

# COMUNICAÇÃO INTERMUNDOS: ENTRE A VIOLÊNCIA E A RE-EXISTÊNCIA, QUEM FALA?

INTERWORLDS COMMUNICATION: BETWEEN VIOLENCE AND RE-EXISTENCE, WHO SPEAKS?

COMUNICACIÓN INTERMUNDOS: ENTRE LA VIOLENCIA Y LA RE-EXISTENCIA, ¿QUIÉN HABLA?

## Luciana de Oliveira

■ Graduada em Comunicação Social pela PUC Minas, realizou mestrado em antropologia na Universidade Federal de Minas Gerais UFMG e Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia e Política na mesma instituição. Pós-Doutora em Antropologia Social/UNB com pesquisa desenvolvida junto ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia em Inclusão de Saberes no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI) em 2018. Atua como professora e pesquisadora no Programa de Pós-Graduação e no curso de graduação em Comunicação Social da UFMG, sendo líder do grupo de pesquisa Corisco.

■ *Graduada en Comunicación Social por la PUC Minas, realizó maestría en Antropología en la Universidad Federal de Minas Gerais UFMG y doctorado en Ciencias Humanas: Sociología y Política en la misma institución. Post-Doctorado en Antropología Social/UNB con investigación desarrollada con el Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología en Inclusión del Conocimiento en la Educación Superior y la Investigación (INCTI) en 2018. Trabaja como profesora e investigadora en el Programa de Posgrado y en el curso de pregrado en Comunicación Social de la UFMG, siendo líder del grupo de investigación Corisco.*

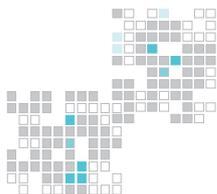
■ Email: [luciana.lucyoli@gmail.com](mailto:luciana.lucyoli@gmail.com)

## Tiago Barcelos Pereira Salgado

■ Doutor e mestre em Comunicação (UFMG), com doutorado sanduíche na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS/Paris).

■ *Doctorado y Máster en Comunicación (UFMG), con un doctorado en alternancia en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS/Paris).*

■ E-mail: [tigubarcelos@gmail.com](mailto:tigubarcelos@gmail.com)



## RESUMO

A pergunta "Quem fala?" desdobra-se numa reflexão apoiada na crítica decolonial, pós-colonial e contra-colonial, apontando para as (im)possibilidades de uma comunicação intermundos. A primeira dimensão dessa comunicação considera o racismo intrínseco ao colonialismo e à colonialidade como dispositivo silenciador, apontando para as enormes distâncias que separam os mundos afropindorâmicos re-existentes dos mundos moderno-coloniais. A segunda considera as formas de comunicação plurais e multidimensionais dos mundos afropindorâmicos implicados que tensionam os modelos cêntricos hegemônicos com base numa perspectiva ex-cêntrica..

**PALAVRAS-CHAVE:** COMUNICAÇÃO INTERMUNDOS; DECOLONIALIDADE; POVOS AFROPINDORÂMICOS.

## ABSTRACT

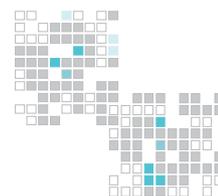
The question "Who speaks?" unfolds in a reflection supported by decolonial, postcolonial and countercolonial critique, pointing to the (im)possibilities of an interworld communication. The first dimension of this communication considers racism intrinsic to colonialism and coloniality as a silencing dispositive, pointing to the huge distances that separate the re-existing afropindoramic worlds from the modern-colonial worlds. The second considers the plural and multidimensional forms of communication of the implicated afropindoramic worlds that tension hegemonic centric models based on an ex-centric perspective.

**KEYWORDS:** INTERWORLD COMMUNICATION; DECOLONIZATION; AFROPINDORAMIC PEOPLES.

## RESUMEN

La pregunta "¿Quién habla?" se despliega en una reflexión apoyada en la crítica decolonial, poscolonial y contracolonial, apuntando a las (im)posibilidades de una comunicación intermundana. La primera dimensión de esta comunicación considera el racismo intrínseco al colonialismo y a la colonialidad como dispositivo de silenciamiento, señalando las enormes distancias que separan los mundos afropindorámicos reexistentes de los mundos moderno-coloniales. La segunda considera las formas plurales y multidimensionales de comunicación de los mundos afropindorámicos implicados que tensionan los modelos hegemónico-céntricos basados en una perspectiva ex-céntrica.

**PALABRAS CLAVE:** COMUNICACIÓN INTERMUNDOS; DECOLONIALIDAD; PUEBLOS AFROPINDORÂMICOS.



## 1. Introdução

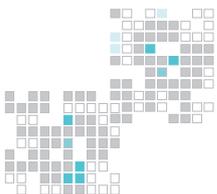
Como pensar a comunicação entre os mundos indígenas/afrodiaspóricos e os mundos forjados nas dinâmicas moderno-coloniais, sendo o próprio comum aparentemente uma impossibilidade tanto em função dos traumas coloniais e das violências persistentes da colonialidade que os apartam quanto pela intraduzibilidade e inequivalência de que é perpassada? Como pensar-experimentar junto com formas de vida e suas modalidades de comunicação contra-coloniais e calcadas em relações intersperspectivas, interétnicas, interontológicas e intergeracionais-ancestrais? Como pensar-experimentar com cosmopraxis que evocam não só uma multiplicidade de agências, espacialidades, temporalidades, mas que nos colocam a **des-pensar** – *unthinking*, de acordo com Silva (2017) – o próprio sentido de ação, espaço e tempo, conforme bases epistêmicas que não depuram a matéria e o pensamento, o sensível e o racional, o sujeito e o objeto, o visível e o invisível, a natureza e a cultura, o humano e o não humano?

