

# La voz como bien común expropiado

Jorge Saavedra Utman <sup>1</sup>

*Recibido: 29 de noviembre, 2019*

*Aceptado: 12 de diciembre, 2019*

## RESUMEN

"No nos escuchan" y "nuestra voz no se oye" son frases habituales en el contexto de los levantamientos sociales que han expresado el descontento ciudadano en los últimos 40 años en Chile y en América Latina en general. Este artículo, desde los estudios en comunicación y medios, se pregunta qué significa esa ausencia de voz y propone una respuesta que comprende dicha ausencia como la expropiación de un bien común propiciado por lógicas neoliberales que, en contextos de democracias de baja intensidad, trae consigo una aversión a la participación popular y a los espacios de mediación incluyentes. Así, tal como ha ocurrido con bienes comunes fundamentales para la vida, como el agua y los bosques, la voz aparece como un bien común fundamental para la existencia de lo político y la vida en común, que ha sido expropiado en tres niveles: en tanto recurso; relación; y legitimidad de las personas como sujetos de habla. El artículo propone la urgencia de esta observación para reconocer las proporciones de dicha expropiación; para evaluar las posibilidades de crear este bien común desde lógicas contrarias a la doctrina neoliberal; y vislumbrar la manera de hacerlo para que hablar y ser escuchado sean parte de la construcción de la vida en común.

**Palabras clave** | *Voz, movimientos sociales, participación, comunes, comunicación.*

---

<sup>1</sup> Doctor en Comunicación y Medios de Goldsmiths, Universidad de Londres, y actualmente profesor afiliado del Departamento de Sociología de la Universidad de Cambridge, Reino Unido. Ha escrito sobre prácticas comunicacionales y mediales de actores políticos no institucionales, sistemas de medios y culturas de participación, y políticas culturales en América Latina. [jsu21@cam.ac.uk](mailto:jsu21@cam.ac.uk)

**ABSTRACT****Voice as an expropriated commons**

“They do not listen to us”, “our voice is not heard” are usual sentences in the context of social uprisings expressing people’s malaise in Chile and Latin America in the last 40 years. This article, from media and communications studies, questions what that lack of voice really means and proposes an answer that understands that absence as the expropriation of a common good propitiated by neoliberal logics in the context of low intensity democracies, leads towards an aversion of popular participation and inclusive mediation spaces. Thus, just like what has happened to common goods fundamental for life, like water and forests, voice appears as a fundamental commons for the existence of the political and life in common that has been expropriated in three levels: as resource, as relation and as the entitlement of people as subjects of speech. The article proposes the urgency of this observation to acknowledge the magnitude of such expropriation; to assess the chances of creating the commons of voice in opposition to the neoliberal doctrine; and to recognize the way to do it to make speech and been listened to, part of the construction of life in common.

**Keywords |** *Voice, social movements, participation, commons, communication.*

**INTRODUCCIÓN**

En 2011, el movimiento estudiantil chileno expresó su voluntad de poner fin a un sistema educativo desigual, ampliamente privatizado y con lógicas de mercado implementadas durante la dictadura militar (1973-1990), luego profundizadas de la mano de sucesivas administraciones socialdemócratas y de derecha (1990-2011). Los acontecimientos de 2011 fueron una expresión de reclamo por lo que muchas personas consideraban un derecho humano: educación pública, gratuita y de calidad, independiente de los ingresos del grupo familiar, la ubicación geográfica o el origen étnico. Si bien dicha movilización alcanzó una magnitud inusitada, su aparición no fue algo novedoso en el escenario social y político chileno, donde manifestaciones por el derecho a la salud, contra el sistema de pensiones o la privatización del agua se habían sucedido permanentemente por años.

De hecho, estas expresiones de descontento hasta el momento habían sido periódicas en un país que, por un lado, traía una democracia representativa formal gobernada por partidos políticos pro neoliberales (Garretón, 2003), y donde la participación política fuera de procesos electorales había sido desalentada por la institucionalidad política; mientras que, por el otro, el sistema de medios de comunicación, en manos de unas pocas corporaciones pro-neoliberalismo, había sido poco proclive a tocar temas que afectasen el modelo económico pero sí muy dispuesto a criminalizar la protesta (Cabalín, 2014) por dignidad en las condiciones de vida (Jackson, 2013). En otras palabras, y de manera extrapolable al resto de América Latina, demandas ligadas a aquello que reconocemos como bienes comunes elementales (Hardt y Negri, 2009) y que son percibidos como expropiados del acceso, participación y uso por parte de las personas.

¿Pero qué se entiende en este artículo por *bienes comunes*, o simplemente *comunes*, y por qué son relevantes para los estudios en comunicación? Una primera aproximación los define como todos aquellos “recursos que pertenecen a las personas como una necesidad de vida” (Mattei, 2014: 37) y que desde hace décadas se presentan en riesgo. Si miramos el reciente historial de América Latina, podemos ver el reclamo por los *comunes* en la lucha contra la usurpación de territorio nativo en Perú por parte de compañías extranjeras, en 2008; por el derecho a la educación en Chile, en 2011; o en las Guerras del Agua de fin de siglo XX en Bolivia (Terhorst, Olivera y Dwinell, 2013). El reclamo, en todos estos casos ha sido por derechos entendidos como básicos por parte de grupos para quienes la ciudadanía no implicó ejercer un diálogo vinculante, en el cual su identidad y racionalidad fuesen reconocidas como parte de una construcción colectiva. Al contrario, lo que allí ocurrió fue un entrapamiento de la noción de ciudadanía en y por lógicas neoliberales que instalaron sus directrices en tanto tecnocracia gubernamental, racionalidad política y forma de vida.

He ahí relevancia en la resistencia que podemos ver en la variedad de prácticas comunicacionales que movimientos sociales despliegan hoy y donde, en contextos en que las democracias aparecen cooptadas por élites empresariales y políticas (Delamaza, 2013), estas prácticas buscan superar el silencio y la falta de participación en un intento que, más que contentarse con pasar un reclamo a los representantes institucionales, busca abrir el cierre de “lo político”, es decir, el cierre de la dimensión conflictiva y antagónica en las relaciones humanas (Mouffe, 2013; PNUD, 2015). Sobre esta premisa, la

naturaleza del "no nos escuchan" o "nuestra voz no se oye" remite a un fundamento básico de la participación política: la voz, entendida como la capacidad y acción de narrar, ser escuchado y oír a otros, haciendo de ese vínculo comunicativo un elemento constitutivo en la construcción de la existencia en común (Couldry, 2010; Freire, 1970; Saavedra Utman, 2019a).

En otras palabras, entender los bienes comunes como aquellos "recursos que pertenecen a las personas como una necesidad de vida" (Mattei, 2014: 37) es una invitación para entenderlos no solamente en lógica de sobrevivencia física, sino también en la de una existencia política. La voz, así, aparece como un *común* político fundamental cuya expropiación se ve propiciada por lógicas neoliberales en el contexto de democracias de baja intensidad. ¿Cómo reapropiar y cómo reconstruir dicha voz? Este artículo propone una respuesta y lo hace a través de tres secciones. Primero, presentando una aproximación teórica a la noción de los *comunes*, explicando su antagonismo al neoliberalismo y señalando cómo, desde allí, la voz se entiende como un bien común fundamental. En segundo lugar, analizando el lugar que tiene la voz en el cruce teórico entre democracia, medios y comunicación, y estudios culturales latinoamericanos, concluyendo que es un *común* no sólo ausente, sino expropiado en tres niveles: como recurso, como relación y como legitimidad de ser sujeto de habla. En tercer lugar, el artículo propone maneras de reconstruir este común a través de prácticas de co-generación, co-cultivo y co-creación.

