han de desplegar por un largo tiempo, hasta que llegue un nuevo momento constitutivo. Entonces, se trata de un momento de articulación de *saber-poder* y *subjetividad*.

comunicación dialogado. Bajo el supuesto que “los españoles ganan la guerra. Son indiscutiblemente superiores a los indios en la comunicación interhumana. Pero su victoria es problemática, no hay una sola forma de comunicación, una dimensión de la actividad simbólica. Toda acción tiene una parte del rito y su parte de improvisación, toda comunicación, es necesariamente, paradigma y sintagma, código y contexto” (2019, p. 119). Entonces, la problemática del descubrimiento del “otro” o, mejor dicho, el encubrimiento del “otro” suscitó una cadena de sucesos que supuso, a la vez, el encuentro de lógicas distintas y el posicionamiento de una racionalidad dominante que impregnó las relaciones coloniales de la (in) comunicación.

Otra manera comunicacional de conquistar es “nombrar” las tierras ocupadas. Desde Panamá hasta la Patagonia, antes del arribo de los ibéricos, ese territorio era conocido como Abya Yala,⁴ pero, los conquistadores alteraron esta denominación con otra: América y junto al idioma, el conquistador impuso el lenguaje, como dice Federico Nietzsche (1974) el lenguaje “sujeta, crea, permite y somete” o, como diría Michel Foucault (1980): “El lenguaje es poder”. Así se configuró un orden social y, por lo tanto, un orden simbólico/comunicacional que operó, a través del espejo eurocéntrico, como un mecanismo ontológico y epistémico para la negación del “otro”.

Consideraciones filosóficas y epistémicas sobre el espejo

Para comprender los vericuetos de los procesos coloniales presentes en las miradas de la comunicología, en lo que sigue se recurre a la reflexión filosófica del espejo —asumiendo a este a modo de metáfora— es un dispositivo sociocultural y político que conduce a reflexionar sobre el *espejo eurocéntrico* y su efecto en la comunicación e inclusive sobre los estudios comunicacionales en América Latina. Según Richard Rorty (1995), la idea de que la mente humana es como un espejo que refleja la realidad ha inspirado el pensamiento filosófico desde los griegos. Descartes, Kant y los actuales filósofos analíticos han hecho consistir la tarea del filósofo en limpiar y pulir el espejo de la mente o del lenguaje, para poder establecer así el marco de referencia de todo conocimiento. El espejo adquirió una doble dimensión: ontológica y epistémica, en nuestro caso específico, nos permite adentrarnos a todas esas imágenes especulares aludidas por Martín Heidegger que se remonta a los griegos como una génesis del pensamiento cartesiano para el establecimiento de la filosofía moderna.

4 Según Enrique Montezuma: “Antes de la llegada de Cristóbal Colón y demás conquistadores europeos, lo que hoy llaman Panamá y América, el territorio de Abya Yala, estaba formado y organizado así: estaban poblados por distintos pueblos indígenas desde el polo Ártico hasta la Patagonia y las selvas Amazónicas, existían culturas y civilizaciones unas más estructuradas que otras. Tenían idiomas propios, costumbres, religión, cosmovisión, sus propias historias orales, poseían un territorio donde habitaban, tenían sus di- vinidades, mantenían una producción agrícola y pecuaria adaptadas al medio y otros eran recolectores y cazadores, organización social no uniforme, no existía mendicidad ni pobreza, por supuesto, existían también conflictos y guerras, como lo han tenido todos los pueblos desde los orígenes del mundo” (2014).

Desde esta dimensión, el espejo operó como dispositivo de representación de lo social. O sea, “la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta. Sin esta última idea, no habría tenido sentido la estrategia de Descartes y Kant: obtener representaciones más exactas inspeccionando, reparando y limpiando el espejo” (Rorty, 1995, p. 32). A modo de ejemplo de estas reflexiones filosóficas y epistémicas, Foucault (1970) en el *Orden del discurso* desentrañó los efectos epistémicos y filosóficos producido en *La Meninas*, lienzo del pintor ibérico, Diego Velázquez desentrañó el papel del ojo y del espejo en la disposición de la naturaleza de la representación: la metáfora del espejo como mecanismo simbólico de la cual no solo replica la realidad; sino, sobre todo, la significa. Entonces, “el sentido es producido, dice Foucault, a través de este complejo inter-juego entre *presencia* (lo que ves, lo posible) y *ausencia* (lo que no ves, lo que ha sido desplazado al marco). La representación trabaja tanto por medio de lo que *no* está mostrando como de lo que *está*” (1970, p. 40).

