

CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

ISSN 1807-3026

AÑO XXII

NÚMERO 42

ENERO / ABRIL 2023

DOSSIÊ TEMÁTICO

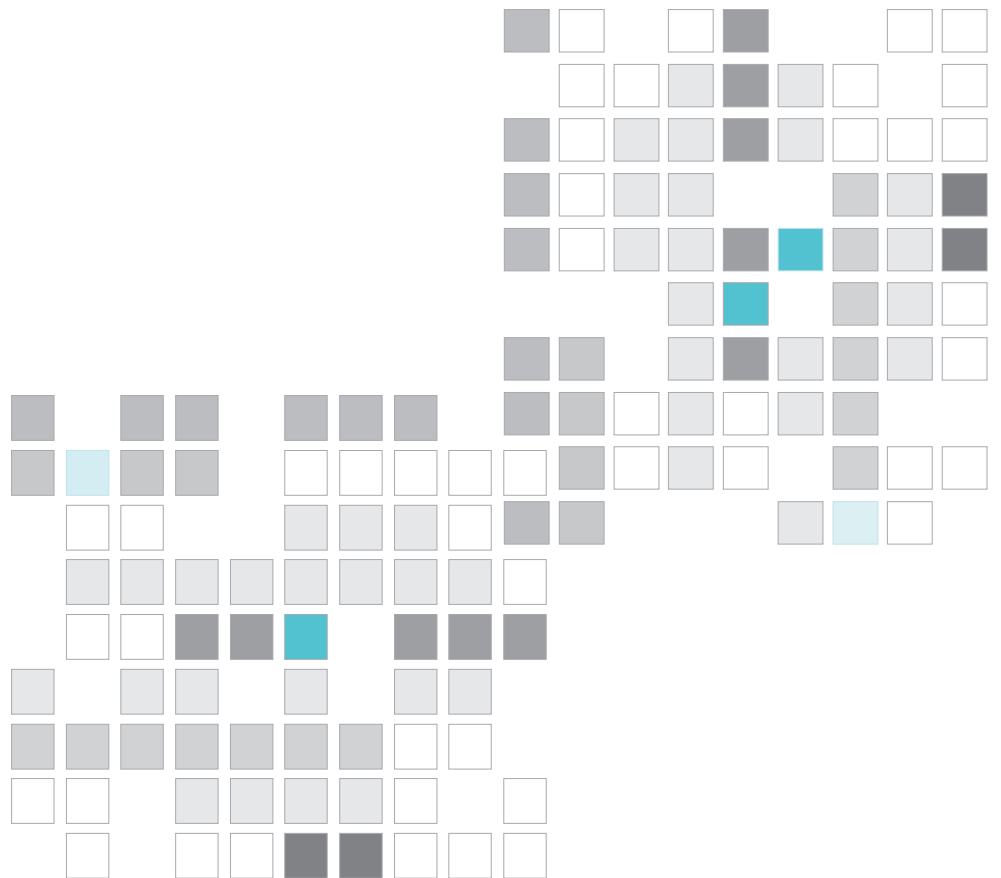
Comunicação e decolonialidade:
insurgências epistêmicas,
teóricas e práticas

DOSSIER TEMÁTICO

Comunicación y decolonialidad:
insurgencias epistémicas,
teóricas y prácticas

ALAIC

ALAIC



ALAIC - ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE INVESTIGADORES DE LA COMUNICACIÓN

CUERPO DIRECTIVO (2022 – 2026)

Presidente: Fernando Oliveira Paulino (Brasil)

Vice-presidenta: Daniela Monje (Argentina)

Director Científico: Tanius Karam (México)

Directora Administrativa: María Cristina Gobbi (Brasil)

Directora de Comunicaciones: Sandra Liliana Osses Rivera (Colombia)

Director de Relaciones Internacionales: Eduardo Villanueva (Perú)

Consejo fiscal: Beatriz Marín Ochoa (Colombia), Rigliana Portugal (Bolivia), Ruy Sardinha Lopes (Brasil)

Consejo consultivo: Erick Torrico (Bolivia), César Bolaño (Brasil), Delia Crovi (México), Gustavo Cimadevilla (Argentina), Gabriel Kaplún (Uruguay), Andrés Cañizalez (Venezuela), Eliseo Colón (Puerto Rico)

GRUPOS DE TRABAJO

- **GT1 - Comunicación Intercultural y Folkcomunicación | Comunicação Intercultural e Folkcomunicação**
Coordinador: Marcelo Sabbatini (Brasil)
Vicecoordinadores: Marta Meleán (Argentina), Cristian Yáñez Aguilar (Chile)
- **GT2 - Comunicación Organizacional y Relaciones Públicas | Comunicação Organizacional e Relações Públicas**
Coordinadora: Rebeca Arévalo (México)
Vicecoordinadora: María Aparecida Ferrari (Brasil)
- **GT3 - Comunicación Política y Medios | Comunicação Política e Mídia**
Coordinador: Eder Salamanca Fuentes (México)
Vicecoordinadores: Patricia Torreblanca (México), James Dettleff (Perú)
- **GT4 - Comunicación y Educación | Comunicação e Educação**
Coordinadora: Paula Morabes Ochoa (Argentina)
Vicecoordinadoras: Beatriz Marín (Colombia), Gladys Ortiz Henderson (México)
- **GT5 - Comunicación y Salud | Comunicação e Saúde**
Coordinadora: Mónica Petracci (Argentina)
Vicecoordinadoras: Mariella Silva de Oliveira-Costa (Brasil), Janet García (México)
- **GT6 - Economía Política de las Comunicaciones | Economia Política das Comunicações**
Coordinador: Anderson David Gomes dos Santos (Brasil)
Vicecoordinadora: Daniela Inés Monje (Argentina)
- **GT7 - Estudios de Recepción | Estudos de Recepção**
Coordinadora: Jiani Bonin (Brasil)
Vicecoordinadoras: Tania Lucía Cobos (Colômbia), Elia Cornelio Marin (México)
- **GT8 - Comunicación Popular, Comunitaria y Ciudadanía | Comunicação Popular, Comunitária e Cidadania**
Coordinadora: Sandra Meléndez-Labrador (Colômbia)
Vicecoordinadora: Martín Martínez Puga (Uruguai), Ismar Capistrano Costa Filho (Brasil)
- **GT9 - Teoría y Metodología de la Investigación en Comunicación | Teoria e Metodologia da Pesquisa em Comunicação**
Coordinadora: Eva Da Porta (Argentina)
Vicecoordinadores: Marta Rizo (México), Vilso Junior Santi (Brasil)
- **GT10 - Comunicación, Tecnología y Desarrollo | Comunicação, Tecnologia e Desenvolvimento**
Coordinadora: Claudia Pilar Garcia-Corredor (Colômbia)
Vicecoordinadoras: Mónica Franchi Carniello (Brasil), Ana Isabel Zermeño Flores (México)

- **GT11 - Comunicación y Estudios Socioculturales | Comunicação e Estudos Socioculturais**
 Coordinadora: María Isabel Noreña (Colômbia)
 Vicecoordinadora: Lía Gómez (Argentina)
- **GT12 - Comunicación para el Cambio Social | Comunicação para Mudança Social**
 Coordinador: Jair Vega (Colombia)
 Vicecoordinadoras: Claudia Magallanes (México), Cecilia Ceraso (Argentina)
- **GT13 - Comunicación Publicitaria | Comunicação Publicitária**
 Coordinador: Eder Salamanca (México)
 Vicecoordinadores: Fabio Andrés Ribero Salazar (Colômbia), Paula Renata de Jesús (Brasil)
- **GT14 - Discurso y Comunicación | Discurso e Comunicação**
 Coordinador: Fernando Andacht (Uruguai)
 Vicecoordinadores: Carlos Sabino Caldas (Brasil), Silvia Alvarez Curbelo (Porto Rico)
- **GT15 - Comunicación y Ciudad | Comunicação e Cidade**
 Coordinadora: Ximena Poo (Chile)
 Vicecoordinadores: Mayda Burjel Verstraete (Uruguai), Juan David Zapata (Colômbia)
- **GT16 - Estudios de Periodismo | Estudos sobre Jornalismo**
 Coordinadora: Marli dos Santos (Brasil)
 Vicecoordinadoras: Cristina Musse (Brasil), Elvira Hernández (México)
- **GT17 - Comunicación e Historia | História da Comunicação**
 Coordinadora: Celia del Palacio (México)
 Vicecoordinadores: Julio Eduardo Benavides Campos (Colômbia), Ernane Correa Rabelo (Brasil)
- **GT18 - Ética, Libertad de Expresión y Derecho a la Comunicación | Ética, Liberdade de Expressão e Direito à Comunicação**
 Coordinadora: Adriana Omena (Brasil)
 Vicecoordinadora: Laura Martínez Aguila (México)
- **GT19 - Comunicación Digital, Redes y Procesos | Comunicação Digital, Redes e Processos**
 Coordinador: Jorge Alberto Hidalgo Toledo (México)
 Vicecoordinadores: Magda Rodrigues da Cunha (Brasil), Luis Cárcamo Ullóa (Chile)
- **GT20 - Comunicación Género y Diversidad sexual | Comunicação Gênero e diversidade sexual**
 Coordinadora: Yanet Martínez Toledo (Costa Rica)
 Vicecoordinadoras: Carolina Justo von Lurzer (Argentina), Claudia Ivette Pedraza Bucio (México)
- **GT21 - Comunicación y trabajo | Comunicação e Trabalho**
 Coordinadora: Roseli Figaro (Brasil)
 Vicecoordinadores: Teresita Vargas (Argentina), José M. Pereira (Colômbia), Gabriel Kaplún (Uruguai)
- **GT22 - Estudios de Televisión y Streaming | Estudos de televisão e streaming**
 Coordinadora: Maria Cristina Palma Munglioli (Brasil)
 Vicecoordinadores: Rosario Sánchez Vilela (Uruguai), Giuliana Cassano (Peru)
- **GT23 - Comunicación y Decolonialidad | Comunicação e Decolonialidade**
 Coordinador: Erick Torrico Villanueva (Bolívia)
 Vicecoordinadores: Eloína Castro Lara (México), Iván Jaramillo Hincapié (Peru)

REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN
AÑO XXII • Nº 42 • ENERO A ABRIL 2023 • ISSN 1807- 3026

A REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN É PUBLICADA PELA ALAIC - ASSOCIAÇÃO LATINOAMERICANA DE INVESTIGADORES DE LA COMUNICACIÓN (ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE PESQUISADORES DA COMUNICAÇÃO). É UMA REVISTA CIENTÍFICA SEMESTRAL DE ÂMBITO INTERNACIONAL, CUJO PRINCIPAL OBJETIVO É PROMOVER A DIFUSÃO, A DEMOCRATIZAÇÃO E O FORTALECIMENTO DA ESCOLA LATINO-AMERICANA DE PENSAMENTO COMUNICACIONAL. TAMBÉM VISA AMPLIAR O DIÁLOGO COM A COMUNIDADE ACADÊMICA MUNDIAL E CONTRIBUIR PARA O DESENVOLVIMENTO INTEGRAL DA SOCIEDADE NO CONTINENTE.