## UNA APROXIMACIÓN A LOS COMUNES

Una aproximación a los bienes comunes que puede resultar familiar es su identificación con aquellos recursos que son fundamentales para la vida, como el agua, los bosques, la tierra y que, en consecuencia, deben ser accesibles y estar disponibles para todos y todas (Ostrom, 2000). En esta línea argumentativa, estos recursos que nos pertenecen "como un asunto de necesidad vital" (Mattei, 2014: 37), no pueden ser reclamados como propiedad individual por nadie (Dolcerocca y Coriat, 2015) y deben ser compartidos, administrados y protegidos dado que nuestra propia existencia depende de ellos. ¿Quiénes son los llamados a compartir, administrar y proteger esos recursos? La respuesta está en los involucrados en su uso, de acuerdo con ciertas reglas y normas que el grupo involucrado en el uso y beneficio del recurso debe darse con el objetivo de mantener la sostenibilidad de éste (Ostrom, 2000). Teniendo en cuenta los efectos del Estado y el mercado en la gestión de recursos como el agua, el suelo

y los bosques, la noción de los *comunes* es inseparable de un llamado imperioso a cuidarlos y alojar su sustento y gestión en manos de las comunidades que se benefician de ellos (Shiva, 2013).

Los bienes comunes, por ende, necesitan de una forma de gobierno que se aleja de las maneras propias del Estado y el mercado, prefiriendo relaciones horizontales, con altos grados de participación y autonomía (Euler, 2015; Ostrom, 2000). En algunos casos, como en la noción de los Recursos de Uso Común (RCU) creada por Ostrom (1994)<sup>2</sup>, estas pautas son bastante claras, dentro de su adaptabilidad. No obstante, cuando la idea de los bienes comunes se traslada desde la gestión de los bosques o de espacios de pesca a la gestión de una ciudad o un país, las pautas están menos desarrolladas (Dardot y Laval, 2014). El concepto de los *comunes* se amplía así a algo más que un recurso a utilizar y preservar, para incluir la práctica política y administrativa que conlleva su existencia y mantención. Es lo que David Bollier plantea cuando dice que los bienes comunes son un paradigma de autogobierno, que involucra: a) recursos, como agua, suelo y bosques; b) una relación entre las personas que usan y mantienen el recurso; y c) protocolos para gestionar el mismo (Bollier, 2014). Esta definición, ampliamente aceptada, subraya que los *comunes* no pueden entenderse solamente en tanto recursos y deben considerar lo que se ha denominado *hacer en común* (De Angelis, 2017), una práctica que es de fundamental importancia porque, en última instancia, los bienes comunes – como recursos – no existen, sino que son una creación *hecha en común* (Euler, 2018; Helfrich, 2014). Es decir, solamente la práctica en común vuelve un recurso en común.

---

<sup>2</sup> La definición de Recurso de Uso Común (RCU) refiere a 'un sistema de recursos naturales o hechos por el hombre que es lo suficientemente grande como para volver costoso (pero no imposible) excluir a destinatarios potenciales de los beneficios de su uso' (2000: 66). Basada en su investigación y en casos prácticos, Ostrom (1994) definió ocho principios para la sustentabilidad de los bienes comunes gobernados por la comunidad. Estos principios consideran (1), una definición clara de los límites y limitaciones de los bienes comunes; (2) la congruencia entre el uso de un recurso y su disponibilidad, para así evitar que un recurso se agote; (3) la mayoría de quienes se vean afectados a las reglas de un recurso de uso común puedan tomar parte en la modificación de esas reglas; (4 y 5) incluye el monitoreo del comportamiento de los usuarios del RCU e impone sanciones a quienes violan las reglas; (6) expresa que quienes comparten en el Recurso de Uso Común deben tener mecanismos accesibles y de bajo costo para resolver sus conflictos; (7) busca asegurar que los derechos elaborados por quienes toman parte del RCU son respetados por autoridades externas; (8) y, finalmente, sostiene que todos los principios anteriormente mencionados y las acciones propias de un RCU deben operar en distintos niveles y no sólo a un nivel central o periférico.

En estas condiciones, la pregunta sobre los *comunes* se relaciona no sólo con los recursos básicos para la supervivencia humana, sino también con aquella que apunta a establecer una relación más igualitaria y un compromiso colectivo en el que todos y todas puedan participar en la discusión y el proceso de toma de decisiones sobre la vida en común (Linebaugh, 2008, 2014). En esta búsqueda, la voz aparece como recurso fundamental y como relación básica, pues es un elemento central para hablar y ser escuchado. Pero el problema no resuelto por Ostrom y otros teóricos de los *comunes*, es cómo avanzar en procesos de *puesta en común* en contextos neoliberales donde las lógicas de diálogo, disenso y cooperación han sido desalentadas (Crary, 2013; Lazzarato, 2012) y en democracias donde las personas perciben su exclusión de las decisiones tomadas sobre sus propias vidas.

Para comenzar a sondear este problema irresuelto por Ostrom, debemos comprender las diversas maneras en que el neoliberalismo interviene en nuestra existencia. En primer lugar, debilitando los principios clave de la democracia representativa al socavar la soberanía de los estados-nación (Brown, 2003). En segundo lugar, desalentando valores ligados al diálogo, la discusión y la cooperación, cuando estos no están dirigidos a las lógicas del mercado (Harvey, 2005). En tercer lugar, mercantilizando todos los aspectos de la vida, desde los bosques, los mares y la vida silvestre, la educación, la forma en que pasamos el tiempo libre e incluso la forma en que descansamos (Crary, 2013). No es sorprendente, así, que en cuarto lugar aparezca la transformación de los seres humanos en lo que Wendy Brown llama *homo economicus* (2015), seres cuya existencia gira en torno a la deuda y a su capacidad de aumentar su posicionamiento competitivo para incrementar su valor como capital humano y no quedar en desventaja respecto de otros y otras. El quinto elemento es una consecuencia de lo anterior, e implica que, en condiciones de ausencia de seguridad social y conscientes de que nuestra existencia depende de nuestro salario y la disposición/obligación de hacer un esfuerzo adicional (Dardot y Laval, 2014), la idea de ser parte de iniciativas colectivas que intenten resolver los problemas que nos afectan – léase sindicatos, juntas de vecinos o colectivos políticos – aparece como una pérdida de tiempo, dinero y, finalmente, de valor en el mercado laboral. Un sexto y último elemento es la reducción del horizonte de lo posible, de creer que puedan existir caminos alternativos, en otras palabras, lo que Néstor García Canclini denomina la hegemonía del neoliberalismo como pensamiento único (2010). En este escenario, no es extraño que los investigadores de los bienes comunes consideren al

neoliberalismo como la causa de la destrucción de los seres humanos por los seres humanos, y de la destrucción de la vida en el planeta (Dardot y Laval, 2014).

Desde una perspectiva comunicacional y política, las consecuencias del neoliberalismo están en el centro del debilitamiento de las democracias, pero también en el centro de nuestra vida social, en tanto convierte a la voz – entendida como el acto de hablar a los demás y ser escuchado, como parte esencial en la construcción de una existencia común – en algo que ya no tiene cabida (Couldry, 2010; Freire, 1970). Así adquiere sentido lo que plantea Jeremy Gilbert (2014) cuando apunta que las formas más elementales y necesarias de resistencia al neoliberalismo son, hoy en día, la creación de foros sociales e instancias de discusión en los que se debata, discuta y construya la vida en común (Mouffe, 2013). Ahora, para movilizar los actos de habla y debatir la vida en común, se necesita producir una voz. Aquí emerge una pregunta inmediata, cómo hacerlo; y también un desafío analítico, hurgar profundamente respecto a la manera en que el neoliberalismo, en contextos de democracias formales, afecta al común de la voz.