Essas perguntas têm nos levado a pensar (Salgado; Oliveira, 2022) nas formas de comunicação que Torrico (2019), calcado no lastro da crítica decolonial latinoamericana, chamou de ex-cêntricas. Elas também têm nos conduzido a formulações conceituais como comunicação intermundos (Oliveira; Altivo; Figueroa, 2021; Oliveira, 2021a), comunicação ecológica e comunicação interontológica (Salgado; Oliveira, 2023). Vale dizer que tais conceitos não existem apenas como categorias analíticas ou camadas que se superpõem às experiências ou as sobrecodificam, mas se constituem como existências corporificadas, territorializadas, relacionais, simbióticas (Salgado; Oliveira, 2023). No caso da comunicação intermundos, trata-se da elaboração de uma experiência na qual nos colocamos diante do risco epistêmico.

Entre os desafios que tais questões colocam à Comunicação, dedicamo-nos apenas a dois deles, ligados ao primeiro elemento comunicacional do famoso esquema do cientista político funcionalista Harold Lasswell (1987): quem, diz o quê, a quem, através de que canal e com qual efeito. Ao considerar a perpetuação desse modelo no histórico de Teorias da Comunicação, emblemático de um padrão canônico, como criticamente nomeia Torrico (2019), questionamos: o que é comunicação intermundos, em se tratando de “quem diz?”, já que o referido modelo:

*considera a la comunicación un instrumento gracias al cual un emisor activo puede lograr sus objetivos de control – y, por tanto, de poder – sobre uno, varios o muchos receptores pasivos o meramente reactivos, acudiendo para ello, casi siempre, al empleo de medios tecnológicos que canalizan y distribuyen los mensajes.* (Torrico, 2019, p. 94).

Essa formulação pode ser amplamente sofisticada pelos debates em torno da pós-colonialidade/descolonização/decolonialidade (Krenak, 2019; Spivak, 2014; Kilomba, 2019; Rivera Cusicanqui, 2015; Silva, 2017, 2018; Quijano, 1992) e contra-colonialidade (Santos, 2015). Para responder à questão de um ponto de vista intermundano, abordamos as seguintes dimensões: a) a dimensão histórica da violência na qual o colonialismo e a colonialidade, calcados nas lógicas da racialidade, operaram/operam a destruição de modos de vida com vistas à tomada de territórios, exploração de corpos e tomada de palavra e voz; b) a dimensão re-existente das formas de vida dos povos afropindorâmicos que incluem no espaço do comum as agências não humanas e mais que humanas desconsideradas nos modelos modernos de comunicação. Antônio Bispo dos Santos, que prefere pensar



suas ideias como “palavras germinantes” e não como conceitos (Santos, 2023), chama de afropindorâmicos aos povos originários e aos povos africanos em diáspora no Brasil (Santos, 2015). Cada questão é tratada em uma seção específica neste texto.

Fundamentando a primeira dimensão, a ideia de humanidade restrita a alguns tipos de humanos, construída em bases filosóficas, mas massivamente difundida midiaticamente por meio de imagens, palavras e sons, tem colaborado para a exclusão sistemática de certas existências da vida pública, bem como forçado sua eliminação física e/ou epistêmico-cultural. A segunda dimensão, buscando dialogar com a posicionalidade das formas de vida afropindorâmicas que expandem a noção de humanidade para entes como natureza, objetos, divindades, espíritos, e tornam a própria humanidade uma posição e não uma condição. Se descolonizar o conhecimento na Comunicação implica em promover uma comunicação ex-cêntrica (Torrice, 2019), isso significa recorrer a formas de comunicação que escapam ao “esquema perdurável” da comunicação “centrada” – tanto quando exclusivamente pautada na episteme da Modernidade quanto nos seus usos como modelo/parâmetro de verdade. Como uma alternativa “que se desdobra da crítica latinoamericana à incomunicação colonial” (Torrice, 2019, p. 103), a aproximação com formas de vida contra-coloniais – povos indígenas, quilombolas e coletivos da diáspora africana no Brasil – amplia campos de saberes e modos de imaginar outros possíveis, viabilizando a reflexão sobre as implicações da colonização/descolonização de um ponto de vista comunicacional intermundos. Tomar as (im)possibilidades da comunicação intermundos como ponto de partida não significa assumir o ponto de vista dos povos, querer falar por eles ou romantizá-los.