El reflejo del espejo condicionó el carácter innegable en la mirada del espectador, o en términos comunicacionales, en el emisor/colonizador que representó la realidad y, configuró la verdad sobre la misma en un contexto de la verticalidad del proceso comunicacional, finalmente, el emisor/colonizador se autodesignó como el portador para la configuración de la representación sociocultural, pero, paralelamente, en desmedro del depositante, es decir, del receptor/colonizado de esa configuración representativa/alegoría de la realidad. Esa forma de representar, a partir de los reflejos emitidos por el espejo —o sea a través del *espejo eurocéntrico*, como se explica más adelante— que, esa representación del entorno y del “otro”, el receptor/colonizado, ocasionó el silenciamiento de este con implicancias para el entendimiento del “otro”, se lo cosificó, aun peor, se lo estigmatizó que formó parte, en el contexto de los procesos coloniales, la negación del “otro”. El emisor/colonialista redujo al colonizado a una “objetivización” que, a la vez, se lo deshumanizó imposibilitando una verdadera “acción comunicativa”, como diría Jürgen Habermas (1987), ya que con ello “la intersubjetividad del entendimiento sustituye a la objetividad de la experiencia. La relación lenguaje mundo se convierte en dependiente de la comunicación entre hablante y oyente” (1987, p. 145). Esta comunicación vertical predominante en las relaciones sociales basadas en la negación del “otro”, finalmente, clausuró las posibilidades emancipadoras del colonizado. Esas condiciones recurrentes que derivan de la negación del “otro” no da cabida a procesos dialogantes. Aquí estriba una de las principales problematizaciones de la *colonialidad del poder* (Quijano, 1992) en el contexto del debate de la comunicología.

A partir de estas argumentaciones ontológicas referidas al proceso comunicacional, la imagen asociada a la purga del espejo asume una anchura fenomenológica asociada a las ideas neopositivistas que, a la vez, nutrió al conocimiento científico. Empero, la cuestión de lo representativo no

necesariamente es real, sino lógico. Entonces, emerge la duda en torno a la imagen que contiene el “espejo-pensamiento”; es decir, en el valor epistémico del pensamiento occidental. Foucault (1967) contribuyó a este debate enunciando algunas reflexiones para desentrañar a la figura del espejo no solo en su dimensión soñada, sino también en su dimensión heterópica: “El espejo es una utopía, porque es un lugar sin lugar. En el espejo, me veo donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente detrás de la superficie, estoy allá, allá donde no estoy, especie de sombra que me devuelve mi propia visibilidad, que me permite mirarme allá donde estoy ausente: utopía del espejo” (1967, p. 46). De allí se desprende una cuestión vital del espejo articulada a la reflexión comunicológica en clave decolonial. Desde luego, el espejo construye una imagen eminentemente narcisista que conduce inexorablemente a la negación de la alteridad. Jean Baudrillard es enfático en sostener que la relación social está marcada por esta situación subordinando la alteridad a una cuestión cosificada y reducida a su propia imagen y no del otro, “el sujeto consigue existir, en su alteridad, únicamente en los límites de su identidad” (1997, p. 122) y, por lo tanto, no desde la perspectiva o el ser del “otro”. En ese proceso de alteridad conflictuada provocada por las condiciones de jerarquización y exclusión provenientes de los procesos coloniales que la dinámica comunicacional sujeta y emergente de las representaciones emanadas por el *espejo eurocentrífico* va estar contaminada por las relaciones de poder.