En la próxima sección, este artículo sostiene que tal como con el agua, los bosques y la tierra, la voz es un común expropiado en tanto recurso, relación y legitimidad. Entender la profundidad y variedad de esta expropiación es, considero, clave y necesario para huir de intentos que buscan resolver la falta de voz a través de herramientas técnicas, como el diseño de una nueva Constitución vía Twitter, por ejemplo, y para observar la densidad de la imbricación entre comunicación y política. Para ello, se revisará el recorrido que va desde aproximaciones teóricas sobre democracia, movimientos sociales y estudios culturales, al debate sobre espacio público y participación desde una mirada de la comunicación y los medios. El afán último será hallar pistas para imaginar posibles formas de reconstruir el común de la voz.

## UNA TRIPLE EXPROPIACIÓN

### *Como recurso*

El lugar que ocupa la voz en el pensamiento político se puede encontrar, de manera amplia, en dos modelos prevalentes de democracia (Held, 2006). Por un lado, la democracia representativa liberal, que circunscribe la voz hacia la política tradicional de instituciones y partidos políticos; y, por el otro, la



democracia directa, que la entiende como una base para lo político que se ve amenazada a causa de la influencia del neoliberalismo en sus componentes participativos y dialógicos. En el modelo liberal, la democracia es conducida por instituciones a cargo de representantes electos durante períodos lo suficientemente extensos como para que la población juzgue su desempeño en elecciones periódicas (Dahl, 1989, 1998). Los elementos constitutivos de este modelo son una cultura política democrática; elecciones permanentes; la ausencia de control extranjero que mine la soberanía popular; y la existencia de una economía de mercado. Dentro de la extensa literatura sobre democracia representativa liberal, hay puntos de vista que entienden a ciudadanas y ciudadanos con mayor involucramiento en los procesos de toma de decisiones. Para Charles Tilly, por ejemplo, un régimen es democrático cuando existe “una interacción ciudadano-Estado amplia, igualitaria, protegida y con consultas mutuamente vinculantes” (2007: 59). En el mejor escenario, dicha consulta implica un vínculo dialógico permanente, integrado a la vida cotidiana y que va más allá del mero acto de votar. Puesto de esta manera, la democracia liberal entiende la voz como “cualquier actividad llevada a cabo por individuos o grupos que tienen la intención o el efecto de influenciar la acción del gobierno – ya sea directamente afectando la confección o aplicación de una política pública o indirectamente influenciando a quienes se encargarán de hacer esas políticas públicas” (Schlozman, Verba y Brady, 2012: 10). Así, el rol político de la voz, desde una movilización social, por ejemplo, se cumpliría en el traspaso de información hacia los representantes del pueblo (políticos profesionales) y en el incentivo a la acción de quienes están en posición de poder. En consecuencia, la voz política corre por los caminos de la democracia institucional y, como subrayan los autores, “excluye la discusión política” (2012: 13) entre pueblo y representantes.

A esta mirada de las democracias liberales se contraponen las perspectivas de democracia directa (Held, 2006), que aúnan aproximaciones marxistas y postmarxistas. Estas señalan que la democracia liberal no fue capaz de alcanzar sus objetivos, entre ellos la distribución del poder; el fin de la presencia oligárquica en el gobierno; la escasez de espacios de participación; el fracaso de los gobiernos a la hora de rendir cuentas ante la ciudadanía, entre otros (Bobbio, 1989). No extraña, así, que desde esta mirada las democracias actuales aparezcan como sistemas pro oligárquicos donde “la política y el gobierno están volviendo cada vez más al control de las élites privilegiadas al igual que en tiempos pre democráticos” (Crouch, 2004: 6). Dentro de la mayor parte de este



cuerpo teórico, el neoliberalismo ocupa un lugar central: se le acusa de dañar a la democracia en sus aspectos pluralistas, deliberativos y participativos, imponiendo así una hegemonía cercana al autoritarismo (Balibar, 2002; Brown, 2005, 2015).

¿Qué significa, entonces, tener voz en los enfoques de democracia directa? Una respuesta sucinta es provista por Nick Couldry (2010), quien entiende la voz como el proceso en el que las personas pueden dar cuenta de sus vidas, narrar sus condiciones de existencia y hacer que esa narración sea valorada y parte constitutiva de vivir en un colectivo humano. Negar esa oportunidad implica, por ende, negar una dimensión fundamental de la vida humana. En términos políticos, esta comprensión de la voz aparece como un contravalor y una amenaza para el neoliberalismo, de la misma manera que la lógica del neoliberalismo representa una amenaza para la voz. Sin embargo, en ese choque de amenazas, la voz pierde la batalla en tanto las personas son escasamente consideradas “relevantes para la distribución de oportunidades para hablar” (2010: 107), dando pie a una política constreñida, elitista y tecnocrática que busca eliminar la dimensión conflictiva de la vida (Mouffe, 2005) y, finalmente, la necesidad de discusión. De esta manera, lo técnico reemplaza a lo político, en tanto que lo que constituye lo político, el desacuerdo (Rancière, 2004), aparece eliminado de los paisajes institucionales y, aún más, de la posibilidad para que los no-habitantes de lo institucional intervengan en ella.

En América Latina, la creciente irrelevancia de la voz cae en terreno fértil debido a una matriz colonial sostenida en tres pilares. En primer lugar, a través del trauma de una violencia primigenia pero permanentemente actualizada sobre quienes fueron considerados bárbaros (Moraña, Dussel y Jáuregui, 2008). En segundo lugar, concibiendo al colonizado como parte de una raza de seres naturalmente errados (Reding, 2007), incapaces de realizar actos racionales (Ortiz, 2000) y, por lo tanto, con la necesidad urgente de ser corregidos/educados a la manera occidental para lograr sociedades saludables. Y, en tercer lugar, a través de la noción del ‘atraso’, es decir, como sociedades que necesitan seguir el canon, pensamiento y objetivos occidentales (Castro-Gómez, 2008) si quieren alcanzar el tren de la evolución humana. En las décadas de 1960 y 1970 esta matriz colonial se actualizó a través de la bota militar que detuvo los esfuerzos emancipatorios en buena parte del territorio y, en la última década del siglo XX, gracias a las directrices emanadas del Consenso de

Washington<sup>3</sup>. Este paquete de reformas, diseñadas para ser adoptadas por los países del Tercer Mundo, implicó el desprecio absoluto hacia la idea de que fuese deseable que los y las habitantes de los respectivos estados-naciones participaran activamente en la discusión sobre alternativas de desarrollo o en “un espacio institucional de conflicto en el que expresar sus demandas” (Calderón, Piscitelli y Reyna, 1992: 29).