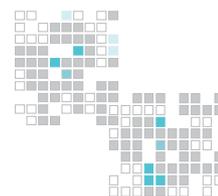
## 2. Comunicação intermundos e operações da dialética racial

*“Nós somos humanos também, que nem vocês!” - grita uma liderança Guarani-Kaiowá em vídeo que registra um despejo no território tradicional retomado Tekoha Laranjeira Nhanderu (fev./2022).*

*“Desculpe não concordar, Garner. Negro não é homem.”, fala um senhor de escravos no romance Amada de Toni Morrison (2007)*

As matrizes críticas de viés pós-colonial (desde 1980) e decolonial (desde 1990) têm descrito a má distribuição do direito de falar e ter voz não só como disfunção de democracias imperfeitas, mas como dispositivo de poder que serve ao Estado-Capital para classificar modos de vida e diferenciar vidas que valem e que não valem, sustentando-o. Nesse sentido, constroem-se imaginários e ideologias racistas, discursos de objetificação, desumanização e permanente reafirmação da dicotomia entre natureza e cultura, conforme a fórmula que coloca em negativo “de cor-pobre-mulher-ao-sul-global” e em positivo “branco-homem-rico-ao-norte-global”. Acerca disso, Ailton Krenak (2019) se interroga:

*Como é que ao longo dos últimos 2 a 3 mil anos nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos justificando o uso da violência? A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a a essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização*



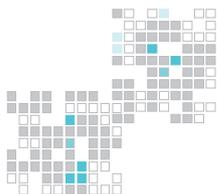
*sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.* (Krenak, 2019, p. 10-11).

Os processos de colonização operados por diversos países europeus são aqueles de expropriação das terras originárias e apropriação violenta do valor total do trabalho de corpos escravizados em face da racialização (Silva, 2018). Historicamente, a colonização arregimentou processos complexos de elaboração de uma linguagem para a máquina de morte do genocídio, da superexploração, da subalternização, dos silenciamentos, da criação de fronteiras (inclusa a propriedade privada da terra) e de tecnologias concentracionárias (Mbembe, 2016). O regime visibilidade hegemônico que fala a linguagem do racismo articula modos de ver, formas de saber e atos de poder que constituem uma necropolítica. Para explicá-la, Mbembe (2018, p. 70) recorre a Foucault quando este afirma que raça “é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização”, e conclui: “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo”. Ao mesmo tempo em que se constitui, o racismo justifica tais processos, produz efeitos tanto em nível institucional-estrutural quanto relacional-intersubjetivo. Todavia, esse mesmo racismo constrói hierarquias quanto às formas de produção e circulação de conhecimentos, desumanizando certas humanidades por não deterem, no ponto de vista dos colonizadores, Ciência, Religião ou Centralização Política (Sem Fé, Sem Rei, Sem lei).

Nessa senda, os povos indígenas e os povos da diáspora africana, ao sul hoje chamado global, viram seus mundos acabarem por muitos séculos e, como enfatiza Krenak (2019, p. 33), continuaram a existir porque criaram formas de

conhecimentos que possibilitaram a resistência: “[...] a gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais”. Os povos afropindorâmicos e seus modos elásticos de re-existir estão em meio a uma guerra pela terra. Guerreiam em nome da defesa dos territórios contra o capital transnacional aliado de Estados nacionais que entendem a terra como mercadoria. A guerra pela terra envolve dois aspectos cruciais e entrelaçados (Rolnik, 2015), conformando um dispositivo de ver-saber-poder: a insegurança jurídica da posse da terra para os povos, por um lado; e, por outro, a permanente caracterização discursiva dos povos como sub-humanidades ou não humanidades que podem ser removidas e expropriadas ao bel prazer do capital, sob o comando das polícias do Estado.

Em sua discussão sobre o que chama de razão negra – as lógicas de conexão entre a consciência Ocidental do negro e a consciência negra do negro –, Mbembe (2018) elenca uma série de elementos que relacionam raça, outrificação, objetificação e necropolítica. A primeira delas é que a noção de raça, que não tem qualquer fundamento científico, antropológico ou genético, é uma “ideia segundo a qual a natureza teria produzido humanidades distintas, reconhecíveis por traços inerentes e características específicas que consagrariam as suas diferenças, ordenando-as segundo uma escala de desigualdade” (Fields e Fields citadas por Mbembe, 2018, p. 28). Ademais, é uma “ficção útil, construção fantasmática, projeção ideológica, figura autônoma do real, caráter móvel inconstante e caprichoso” (idem, p. 28). A noção de raça produziu o racismo, ou seja, “o conjunto das práticas sociais, jurídicas, políticas e institucionais e outras fundadas na recusa da presunção de igualdade entre as pessoas humanas” (idem, p. 28) e um aparato que envolve o repertório de manobras que pretendem situar os seres humanos assim diferenciados em



matrizes operacionais” (idem, p. 28). Por fim, raça é um conceito aplicável a humanidades não europeias.

Ailton Krenak, frente a certos imaginários de fim de mundo presentes contemporaneamente, provê uma chave interpretativa sobre como a necropolítica e seus fundamentos étnico-raciais se aplicam aos mundos indígenas. Ao discutir o Antropoceno,<sup>1</sup> ele nos fala do “contágio do encontro” entre invasores Europeus e os povos indígenas nas Américas que provocou de cara uma primeira onda de mortandade no genocídio da guerra sem fim: “Para os povos [ameríndios] que receberam aquela visita [invasores europeus] e morreram, o fim do mundo foi no século XVI.” (Krenak, 2019, p. 71).