LA REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN ES EDITADA POR LA ALAIC - ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE INVESTIGADORES DE LA COMUNICACIÓN. SE TRATA DE UN PERIÓDICO CIENTÍFICO SEMESTRAL, DE ALCANCE INTERNACIONAL, QUE TIENE COMO OBJETIVO PRINCIPAL PROMOVER LA DIFUSIÓN, DEMOCRATIZACIÓN Y EL FORTALECIMIENTO DE LA ESCUELA DEL PENSAMIENTO COMUNICACIONAL LATINOAMERICANO. VISA, TAMBIÉN, AMPLIAR EL DIÁLOGO CON LA COMUNIDAD ACADÉMICA MUNDIAL Y CONTRIBUIR PARA EL DESARROLLO INTEGRAL DE LA SOCIEDAD EN EL CONTINENTE.

EDITORIA: MARGARIDA M. KROHLING KUNSCH (BRASIL).

EDITORES ADJUNTOS: MARIA CRISTINA PALMA MUNGIOLI (BRASIL), MARIA CRISTINA GOBBI (BRASIL), DANIEL BADENES (ARGENTINA), RUY SARDINHA LOPES (BRASIL), ANDERSON LOPES DA SILVA (TAILÂNDIA)

COMISSÃO EDITORIAL E EXECUTIVA / COMITÉ EDITORIAL E EJECUTIVO: JORGE VILLENA MEDRANO (BRASIL), MARCO TÚLIO FLORES MAYORGA (MÉXICO), LIZBETH C. KANYAT OJEDA DE NOVAES (BRASIL)

COORDINADORES DEL DOSSIER TEMÁTICO: ERICK TORRICO VILLANUEVA (BOLÍVIA), VERÔNICA MARIA ALVES LIMA (BRASIL), HUGO ERNESTO HERNÁNDEZ CARRASCO (MÉXICO)

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL / CONSEJO CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

César Ricardo Siqueira Bolaño – Universidade Federal de Sergipe, Brasil
Delia Covi Druetta – Universidad Autónoma do México, México
Erick Torrico – Universidad Andina Simón Bolívar, Bolívia
Enrique Sanchez Ruiz – Universidad Guadalajara, México
Gabriel Kaplún – Universidad de la Republica, Uruguay
Gustavo Cimadevilla – Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina
Luis Alberto Peirano Falconi – Pontificia Universidad Católica del Perú, Peru

CONSELHO EDITORIAL / CONSEJO EDITORIAL

Andres Canizalez – Universidad Católica Andres Bello, Venezuela
Alfredo Alfonso – Universidad Nacional de Quilmes, Argentina
Alberto Efendy Maldonado Gómez de la Torre – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil
Antonio Carlos Hohlfeldt – Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil
Antonio Castillo Esparcia – Universidad de Málaga, Espanha
Antonio Fausto Neto – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil
António Carreto Fidalgo – Universidade da Beira Interior, Portugal
Arlindo Rebechi Junior – Universidade Estadual Paulista, Brasil
Armand Mattelart – Universidade Paris VIII, França
Bernard Miège – Université Stendhal Grenoble III, França
Carla Giuliana Colona – Pontificia Universidad Católica del Perú, Peru
Carlos Arcila Calderón – Universidad de Salamanca, Espanha
Carlos Arroyo Gonçalves – Universidade Católica Boliviana, Bolívia
Carlos del Valle – Universidad de la Frontera, Chile
Carlos Vidales Gonzales – University of Guadalajara, México
Cesar Ricardo Siqueira Bolaño – Universidade Federal de Sergipe, Brasil
Cicilia Maria Krohling Peruzzo – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Cristina Ponte – Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Delia Covi Druetta – Universidade Autónoma do México, México
Denis Porto Renó – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil
Rafael Eduardo Gutierrez Giraldo – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colômbia
Eduardo Villanueva – Pontificia Universidad Católica del Perú, Peru
Eliseo Colón – Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico
Eneus Trindade Barreto Filho – Universidade de São Paulo, Brasil
Enrique Sánchez Ruiz – University of Guadalajara, México
Erick Torrico Villanueva – Universidad Andina Simón Bolívar, Bolívia
Eva da Porta – Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
Federico Subervi – University of Texas at Austin, Estados Unidos
Fernando Oliveira Paulino – Universidade de Brasília, Brasil
Francisco Sierra Caballero – Universidade de Sevilha, Espanha
François Jost – Université Sorbonne Nouvelle, França

Gabriel Kaplún – Universidad de la Republica, Uruguay
Gaëtan Tremblay – Université du Québec à Montréal, Canadá
Giovanni Bechelloni – Florence University, Itália
Gisela Grangeiro da Silva Castro – Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil
Guillermo Orozco Gómez – Universidad de Guadalajara, México
Gustavo Cimadevilla – Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina
Inesita Soares de Araújo – Fundação Oswaldo Cruz, Brasil
Helena Sousa – Universidade do Minho, Portugal
Maria Isabel Ribeiro Ferin Cunha – Universidade de Coimbra, Portugal
James Lull – Universidade Estadual de San José, Estados Unidos
Jerónimo Repoll – Universidad Autónoma Metropolitana, México
Jesús Arroyave – Universidad del Norte, Colômbia
João José Azevedo Curvello – Universidade de Brasília, Brasil
Joaquim Mateus Paulo Serra – Universidade da Beira Interior, Portugal
John Downing – Southern Illinois University, Estados Unidos
Juremir Machado da Silva – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil
Kenton Wilkinson – Texas Tech University, Estados Unidos
Laan Mendes de Barros – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil
Luís Mauro Sá Martino – Faculdade Cásper Líbero, Brasil
Manuel Chaparro Escudero – Universidad de La Rioja, Espanha
Marcelo Guardia Crespo – Universidad Católica Boliviana San Pablo Cochabamba, Bolívia
Margarita Ledo Andión – Universidad de Santiago de Compostela, Espanha
Marialva Carlos Barbosa – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Maria Immacolata Vassallo de Lopes – Universidade de São Paulo, Brasil
Marli dos Santos – Faculdade Cásper Líbero, Brasil
Marta Rizo García – Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México
Martín Becerra – Universidad Nacional de Quilmes, Argentina
Matias Ponce – Universidad Católica del Uruguay, Uruguay
Miquel de Moragas – Universidade Autònoma de Barcelona, Espanha
Moisés de Lemos Martins – Universidade do Minho, Portugal
Monica Carniello – Universidade de Taubaté, Brasil
Mozahir Salomão Bruck – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil
Muniz Sodre de Araujo Cabral – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
Nancy Díaz Larrañaga – Universidad Nacional de La Plata, Argentina
Octavio Islas Carmona – Universidad Autónoma de Tamaulipas, Espanha
Patricia Veja Jiménez – Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica
Pedro Gilberto Gomes – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil
Paula Morabes – Universidad Nacional de La Plata, Argentina
Raúl Fuentes Navarro – Universidad de Guadalajara, México
Rebeca Padilla – Centro de Estudios en Ciencias de la Comunicación, México
Silvia Alvarez Curbelo – University of Puerto Rico, Porto Rico
Silvio Waisbord – George Washington University, Estados Unidos
Sonia Virgínia Moreira – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Tanius Karam – Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México
Thomas Tufte – Loughborough University, Inglaterra
Washington Uranga – Universidad Nacional de La Plata, Argentina

REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN

Sistema de evaluación de los artículos enviados:

El comité editorial y ejecutivo promueve convocatorias de artículos para cada número de la revista y las contribuciones recibidas participan en un adecuado proceso de evaluación. En primer lugar, los editores y el comité editorial verifican que los textos cumplan con los criterios formales, de acuerdo con las reglas de la revista. Una vez aprobados en esta primera etapa, los trabajos, sin identificación de autoría, son evaluados por al menos dos revisores del Comité Editorial y / o revisores ad hoc.

REVISÃO / REVISIÓN:

Jorge Villena Medrano (Español);

Marco Túlio Flores (Español);

Anne Vitória (Português).

Diseño Gráfico:

Fernanda Leonardo

Editorialización Electrónica:

Cristiano Freitas

Secretario:

Anne Vitória Gomes, GESTCORP ECA USP, Brasil.

DIREÇÃO / DIRECCIÓN:

Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación

ALAIC – Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación

Avenida Professor Lúcio Martins Rodrigues, 443, Cidade Universitária / Butantã - São Paulo – SP – Brasil – CEP 05508-900 Tel./Fax: (55-11) 3091-2949

Correo electrónico: revistaalaic@usp.br Home page: www.alaic.org / revistaalaic

ISSN online: 2238-1694.

INDEXAÇÃO / INDEXACIÓN

REVISTA LATINOAMERICANA DE CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN ES INDEXADA EN:

- DOAJ – DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS.
- LATININDEX – SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL .
- PORTAL DE LA COMUNICACIÓN
- REVISCOM – REDE CONFIBERCOM DE REVISTAS DE COMUNICAÇÃO, DA CONFEDERAÇÃO IBERO-AMERICANA DAS ASSOCIAÇÕES CIENTÍFICAS E ACADÊMICAS DE COMUNICAÇÃO (CONFIBERCOM).
- QUALIS-CAPES – COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL E NÍVEL SUPERIOR.