Este trayecto de la perspectiva liberal, pasando por la democracia directa y considerando una mirada latinoamericana muestra que, ante la caída de los pilares de soberanía y participación de la democracia y la irrupción neoliberal, la voz aparece expropiada como recurso. Se trata de un despojo que si bien en el caso chileno ocurre de manera violenta (a través del golpe militar de 1973), se ha ido actualizando en el cotidiano de una violencia material, simbólica y física, imbricada en diversas áreas de la vida humana. Allí, en esa existencia cotidiana, los mecanismos de consulta vinculantes (el ideal de Charles Tilly) desaparecen; los procesos de discusión y desacuerdo como constituyentes de la práctica política de un país, no se consideran; y el cuestionamiento del neoliberalismo en nuestras sociedades por parte de la población se vuelve un impedimento para el obrar del poder político-empresarial. La consecuencia es, finalmente, que el lugar que ocupa la voz en el pensamiento democrático se torna impropio, sin sentido y, finalmente, negado a una amplia población. La voz aparece, así, como un recurso enajenado de las formas en que las democracias en contextos neoliberales funcionan. No obstante, la expropiación tiene lugar en territorios reales, en paisajes físicos donde existen relaciones, mediaciones y disputas. Y si recordamos que, siguiendo la idea de los *comunes*, estos no son sólo recurso, sino también relación, la voz, por más magras que sean las chances, se juega sus posibilidades de existencia en esas relaciones.

---

<sup>3</sup> El Consenso de Washington es un conjunto de políticas dictadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Departamento del Tesoro de los Estados Unidos, en 1989, destinadas a reformar la economía de los países en desarrollo. Estas políticas consideraron la disciplina fiscal, la reforma fiscal, la liberalización de las tasas de interés, la liberalización del comercio, la privatización, desregulación y protección de los derechos de propiedad, la redirección de las prioridades del gasto público y la liberalización de los flujos de inversión extranjera directa (Panizza, 2009).

### Como relación

La idea de que no hay *comunes* sin *puesta en común* (Euler, 2018, Helfrich, 2014) y que la voz “no es la práctica de individuos aislados” (Couldry, 2010: 7) otorga una gran importancia a los espacios de mediación como lugares en los que se llevan a cabo prácticas comunicacionales que enfrentan problemas, dificultades, obstáculos y formas de hacer que pugnan porque exista el recurso voz. Si el aspecto comunicacional de los *comunes* tiene el deber de crear foros sociales e instancias de discusión como la forma más básica y necesaria de resistir al neoliberalismo (Gilbert, 2014), los lugares e instancias de *puesta en común* son piedras angulares para cualquier análisis que busque crear, apoyar o fortalecer tales foros e instancias de discusión. En dicho análisis, los estudios de comunicación y medios contribuyen a través de una discusión que develará, en los siguientes párrafos, un cierre y una pequeña apertura para la posible existencia del común de la voz. El cierre será cubierto a través del debate sobre espacio público y medios de comunicación; mientras la breve apertura será revisada desde prácticas comunicacionales propias de movimientos sociales que, subrayo, permitirá observar una tercera expropiación de la voz.

Una referencia primigenia y habitual al espacio público que se hace desde la perspectiva de la modernidad comienza con un viaje hacia el pasado, más precisamente a las ciudades-estado griegas (Habermas, 1992) y a las maneras que los ciudadanos tenían para intervenir en los asuntos de la *polis* a través de intercambios verbales (Arendt, 2009). La ciudadanía, que a priori se entendería como una condición universal era, sin embargo, bastante exclusiva. En el modelo griego, sólo eran considerados ciudadanos los hombres adultos y libres que compartían la creación y administración de las instituciones legales y gubernamentales, siendo ellos, y sólo ellos, portadores de voz. Todo quien no fuera ciudadano – mujeres, extranjeros, esclavos – era considerado no verdaderamente humano, “sino únicamente como espécimen del animal de la especie humana” (Arendt, 2009: 56). En otras palabras, no eran sujetos de habla, y todo lo que emanaba de la boca de los no ciudadanos era ruido, pero no verdad o conocimiento (Arancibia, 2006; Jaeger, 1986). En oposición a este carácter reduccionista del espacio público griego, Jurgen Habermas (1992), desde una perspectiva propiamente moderna, entiende el auge de los medios de comunicación y de la sociedad burguesa como elementos sustantivos para la comunicación entre pueblo y Estado, y en esa relación una gran oportunidad. Mirando la realidad de Alemania, Francia y Reino Unido, Habermas creyó que lo que existió en el siglo XVIII fue una esfera pública burguesa donde las

personas podían debatir en espacios de reunión, plazas y lugares de encuentro, gracias a la información prodigada por periódicos, e influir en el poder a través de dichos medios de prensa en tanto estos recogían lo que se denominó ‘opinión pública’. En contraste con el caso griego, la esfera pública burguesa de Habermas no era una instancia de toma de decisiones, sino un ámbito de discusión racional, informada y crítica sobre asuntos del Estado, frente al cual se esperaba que el Estado respondiera publicitando – en el sentido de hacer público – su obrar (Habermas, Lennox y Lennox, 1974).

La preponderancia del carácter comercial/industrial de los medios, así como su creciente poder, puso en tela de juicio el acceso, igualdad y apertura de la esfera pública idealizada por Habermas (Calhoun, 1992), al punto que progresivamente la gente quedó fuera de dicha idealización. Al menos en la forma en que se había entendido en el modelo griego y en el marco normativo de la esfera pública burguesa. Esta exclusión vino de la mano de procesos de mediatización en los que la influencia de los medios en procesos electorales, por un lado, más la profesionalización de la política, por el otro, dieron lugar a lo que Dominique Wolton y Jean Marc Ferry, en el último cuarto del siglo XX llamaron "el nuevo espacio público". Este nuevo espacio estaba compuesto por tres actores: políticos profesionales, en representación del sistema de partidos; periodistas, en representación de los medios de comunicación; y encuestas, en representación de la opinión pública. Los tres actores portaban, según Wolton, tres legitimidades democráticas: una política, una informativa y una de comunicación (1998).

Contrariamente a su voluntad explícita, dirigida a encontrar una solución para el debate democrático en una sociedad de masas (Ferry, 1989), el “nuevo espacio público” de Ferry y Wolton llevó la estrechez de la esfera pública burguesa varios pasos más allá con dos consecuencias relevantes para la comprensión comunicativa de la voz como bien común. La primera es la ratificación del papel predominante de los medios de comunicación en el nuevo espacio público, entendiendo que lo que hace algo público es su presencia en los medios, por ende las expresiones de protesta en las calles no serían públicas, a menos que se conviertan en un evento mediático. La segunda consecuencia es que la gente pasa a tener cabida y ser representada solamente como cifras, encuestas y sondeos de opinión predeterminados. Lo que se desprende de estas dos consecuencias es que en el modelo de Wolton y Ferry no hay lugar para el común de la voz, pues la gente necesita de un ente externo para llegar a los

medios, usualmente una empresa de encuestas. Así, en el nuevo espacio público, el común de la voz en tanto relación o puesta en común, es también expropiado. ¿Pero, por quién? Por la forma en que el poder político se vincula con los sistemas de medios y comunicación, y el lugar predominante que se les otorga en la distribución de las oportunidades y espacios para hablar.

El problema con lo anterior es que, citando a Aeron Davis, el espacio público "nunca ha existido fuera de pequeñas, y usualmente exclusivas y excluyentes, colectividades" (Davis, 2010: 115), y que los sistemas de medios contemporáneos ni siquiera han sido capaces de cumplir la promesa del periodismo liberal de representar las demandas de la gente o ejercer un papel de vigilancia hacia el poder, dado que son parte de ese mismo poder (Curran, 2002). Aquí, el caso latinoamericano es muy ilustrativo, ya que la mayoría de los sistemas de medios de la región están compuestos por compañías que funcionan y defienden lógicas comerciales (Waisbord, 2000); que tienen una tendencia severa a la concentración y falta de independencia de los periodistas respecto de los propietarios (Magrini y Rincón, 2010); y que impulsan una agenda que socava los conflictos sociales y ambientales, retratando a organizaciones y movimientos sociales como serias amenazas para la paz social (Cabalín, 2014).