A crítica decolonial<sup>2</sup> latinoamericana aporta argumentos importantes no que tange ao diagnóstico da colonização no sul das Américas: o primeiro é recolocar a longa duração histórica na pauta da teoria crítica, mas indissociando-a de um gesto epistêmico racista e genocida. Segundo Quijano (1992, p. 160),

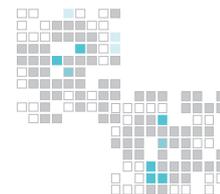
*[la] emergencia de la idea de “occidente” o de Europa, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero, para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades*

*son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. Las demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser “objetos” de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre “sujeto” y “objeto”.*

A separação entre sujeito e objeto é, portanto, a base para a “colonialidade do poder”, ou seja, a ideia de raça como fundamento do padrão universal de classificação básica e de dominação social no contexto do capitalismo como padrão universal de exploração social e do Estado como força central universal de controle da autoridade coletiva. Ademais, o eurocentrismo é tomado como força hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento. Essa separação, calcada na articulação de uma geopolítica do conhecimento que instaura a diferença colonial entre Europa e suas colônias, promove a chamada *hybris* do ponto zero (Castro-Gomez, 2007), isto é, toda a história das Américas só passa a ser entendida como história após o contato com os Europeus e a colonização do continente. O mesmo é válido para a Comunicação, cujo marco zero se inicia com o fenômeno das massas urbanas e dos meios técnicos de comunicação, consolidando a reprodução do modelo eurocêntrico (Salgado; Oliveira, 2022). Como assinala Mignolo (2000) a colonialidade do poder é essencialmente uma colonização do conhecimento, das imagens, dos símbolos, do pensamento. Os discursos da modernidade são pensados como um quadro epistemológico – e epidemiológico, como

1 Os impactos da ação degradadora humana tem ensejado o início de uma nova era geológica denominada Antropoceno, que sucede o Holoceno. O conceito “antropoceno” — do grego *anthropos*, que significa humano, e *kainos*, que significa novo — foi popularizado em 2000 pelo químico holandês Paul Crutzen (Alves, 2020).

2 Referimo-nos às discussões do grupo Modernidade/Colonialidade e de Silvia Rivera Cusicanqui, não desconsiderando as críticas desta última ao primeiro, bem como a crítica de Denise Ferreira da Silva, citada acima, a partir do pensamento negro radical. Catherine Walsh foi quem chamou ao trabalho de enfrentamento intelectual e atitudinal desses traços epistêmicos e históricos de decolonialidade.



ressaltado por Krenak (2019) – que é inseparável do projeto colonial de dominação eurocêntrico.

Nesse quadro, quem pode falar?<sup>3</sup> Essa pergunta remete de pronto ao ensaio de Gayatri Spivak (2014), “Pode o/a subalterno/a falar?”. Ao criticar o Sujeito moderno dentro da filosofia pós-estruturalista europeia, que discute insuficientemente a relação entre interesse e desejo além de descartar apressadamente o conceito de ideologia, a autora diz: “E esse ponto radiante, que anima um discurso efetivamente heliocêntrico, preenche o espaço vazio do agente com o sol histórico da teoria - o Sujeito da Europa’ (Spivak, 2014, p. 29). O fascínio do intelectual europeu crítico contemporâneo pelas resistências e pelo poder de fala de oprimidos/subalternos/condenados não vem acompanhado de uma autorreflexão da própria posição do intelectual europeu que acaba por ocupar o lugar de poder de “diagnosticador da episteme” (Spivak, 2014, p. 37). A ausência da subalterna (especialmente, da mulher) como sujeita mostra de que modo as estruturas pós-coloniais, constituídas no colonialismo - no racismo que se acompanha do classismo e do sexismo -, não a permitem falar. No entanto, não parece que autora esteja afirmando que o Sujeito Pós-Colonial ou subalterno/subalterna não possa de fato falar, mas defendendo que é preciso incluir as condições pós-colônias de fala e escuta que não passem pela intelectualidade dos Sujeitos Europeus ou do Eurocentrismo e por uma romantização das resistências.

Grada Kilomba (2019) conecta a crítica de

Spivak com a constituição de sub-humanidades ou de não-humanidades que o racismo colonial enseja:

*A ideia de uma subalterna silenciosa pode também implicar a alegação colonial de que grupos subalternos são menos humanos do que seus opressores e são, por isso, menos capazes de falar em seus próprios nomes. Ambas afirmações veem os colonizados como incapazes de falar, e nossos discursos como insatisfatórios e inadequados e, nesse sentido, silenciosos. Elas também vão ao encontro da sugestão comum de que grupos oprimidos carecem de motivação para o ativismo político por conta de uma consciência falha ou insuficiente de sua própria subordinação. No entanto, grupos subalternos – colonizados – não têm sido nem vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntárias/os da dominação. (Kilomba, 2019, p. 48).*

Desse modo, Kilomba também articula uma crítica decolonial que aponta para o modo como conhecimento, erudição e ciência estão ligados a poder e autoridade racial. Na academia, quando pessoas brancas falam, o que elas falam é universal, objetivo, neutro, racional, imparcial, fático, calcado em bases epistêmicas; quando são pessoas negras que falam, o que falam é específico, subjetivo, pessoal, emocional, parcial, opinativo e calcado na experiência. Assim, “não estamos lidando aqui com uma ‘coexistência pacífica de palavras’, como Jacques Derrida enfatiza, mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar” (Kilomba, 2019, p. 52).