Ficha catalográfica elaborada por el
Serviço de Biblioteca e Documentação - ECA/USP

Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación / / [publicação da
Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación].

— Ano 22, n.42 (janeiro/abril 2023). — São Paulo: ALAIC, 2023 - 253 p.

Quadrimestral

ISSN 1807-3026

1. Comunicação 2. Comunicação - América Latina 3. Comunicação - Pesquisa
4. Meios de comunicação - América Latina I. Asociación Latinoamericana de
Investigadores de la Comunicación.

CDD - 24 ed. - 302.2 302.209

EDITORIAL

DESATANDO OS NÓS DA COLONIALIDADE: A COMUNICAÇÃO E A
 DECOLONIALIDADE COMO PONTES PARA A INSURGÊNCIA, A RESISTÊNCIA E A
 ESPERANÇA NA AMÉRICA LATINA9
 Margarida Maria Krohling Kunsch, Maria Cristina Palma Mungioli, Anderson Lopes da Silva

DESATANDO LOS NUDOS DE LA COLONIALIDAD: COMUNICACIÓN Y
 DECOLONIALIDAD COMO PUENTES HACIA LA INSURGENCIA, LA RESISTENCIA Y
 LA ESPERANZA EN AMÉRICA LATINA..... 13
 Margarida Maria Krohling Kunsch, Maria Cristina Palma Mungioli, Anderson Lopes da Silva

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ TEMÁTICO/ PRESENTACIÓN DEL DOSSIER TEMÁTICO

COMUNICAÇÃO-DECOLONIALIDADE: INSURGÊNCIAS EPISTÊMICAS,
 TEÓRICAS E PRÁTICAS 18
 Erick Torrico Villanueva, Verônica Maria Alves Lima, Hugo Ernesto Hernández Carrasco

COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD: INSURGENCIAS EPISTÉMICAS,
 TEÓRICAS Y PRÁCTICAS.....23
 Erick Torrico Villanueva, Verônica Maria Alves Lima, Hugo Ernesto Hernández Carrasco

DOSSIÊ/DOSSIER

WIHALA: COMUNICACIÓN FLUYENDO CON EL VIENTO
 WIHALA: COMMUNICATION FLOWING WITH THE WIND29
 Adalid Contreras Baspineiro

A TRANSMETODOLOGIA COMO ALTERNATIVA EPISTÊMICA
 PARA DIÁLOGO COM SABERES INDÍGENAS TRADICIONAIS
 TRANSMETHODOLOGY AS AN EPISTEMIC ALTERNATIVE
 FOR DIALOGUE WITH TRADITIONAL INDIGENOUS KNOWLEDGE42
 Bryan Chrystian da Costa Araújo, Alberto Efendy Maldonado

PRÁCTICAS DECOLONIALES EN LA RADIO INDIGENISTA:
 COMUNALIDAD Y CAMPO DE LA COMUNICACIÓN
 DECOLONIZATION PRACTICES IN INDIGENOUS RADIO:
 COMMUNALITY AND COMMUNICATION FIELD55
 Consuelo Patricia Martinez Lozano

DA INCOMUNICAÇÃO À COMUNICAÇÃO DECOLONIAL:
 MULHERES INDÍGENAS CONTRA INVISIBILIDADES E ESTEREÓTIPOS1
 FROM UN-COMMUNICATION TO DECOLONIAL COMMUNICATION:
 INDIGENOUS WOMEN AGAINST INVISIBILITIES AND STEREOTYPES67
 Lorena Esteves, Danila Cal

REPENSAR A "HUMANIDADE": LIMITES DE UM CONCEITO
 NA IMPRENSA E APONTAMENTOS PARA SUPERAR A DESUMANIZAÇÃO
 RETHINKING "HUMANITY": LIMITS OF A CONCEPT IN THE PRESS
 AND NOTES TO OVERCOME DEHUMANIZATION78
 Fabiana Moraes

ELEMENTOS DE DECOLONIALIDADE NO JORNALISMO DE OLHAR
 PERIFÉRICO SOB A DIMENSÃO DAS TERRITORIALIDADES
 ELEMENTS OF DECOLONIALITY IN JOURNALISM FROM
 A PERIPHERAL VIEW UNDER THE DIMENSION OF TERRITORIALITIES89
 Edgard Patrício

RE-EXISTÊNCIA DIGITAL: APROPRIAÇÕES E NEGOCIAÇÕES
 PARA UMA POSTURA DECOLONIAL NO JORNALISMO
 DIGITAL RE-EXISTENCE: APPROPRIATIONS AND
 NEGOTIATIONS FOR A DECOLONIAL POSTURE IN JOURNALISM 101
 Luan Matheus dos Santos Santana, Juliana Fernandes Teixeira

MEDIA INTERVENTIONS COMO INSURGÊNCIAS MUDIÁTICAS
 NOS TERRITÓRIOS DE VULNERABILIDADE SOCIAL
 MEDIA INTERVENTIONS AS MEDIA INSURGENCIES
 IN TERRITORIES OF SOCIAL VULNERABILITY 115
 Cilene Victor, Louis Edoa

DECOLONIALIDADE EM QUADRINHOS:
UMA VISÃO AFROFUTURISTA DE CONTOS DOS ORIXÁS
*DECOLONIALITY IN COMICS: AN AFROFUTURIST VISION
OF CONTOS DOS ORIXÁS*..... 128
Edmilson Miranda Jr, David Callahan

COMUNICAÇÃO INTERMUNDOS: ENTRE A VIOLÊNCIA
E A RE-EXISTÊNCIA, QUEM FALA?
*INTERWORLDS COMMUNICATION: BETWEEN VIOLENCE
AND RE-EXISTENCE, WHO SPEAKS?* 142
Luciana de Oliveira, Tiago Barcelos Pereira Salgado

UM PERCURSO CARTOGRÁFICO (RE)PENSANDO
O ENSINO DE PUBLICIDADE PELA DECOLONIALIDADE
*A CARTOGRAPHIC JOURNEY (RE)THINKING THE TEACHING
OF ADVERTISING THROUGH DECOLONIALITY*..... 154
Lara Timm Cezar, Fábio Hansen

MÚSICA, COMUNICAÇÃO E DECOLONIALIDADE:
PERSPECTIVAS AMEFRICANAS DE INVESTIGAÇÃO
*MUSIC, COMMUNICATION AND DECOLONIALITY:
AMEFRICAN RESEARCH PERSPECTIVES* 166
Tatiana Rodrigues Lima

ARTIGOS LIVRES/ARTÍCULOS LIBRES

ANÁLISE DISCURSIVA DA NEGOCIAÇÃO ENTRE BRANQUITUDE
E TRABALHO DOMÉSTICO EM "CONFINADA"
*DISCURSIVE ANALYSIS OF THE NEGOTIATION BETWEEN
WHITENESS AND DOMESTIC WORK IN "CONFINADA"* 181
Dandara Lima, Fabíola Calazans, Júlia Bianco

A COMUNICAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA
E CARIBE: UMA VISÃO COMPREENSIVA DE SUAS TENDÊNCIAS
A PARTIR DOCUMENTOS CONCLUSIVOS DO CELAM
*THE COMMUNICATION OF THE CATHOLIC CHURCH IN LATIN AMERICA
AND THE CARIBBEAN: A COMPREHENSIVE VIEW OF ITS TRENDS
FROM CELAM'S CONCLUSIVE DOCUMENTS*..... 195
Ricardo Alvarenga, Dimas Kunsch

A CENA DE DISSENSO EM "MEMY BIJOK": O QUE OS KAYAPÓ
NOS ENSINAM SOBRE CINEMA, ESTÉTICA E POLÍTICA?
*SCENE OF DISSENSUS IN "MEMY BIJOK": WHAT KAYAPÓ
PEOPLE TEACH US ABOUT CINEMA, AESTHETICS AND POLITICS* 208
Leandro Lage, Angela Nelly Gomes

ENTREVISTA

UN PIE DENTRO, UN PIE FUERA: EL ENTRELUGAR COMO ESPACIO FÉRTIL
PARA PENSAR LA ARTICULACIÓN DECOLONIALIDAD Y COMUNICACIÓN
*ONE FOOT IN, ONE FOOT OUT: THE IN-BETWEEN PLACE AS
A FERTILE SPACE FOR THINKING ABOUT THE ARTICULATION
OF DECOLONIALITY AND COMMUNICATION* 221
Verônica Maria Alves Lima

ESTUDO/ESTUDIO

COLONIALIDADE EM QUESTÃO DA PATAGÔNIA, ARGENTINA:
CEAPEDI 2017 – 2023
*COLONIALITY IN QUESTION FROM PATAGONIA, ARGENTINA:
CEAPEDI 2017 - 2023*..... 234
Valeria Belmonte, María Eugenia Borsani, Julieta Sartino

RESENHA/RESEÑA

EL SUEÑO NO ESTÁ MÁS EN "LA NEVERA":
LA APUESTA POR UNA OTRA COMUNICACIÓN POSIBLE
*THE DREAM IS NO LONGER "IN THE FRIDGE":
THE BET FOR ANOTHER POSSIBLE COMMUNICATION*..... 247
Eloina Castro Lara

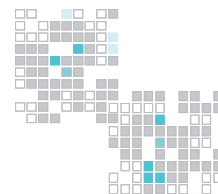
Desatando os nós da colonialidade: a Comunicação e a Decolonialidade como pontes para a insurgência, a resistência e a esperança na América Latina

Parte central do número 42 da *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, o dossiê “Comunicação-decolonialidade: insurgências epistêmicas, teóricas e práticas” destaca-se como um importante espaço de reflexão e debate no campo comunicacional, abordando a temática da decolonialidade¹ e suas implicações empíricas e teóricas da área. Coordenado pelo Prof. Dr. Erick Torrico Villanueva (Universidad Andina Simón Bolívar, Bolívia), Profa. Dra. Verônica Maria Alves Lima (Universidade Federal Fluminense, Brasil) e Prof. Dr. Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), o dossiê promove uma abordagem crítica e inovadora, explorando as conexões entre as resistências epistêmicas que desafiam as estruturas dominantes de conhecimento. A decolonialidade, como eixo central desse dossiê, busca desconstruir os paradigmas coloniais e eurocêntricos que ainda permeiam as teorias e práticas comunicacionais em busca de novos olhares.