Ciertamente las posibilidades de encuentro donde la voz en tanto relación pueda ser construida o reapropiada no se limitan a los medios tradicionales. Aquí mencionaré las dos más relevantes. Un área donde se ha depositado mucha esperanza es Internet, pero ¿hasta qué punto es Internet un espacio/forma de puesta en común de la voz? La evidencia es concluyente. Si bien Internet puede promover prácticas de puesta en común – a través de foros abiertos, juegos en línea, elaboración de iniciativas colaborativas, campañas en favor de alguna causa – su uso cotidiano no va de la mano con una práctica deliberativa que genere un encuentro en la diversidad y que se extienda en el tiempo, sino al contrario (Fenton, 2016). Esto porque si bien la sociabilidad en red que posibilita Internet puede ayudar a causas benéficas, por ejemplo, conectando a una diversidad de personas (Castells, 2012), también posibilita un comportamiento de baja tolerancia y, derechamente, antidemocrático (Mosca, 2010). En otras palabras, el uso de Internet tiene un gran rendimiento para convocar a eventos, difundir videos e información, pero no mucho a la hora de albergar diálogos y discusiones que respeten la diferencia, la disidencia y el debate en el tiempo (Saavedra Utman, 2015). Si añadimos el hecho de que todo

lo que pinchamos en pantalla es parte de una oscura red comercial (Skeggs y Yuill, 2016) que refuerza narrativas propias de un yo individualista y del orden neoliberal actual (Fenton, 2016), la manera en que se usa Internet es bastante ineficiente desde una mirada dialógico-deliberativa (Mouffe, 2013).

La otra área donde se ha depositado esperanza respecto a la reconstrucción de la voz, y donde se abre una ventana para su existencia es en la ocupación e intervención de espacios urbanos (Stavrídes, 2016). Esto lo vemos a través de la acción de asambleas urbanas, movimientos sociales y colectivos de arte que, desde una creatividad disonante o subversiva a la lógica 24/7 (Crary, 2013), buscan abrir nodos de encuentro. Sin embargo, esta ventana que se abre aparece limitada, aunque muy ilustrativa para pensar cómo las personas pudiesen recuperar la posibilidad de ejercer la voz desde su vida cotidiana. Esta inquietud permite entrar a una tercera y fundamental manera en que la voz es apropiada.

### ***Como legitimidad***

En términos generales, hay dos formas de responder a la inquietud del párrafo anterior. Una viene de la mano de las teorías del "proceso político" sobre movimientos sociales, claramente evidenciada por la mirada de Manuel Castells sobre la llamada Primavera Árabe, en Medio Oriente y África del Norte; el movimiento del 15-M, en España; y *Occupy Wall Street*, en Nueva York, Estados Unidos. Tomando estos casos, Castells sostiene que "al final del día, los sueños de cambio social deberán diluirse y canalizarse a través de las instituciones políticas" (2012: 234). Esta forma de entender el devenir final de una movilización aparentemente exitosa tiene dos aspectos problemáticos. Uno es que se observa la resolución de los problemas planteados por el movimiento social como una tarea que recae principalmente en las instituciones del Estado y, por lo tanto, como un trabajo que los actores políticos tradicionales deben cumplir. El segundo es, en consecuencia, que para Castells las movilizaciones exitosas son las que preestablecen la agenda de los actores políticos tradicionales. Frente a esto último, la pregunta desde una perspectiva latinoamericana es ¿cómo podrían llevarse a cabo procesos de participación, deliberación y consulta en democracias que, precisamente, han rechazado esos mecanismos y cómo podrían, aquellos que han contribuido y son parte del cierre de lo público y sus espacios, permitir y ser los encargados de su apertura?

Una segunda forma de responder proviene de un enfoque que pone el énfasis más cerca de las asambleas populares. Tomando el caso de *Occupy Wall Street*,



en 2011, David Graeber (2013) valora la forma en que las personas se reunieron, tomaron decisiones y vivieron la experiencia de discutir, debatir y llegar a consensos en asambleas abiertas ubicadas en un espacio urbano de Nueva York. El principio que guió dichas reuniones públicas fue un valor comunicacional afín a la lógica de los *comunes*, en el sentido de que "todos los afectados por un proyecto de acción debían poder opinar sobre cómo se lleva a cabo" (2013: 230). Esta posición se relaciona con la forma en que Couldry (2010) y Freire (1970) entienden la voz y se aleja de la idea liberal de que la participación política comprende sólo aquellos actos "destinados a influir en la selección del personal gubernamental y/o las acciones que toman" (Verba, Nie y Kim, 1978: 46).

Aquí surge un problema que trae de la mano la claridad de una tercera expropiación de la voz en tanto bien común. Cuando Graeber dice que en las asambleas "todos los afectados por un proyecto de acción deberían poder opinar sobre cómo se lleva a cabo" (2013: 230), y plantea ese tipo de participación como ideal y posibilidad real en colectivos humanos más grandes, deja de lado un asunto central: que las personas deben ser visibles, primero, antes de ser reconocidas como portadoras de voz (Couldry, 2010). El problema con lo anterior es que, de acuerdo con lo que hemos revisado mirando la presencia del neoliberalismo en democracias como la chilena, "todos los afectados" parece comprender principalmente a aquellas personas excluidas de la política, cerca de lo que el escritor uruguayo Eduardo Galeano (2006) llamó *Los Nadies*: "Los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos. Que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos" (59) y que Boaventura de Sousa Santos denominara los inexistentes: personas que son simplemente obstáculos para lo que se considera la realidad relevante, "ya sean realidades científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas" (2016: 174). En resumen, "todos los afectados" son aquellos y aquellas que se encuentran desposeídas de voz, ahuyentadas de instancias participativas reales.

Es en esta exclusión humana del ámbito público y, en consecuencia, de lo político donde una tercera y última expropiación emerge con claridad: la infligida y percibida ilegitimidad de ser sujetos con voz. Lo que este proceso pone de manifiesto es que el común de la voz no sólo se expropia como un recurso y una relación, sino también en lo más profundo del ser y colectivos humanos. De manera similar al modelo clásico griego, donde los no ciudadanos eran simplemente "espécimen del animal de la especie humana" (Arendt, 2009:



56) y lo que salía de sus bocas era ruido mas no verdad (Jaeger, 1986), hoy observamos una condición similar. Porque sí, podemos publicar en línea, twittear, cantar en una esquina, pero en el contexto de las democracias que se ejecutan bajo pautas neoliberales, no somos legítimos portadores de voz en la discusión y el proceso de toma de decisiones sobre la vida en común.

## RECREAR LA VOZ

Una vez vista la expropiación de la voz en tanto recurso, relación y legitimidad, estamos en una mejor posición para pensar en la creación de foros sociales e instancias de discusión (Gilbert, 2014) en espacios en los que las lógicas de diálogo, disenso y cooperación hayan sido sistemáticamente desalentadas. Sin pretender entregar una receta, en este apartado abordaré prácticas y condiciones comunicativas que pueden contribuir a recrear la voz a través de co-generar la legitimidad de ser sujetos con voz; co-cultivar espacios e instancias relacionales; y, finalmente, co-crear el recurso. Estas tres prácticas están unidas por una intención: subvertir lógicas neoliberales y ser cimientos para la construcción de relaciones dialógicas participativas, democráticas, no jerárquicas y no opresivas, que permitan avanzar en la recuperación de lo político en nuestra vida diaria.