Espejo eurocentrífico y distorsión de la comunicación

El espejo es un dispositivo de representación que, a la vez, es un *locus* de enunciación del observador desde el cual establece una relación con el objeto. Su mirada está en un péndulo que se mueve entre dos centros, dos posiciones con respecto al objeto de la observación (Tórrez, 2019). El vacío de la mirada es importante porque desemboca en una cuestión clave articulada a la *hybris* ubicada en un espacio jerarquizado, el punto dudoso, Foucault (1980) *dixit*. A partir de allí mira sin ser visto, o sea, a ocultas. No establece una relación horizontal con su “objeto de observación” a partir de la cual juzga y estigmatiza a ese “otro”, esta ausencia de interacción social, y, por consiguiente, de relacionamiento comunicacional, clave para comprender la alteridad negada.

Esta idea ilumina a Santiago Castro-Gómez para explicar su concepto de la “*hybris* del punto cero”, o sea, los procesos de endiosamiento asumen el sujeto conquistador con respecto al “otro” colonizado:

La *hybris* del punto cero al que se refiere a una forma de conocimiento que eleva pretensiones de objetividad y científicidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es

decir que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. (2005, p. 2)

El desarrollo del proceso colonial coincidió con la inquisición ibérica de los siglos XV y XVI que influyó en la pretensión jerárquica epistémica. Al respecto, Caro Baroja señala: “La universidad era escuela de la violencia intelectual; en ella se desarrollaba una especie de *hybris*, de ‘valer más’ intelectual” (1994, p. 14). Esa *hybris a posteriori* ancló en el imaginario colonial de las ciencias sociales latinoamericanas y fue fundamental para el *loci* de enunciación (Mignolo, 2003) de cuño eurocentrífico (Lander, 2000). En consecuencia, esta *matriz* colonial — como diría Patricio Noboa (2005)— implicó la producción de conocimientos con pretensiones científicas de occidente y, sobre todo, con una mirada que “echó anclas” en el régimen escópico de carácter ocular-céntrico (Jay, 2003).

Otra arista epistémica del *espejo eurocentrífico* central para la comunicación es la invisibilización o negación del “otro”. Los reflejos del espejo fragmentan/distorsionan la realidad. Las imágenes especiales emanadas por el espejo establecen las condiciones ontológicas para re-presentar, sobre todo, al “otro”, aunque suene paradójico, por la vía de la ausencia (o negación) de ese mismo “otro” (Torrez, 2019). Esa negación del “otro” del *espejo eurocentrífico* produce efectos tormentosos por esa edificación de un *alter ego* vacío produciendo imágenes especulares posibilitando un flujo comunicacional autoritario y sectario.

Esa forma de invisibilizar o negar al “otro” tiene un efecto comunicacional. Esas imágenes especulares dan cuenta de la ausencia del diálogo que se constituye en un requisito *sine qua non* para el establecimiento de una comunicación horizontal y dialogada para una *acción comunicativa*,⁵ pero, esta posibilidad dialogada suena a utopía ya que el proceso colonial dejó un legado perverso de un proceso comunicacional asentado en la “negación del otro” que fue parte de la “deshumanización colonial” (Torrico, 2018). Ese patrón civilizatorio dominante contribuyó para la distorsión del proceso del entendimiento del “otro”, resultado de las relaciones de poder de la dominación colonial que asentó en una violencia epistémica (Spivak, 2003). Esa violencia colonial fue bélica y también cultural

5 Habermas define “la acción comunicativa como interacción simbólicamente mediada entre, al menos, dos sujetos capaces de lenguaje y acción que se reconocen intersubjetivamente y que, por medios verbales y/o extraverbales, entablan una relación interpersonal con el propósito de entenderse sobre algo en el mundo y coordinar sus planes de acción. La acción comunicativa supone entonces actos de habla ejecutados por un sujeto en vistas de ser, primero, comprendidos (*verstand*), y, luego, aceptados y acordados (*annehmen*) por parte de otro sujeto en situación de habla. La doble estructura de los actos de habla ordena la interacción simbólicamente mediada: el componente locutivo es articulado mediante oraciones gramaticalmente comprensibles referidas a estados de cosas, y el componente ilocutivo es articulado con pretensiones de validez propuestas mediante componentes ilocutivos, este entabla y regula la relación interpersonal” (1987, p. 128).