A partir de uma perspectiva interdisciplinar, são apresentadas análises que problematizam as relações de poder, as representações midiáticas, as tecnologias da informação e comunicação, bem como as dinâmicas de produção e circulação de conhecimento. Por meio de artigos, resenha, entrevista e estudo, os colaboradores do dossiê oferecem propostas que visam promover a inclusão, a diversidade, a esperança e a valorização de saberes, muitas vezes, subalternizados. Além disso, o dossiê também destaca a importância da colaboração entre pesquisadores de diferentes países e instituições, promovendo a construção de redes de diálogo e o intercâmbio de experiências e conhecimentos. Essa diversidade de vozes e perspectivas enriquece o debate e contribui para uma compreensão mais ampla e plural da Comunicação. Em suma, o atual número questiona noções fundamentais à construção de um pensamento crítico e emancipatório na área.

Abrindo a seção **Dossiê**, o artigo *Wiphala: comunicación fluyendo con el viento* discute como a Wiphala e sua evolução histórica reflete a busca pela descolonização e inclusão, renovando-se constantemente nos caminhos da palavra que constrói o Viver Bem/Buen Vivir. No trabalho escrito por Adalid Contreras Baspineiro, a Wiphala é destacada como um símbolo de identidade dos povos indígenas andinos, representando a pluralidade

¹ Os termos “decolonial” e “descolonial”, bem com suas variações “decolonialidade” e “descolonialidade”, são usados de maneira intercambiável no presente dossiê.



e a harmonia das sociedades. Por sua vez, o artigo *A Transmetodologia como alternativa epistêmica para diálogo com saberes indígenas tradicionais*, de Bryan Chrystian da Costa Araújo e Alberto Efendy Maldonado, propõe a perspectiva transmetodológica como alternativa epistêmica para a descolonização do pensamento comunicacional, especialmente em pesquisas sobre Etnocomunicação Indígena. A adoção dos saberes descolonizados, nas palavras dos autores, é ressaltada como necessária nessas investigações.

Na sequência, produzido por Consuelo Patricia Martinez Lozano e Daniel Solís Domínguez, o artigo *Prácticas decoloniales en la radio indigenista: comunalidad y campo de la comunicación* destaca as práticas comunicacionais de povos indígenas em uma rádio no México, evidenciando uma forma de comunicação comunitária e também decolonial que contrapõe a colonialidade comunicacional binária. Por outro lado, em *Da incomunicação à comunicação decolonial: mulheres indígenas contra invisibilidades e estereótipos*, Lorena Esteves e Danila Cal analisam como mulheres indígenas resistem simbolicamente à invisibilização e à estereotipação, contestando noções hegemônicas do fazer científico. Conforme a pesquisa aponta, no contexto indígena, as mulheres buscam protagonizar suas próprias narrativas e visibilizar outros saberes, cosmovisões e gramáticas.

Com igual importância, o artigo *Repensar a “humanidade”: limites de um conceito na imprensa e apontamentos para superar a desumanização*, de Fabiana Moraes Jorge Ijuim, discute a forma como a imprensa brasileira adota concepções ocidentais e liberais de democracia e humanidade, perpetuando desigualdades e excluindo vozes marginalizadas. A autora propõe a adoção de leituras interseccionais e não-coloniais pelo jornalismo como forma de superar modos desumanizantes de “dizer” e “fazer”. Na esteira desse pensamento, o trabalho *Elementos de decolonialidade no jornalismo de olhar periférico sob a dimensão das territorialidades*, de autoria de Edgard Patrício, explora as relações entre jornalismo e (de)colonialidade, identificando no jornalismo de olhar periférico elementos de contraposição ao jornalismo convencional. Seguindo as reflexões trazidas na pesquisa, as territorialidades são destacadas como a chave de leitura principal desse tipo de discussão.

Trazendo ao centro do debate a proposição conceitual da “re-existência digital” como uma dimensão teórico-prática dos estudos decoloniais para o campo da comunicação, Luan Matheus dos Santos Santana e Juliana Fernandes Teixeira problematizam o jornalismo contemporâneo. Assim, em *Re-existência digital: apropriações e negociações para uma postura decolonial no jornalismo*, os autores procuram refletir, por meio da abordagem transmetodológica, sobre como as práticas jornalísticas são perpassadas por variadas concepções de colonialidade, considerando a integralidade dos aspectos da vida cotidiana. Por sua vez, o artigo *Media interventions como insurgências midiáticas nos territórios de vulnerabilidade social*, escrito por Cilene Victor, busca caminhos para uma insurgência midiática nos territórios de vulnerabilidade social, amparada em preceitos decoloniais. A revisão da literatura nos campos da comunicação, filosofia política e geografia política, juntamente com um estudo de caso, são utilizados para embasar a proposta da autora.

Sob outra perspectiva, o trabalho *Decolonialidade em Quadrinhos: uma visão Afrofuturista de Contos dos Orixás*, escrito por Edmilson Miranda Junior e David Callahan, analisa como o afrofuturismo é apresentado enquanto chave de leitura na compreensão da concepção decolonial presente na obra “Contos dos Orixás”, de Hugo Canuto. A iconografia Yorùbá é atualizada por meio do cruzamento com elementos afro-brasileiros, resultando em uma análise estética e política que revela a descolonização do imaginário também pela via imagética e gráfica. No artigo intitulado *Comunicação intermundos:*

entre a violência e a re-existência, quem fala?, de Luciana de Oliveira e Tiago Barcelos Pereira Salgado, os autores propõem uma reflexão embasada na crítica decolonial, pós-colonial e contra-colonial, abordando as (im)possibilidades de uma comunicação entre diferentes mundos. Os autores destacam a análise do racismo intrínseco ao colonialismo e à colonialidade como um dispositivo silenciador, evidenciando as vastas distâncias existentes entre os mundos Afropindorâmicos re-existent e os mundos Moderno-Coloniais.

Em seu artigo *Um percurso cartográfico (re)pensando o ensino de publicidade pela decolonialidade*, Lara Timm Cezar e Fábio Hansen propõem uma resignificação do ensino de publicidade ao analisá-lo sob a luz da decolonialidade. Os pesquisadores destacam a necessidade de debater e superar os elementos da matriz colonial que ainda permeiam o sistema educacional, buscando novos caminhos para romper com o paradigma simplificador. A partir de uma abordagem teórico-prática, o artigo utiliza fundamentos das teorias decoloniais e do pensamento complexo para traçar reflexões baseadas em experiências no ensino de publicidade, propondo uma atualização do mapa rizomático do campo. Por fim, encerrado os artigos que compõem o Dossiê, o trabalho *Música, comunicação e decolonialidade: perspectivas amefricanas de investigação*, escrito por Tatiana Rodrigues Lima, aborda as perspectivas decoloniais na comunicação da música, explorando o conceito de amefricanidade em Lélia González. A autora inicia o debate com uma crítica à Modernidade no Norte Global e, em seguida, apresenta uma arqueologia dos estudos decoloniais, enfocando a categoria político-cultural da amefricanidade. O artigo também discute metodologias e abordagens sobre performances musicais, destacando a importância da cartografia como uma trilha heurística nesse contexto.

Já na seção **Artigos Livres**, o trabalho intitulado *Análise discursiva da negociação entre branquitude e trabalho doméstico em “Confinada”*, de Dandara Lima, Fabíola Calazans e Júlia Bianco, explora as dinâmicas de poder, resistência e construção de verdade presentes no diálogo das personagens da história em quadrinhos “Confinada”, criada por Leandro Assis e Triscila Oliveira. Utilizando a Análise Discursiva pela perspectiva foucaultiana, o estudo analisa três tirinhas que abordam de maneira impactante a relação entre branquitude e trabalho doméstico. O discurso presente nas tirinhas revela a manutenção de uma realidade social desigual e a perpetuação de privilégios estruturais que têm raízes na escravidão.

Ricardo Alvarenga e Dimas Kunsch, no artigo *A comunicação da Igreja Católica na América Latina e Caribe: uma visão compreensiva de suas tendências a partir Documentos Conclusivos do Celam*, examinam a comunicação da Igreja Católica tendo como base os Documentos Conclusivos das Conferências Gerais do Conselho Episcopal Latino-Americano e do Caribe (Celam). O objetivo principal é compreender as principais tendências comunicacionais da instituição na região, tomando como base os cinco documentos do Celam: Rio de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007).

Dando sequência à seção, no texto *A Cena de dissenso em “Memy Bijok”: o que os Kayapó nos ensinam sobre cinema, estética e política*, Leandro Lage e Angela Nelly Gomes refletem sobre as noções de “regime de imageidade” e “cena de dissenso” propostas por Rancière, a partir da análise do filme “Memy Bijok: a festa dos homens” (2018), do Coletivo Bature de indígenas Mebêngôkre-Kayapó. O argumento central é que o filme, compreendido como uma construção cultural, uma ação política e uma expressão poética de resistência, evidencia a dimensão vinculadora da imagem para além de sua função representacional.

Parte da discussão temática encabeçada pelo Dossiê, a seção **Resenha** convida o leitor a discutir a obra “Comunicación (re)humanizadora: ruta decolonial”, de Erick Torrico Villanueva. Em sua resenha *El Sueño no está más en “la nevera”: la apuesta por una otra comunicación posible*, Eloína Castro Lara propõe uma abordagem alternativa e decolonial da comunicação ao resgatar o legado utópico das décadas rebeldes em busca de uma episteme própria, que rompa com a totalidade imposta pelo modelo ocidental da comunicação como parte do projeto moderno-colonial. Segundo a autora da resenha, a obra busca ressignificar e reconhecer, a partir da subalternização histórico-territorial dos sujeitos, os fenômenos e processos comunicacionais latino-americanos em prol da re-humanização. O livro, por fim, contribui para uma democratização autêntica e uma libertação ontológica em busca da re-existência.