Por isso, Silva (2017, p. 46), em contraponto com o pensamento de Quijano (1992) e da vertente culturalista, tem defendido que a decolonização é correspondente ao fim do mundo tal como o conhecemos, na medida em que a operações da racialidade ou dialética racial calcadas nos pilares

3 Falar (*speak*) e dizer (*say*) são verbos bem diferentes. Lasswell (1987) pergunta: quem diz? (*who says?*), referindo-se a uma unilateralidade das fontes emissoras e normalizando o poder dos meios no contexto moderno-colonial. Enquanto dizer envolve afirmar ou declarar, sem maior engajamento com o enunciado e/ou a enunciação, falar relaciona-se com o poder da palavra, a possibilidade de expressar-se, de falar e ser escutada/o. O ensaio de Spivak (2014) é *Can The Subaltern Speak?* ou Pode o/a Subalterno/a falar?

ontopistemológicos da modernidade sejam eliminadas por uma poética (*poethics*) feminista negra. Em suas palavras:

*O que uma poética feminista negra pode proporcionar? O que tem a oferecer à tarefa de des-pensar [unthinking] o mundo, de libertá-lo das garras das formas abstratas da representação moderna e da violenta arquitetura jurídica e econômica que elas sustentam? [...] E, se a tarefa for des-pensar este mundo com vista a seu fim – isto é, sua decolonização, ou o retorno do valor total expropriado de terras conquistadas e corpos escravizados –, ela não almejará prover respostas, mas, em vez disso, implicará levantar questões que simultaneamente expõem e subvertem as formas kantianas do sujeito [...] Trata-se de um passo crucial na dissolução de um modo de conhecimento que sustenta o estado-capital, isto é, que fundamenta uma imagem do mundo como aquilo que deve ser conquistado (ocupado, dominado e subjugado).* (Silva, 2017, p. 46).

Assim, o racismo inerente ao colonialismo e à colonialidade restringem/retiram o poder de fala de subalternos/subalternas, indicando-nos ser importante perguntar, do ponto de vista comunicacional intermundos, não somente “Quem diz?”, mas “Quem não diz?”, ou melhor, “Quem fala?” e “Quem não fala?”.

### 3. Contra-colonização e comunicação intermundos

*“Porque mesmo que queimem a escrita,  
Não queimarão a oralidade.  
Mesmo que queimem os símbolos,  
Não queimarão os significados.  
Mesmo queimando o povo,  
Não queimarão a ancestralidade”*  
Nego Bispo

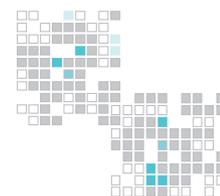
*“Nós entendemos que curar a terra, é curar o alimento, as sementes, o fruto, o rio, a cabeça, o pensamento, o espírito... Curar a própria humanidade. A luta não é só para estar vivo, mas para manter o espírito vivo. As pessoas pensam que quem tem fome é só aquele que, por uma desigualdade social, não tem o que comer. Mas, para nós, tem fome também aqueles que estão escassos de espírito, da conexão, dessa relação que se dá com o território.”*

Célia Xakriabá

Como nos chama a atenção o intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015), a re-existência operada pelos povos afropindorâmicos no Brasil – Povos Indígenas e Coletivos Pan-Africanos – é contracolonial. Se a colonização envolve os processos de invasão, expropriação, etnocídio, genocídio, subalternização e silenciamento pela imposição de uma forma de vida sobre outra sem relação com o território e transformando a terra em mercadoria, justificados pela dialética da racialidade e pela injustiça epistêmica; a contra-colonização envolve os processos de defesa dos territórios afrodiáspóricos e originários e tudo o que neles vive, além da afirmação cotidiana dos modos de ser e viver próprios e autodeterminados.

A contra-colonização também tem uma dimensão comunicacional. Além das ocupações incisivas nos espaços de visibilidade hegemônicos, há outro trabalho comunicacional, menos reconhecido nos estudos em Comunicação, realizado pelos povos, que envolve uma outra gestão mágico-política da visão ou do olhar. Tal trabalho é tão ou mais importante para a re-existência do que o realizado nas arenas públicas.