traducido en la extirpación religiosa, por la vía de la usurpación simbólica, por ejemplo, de sus dioses en aras de la evangelización. Esta usurpación simbólica fue parte del dispositivo de poder comunicacional para fines de la dominación colonial. Esta lógica colonial forma parte de la matriz colonial que amerita una “construcción del imaginario de la ‘civilización’ exigía necesariamente a la producción de su contraparte: el imaginario de la ‘barbarie’” (Castro-Gómez, 2000, p. 151). Ese proceso estigmatizador del “otro”, o sea, de los indígenas por parte de los conquistadores fue parte del *espejo eurocéntrico* que invisibiliza y estigmatiza/demoniza al “otro” anulando cualquier posibilidad de contacto o diálogo comunicacional. Como se analiza más adelante, la comunicación se ha reducido a un dispositivo ideológico y cultural que sirvió para la cruzada de anulación del ser del “otro” “provocó y promovió una crisis de in-comunicación no revertida hasta hoy” (Torrico, 2018, p. 19). Aquí se hace insoslayable las reflexiones de Frantz Fanón en su libro *Los condenados de la tierra* que alude al colonialismo como una “violencia en estado de naturaleza” expresado en el ámbito de la representación, o sea, en su dimensión comunicacional:

A veces ese maniqueísmo llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil del amarillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigüeo, las gesticulaciones. El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. (1983, p. 23)

Efectivamente, “la construcción de los estereotipos coloniales y la visión eurocentrada que imaginó a nuestros ancestros como primitivos” (Moarquech, 2017, p. 449). Esa representación distorsionada del “otro” es congénito al proceso de clasificación social se fundó “en la imposición de una clasificación racial/étnica del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder” (Quijano, 2000, p. 432) que, por efecto colateral, legitimó las superioridades sociales a través de la configuración de una pirámide que respondió a las directrices del establecimiento de jerarquías⁶ basadas en la concepción de la raza como el eje ordenador de la matriz colonial que derivó en procesos de exclusión cultural y segmentación social produciendo lo que Enrique Dussel denominó el *ego conquiro* precedente al *ego cogito* (yo pienso) que se gestó en el contexto de la conquista y la colonización de América (Dussel, 1974, p. 62). El *ego conquiro* es la “protohistoria de la constitución del *ego cogito*” (Dussel, 2008, p. 47) responde a ese “monólogo de la razón moderno-occidental” (Bautista, 2009). Entonces, el conquistador, en clave comunicacional, es el comunicador *par excellence* y, por lo tanto, con todos los privilegios enunciativos configuró, vía el lenguaje, un

⁶ Ramón Grosfoguel (2006) despliega una serie de jerarquías que han sido constituidas a lo largo del proceso colonial. Se trata de las jerarquías de clase, lugar, raza, etnia, género, sexo, espiritual, epistémica y lingüística.

imaginario colonial basado en la “animalización”, o sea, en la deshumanización del conquistado. Estos criterios de clasificación provenientes desde la colonia se expresaron no solamente en la imposición idiomática del conquistador en desmedro de las lenguas originarias que se extendió, como efecto colateral, la “imposición de los sistemas de registros europeos, en particular de la escritura alfabetica y de los lenguajes plásticos propios de la tradición europea cristiana” (Martínez, 2020, p. 90) desvalorizando los sistemas orales o de otros tipos como los *quipus* andinos.⁷

Obviamente, el proceso de conquista no solamente se redujo en las imposiciones de tributos a los indígenas, sino su alcance también abarcó para la constitución de nuevos lenguajes, o sea, nuevas formas de comunicación que empezó, como se dijo anteriormente, en el “bautizo” del territorio conquistado. Entonces, “el acto político del conquistador-narrador de poner nombre a las cosas no inauguró el mundo sino una disputa por la representación del mundo que se libra desde entonces en el ámbito simbólico del lenguaje y en la arena de las luchas políticas” (Muyolema, 2001, p. 328). Al respecto, Lander sobre las características del proceso disciplinador de la mirada civilizadora expresa lo siguiente: “La conquista ibérica en el continente americano es el momento fundante de los procesos de articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino —simultáneamente— la constitución de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo, todas las culturas, pueblos y territorios del planeta —presentes y pasados— en una narrativa universal” (2000, p. 26).