Na seção **Entrevista**, em *Un Pie dentro, un pie fuera: el entrelugar como espacio fértil para pensar la articulación decolonialidad y comunicación*, Verônica Maria Alves Lima dialoga com o pesquisador chileno Claudio Maldonado, doutor em Comunicação pela Universidade Autônoma de Barcelona (Espanha) e professor na Universidade de La Frontera (Chile). Durante a entrevista, Maldonado nos proporciona uma série de reflexões sobre a interseção entre decolonialidade e comunicação. Mais do que isso, a partir da perspectiva decolonial, o pesquisador nos desafia a repensar nossas práticas científicas em conexão direta e comprometida com a política e a prática, rompendo com a complacência da dinâmica acadêmica. Tal postura nos permite vislumbrar, com esperança, as possibilidades de transformações, ainda que utópicas.

Encerrando a edição, na seção **Estudo**, a pesquisa *La Colonialidad en cuestión desde la Patagonia, Argentina: CEAPEDI 2017 – 2023*, produzida por Valeria Belmonte, María Eugenia Borsani e Julieta Sartino, apresenta o trabalho institucional do Centro de Estudos e Atualização em Pensamento Político, Decolonialidade e Interculturalidade (CEAPEDI), da Facultad de Humanidades, da Universidad Nacional del Comahue, na Patagônia argentina. Como foco principal, o CEAPEDI tem a proposta de questionar o desdobramento da colonialidade e também realizar diversas atividades na região partir de pesquisas, publicações e divulgação dos saberes que tentam fugir do escopo colonial vinculado nas dinâmicas assimétricas entre o Norte Global e o Sul Global. Escrito de forma colaborativa por professores e pesquisadores que compartilham o compromisso com a ótica decolonial, o estudo destaca a importância do trabalho coletivo em espaços de resistência e contra-hegemonia.

Ainda neste espaço, aproveitamos para fazer um agradecimento aos organizadores do dossiê e membros da equipe editorial que, além do material relacionado ao tema central da edição, também se dedicaram a trabalhar com qualidade nas seções que compõem todo o número. Estendemos nosso agradecimento aos pesquisadores que colaboraram com seu trabalho por meio de artigos, entrevista, resenha e estudo, além de reconhecer o papel fundamental dos revisores no desenvolvimento do processo editorial da *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. Ótima leitura!

Margarida Maria Krohling Kunsch
Maria Cristina Palma Mungoli
Anderson Lopes da Silva

Desatando los nudos de la colonialidad: Comunicación y Decolonialidad como puentes hacia la insurgencia, la resistencia y la esperanza en América Latina

Parte central del número 42 de la *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*, el monográfico “Comunicación-decolonialidad: insurgencias epistémicas, teóricas y prácticas” se destaca como un importante espacio de reflexión y debate en el campo de la comunicación, abordando el tema de la decolonialidad¹ y sus implicaciones empíricas y teóricas del área. Coordinado por el Prof. Dr. Erick Torrico Villanueva (Universidad Andina Simón Bolívar, Bolivia), Prof. Verônica Maria Alves Lima (Universidad Federal Fluminense, Brasil) y Prof. Dr. Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México), el dossier promueve un enfoque crítico e innovador, explorando las conexiones entre las resistencias epistémicas que desafían las estructuras dominantes del conocimiento. La decolonialidad, como eje central de este dossier, busca deconstruir los paradigmas coloniales y eurocéntricos que aún impregnan las teorías y prácticas de comunicación en busca de nuevas perspectivas.

Desde una perspectiva interdisciplinaria, se presentan análisis que problematizan las relaciones de poder, las representaciones mediáticas, las tecnologías de la información y la comunicación, así como las dinámicas de producción y circulación del conocimiento. A través de artículos, reseñas, entrevistas y estudios, los colaboradores del dossier ofrecen propuestas que tienen como objetivo promover la inclusión, la diversidad, la esperanza y la valorización del conocimiento, a menudo subordinado. Además, el dossier también destaca la importancia de la colaboración entre investigadores de diferentes países e instituciones, promoviendo la construcción de redes de diálogo y el intercambio de experiencias y conocimientos. Esta diversidad de voces y perspectivas enriquece el debate y contribuye a una comprensión más amplia y plural de la Comunicación. En definitiva, el presente número cuestiona nociones fundamentales para la construcción de un pensamiento crítico y emancipador en la zona.

Abriendo la sección **Dossier**, el artículo *Wiphala: comunicación fluyendo con el viento* discute cómo Wiphala y su evolución histórica refleja la búsqueda de la descolonización y la inclusión, renovándose constantemente en las formas de la palabra que construye el Buen Vivir. En la obra escrita por Adalid Contreras Baspineiro, Wiphala se destaca como símbolo de identidad de los pueblos indígenas andinos, representando la

¹ Los términos “decolonial” y “descolonial”, así como sus variaciones “decolonialidad” y “descolonialidad”, se utilizan indistintamente en el presente expediente.



pluralidad y armonía de las sociedades. A su vez, el artículo *A Transmetodologia como alternativa epistêmica para diálogo com saberes indígenas tradicionais*, de Bryan Chrystian da Costa Araújo y Alberto Efendy Maldonado, propone la perspectiva transmetodológica como alternativa epistémica para la descolonización del pensamiento comunicacional, especialmente en la investigación sobre Etnocomunicación Indígena. La adopción del conocimiento descolonizado, en palabras de los autores, se destaca como necesaria en estas investigaciones.

En la secuencia, producida por Consuelo Patricia Martínez Lozano y Daniel Solís Domínguez, el artículo *Práticas decoloniales en la radio indígenista: comunalidad y campo de la comunicación* destaca las prácticas comunicacionales de los pueblos indígenas en una estación de radio en México, evidenciando una forma de comunicación comunitaria y también decolonial que se opone a la colonialidad comunicacional binaria. Por otro lado, en *Da incomunicação à comunicação decolonial: mulheres indígenas contra invisibilidades e estereótipos*, Lorena Esteves y Danila Cal analizan cómo las mujeres indígenas resisten simbólicamente la invisibilidad y los estereotipos, cuestionando nociones hegemónicas del hacer científico. Como señala la investigación, en el contexto indígena, las mujeres buscan liderar sus propias narrativas y visibilizar otros conocimientos, cosmovisiones y gramáticas.

Con igual importancia, el artículo *Repensar a “humanidade”: limites de um conceito na imprensa e apontamentos para superar a desumanização*, de Fabiana Moraes Jorge Ijuim, discute la forma en que la prensa brasileña adopta concepciones occidentales y liberales de democracia y humanidad, perpetuando las desigualdades y excluyendo las voces marginadas. Los autores proponen la adopción de lecturas interseccionales y no coloniales por parte del periodismo como una forma de superar las formas deshumanizantes de “decir” y “hacer”. A raíz de este pensamiento, la obra *Elementos de decolonialidade no jornalismo de olhar periférico sob a dimensão das territorialidades*, de Edgard Patrício, explora las relaciones entre periodismo y (de)colonialidad, identificando en el periodismo de mirada periférica elementos de oposición al periodismo convencional. Siguiendo las reflexiones aportadas en la investigación, las territorialidades se destacan como la principal clave de lectura de este tipo de discusión.

Llevando al centro del debate la propuesta conceptual de la “re-existencia digital” como dimensión teórico-práctica de los estudios decoloniales para el campo de la comunicación, Luan Matheus dos Santos Santana y Juliana Fernandes Teixeira problematizan el periodismo contemporáneo. Así, en *Re-existência digital: apropriações e negociações para uma postura decolonial no jornalismo*, los autores buscan reflexionar, a través del enfoque transmetodológico, sobre cómo las prácticas periodísticas están permeadas por diversas concepciones de colonialidad, considerando la integralidad de aspectos de la vida cotidiana. A su vez, el artículo *Media interventions como insurgências midiáticas nos territórios de vulnerabilidade social*, escrito por Cilene Vítor, busca caminos para una insurgencia mediática en los territorios de vulnerabilidad social, apoyada en preceptos decoloniales. Una revisión de la literatura en los campos de la comunicación, la filosofía política y la geografía política, junto con un estudio de caso, se utilizan para apoyar la propuesta de la autora.

Desde otra perspectiva, la obra *Decolonialidade em Quadrinhos: uma visão Afrofuturista de Contos dos Orixás*, escrita por Edmilson Miranda Junior y David Callahan, analiza cómo el afrofuturismo se presenta como una clave de lectura en la comprensión de la concepción decolonial presente en la obra “Contos dos Orixás”, de Hugo Canuto. La iconografía de Yorubá se actualiza a través de la intersección con elementos afrobrasileños, lo que resulta en un análisis estético y político que revela

la descolonización del imaginario también a través de imágenes y gráficos. En el artículo titulado *Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?*, de Luciana de Oliveira y Tiago Barcelos Pereira Salgado, los autores proponen una reflexión basada en la crítica decolonial, poscolonial y contracolonial, abordando las (im)posibilidades de una comunicación entre mundos diferentes. Los autores destacan el análisis del racismo intrínseco al colonialismo y la colonialidad como un dispositivo silenciador, destacando las vastas distancias existentes entre los mundos afropindorómicos reexistentes y los mundos moderno-coloniales.

En su artículo *Um percurso cartográfico (re)pensando o ensino de publicidade pela decolonialidade*, Lara Timm Cezar y Fábio Hansen proponen una resignificación de la enseñanza de la publicidad analizándola a la luz de la decolonialidad. Los investigadores destacan la necesidad de debatir y superar los elementos de la matriz colonial que aún impregnan el sistema educativo, buscando nuevas formas de romper con el paradigma simplificador. Desde un enfoque teórico-práctico, el artículo utiliza fundamentos de teorías decoloniales y pensamiento complejo para trazar reflexiones basadas en experiencias en la enseñanza de la publicidad, proponiendo una actualización del mapa rizomático del campo. Finalmente, cerrando los artículos que componen el Dossier, la obra *Música, comunicação e decolonialidade: perspectivas amefricanas de investigação*, escrita por Tatiana Rodrigues Lima, aborda las perspectivas decoloniales en la comunicación de la música, explorando el concepto de amefricanidad en Lélia González. La autora comienza el debate con una crítica de la modernidad en el Norte Global y luego presenta una arqueología de los estudios decoloniales, centrándose en la categoría político-cultural de la amefricanidad. El artículo también discute metodologías y enfoques para las actuaciones musicales, destacando la importancia de la cartografía como una pista heurística en este contexto.