### *Co-generar: intimidad-confianza, espacio-tiempo*

John Holloway (2002) ocupó la idea de “grito” para definir ese ruido en que un cuerpo ya privado de su capacidad de hacer, de su humanidad, emana de sí un estertor. Es un grito de desesperación que, sin embargo, es una chispa, un deseo de existir y llegar al otro para recuperar la percepción de ser parte integrante de la existencia en común. Ese grito, metafóricamente, ocurre en círculos de confianza, en la dimensión afectiva de la conexión humana, en conversaciones mantenidas en espacios protegidos que pueden ser los de un hogar, los de una plaza ocupada, los de una escuela “en toma” (Graeber, 2013), recintos no totalmente alterados por el proyecto deshumanizante del neoliberalismo. Ocurre en el patio trasero de culturas de opresión, de miedo, y donde las personas se sienten aisladas, sin representación y marginadas de la esfera política. En estas conversaciones, debates y discusiones hay un desafío inicial a los contextos opresivos que pueden expandirse y ser un enjambre de susurros que en forma colectiva se entrelacen y construyan un grito común (Saavedra Utman, 2019a).

En esta instancia dialógica inicial, granjeada en la intimidad-confianza del vínculo humano hay un reconocimiento del otro en su subjetividad como parte de una existencia común, donde ambos se sienten protegidos y lo suficientemente seguros como para tejer conversaciones que conduzcan a una mayor conciencia de sus vidas. Las perspectivas feministas de los años 50's y 60's en los Estados Unidos resaltaron la relevancia de estos micro-espacios en dos direcciones: en el desarrollo de “un sentido independiente de valor en contraste con las definiciones que las definían como ciudadanas de segunda clase o inferiores” (Evans, 1979: 219), y en el desarrollo de una conciencia subversiva que pensó en otras formas de interpretar la realidad y tratar de ser parte de ese cambio. El carácter subversivo de la comunicación aparece, así, en una autogeneración de la legitimidad de tener voz que va de la mano con la creación del tiempo y la ocupación de espacios en oposición a las condiciones biopolíticas del neoliberalismo. Digo creación de tiempo porque implica interrumpir el tiempo neoliberal del 24/7 (Saavedra Utman, 2019b), resignificándolo en lógica no productiva; y espacio, pues se desafían los lugares donde se dan lazos de confianza, desde hogares a edificios en los que es posible obstruir las obligaciones del día a día. Estos actos inherentemente ponen de manifiesto que no hay oportunidad para prácticas comunicacionales que discutan nuestra vida en común sin crear condiciones básicas y específicas para permitir el debate y la discusión, siendo, como ha sido explicado, la existencia de un tiempo y espacio no-neoliberal dos de ellos.

### ***Co-cultivar: subjetividad y seducción***

A la par de la falta de reconocimiento hacia las personas en tanto sujetos con legitimidad de tener voz, transita una desconsideración hacia sus formas y medios de expresión, sus tiempos, espacios y métodos para llegar a acuerdos, sus intereses, pasiones, emociones y, en última instancia, su subjetividad. En este sentido, un elemento básico para pensar en prácticas comunicativas que reapropien la voz en tanto relación es reconocer la subjetividad de las personas en el co-cultivo de instancias, espacios y lógicas donde las narraciones, diálogos y discusiones puedan realmente entretejer su existencia colectiva (Maturana, 1992), rechazando así el menosprecio hacia lo que se denomina como “populacho”: cultura que no tiene valor en sí misma ni para la existencia colectiva (Williams, 1993). Este co-cultivo responde así a las aproximaciones teóricas (Dardot y Laval, 2014; Martín-Barbero, 1987) que preguntan: si la democracia es sobre nosotros, por qué no nos considera en la manera en que se forma, se adecúa y actualiza. Y lo anterior significa tener múltiples formas de

acceder al diálogo y a las discusiones, no sólo a través de las que, por ejemplo, poseen el estilo, la retórica y los marcos normativos de la política institucional.

Este proceso de co-cultivo debería conllevar una práctica comunicativa que denomino como 'ruptura seductora'. Esta ruptura implica un viaje desde la co-generación en ámbitos de intimidad-confianza, hacia un encuentro con otros y otras, con el fin de abrir la posibilidad de diálogo con personas que no conocemos o con quienes no compartimos un vínculo de intimidad. Esta ruptura seductora tiene un aspecto performativo – presente, por ejemplo, en cabildos<sup>4</sup> y cenas colectivas en plazas y calles de Chile, en el marco de las protestas que el país del sur comenzó a vivir en Octubre de 2019; o en la performance anti patriarcal del colectivo *Las Tesis*<sup>5</sup> que se replicó rápidamente por Chile y el extranjero – que es necesario que exista para que, entre otras razones, los potenciales interlocutores de una conversación se hagan visibles y su invitación atractiva. No obstante, esta ruptura seductora debe ser cuidadosa en permanecer como invitación abierta y permanente al diálogo, evitando así lo que Freire (1970) denominó modelo de educación bancaria – es decir, un modelo donde un grupo de personas, asumiendo que son poseedores de “la” razón, depositan sus ideas en otros – con el fin de apelar respetuosamente a un sentido de cohabitación atractiva (Euler, 2015). Esto último no significa evitar el conflicto y la discusión. De hecho, significa que la posibilidad real de encuentro en la diferencia se basa en pasos iniciales de reconocimiento fundamentales para el intercambio comunicativo de diferentes racionalidades que, en su desarrollo, descubrirán las necesidades para una mejor comunicación y las condiciones para que ello suceda.

### ***Co-crear: evitar la trampa “del día después”***

Uno de los elementos que Pierre Dardot y Christian Laval, en su estudio sobre los *comunes* y el principio de *lo común*, notan como el elemento más refrescante en las insurrecciones democráticas y movimientos sociales actuales, no es solamente su oposición al neoliberalismo o a la economía impulsada por el mercado, sino el "rechazo de los medios tiránicos para lograr objetivos emancipatorios" (2014, 455). Desde una perspectiva comunicacional, esta observación recuerda la *Pedagogía de la Opresión* de Paulo Freire, específicamente el llamado a no reproducir comportamientos opresivos por parte de quienes luchan contra la opresión. El llamado adquiere sentido, pues

<sup>4</sup> <https://www.dw.com/es/cabildos-populares-en-chile-talleres-para-un-nuevo-pa%C3%ADs/a-51158577>

<sup>5</sup> <https://www.bbc.com/mundo/noticias-50694888>

para Freire la opresión no era tan sólo externa, sino también parte de una cultura de hacer inherente a las prácticas que, sin cierta pedagogía, los que luchaban por la emancipación estaban condenados a replicar.

Este es exactamente el punto contra las prácticas totalitarias “del día después” que triunfa una revolución, “el día después” de la recuperación de la democracia, ese “día después” en que una movilización popular, ya habiendo alcanzado el poder, adopta inmediatamente la forma de hacer de sus opresores (Ketchley, 2017). Es el problema de combatir la violencia contra la mujer mientras se realizan prácticas patriarcales, lo que Margarita Pisano llamó “Feminismo Patriarcal” (Pisano, 1996); o atacar el neoliberalismo mientras se sigue un sistema de comunicación individualista, competitivo y pro-mercado, sin alentar prácticas de comunicación no opresivas. Por lo tanto, la tercera forma de apropiarse de la voz, en este caso como un recurso, es mover los procesos comunes del nivel micro de tribus urbanas, movimientos sociales, asambleas barriales, a un nivel macro que use una imaginación radical (Khasnabish, 2019) para pensar y echar a andar maneras de comunicarse que no constituyan meramente vías cortoplacistas para alcanzar o eventualmente solidificar cierta posición de poder, sino que para llevar a cabo una democracia donde la voz de las personas sea un pilar constituyente.