Estas formas comunicacionales forman parte de los dispositivos de la “colonialidad del saber” (Lander, 2000) que establecieron las condiciones coloniales propicias, y, además, asumiendo a la comunicación como un artefacto cultural que representó la realidad y al “otro bajo los parámetros coloniales con el propósito inequívoco de civilizar para ello recurrió a una lógica binaria: civilizado/barbarie que contribuyó decisivamente para la negación de la alteridad. Este *modus operandi* condujo inexorablemente a lo que Gabriela A. Veronelli denominó como la “colonialidad del lenguaje” que “se refiere a un proceso de racialización de poblaciones colonizadas en tanto agentes comunicativos (es decir, en tanto interlocutores posibles) que comienza con la conquista de América y que continuaría hasta hoy” (2016, p. 34). Esta forma de comunicación distorsionada y colonial generó emanaciones, a partir del

⁷ Según Wikipedia: “El *quipu* (el nombre es derivado del vocablo quechua *khīpu*, que significa nudo, atadura, lazada) fue un instrumento de almacenamiento de información consistente en cuerdas de lana o de algodón de diversos colores, provistos de nudos usado por las civilizaciones andinas. Si bien se sabe que fue usado como un sistema de contabilidad y almacenamiento de relatos épicos de los incas difuntos, ciertos autores han propuesto que podría haber sido usado también como un sistema gráfico”.

reflejo del emisor-colonizador, por la vía del “espejo eurocéntrico”. Entonces, esos reflejos arrojaron figuras espirituales a imagen y semejanza del emisor-colonizador a través de un proceso de enajenación racializada del ser colonizado deshumanizando y extirmando toda condición humana e incluso en la colonia el debate medieval se reducía a “si el indio tenía alma”. Esta construcción de la representación por parte de los colonizadores está mediatisada por su *locus* de enunciación: “ver a los otros desde el poder, es algo presente siempre en las élites y es que: ‘La vista es la que establece nuestro lugar en el mundo’ y fue a partir de ese ‘mirar’ que se construyó ‘al otro’, con las miradas desde occidente dirigidas hacia ‘las indias’” (Romero, Romero y Romero 2003, p. 42). Desde esa perspectiva, la mirada colonizadora, los conquistadores —y luego las élites republicanas— fueron construyendo al otro mediatisado por un *espejo eurocéntrico* que gobernó los procesos comunicacionales negando el alma a los indígenas y, aun peor, demonizándolo a sus prácticas socioculturales y religiosas.

Aquí estriba la cuestión, por ejemplo, Todorov da cuenta que “Los indios y los españoles practican la comunicación de diferente manera. Pero el discurso de la diferencia es un discurso difícil. Ya lo vimos con Colón: el postulado de diferencia lleva fácilmente consigo el sentimiento de superioridad, y el postulado de igualdad, el de in-diferencia; siempre cuesta trabajo resistir a este doble movimiento, con más razón cuanto que el resultado final de este encuentro parece indicar sin ambigüedad al vencedor” (2019, p. 77). Esta distorsión de la comunicación condujo inexorablemente a una “imagen deformada que habrán de tener los indios de los españoles, a lo largo de los primeros contactos, y especialmente de la idea de que estos son dioses” (Ibid.).