En la sección **Artículos Libres**, la obra titulada *Análise discursiva da negociação entre branquitude e trabalho doméstico em “Confinada”*, de Dandara Lima, Fabíola Calazans y Júlia Bianco, explora las dinámicas de poder, resistencia y construcción de la verdad presentes en el diálogo de los personajes del cómic “Confinada”, creado por Leandro Assis y Triscila Oliveira. Utilizando el Análisis Discursivo desde la perspectiva foucaultiana, el estudio analiza tres tiras cómicas que abordan de manera impactante la relación entre la blancura y el trabajo doméstico. El discurso presente en las tiras revela el mantenimiento de una realidad social desigual y la perpetuación de privilegios estructurales que tienen raíces en la esclavitud.

Ricardo Alvarenga y Dimas Kunsch, en el artículo *A comunicação da Igreja Católica na América Latina e Caribe: uma visão compreensiva de suas tendências a partir Documentos Conclusivos do Celam*, examinan la comunicación de la Iglesia Católica basada en los Documentos Finales de las Conferencias Generales del Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe (CELAM). El objetivo principal es comprender las principales tendencias de comunicación de la institución en la región, a partir de los cinco documentos del CELAM: Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007).

Continuando la sección, en el texto *A Cena de dissenso em “Memy Bijok”: o que os Kayapó nos ensinam sobre cinema, estética e política*, Leandro Lage y Angela Nelly Gomes reflexionan sobre las nociones de “régimen de imaginería” y “escena de disidencia” propuestas por Rancière, a partir del análisis de la película “Memy Bijok: a festa dos homens” (2018), del Colectivo Beture de indígenas Mebêngôkre-Kayapó. El argumento central es que la película, entendida como una construcción cultural, una acción política y una expresión poética de resistencia, evidencia la dimensión vinculadora de la imagen más

allá de su función representacional.

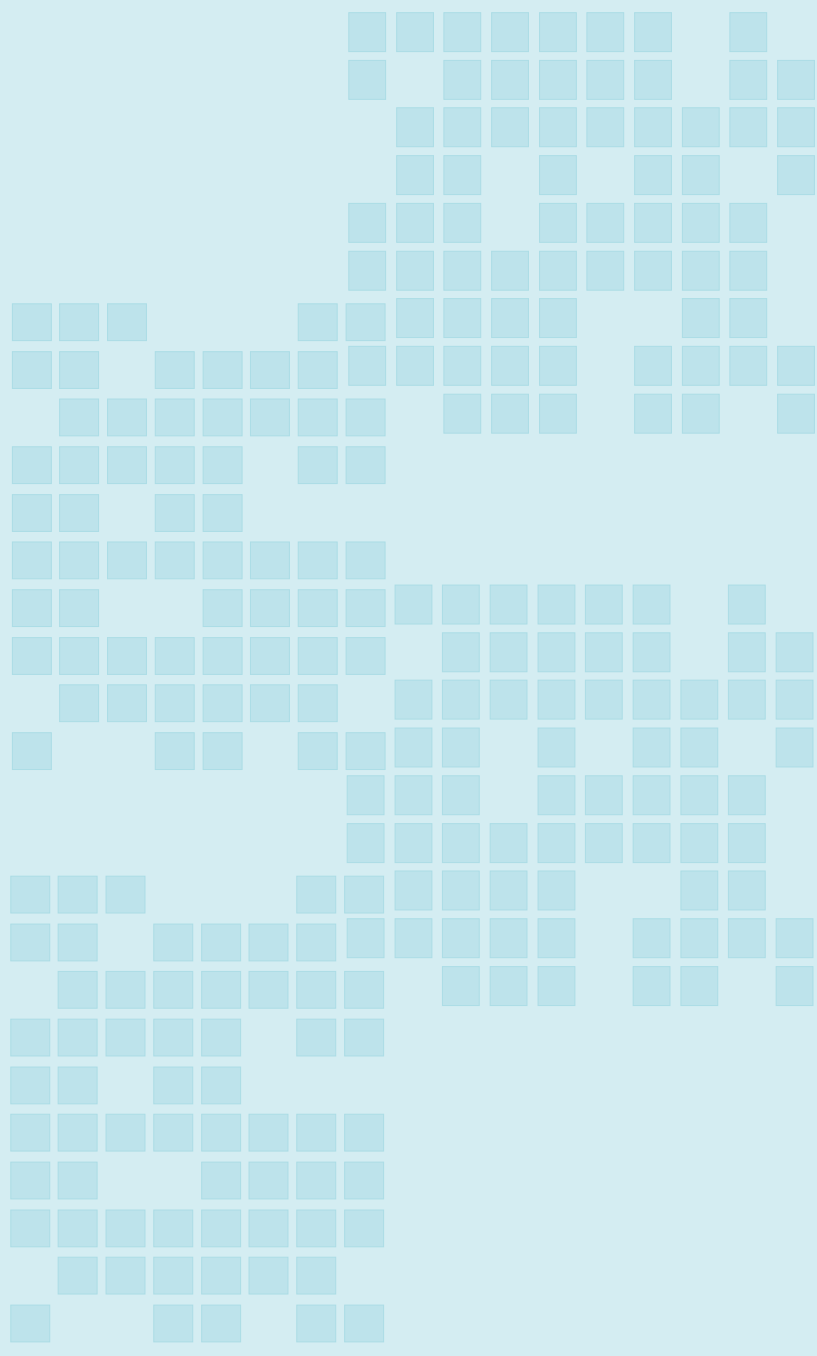
Parte de la discusión temática encabezada por el Dossier, la sección **Reseña** invita al lector a discutir la obra “Comunicación (re)humanizadora: ruta decolonial”, de Erick Torrico Villanueva. En su reseña *El Sueño no está más en “la nevera”: la apuesta por una otra comunicación posible*, Eloína Castro Lara propone un enfoque alternativo y decolonial de la comunicación rescatando el legado utópico de las décadas rebeldes en busca de una episteme propia, que rompa con la totalidad impuesta por el modelo occidental de comunicación como parte del proyecto moderno-colonial. Según el autor de la reseña, el trabajo busca resignificar y reconocer, a partir de la subalternización histórico-territorial de los sujetos, los fenómenos y procesos de comunicación latinoamericanos a favor de la rehumanización. El libro, finalmente, contribuye a una auténtica democratización y a una liberación ontológica en busca de la reexistencia.

En la sección **Entrevista**, en *Un Pie dentro, un pie fuera: el entrelugar como espacio fértil para pensar la articulación decolonialidad y comunicación*, Verónica Maria Alves Lima dialoga con el investigador chileno Claudio Maldonado, doctor en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona (España) y profesor de la Universidad de La Frontera (Chile). Durante la entrevista, Maldonado nos ofrece una serie de reflexiones sobre la intersección entre decolonialidad y comunicación. Más que eso, desde la perspectiva decolonial, el investigador nos desafía a repensar nuestras prácticas científicas en conexión directa y comprometida con la política y la práctica, rompiendo con la complacencia de las dinámicas académicas. Tal postura nos permite vislumbrar, con esperanza, las posibilidades de transformaciones, aunque sean utópicas.

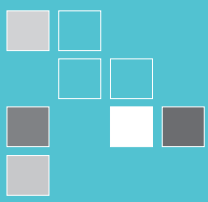
Cerrando la edición, en la sección **Estudio**, la investigación *La Colonialidad en cuestión desde la Patagonia, Argentina: CEAPEDI 2017 – 2023*, producida por Valeria Belmonte, María Eugenia Borsani y Julieta Sartino, presenta el trabajo institucional del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI), de la Facultad de Humanidades, de la Universidad Nacional del Comahue, en la Patagonia Argentina. Como foco principal, CEAPEDI tiene la propuesta de cuestionar el despliegue de la colonialidad y también de llevar a cabo diversas actividades en la región basadas en la investigación, publicaciones y difusión de conocimientos que intentan escapar del ámbito colonial vinculado en la dinámica asimétrica entre el Norte Global y el Sur Global. Escrito en colaboración por profesores e investigadores que comparten un compromiso con la perspectiva decolonial, el estudio destaca la importancia del trabajo colectivo en espacios de resistencia y contrahegemonía.

Aún en este espacio, aprovechamos para agradecer a los organizadores del dossier y a los miembros del equipo editorial que, además del material relacionado con la temática central de la edición, también se dedicaron a trabajar con calidad en las secciones que componen todo el número. Extendemos nuestro agradecimiento a los investigadores que colaboraron con su trabajo a través de artículos, entrevistas, reseñas y estudios, además de reconocer el papel fundamental de los revisores en el desarrollo del proceso editorial de la *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. ¡Buena lectura!

Margarida Maria Krohling Kunsch
Maria Cristina Palma Mungioli
Anderson Lopes da Silva



**APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ TEMÁTICO/
PRESENTACIÓN DEL DOSSIER TEMÁTICO**



COMUNICAÇÃO-DECOLONIALIDADE: INSURGÊNCIAS EPISTÊMICAS, TEÓRICAS E PRÁTICAS

Erick Torrico Villanueva

■ Doutor em Comunicação (URJC, Madrid), mestre em Ciências Sociais (FLACSO, Bolívia) e Graduado em Comunicação (UCB, Bolívia). Ex-presidente da ALAIC. Diretor acadêmica da pós-graduação em Comunicação e Jornalismo da Universidade Andina Simón Bolívar (La Paz, Bolívia) e docente e pesquisador da área de Ciências da Comunicação da Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolívia).

■ *Doctor en Comunicación (URJC, Madrid), maestro en Ciencias Sociales (FLACSO, Bolivia) y Licenciado en Comunicación (UCB, Bolivia). Ex presidente de la ALAIC. Director académico del posgrado en Comunicación y Periodismo de la Universidad Andina Simón Bolívar (La Paz, Bolivia) y docente-investigador de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia).*

■ Email: etorrico@uasb.edu.bo

Verônica Maria Alves Lima

■ Jornalista e mestra em Comunicação Midiática Universidade Estadual Paulista, UNESP, Brasil). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF, Brasil) e pesquisadora vinculada ao Programa de Certificação Doutoral em “Estudos do Sul Global” na Universidade de Tübingen (Alemanha).