Ahora, este proceso de imaginación radical no comienza desde cero. Estamos rodeados de experiencias para aprender y aprehender. El caso latinoamericano es una exquisita fuente para ello. Analizando los sueños de emancipación que cobijó la región en las décadas del sesenta y setenta, el comunicólogo chileno Diego Portales hizo una fuerte crítica al apuntar que en tal período se pecó en ocasiones de concebir la “comunicación de manera unilateral, como pura agitación y propaganda” (1983: 66). En la misma línea, el especialista en comunicación uruguayo, Mario Kaplún, subrayó que la comunicación en regímenes democráticos debe implicar un proceso que culmine en la capacidad de auto generar mensajes (lo que requiere cultivar la agencia y autonomía para su expresión) y genere procesos de participación que permitan a la gente tener un rol importante en la toma de decisiones (1985). Kaplún relevó la necesidad de abordar profundamente la idea de participación, pues muchas veces “se le llama comunicación a convertir al otro simplemente en receptor, que recibe un mensaje y se está dando el nombre de participación al simple hecho de que la gente ejecuta determinadas acciones que el educador o el promotor previamente decidió, y decimos que la gente participó porque asistió y porque

hizo determinadas cosas siguiendo instrucciones previamente determinadas; bueno, eso es casi una caricatura de participación” (1985: 4). Para Kaplún, el objetivo final era avanzar en la búsqueda de una comunicación participativa, problematizante, atractiva y convincente para el individuo y el colectivo, como una forma de recrear lo que en estas páginas he denominado la voz como recurso. Y, como advirtió Kaplún, esta comunicación debe ser efectiva, pero entendiendo la efectividad en relación con los principios de nuestra convivencia y no en relación con los del mercado.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este texto se ha planteado que la voz es un *común* fundamental que está en serio riesgo en tiempos y territorios neoliberales. En tanto la voz es precisamente necesaria para ir en contra de lógicas opresivas y neoliberales que impiden narrar nuestras condiciones de vida y hacer de esta narración un elemento valioso y constituyente de nuestra coexistencia, es necesario ver cómo, hasta qué punto y de qué maneras, el común de la voz es afectado. En esta observación yace un desafío situado en el presente y que se pregunta cómo crear y prefigurar escenarios que puedan, en diferentes capas e instancias, subvertir y transformar realidades que vayan de los microespacios de intimidad-confianza a dimensiones más grandes. No se trata de establecer guías o dar recetas, sino más bien de entender cuáles son los adversarios minando las condiciones para la voz, y saber cuándo y cuánto nuestras prácticas comunicacionales contribuyen en la gestación, ejecución y evaluación de proyectos participativos y colaborativos que rechacen, adapten o sirvan para sortear las lógicas explotadoras de la existencia humana.

Así, el recorrido que ha planteado este texto puede ser útil en tres sentidos. Primero, para pensar en el carácter profundo que tiene la desposesión neoliberal cuando se piensa en pueblos, regiones, personas y grupos cuyo lamento va del “no nos escuchan”, al “mejor ni reclamo” o al “quien nos va a tomar en cuenta”, y en cómo la noción de los *comunes* nos permite en su triple dimensión (recurso, relación y legitimidad) vincularnos a ese problema democrático, político y cultural, y entender el lugar central que tienen los estudios y las prácticas que se hacen desde la comunicación y los medios.

El segundo sentido es una invitación a tomar los elementos planteados en este artículo para desarrollar un ejercicio de imaginación radical, entendida esta

noción como "nuestra capacidad para concebir cómo el mundo podría ser de otra manera, y animar los movimientos para el cambio social" (Khasnabish, 2019: 1). El ejercicio que se propone es elucubrar y/o tomar prácticas diversas, innovadoras o tradicionales y usarlas, mutarlas, disponerlas en una forma que puedan co-generar, co-cultivar y co-crear voz de manera subversiva, con la capacidad de hacerlo desde micro a macro escalas, y abrazando siempre el proceso continuo de hacer-aprender con otros y otras.

El tercer sentido es también una invitación, esta vez a tener una mirada inquisitiva sobre organizaciones, movimientos, partidos y proyectos que busquen torcer las limitaciones de las democracias circunscritas a pautas neoliberales, y analizar hasta qué punto perpetúan o subvierten las lógicas comunicativas del neoliberalismo en su diario hacer. En otras palabras, observar con la suficiente capacidad analítica y crítica para saber si camino a llegar a ese "día después", o una vez consumado éste, se siguen replicando lógicas comunicacionales propias de una existencia opresiva o de una relación emancipatoria.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arancibia, J. P. (2006). *Comunicación Política. Fragmentos para una Genealogía de la Mediatización en Chile*, Santiago de Chile: Universidad Arcis.
- Arendt, H. (2009). *La Condición Humana*, Buenos Aires: Paidós.
- Balibar, E. (2002). *Politics and the Other Scene*, London: Verso.
- Bobbio, N. (1989). *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Bollier, D. (2014). *Think Like a Commoner: A Short Introduction to the Life of the Commons*, Gabriola Island: New Society Publishers.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York: Zone Books.
- Cabalín, C. (2014). 'The Conservative Response to the 2011 Chilean Student Movement: Neoliberal Education and Media', *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, 35 (4), 485-498.
- Calderón, F. Piscitelli, A. y Reyna, J. (1992). 'Social Movements: Actors, Theories, Expectations'. En A. Escobar y S. Alvarez (eds) *The Making of Social Movements in Latin America* (pp. 19-36), Boulder, CO: Westview Press.

- Calhoun, J. (1992) 'Introduction: Habermas and the Public Sphere'. En C. Calhoun (ed) *Habermas and the Public Sphere* (pp. 1-48), Cambridge: The MIT Press.
- Castells, M. (2012). *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*, Cambridge: Polity.
- Crary, J. (2013). *24/7 Late Capitalism and the Ends of Sleep*, London: Verso.
- Couldry, N. (2010). *Why Voice Matters: Culture and Politics After Neoliberalism*, London: Sage.
- Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*, Cambridge: Polity.
- Dahl, R. A. (1989). *Democracy and its Critics*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Dahl, R. A. (1998). *On Democracy*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Dardot, P. and Laval, C. (2014). *Commun, Essai sur la Revolution au Xxie Siècle*, Paris: La Découverte.
- Davis, A. (2010). 'Politics, Journalism and New Media: Virtual Iron Cages in the New Culture of Capitalism' (pp. 121-137). En N. Fenton (ed) *New Media, Old News*, London: Sage.
- De Angelis, M. (2017). *Omnia Sunt Communia: Principles for the Transition to Postcapitalism*, London. Zed Books.
- De Sousa Santos, B. (2016). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, London: Routledge.
- Delamaza, G. (2013). 'De la Elite Civil a la Elite Política. Reproducción del Poder en Contextos de Democratización', *POLIS, Revista Latinoamericana*, 12, 1-24.
- Dolcerocca, A. y Coriat, B. (2015). 'Commons and the Public Domain: A Review Article and a Tentative Research Agenda', *Review of Radical Political Economics*, 48(1), 127-139.
- Euler, J. (2015). 'Commons-Creating Society: On the Radical German Commons Discourse', *Review of Radical Political Economics*, 48(1): 93-110.
- Euler, J. (2018). 'Conceptualizing the Commons: Moving Beyond the Goods-based Definition by Introducing the Social Practices of Commoning as Vital Determinant', *Ecological Economics*, 143: 10-16.
- Fenton, N. (2016). *Digital, Radical, Political*, London: Polity.
- Ferry, J.M. (1989). 'Les Transformations de la Publicité Politique', *Hermes, La Revue*, 4, 15-26.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*, Montevideo: Tierra Nueva.
- García Canclini, N. (2010). '¿De qué Hablamos Cuando Hablamos de Resistencia?', *Estudios Visuales* 7, 16-37.
- Garretón, M. A. (2003). *Incomplete Democracy. Political Democratisation in Chile and Latin America*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Gilbert, J. (2014). *Common Ground. Democracy and Collectivity in an Age of Individualism*, New York, NY: Pluto Press.
- Graeber, D. (2013). *The Democracy Project. A History, a Crisis, a Movement*, London: Penguin.