As formas de vida dos povos afropindorâmicos são baseadas na comunicação intermundos. Vivem uma vida regida por preceitos mágico-sagrados com a natureza e relações múltiplas nas quais fazem parte da vida comunitária os espíritos dos ancestrais, uma miríade de entes



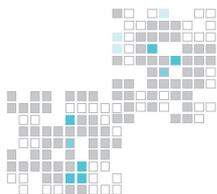
sagrados bem como dimensão espiritual das plantas, dos animais e de diversos objetos. Todos em permanente interconexão por meio de rezas e cantos e outras tecnologias de ativação. A produção e circulação de conhecimentos é profundamente estética, realizada com atenção detalhada e sistemática por meio da observação e valendo-se da performance de cantos e danças, bem como das conversações na convivência ritual e/ou cotidiana. Tudo isso está fundamentado em uma complexa sociocosmologia “que não deve jamais ser concebidas como desvinculadas da prática, ou seja, que devem ser antes concebidas como cosmopraxis” (Stutzman, 2009, p. 9). Nelas, lideranças espirituais também são as grandes lideranças intelectuais, pois dominam as tecnologias de acesso ao mundo sagrado, articulam várias formas de agência transmutadora e transitam por territórios desta terra e de outras (Oliveira, 2021).

Pensando nessa relação com a espiritualidade, o invisível e a poética, a criação de um comum alargado a diversas ontologias também coloca em relação ver, saber e poder (Oliveira, 2021b), em conexão direta com a nossa pergunta inicial “Quem diz?” ou “Quem fala?”. Antes, mencionamos a aparição pública interdita pelo racismo de corpos/vozes indígenas e afrodiáspóricas, bem como as diversas formas de eliminação a que são assujeitados no contexto moderno-colonial. Agora, referimo-nos às inequivalências precipitadas pelo fato de que “Quem fala?” nos mundos afropindorâmicos são ontologias mais diversificadas do que as do mundo moderno-colonial. Nesse sentido, as possibilidades da comunicação intermundos são dificultadas pelas formas de ver estabelecidas, que não deixam pensar as formas de vida dos povos como formas de conhecer e agir.

A comunicação com as agências mais que humanas, intrínseca e movente das cosmopraxis (Oliveira, 2020; Oliveira, 2021b), requalifica as

relações entre imagem, ver e poder. Como explica Kreusa Krahô (2017, p. 113), “O que significa pajé? O que é o pajé que os brancos falam? Porque nós chamamos de Wajakà. Wajakà, para nós, é uma pessoa que enxerga com outro olho. Não é com esse olhar que nós olhamos. Ele tem um olho atrás e outro nos braços. Esse é o pajé.”. As re-existências são guiadas por esse tipo de liderança espiritual-intelectual e por interações comunicacionais entre agências humanas e não humanas.<sup>4</sup> As agências não humanas – que podem ter diversas formas e manifestações como as de tempestades, ventos, raios, trovões, plantas, animais, sol e lua – provêm orientação nas estratégias e táticas de luta bem como oferecem avisos quanto a vários tipos de perigos e riscos. As agências não humanas, visíveis apenas para poucas pessoas e por meio de linguagens como os sonhos e as intuições, bem como algumas situações rituais ou encontros inesperados, têm o poder de comunicar-se por meio de sinais sutis, cuja decodificação coletiva no seio da família extensa é fundamental para a re-existência porque fortalecem a luta e quem está em luta. Essas conversações envolvem poderosas entidades que falam, dão conselhos, podem ser vistas e ver, mas por vezes são só sentidas. A solidariedade estabelecida nesta comunidade alargada de agências humanas e não humanas envolve diferentes temporalidades (mito, história, vida cotidiana, conjuntura política) e territórios (geográficos, cosmológicos e imaginados) que nutrem outros jeitos de fazer o vínculo social

4 Análises baseadas exclusivamente na relação entre humanos marcam a pesquisa em ciências humanas e sociais são insuficientes para fornecer uma compreensão da realidade de coletivos humanos ou indivíduos. Isso ocorre porque os humanos definem-se através de múltiplos relacionamentos com “não-humanos” que compõem seu ambiente diversificado – animais, moléculas, objetos técnicos, divindades, procedimentos, materiais, construções. Todos estes diversos não-humanos são importantes para os humanos, não em um sentido cosmético: as relações que temos com eles são uma parte de quem somos (Houdart; Thierry, 2011).



com grande elasticidade e impermanência, além de posturas éticas frente a todas as formas de desequilíbrios como as injustiças, a destruição ambiental e as relações intermundos interditas ou somente viabilizadas por um olhar estrangeiro. As diferentes perspectivas que povoam tempos e espaços são intercambiáveis. A posição humana é um poder em constituição e a ser alcançado. É uma lógica contrária à experiência moderna e sua obstinação por fixar e estabilizar a perspectiva, especialmente na normalização da experiência moderno-colonial como modelo de toda e qualquer experiência humana verdadeira.

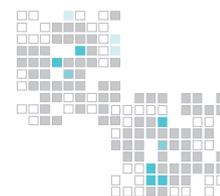
A importância de tomar em conta a diversidade de ontologias que falam nas formas de comunicação intermundos politeísta dos povos afropindorâmicos (Santos, 2015), remetem à re-existência no campo das linguagens e do olhar pode ser notada pelo poder atribuído a imagens e símbolos, como destaca Aníbal Quijano (1992) ao enlaçar o genocídio indígena nas Américas e a relação entre mão de obra descartável e vidas descartáveis.