Obviamente, estas deformaciones comunicacionales o la “colonialidad de la comunicación”, a la larga, derivaron en procesos de dominación. Todorov afirma taxativamente: “la historia ejemplar de la conquista de América nos enseña que la civilización occidental ha vencido, entre otras cosas, gracias a su superioridad en la comunicación humana, pero también que esa superioridad se ha afirmado a expensas de la comunicación con el mundo” (2019, p. 299). Entonces, a partir de ese desencuentro comunicacional entre los aztecas y los españoles porque cada uno de ellos tienen su propia forma de comunicación imposibilitando un proceso dialogante aquí radica el tema lacerante: la alteridad negada que para Todorov sería “el problema del otro” y, por lo tanto, concluye: “¿Estaríamos forzando el sentido de la palabra ‘comunicación’, si dijéramos, a partir de eso, que existen dos grandes formas de comunicación, una entre el hombre y el hombre, y otra entre el hombre y el mundo, y comprobáramos entonces que los indios cultivan sobre todo la segunda, mientras que los españoles cultivan la primera? Estamos acostumbrados a no concebir la comunicación más que en su aspecto interhumano, pues, como “el mundo” no es un sujeto, el diálogo con él es muy asimétrico (si es que hay diálogo)” (2019, p. 84). Aquí, quizás estriba el meollo de la “comunicación colonizada”, o sea, en la “imposibilidad

de ver al colonizado como un interlocutor —que es lo mismo que verlo como un comunicador simple—, no hay una disposición comunicativa por parte del colonizador-colonializador, sordo a toda posibilidad de sentido que salga de la boca del colonizado-colonializado (Veronelli, 2016, p. 25). Este monolenguaje obedece a que la mirada del emisor-colonizador hacia el colonizado está mediatisada por el “espejo eurocentrífico” impregnada por una racialización que le permite la superioridad del colonizador sobre el colonizado y “mostrar la colonialidad del lenguaje como un proceso de dominación” (Ibid.) que le posibilita, en consecuencia, deshumanizarlo al colonizado no permitiendo, al mismo tiempo, convertirse en un sujeto comunicativo capaz de entablar un proceso dialogante.

Entonces, esa “colonialidad del lenguaje” fue encubridora ya que produjo un vaciamiento de las formas de representación del colonizado y los sentidos generados por la vía de sus prácticas sociales o sus formas de comunicación reduciéndolos a un “estado de naturaleza” ya que el colonizado, a partir de su monolenguaje y mirándose en su “espejo eurocentrífico”, vilipendia los lenguajes diversos (fiestas, orales, musicales, iconos, etc.) del colonizado, calificándolos de “sin sentido” y así “oculta la opresión colonial dialógica” (Veronelli, 2016, p. 15).

A modo de corolario

Todo proceso intercultural supone el reconocimiento del “otro”, como sujeto provisto de una experiencia vivida, por lo tanto, producto de una acumulación histórica. En rigor, los procesos de relacionamiento entre los sujetos, particularmente subalternizados, en América Latina se (re)configuraron a partir de procesos de representación marcados, sobre todo, por estigmatizaciones, inclusive raciales. Esas representaciones son parte sustancial de procesos de interacción o relacionamiento social, es decir, de procesos comunicativos que cargados por estas cuestiones asociadas a la dominación o subalternización devinieron en procesos de estigmatización y racialización. Obviamente, esta matriz colonial impregnó al pensamiento social latinoamericano y, en el caso específico de la comunicación, disciplina adherida a la ciencia social, respondía/responde a esa dependencia epistémica del saber colonial (Mignolo, 2003, p.9). No solamente, los estudios comunicacionales estaban impregnados por una lectura “mediacéntrica” (Guardia, 2002, p. 15), centrada en los estudios fuertemente influenciados por las corrientes norteamericanas de la comunicación que al influjo de teorías adheridos al modelo de comunicación de Harold Lasswell que influenciado por la teoría psicológica del conductismo señalaba que los medios de comunicación, al igual que cualquier emisor, son quienes generan un estímulo (mensaje), cuál será recibido por el receptor generando una respuesta casi mecánica o automática con el propósito de afectar en el comportamiento del “otro”, o sea con el objetivo de persuadir (Tórrez, 2006). En su momento,

Luis Ramiro Beltrán en su texto: *Adiós a Aristóteles: La comunicación horizontal* criticaba a esta forma de “retroalimentación instrumental” de esta forma de comunicación y de su abordaje ya que negaba toda posibilidad dialogal, es decir, la comunicación horizontal.