- Habermas, J., Lennox, S., y Lennox, F. (1974). 'The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)', *New German Critique*, (3), 49-55.
- Habermas, J. (1992). *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge: Polity.
- Hardt, M. y Negri, A. (2009). *Commonwealth*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Held, D. (2006). *Models of Democracy*, Cambridge: Polity.
- Helfrich, S. (2014). 'Common Goods Don't Simply Exist – They Are Created'. En D. Bollier and S. Helfrich (eds) *The Wealth of The Commons. A World Beyond Market and State* (pp. 61–67), Amherst, MA: Levelers Press.
- Holloway, J. (2002). *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London: Pluto Press.
- Jackson, G. (2013). *El País que Soñamos*, Santiago de Chile: Debate.
- Jaeger, W. (1986). *Paideia: The Ideals of Greek Culture. Volume II. The Search of the Divine Centre*, Oxford: Oxford University Press.
- Kaplún, M. (1985). 'Democracia y Comunicación Popular', *Revista Acción Crítica*, 18. En línea. <<http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/accioncritica/ac-cr-018-05.pdf>> (revisado el 10 de enero de 2019).
- Khasnabish, A. (2019). 'Ecologies of the radical imagination', *Information, Communication & Society*, DOI: 10.1080/1369118X.2019.1631368
- Ketchley, N. (2017). *Egypt in a Time of Revolution. Contentious Politics and the Arab Spring*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lazzarato, M. (2012). *The Making of the Indebted Man*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Linebaugh, P. (2008). *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Linebaugh, P. (2014). *Stop, Thief!: The Commons, Enclosures, and Resistance*, Oakland, CA: PM Press.
- Magrini, A. y Rincón, O. (2010). 'Mucho Gobierno y Muchos Medios, Poco Periodismo y Pocas Ciudadanías'. En O. Rincón (ed) *¿Por Qué Nos Odian Tanto? Estado y Medios de Comunicación en América Latina* (pp. 313-329), Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina Friedrich Ebert Stiftung.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Mattei, U. (2014). 'First Thoughts of a Phenomenology of the Commons'. En D. Bollier y S. Helfrich (eds) *The Wealth of The Commons. A World Beyond Market and State* (pp. 37–44), Amherst, MA: Levelers Press.

- Maturana, H. (1992). *Emociones y Lenguaje en Educación y Política*. Santiago de Chile: Pedagógicas Chilenas, S.A.
- Mignolo W. (2001). Coloniality at Large: The Western Hemisphere in the Colonial Horizon of Modernity, *CR The New Centennial Review* 1 (2): 19-54
- Moraña M., Dussel, E., y Jáuregui, C. (2008). 'Colonialism and its Replicants'. En M. Moraña, E. Dussel, and C. Jáuregui (eds) *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 1-22), Durham: Duke University Press.
- Mosca, L. (2010). From the Streets to the Net? The Political Use of the Internet by Social Movements. [IJEP]. *International Journal of E-Politics*, 1(1), 1-21. doi:10.4018/jep.2010102201
- Mouffe, Ch. (2005). *On the Political*, New York: Routledge.
- Mouffe, Ch. (2013). *Agonistics, Thinking the World Politically*, London: Verso.
- Ostrom, E. (1994). 'Institutional Analysis, Design Principles and Threats to Sustainable Community Governance and Management of Commons'. En R. S. Pomeroy (ed) *Community Management and Common Property of Coastal Fisheries in Asia and the Pacific: Concepts, Methods and Experiences* (pp. 34-50), Manila: ICLARM (International Center for Living Aquatic Resources Management).
- Ostrom, E. (2000). *El Gobierno de los Bienes Comunes. La Evolución de las Instituciones de Acción Colectiva*, México: UNAM, CRIM, FCE.
- Panizza, F. (2009). *Contemporary Latin America. Development and Democracy Beyond the Washington Consensus*, New York, NY: Zed Books.
- PNUD, Programa de Naciones Unidas para El Desarrollo (2015). *Los Tiempos de la Politización*. Santiago: PNUD.
- Rancière, J. (2004). *Disagreement*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Reding, S. (2007). 'Diversidad y Racismo en América Latina', *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 44, 157-179.
- Saavedra Utman, J. (2015). 'No, it did Not Grow Up because of the Internet: The Emergence of 2011's Student Mobilization in Chile', *International Journal of E-Politics*, 6 (4), 35-52
- Saavedra Utman, J. (2019a). *The Media Commons and Social Movements: Grassroots Mediations Against Neoliberal Politics*, Nueva York: Routledge.
- Saavedra Utman, J. (2019b) 'Occupying Space and Time. Enabling Communicative Ecologies for Democracy'. En Patricia Vilches (Ed.) *Del Aire al Aire: Negotiating Space in Latin America* (pp. 21-42). Boston, Leiden: Brill Publishers.
- Schlozman, K. L. Verba, S. y Brady, H.E. (2012). *The Unheavenly Chorus. Unequal Political Voice and the Broken Promise of American Democracy*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Shiva, V. (2013). Prólogo de Ricoveri, G. *Nature For Sale, Commons Versus Commodities*, Londres: Pluto Press.
- Skeggs, B. y Yuill, S. (2016). 'Capital Experimentation With Person/a Formation: How Facebook's Monetization Refigures the Relationship Between Property, Personhood and Protest', *Information, Communication & Society*, 19 (3): 380-396.
- Stavrides, S. (2016). *The City as Commons*, London: Zed Books.
- Terhorst, P., Olivera, M. y Dwinell, A. (2013). 'Social Movements, Left Governments, and the Limits of Water Sector Reform in Latin America's Left Turn', *Latin American Perspectives*, 40(4): 55-69.
- Tilly, Ch. (2007). *Democracy*, New York, NY: Cambridge University Press.
- Verba, S. Nie, N. y Kim, J. (1978). *Participation and Political Equality: A Seven-Nation Comparison*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Waisbord, S. (2000). 'Media in South America: Between the Rock of the State and the Hard Place of the Market'. En J. Curran and M-J. Park (eds) *De-Westernizing Media Studies* (pp. 50-62), New York, NY: Routledge.
- Williams, R. (1993). *Culture and Society*, London: The Hogarth Press.
- Wolton, D. (1998). 'La Comunicación Política: Construcción de un Modelo'. En J.M. Ferry y D. Wolton (eds) *El Nuevo Espacio Público* (pp. 28-44), Barcelona: Gedisa.