Patrimônios imateriais, ciências e tecnologias indígenas e afrodiaspóricas politeístas-biointerativas (Santos, 2015) foram transformadas em massas campesinas iletradas e “condenadas” à oralidade – forma de transmissão de conhecimento calcada na memória longa. De acordo com Quijano (1992), massas que foram violentamente despojadas de padrões próprios de expressão formalizada, objetivada, intelectual, estético-visual ou reduzidas à categoria do exótico. Assim, as lutas no campo das linguagens e do olhar têm sido fundamentais para a discussão sobre contra-colonização porque a colonização só é possível com os jogos de linguagem que a justificam, sustentam, fazem ver e dão a ver. Segundo Bispo dos Santos (2015, p. 37), ao revisitar a famosa carta de Pero Vaz de Caminha ao império português, analisa que:

*É importante observar que ao se referir aos nativos, Pero Vaz de Caminha, reconhece que a relação daquele povo com os elementos da natureza, ou seja, com o seu território, os permite uma condição de vida invejável diante da condição dos recém-chegados colonizadores. Isso demonstra seguramente que os colonizadores, ao acusarem esse povo de improdutivo e atrasado, estavam querendo refletir naquele povo a sua própria imagem.* (Santos, 2015, p. 37).

A força da linguagem pode ser demonstrada pelo poder de nomear cerceado pelos estados de exceção permanentes da necropolítica, bem como daquilo que é, muitas vezes, inominável no campo das re-existências, mas que se pode sentir. Como destaca Silvia Rivera Cusicanqui (2015, p. 13), o papel das imagens é central nesse processo: “es evidente que en una situación colonial, lo ‘no dicho’ es lo que más significa; las palabras encubren más que revelan, y el lenguaje simbólico toma la escena”. A aposta nas imagens como modo de acessar o pensamento indígena reitera certa desconfiança da palavra escrita ou mesmo falada.

Pensar a comunicação intermundos como prática re-existente nas formas de vida afropindorâmicas é evidenciar experiências da comunicação que subvertem tanto na forma quanto nos usos das linguagens o que entendemos por comunicação, trazendo não só ações comunicacionais diferenciadas – com agentes humanos múltiplos em suas distintas posições de humanidade – e novos significantes, seja na experiência de produção da forma de vida em si mesma, seja nas suas aparições públicas, quanto desafios comunicacionais de natureza epistêmica na medida em que fogem também às formas interpretativas convencionadas na comunicação cêntrica provocando-nos a **despensar** (*unthinking*) como sugere Silva (2017),



ou seja, a reivindicar o desfazimento de uma tarefa reflexiva, que marcou centralmente o pensamento ocidental.

#### 4. Considerações finais: comunicação intermundos

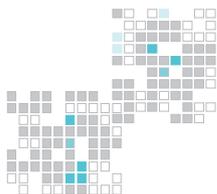
Ao tomar como ponto de partida a questão “Quem fala?”, promovemos uma reflexão ancorada na crítica decolonial, pós-colonial e contra-colonial para indicarmos potências e limites de práticas de comunicação intermundos. Vale dizer, no entanto, que a diferença, ou a ação de fazer comum na diferença, é o que torna a comunicação intermundos suficientemente interessante em face das complexas questões e dos dilemas contemporâneos tanto no nível do pensamento quanto no nível da ação política. Ela é um gesto tentativo. Nesse sentido, a possibilidade de realizá-la é também uma busca dialogada que envolve cocriações de experiências não hierárquicas.

Se a comunicação intermundos entre as formas de vida afropindorâmicas e as formas de vida moderno-coloniais exige deslocamentos, é interessante notar que a violência não cala apenas aqueles e aquelas que estão subalternizados, mas também, muitas vezes, aos seus opressores. A interdição racista de “quem fala” como parte fundante do moderno-colonial e o intento de redução monoteísta-racionalista dos mundos afropindorâmicos re-existentes está diretamente relacionada com o fato de que a opressão exige do colonizador a necessidade de justificar seus privilégios e de criar formas de ver-se como superior e de ver ao colonizado como inferior, colocando-se na exemplaridade civilizacional-humana e relegando colonizados à não-humanidade ou sub-humanidade. Se as injustiças e as violências que sustentam um mundo em detrimento do outro e as posições de privilégios de quem vive nele não são dadas a ver, quem ocupa a posição de privilégio também está

condenado a uma fala incompleta, restrita por visão fixada de si e dos outros mundos.

Como possibilidade, comunicação intermundos implica primeiramente práticas de reconhecimento, elaboração e reparação diante dos efeitos violentos da colonização e das colonialidades que são excludentes em relação a quem pode falar na vida pública, bem como o reconhecimento da inequivalência entre os mundos afropindorâmicos – regidos pela ancestralidade e formas de comunicação corolárias – e os mundos forjados nos moldes monoteístas moderno-coloniais. A impossibilidade de uma comunicação intermundos se concretiza quando formas de comunicação cêntricas calcadas em práticas impositivas implicam muito mais o “quem diz” do que “quem fala”, ou quando falar implica distinguir e hierarquizar o como falar, quando falar, com quem falar e o quê falar, fazendo calar entes humanos, não humanos e mais que humanos.