■ *Periodista y máster en Comunicación Mediática (Universidade Estadual Paulista, UNESP, Brasil). Doctoranda del Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal Fluminense (UFF-Brasil) e investigadora vinculada al Programa de Certificación Doctoral en “Estudios del Sur Global” en la University of Tübingen (Alemania).*

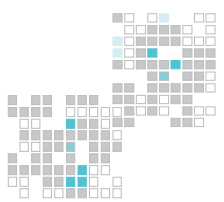
■ Email: veronicalima@id.uff.br

Hugo Ernesto Hernández Carrasco

■ Mestre em Ciência Política pela Universidade Popular Autônoma do Estado de Puebla (UPAEP, México) e Mestre em Defesa Nacional pela Escola de Defesa Nacional da Argentina. É membro-fundador do Instituto de Pesquisas Sociais na UPAEP. Escritor, jornalista, professor e pesquisador na Benemérita Universidade Autônoma de Puebla (México).

■ *Maestro en Ciencia Política por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP, México) y Maestro en Defensa Nacional por la Escuela de Defensa Nacional de Argentina. Es miembro fundador del Instituto de Investigaciones Sociales en la UPAEP. Escritor, periodista, docente e investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México).*

■ Email: hugo.hernandezcar@correo.buap.mx



Este dossiê da *Revista Latinoamericana de Ciências da Comunicação* é dedicado ao tema “Comunicação-decolonialidade: insurgências epistêmicas, teóricas e práticas”.

Pensar a comunicação a partir da decolonialidade implica uma posição política, ética, histórica e situada, interessada nas perspectivas cognitivas e práticas daqueles que foram e são historicamente *in-comunicados* e que agora ativam a presença de suas vozes e conhecimentos, ou seja, retomam suas próprias existências e re-existências.

Nesse sentido, a crise do modelo civilizatório vigente, no qual persiste a ausência e/ou o silenciamento dos sujeitos subalternos, leva à necessidade de uma Comunicação pluriversal e democrática e, portanto, de um retorno urgente a uma Comunicação (re)humanizadora.

Assim, a crítica decolonial à constituição e aos padrões moderno-coloniais da sociedade ocidental fornece algumas chaves para renovar o olhar e examinar – a partir de outros horizontes epistêmico-políticos, teóricos e práticos – as abordagens comunicacionais predominantes, bem como para refletir sobre alternativas possíveis para produzir soluções.

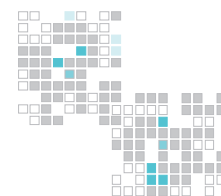
Nesse sentido, a abordagem decolonizadora sustenta uma concepção de comunicação aberta às insurgências e comprometida com a construção de um horizonte libertador, no qual a pluralidade de vozes, atores e ideias transborda as consequências e atualizações da matriz colonial na comunicação, caracterizada até hoje pelo silenciamento, subalternização, desumanização e dicotomias simplificadoras.

Os doze artigos reunidos neste dossiê analisam conceitos, histórias, experiências, modalidades e propostas cujo substrato geral dialoga com a decolonialidade na busca de incentivar não só o debate, mas também a definição e a construção de caminhos outros que os tempos atuais exigem.

O artigo “Wiphala: comunicación fluyendo

con el viento”, de Adalid Contreras Baspineiro, examina os significados da bandeira multicolorida com a qual os povos do altiplano andino representam sua memória histórica, sua proposta para o futuro e o sentido da relação holística que acreditam que deve existir entre a sociedade e a natureza. Para isso, o autor recorre à sociologia da imagem. Sua análise argumenta que a Whipala não é apenas um emblema, mas uma manifestação do pensamento filosófico andino que sustenta o projeto de vida comunitária. Sua ligação com a decolonialidade – embora ele fale mais de descolonização – é estabelecida com base no fato de que essa bandeira constitui um símbolo de reafirmação de identidade para os povos indígenas e, portanto, também um símbolo de resistência. E, a partir dessa natureza simbólica e de sua correspondente capacidade de representação, Contreras conclui que a Whipala é “uma expressão das comunicologias e epistemologias do sul”. Além de apresentar uma revisão histórica que ancora as origens dessa bandeira nos tempos pré-colombianos, o artigo relaciona seus signos e significados à “humanização da palavra”, orientada para a construção da harmonia e da fraternidade.

Em “A Transmetodologia como alternativa epistêmica para diálogo com saberes indígenas tradicionais”, os autores Bryan Chrystian da Costa Araújo e Alberto Efendy Maldonado fundamentam a transmetodologia como a perspectiva necessária para descolonizar os processos de pesquisa em comunicação, particularmente aqueles centrados na etnocomunicação. Esta é entendida como uma comunicação que se apropria e reapropria de ferramentas de mídia para possibilitar a representação autônoma dos povos indígenas – de sua existência particular e como um movimento étnico – e que, em última instância, produz “novos regimes de visibilidade”. Trata-se de uma comunicação de resistência, alternativa, livre de



estereótipos e que garante acesso a comunidades historicamente excluídas pelos sistemas de mídia convencionais. O artigo questiona o caráter dogmático da “monocultura do conhecimento” colonial que leva à ignorância e à rejeição do conhecimento tradicional indígena, frente ao qual propõe a via transmetodológica, que trabalha com a sinergia de métodos e supera a padronização de procedimentos e problemas, como uma possibilidade de diálogo construtivo entre conhecimentos e, conseqüentemente, como uma alternativa epistêmica.

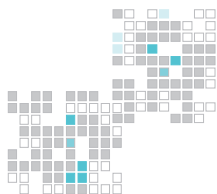
Consuelo Patricia Martínez Lozano e Daniel Solís Domínguez, em seu artigo “Prácticas decoloniales en la radio indigenista: comunalidad y campo de la comunicación”, apresentam a experiência de uma comunicação baseada na comunalidade que é, a partir de sua perspectiva, a realizada pela Radio XEANT, la Voz de las Huastecas, uma das 21 estações de rádio ligadas ao Sistema de Rádios Culturais Indígenas do Instituto Nacional para os Povos Indígenas, do México. Nesse sistema, os produtores e apresentadores, membros de várias comunidades indígenas, desenvolvem uma ação comunicacional descolonizadora que vai além dos limites e propósitos da estrutura estatal que rege o referido sistema. Assim, apontam os autores, a comunalidade fundada na imanência entre pessoas, grupos, terra, território e cosmos gera relações de comunicação diferentes daquelas estabelecidas pelo padrão binário moderno-colonial, uma prática decolonial que dá origem a “uma forma de comunicação de ligação ou comunalidade que é oposta, coexistente e alternativa à comunicação binária”.

Lorena Esteves e Danila Cal, autoras do artigo “Da incomunicação à comunicação decolonial: mulheres indígenas contra invisibilidades e estereótipos”, relatam os processos de resistência decolonial promovidos por mulheres indígenas brasileiras diante das ações cotidianas de

controle de culturas e corpos, de silenciamento e invisibilização incentivadas pelo Estado, vivenciadas por elas e seus povos. Para isso, por meio de análise de discurso e entrevistas, estudaram os sentidos construídos pelas mulheres indígenas sobre esses processos de negação durante a versão 2020 do Acampamento Terra Livre, encontro reflexivo iniciado em 2004 e que, devido à pandemia, em 2020 foi realizado inteiramente no YouTube. O texto reflete não apenas as críticas das mulheres ao silêncio que lhes é imposto e à estigmatização que sofrem, mas também fala de sua consciência e vontade de ocupar espaços, amplificar suas vozes e dar visibilidade às suas lutas.

O artigo “Repensar a “humanidade”: limites de um conceito na imprensa e apontamentos para superar a desumanização”, de Fabiana Moraes e Jorge Ijuim, aborda as contradições discursivas e factuais da imprensa em relação à democracia brasileira. Nesse sentido, examina criticamente o caráter colonial e eurocêntrico que tem sido assumido no contexto jornalístico brasileiro em relação à palavra democracia. Para isso, é feita uma análise do conceito, partindo de 1988, ano da mais recente Carta Magna brasileira, observando seu limitado alcance legal ao longo dos fatos. Posteriormente, aprofunda-se o conceito de humanidade em relação ao exercício do jornalismo e como este influencia a subjetividade social, levando, em muitas ocasiões, à desumanização dos sujeitos (índios, negros, pobres, gays etc.). Assim, acaba por questionar as práticas jornalísticas, repensando seu trabalho ético e político, a fim de promover um processo de reumanização.

Por sua vez, Edgar Patricio, em “Elementos de decolonialidade no jornalismo de olhar periférico sob a dimensão das territorialidades”, aborda as iniciativas jornalísticas a partir de uma perspectiva periférica, identificando como a dimensão territorial marca as pautas decolonizantes a



partir de seu olhar e de sua produção. Para isso, o autor combina de forma criativa a abordagem conceitual e teórica com a transcrição de rodas de conversa para ouvir e dar visibilidade à voz e à reconstrução narrativa direta, mas coletiva, dos atores envolvidos nessas iniciativas. O artigo não apenas analisa essa jornada de acordo com a perspectiva do jornalismo decolonial, mas também coloca várias questões incômodas, mas necessárias, incluindo a que se destaca: *como o jornalismo do olhar periférico propõe a reinvenção da cultura profissional do jornalismo?*

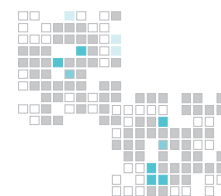
Luan Matheus e Juliana Fernandes, em “Re-existência digital: apropriações e negociações para uma postura decolonial no jornalismo”, abordam o jornalismo digital a partir de uma perspectiva transmetodológica, analisando os conteúdos de portais da web sem renunciar à ‘sensibilidade e aos afetos’ dentro da tarefa metodológica do artigo, resgatando metodologias outras na Comunicação para reconfigurar o próprio artigo como um lugar de re-existência e problematizando, além disso, o conceito de colonialidade e sua relação com a Comunicação. O artigo leva em conta as rupturas implicadas pela apropriação de tecnologias, não no sentido instrumental, mas no potencial caráter emancipatório que isso pode dar a quem o assume. Para dar conta disso, trata especificamente de alguns portais jornalísticos que, na prática, nos permitem vislumbrar que outro tipo de jornalismo é possível.