Entonces, una manera de descolonizar la comunicación en aras de una comunicación dialogal, una comunicación otra que “nos debe llevar a reconocer la agresión externa, pero también reconocer nuestros desafíos éticos, políticos y estratégicos, que surgen desde nuestras propias contradicciones” (Almendra, 2017, p. 210). Para superar esa forma de despojo colonial que se tradujo en el ámbito socio/comunicacional en un silenciamiento y en una negación se hace necesario hacer trizas a ese *espejo eurocéntrico* que propició una representación distorsionada del “otro”, por ejemplo, de lo indígena o lo indio que persiste aún como un mecanismo ideológico para legitimar el capitalismo que es una forma contemporánea de la reproducción de ese patrón colonial.

Referencias bibliográficas

- Almendra, V. (2017). Palabrandeo: Entre el despojo y la dignidad. En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (209-244), Tomo II. C. Walsh (Ed.).
- Baudrillard, J. (1997). *Crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Bautista, R. (2009). *Bolivia: del Estado colonial al Estado Plurinacional*. S.E.
- Beltrán, L. (2007). Un adiós a Aristóteles: La comunicación “horizontal”. Punto Cero, N. 12, 2007: 69-92.
- Boroja, C. (1994). *El señor inquisidor*. Madrid: Alianza.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (1974). Método para una filosofía de la liberación. *Sigueme*, 1974: 63ss.
- . (2008). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito” de la modernidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1980). *La microfísica del poder*. Barcelona: Plaqueta.
- . (1970). *El orden del discurso*. Fabula Tusquets.
- . (1967). *De los espacios otros*. Architecture. Mouvement Countinuité.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. *Tabla Rasa: Revista de Humanidades* 4 2006: 17-48.
- Guardia, M. (2003). Estudios culturales y criticidad. En busca de zonas de contacto. *Revista Punto Cero*. N. 9. Universidad Católica Boliviana. 2003: 24-35.
- Guerrero, P. (2002). *La cultura. Estrategias para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Barcelona: Paidós.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (11-40). CLACSO.

- Martínez, J (2020). Tiempos cristianos y tiempos andinos en las crónicas coloniales y los geros. *Revista Española de Antropología Americana* 50: 2020: 81-102.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Moarquech, R. (2017). Pedagogía creativa insurgente. En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*, C. Walsh (Ed.), Tomo II (445-464).
- Muyulema, A. (2001). De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. *Congvergencia de Tiempos: Estudios Subalternos/contextos Latinoamericanos. Estado, Cultura y Subalternidad*; GA; Rodopi 2001: 327-363.
- Noboa, P. (2005). *La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala.
- Montezuma, E. (2014) Visión antes y después del “descubrimiento” de Abya Yala o América. <https://www.laestrella.com.pa/opinion/columnistas/141012/vision-despues-descubrimiento>.
- Nietzsche, F. (1974). *El libro del filósofo*. Madrid: Taurus.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. I. Wallerstein (comp.). *Journal of World Systems Rearche*, 6(2) 2000: 342: 386.
- Romero, C., Romero M., y Romero J. (2003). Carnaval de Oruro. Imágenes y narrativas. *Muela del Diablo*.
- Rorty, R. (1995). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Barcelona: Cátedra.
- Todorov T. (2019). *La conquista del otro. El problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Tórrez, Y. (2006). Conjuro de la rueda: (Re) pensar a la comunicación desde la colonialidad del poder". Porikam.
- . El espejo eurocéntrico (o la negación del “otro”) de la mirada ilustrada sobre América Latina” Aproximaciones al pensamiento crítico. Reflexiones epistemológicas sobre la realidad social boliviana. 2019: 157-182.
- Torrico, E. (2018) “La re-humanización, sentido último de la descolonización de la comunicación” E. Torrico, E. Castro y N. Osorio (orgs.). *Comunicación y decolonialidad. Horizonte en construcción*. ALAIC. 2018: 13-24.
- Veronelli, G. (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.sedl>.
- Walsh, C. (2013). *Introducción de lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistor, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito: Abya-Yala.
- Zavaleta, R. (1990). *Clases sociales y conocimiento*. Los Amigos del Libro.