Práticas biopolíticas e necropolíticas sequestram a potência do encontro de mundos com múltiplas existências. A comunicação, se liberada do modelo cêntrico, amplia-se para as dimensões ecológica, convivial, partilhada e simbiótica. A comunicação é expressa em ontologias que se vinculam para a produção do comum, por isso é interontológica, e ao mesmo tempo, intermundos, porque coloca em relação diferenças que se encontram e que solicitam escutas. Nesse sentido, a comunicação, nas dinâmicas comunicacionais intermundos, é latente: corpos clamam pelo direito de existir, por escuta, por serem levados em consideração em suas matérias, afetações e pragmáticas. Para que existam diálogos interepistêmicos nessas zonas de contatos e contágios, variantes de situação para situação, ambiente para ambiente, as cosmopraxis afropindorâmicas exigem abertura porque, desde uma perspectiva cêntrica, são ainda desconhecidas, arriscadas e incômodas.



Entretanto, as potências comunicativas nas diferenças radicais de interações intermundos descortinam horizontes de descoberta quando se desperta o desejo da relação, de encontrar e ser encontrado/a, escutar e ser escutado/a, falar e poder falar. As lacunas comunicacionais constituem, assim, os obstáculos que sustentam

certas formas de saber-poder-ver capitalísticas que se nutrem da inviabilização da partilha de mundos. Logo, a comunicação intermundos visa romper esse distanciamento epistêmico e existencial ao promover fissuras de respiro, pontes e zonas de encontro tentativas.

## Referências

- ALVES, J. E. D. *Antropoceno: a Era do colapso ambiental*. CEE (Centro de Estudos Estratégicos da Fiocruz). 16 de janeiro, 2020. Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=node/1106>. Acesso em: 2 fev. 2023.
- CASTRO-GOMÉZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In Castro-Gómez, S. e Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 79-91.
- HOUDART, S.; THIERY, O. (eds.), *Humans, Non-Humans: comment reepler les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2011.
- KILOMBA, G. *Memórias da Plantação*. Rio de Janeiro, Editora Cobogó, 2019.
- KRAHÓ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. PISEAGRAMA, n. 11, p. 110-117, nov. 2017.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2019.
- LASSWELL, H. A estrutura e a função da comunicação na sociedade. In: COHN, G. (Org.) *Comunicação e indústria cultural*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1987.
- MBEMBE, A. Necropolítica. *ARTE & ENSAIOS*, n. 32, dezembro 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>
- \_\_\_\_\_. *A crítica da razão negra*. São Paulo, N-1 Edições, 2018.
- MIGNOLO, W. Diferencia Colonial y Razón Post-Occidental. In Castro-Gómez, E. (Ed). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Bogotá: Instituto Pensar, 2000.
- MORRISON, T. *Amada*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- OLIVEIRA, L. de. Aprender a aprender sobre aliança: comunicação intermundos a partir do encontro com um casal de xamãs Kaiowá. *REVISTA MUNDAÛ*, v. 2, p. 168-189, 2021a.
- OLIVEIRA, L. de. Communicational Cosmopraxis of Brazil's Kaiowa Indigenous People: Intermedial Resistance and the Struggle for Visibility. *INTERMEDIALITÉS/INTERMEDIALITY*, v. 1, p. 1-23, 2021b.
- OLIVEIRA, L. de. Cosmopraxis Comunicacional dos Povos Indígenas Kaiowá e Guarani: resistência e luta por visibilidade. *REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN*, v. 19, p. 46-58, 2020.
- OLIVEIRA, L. de; ALTIVO, B.R. ; FIGUEROA, J.V. Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos interepistêmicos. *GALÁXIA*, v. 1, p. 1-13, 2021.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidade. *PERÚ INDÍGENA*, v. 12, n. 29, p. 11-20, 1992.
- RIVERA CUSICANQUI, S. *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la Historia andina*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
- ROLNIK, R. *Guerra dos lugares: a colonização da terra e da moradia na era das finanças*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- SALGADO, T. B. P.; OLIVEIRA, L. Autocrítica como enfrentamento à colonialidade das abordagens comunicacionais brasileiras. *CHASQUÍ*, n. 150, ago./nov. 2022. Disponível em: <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/4702/3515> Acesso em: 2 fev. 2023.
- SALGADO, T. B. P.; OLIVEIRA, L. Sociabilidade e comunicabilidade: convivências ontológicas em zonas de contato e contágio. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 32., 2023, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo, 2023.
- SANTOS, A. B. *Colonização, Quilombos: Modos E Significações*. Brasília, INCTI/UNB, 2015.
- \_\_\_\_\_. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, Ubu Editora, 2023.
- SILVA, D. F. *A dívida impagável*. São Paulo, Casa do Povo, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Em estado bruto*. *ARS*, n. 36, 2017.
- SPIVAK, G. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014.
- STUTZMAN, R. Natureza e cultura, versão americanista: um sobrevo. *PONTO URBE*, vol. 3, 2009, p. 2.
- TORRICO, E. Por una comunicación ex-céntrica. *MATRIZES*, São Paulo, v.13 - n 3, set./dez. 2019, p. 89-107.