Em “Media interventions como insurgências midiáticas nos territórios de vulnerabilidade social”, de Cilene Victor, a autora começa esclarecendo conceitualmente a palavra ‘intervenções’ para diferenciá-la de sua histórica conotação negativa no contexto brasileiro. Sobretudo porque situa o conceito em relação à decolonialidade e seu poder combinado de materializar novas formas de resistência, mobilização e insurgência. Outro ponto abordado é o território, aprofundando

sua complexidade categorial, deixando de lado sua expressão geográfica clássica, enfatizando como os indivíduos estão inevitavelmente ligados a ele e como seu “valor” social depende dele. Assim, aponta a autora, a desigualdade social, antes de ser uma desigualdade de renda, é uma desigualdade territorial. Por fim, ela operacionaliza sua matriz analítica por meio de dois estudos de caso que mostram a luta de grupos vulneráveis e vulnerabilizados, sua jornada rumo ao reconhecimento e à visibilidade de suas identidades.

Edmilson Miranda Jr. e David Callahan partem da perspectiva afrofuturista para a analisar, desde a decolonialidade, as histórias em quadrinhos “Contos dos Orixás”, de Hugo Canuto. Para isso, apresentam, logo no início, a potente metodologia em cruço, que ressalta o gesto processual em que as diferentes dimensões da pesquisa e seus contextos se influenciam entre si e, assim, promovem reposicionamentos – dos autores, do objeto de estudo e das referências. Desse modo, os autores buscam caracterizar o processo criativo de Canuto e a forma inovadora com a qual representa as culturas de matriz africana desde outras bases epistêmicas. O artigo “Decolonialidade em Quadrinhos: uma visão Afrofuturista de Contos dos Orixás” finaliza apontando para a importância de análises de obras afrofuturistas como gesto estético decolonizante em diversos contextos.

Em “Comunicação Intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?”, Luciana de Oliveira e Tiago Barcelos Pereira Salgado propõem um interessante exercício analítico de colocar em diálogo os mundos forjados pela modernidade-colonialidade e o mundo que re-existe diante da violência colonial, identificado pelos autores como o mundo “indígena/afrodiaspórico” (ou afropindorâmicos). Nessa empreitada, os autores pontuam as diferenças epistêmicas entre esses mundos, ao mesmo



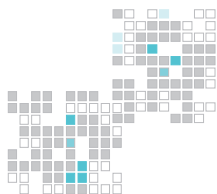
tempo que destacam as respostas à pergunta “quem fala?”, apontando para os regimes de silenciamento impostos pela colonialidade e o mundo forjado a partir dela. O trabalho desloca as compreensões usuais e aciona conceitos potentes a partir das epistemes afropindorâmicas, nas quais a comunicação não se restringe à dimensão da ideia do que é “humano” em termos modernos, e se amplia a compreensão para os agenciamentos não humanos, que consideram outras temporalidades, outros diálogos com o ambiente, outras experiências territoriais e simbólicas. Segundo os autores, esse deslocamento é fundamental para enfrentar a lógica colonial.

Lara Timm Cezar e Fábio Hansen também questionam a matriz colonial que predomina no ensino da publicidade, buscando reconhecer possibilidades teórico-práticas de resignificação das experiências pedagógicas na área. Em “Um percurso cartográfico (re)pensando o ensino de publicidade pela decolonialidade”, os autores utilizam a crítica decolonial para uma revisão das bases teóricas da publicidade, identificando limitações, as ausências, as vozes hegemônicas, e principalmente as formas como essas formas coloniais se consolidam no sistema publicitário. Para isso, os autores utilizam mapas rizomáticos para identificar a configuração atual e as possibilidades de mudanças, e apontam estratégias como a transdisciplinaridade e a incorporação do rizoma na organização curricular, entre outras, como formas de incorporação da decolonialidade no ensino em questão.

Por fim, no artigo “Música, comunicação

e decolonialidade: perspectivas amefricanas de investigação”, Tatiana Rodrigues Lima desenvolve uma potente discussão a partir da categoria “amefricanidade”, proposta pela intelectual brasileira Lélia González e que se refere à experiência comum dos povos africanos na diáspora e dos povos indígenas colonizados, como perspectiva descolonizadora para a pesquisa musical. Para a autora, o exercício de uma cartografia de performances que considere o conhecimento extra-acadêmico, promovendo o cruzamento de teorias do Sul e do Norte Global, pode fomentar metodologias necessárias para a produção de estudos decoloniais que ampliem o fazer científico através da perspectiva decolonial. Tal cruzamento permite a expansão da análise de performances musicais, revisando paradigmas analíticos ao considerar implicações relacionadas a raça, gênero, classe e condições geopolíticas. Ao final, o artigo sugere algumas estratégias, como o foco nas subjetividades e o que as atravessa para a produção de conhecimento pluriversal, a problematização do conhecimento colonial, entre outras.

Em suma, o dossiê que os leitores têm em suas mãos contém uma série de artigos que explicam a relação entre comunicação e decolonialidade a partir de casos concretos ou problematizando diretamente conceitos, metodologias e epistemes associados a diversos espaços e territórios desde e para os quais a voz diversa dos sujeitos ressoa em uma chave reumanizadora, além de repensar e/ou refutar as trajetórias do projeto moderno-colonial.



COMUNICACIÓN-DECOLONIALIDAD: INSURGENCIAS EPISTÉMICAS, TEÓRICAS Y PRÁCTICAS

El presente dossier de la *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación* está dedicado al tema “Comunicación-decolonialidad: insurgencias epistémicas, teóricas y prácticas”.

Pensar la Comunicación desde la Decolonialidad implica una postura política, ética, histórica y lugarizada, interesada en las perspectivas cognoscitivas y prácticas de quienes han sido y están históricamente *in-comunicados* y que ahora activan la presencia de sus voces y conocimientos, es decir, retoman sus propias existencias y reexistencias.

A este respecto, la crisis del modelo civilizatorio imperante, en que persisten la ausencia y/o silenciamiento de los sujetos subalternos, lleva a la necesidad de una Comunicación pluriversa y democrática, y, por tanto, a la urgente vuelta a una Comunicación (re)humanizadora.

De ahí que se encuentre en la crítica decolonial a la constitución y los estándares moderno-coloniales de la sociedad occidental algunas claves para renovar la mirada y examinar –desde otros horizontes epistémico-políticos, teóricos y prácticos– los enfoques comunicacionales prevalecientes, al igual que para reflexionar sobre alternativas posibles para producir soluciones.

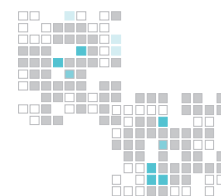
En este sentido, el abordaje decolonizador sostiene una concepción comunicacional abierta a las insurgencias y comprometida con la construcción de un horizonte liberador en que la pluralidad de voces, actores e ideas desborde las consecuencias y actualizaciones de la matriz colonial en la comunicación, caracterizada hasta hoy por acallamientos, subalternizaciones, deshumanización y dicotomías simplificadoras.

Los doce artículos reunidos en este dossier analizan conceptos, historias, experiencias, modalidades y propuestas cuyo substrato general

dialoga con la decolonialidad en la busca de alentar no sólo el debate sino la definición y construcción de los caminos otros que requiere el tiempo actual.

El artículo “Wiphala: comunicación fluyendo con el viento”, de Adalid Contreras Baspineiro, examina los significados de la bandera multicolor con la que los pueblos de la altiplanicie andina representan su memoria histórica, su propuesta de futuro y el sentido de la relación holística que plantean debe existir entre sociedad y naturaleza. Para ello, el autor apela a la sociología de la imagen. Su análisis sostiene que la Whipala no es solamente un emblema, sino manifestación del pensamiento filosófico andino que sustenta el proyecto de la vida en comunidad. Su vínculo con la decolonialidad –aunque más bien habla de descolonización– lo establece a partir de que esta bandera constituye un símbolo de reafirmación identitaria de los pueblos indígenas y, por tanto, también un símbolo de resistencia. Y de esta naturaleza simbólica y de su correspondiente capacidad de representación, Contreras deriva la conclusión de que la Whipala es “una expresión de las comunicologías y epistemologías del sur”. Además de que presenta una reseña histórica que ancla los orígenes de esta bandera en tiempos precolombinos, el artículo relaciona sus signos y significados con la “humanización de la palabra” que se orienta a la construcción de la armonía y la hermandad.

En “A Transmetodología como alternativa epistémica para diálogo con saberes indígenas tradicionales”, los autores Bryan Chrystian da Costa Araújo y Alberto Efendy Maldonado fundamentan la transmetodología como la perspectiva requerida para descolonizar los procesos de investigación comunicacional, en particular aquellos centrados en la etnocomunicación. Entiende ésta como aquella comunicación que opera apropiaciones y reapropiaciones de las herramientas mediáticas



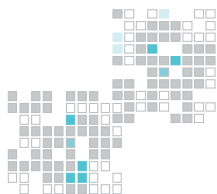
a fin de posibilitar la representación autónoma de los pueblos indígenas –de su existencia particular y en tanto movimiento étnico– y que, en último término, produce “nuevos regímenes de visibilidad”. Se trata de una comunicación de resistencia, alternativa, liberada de estereotipos y que garantiza el acceso de las comunidades históricamente excluidas por los sistemas mediáticos convencionales. El artículo cuestiona el carácter dogmático de la “monocultura del saber” colonial que lleva al desconocimiento y rechazo de los saberes indígenas tradicionales, frente a lo cual propone la vía transmetodológica, que trabaja con la sinergia de métodos y supera la padronización de procedimientos y problemas, como posibilidad de diálogo constructivo entre saberes y, en consecuencia, como alternativa epistémica.

Consuelo Patricia Martínez Lozano y Daniel Solís Domínguez, en su artículo “Prácticas decoloniales en la radio indigenista: comunalidad y campo de la comunicación”, presentan la experiencia de una comunicación asentada en la comunalidad que es, desde su perspectiva, la que se lleva adelante en la Radio XEANT, la Voz de las Huastecas, una de las 21 emisoras dependientes del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indígenas del Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas de México. Allí, los productores y locutores, miembros de varias comunidades indígenas, despliegan una acción comunicacional decolonizante que desborda los límites y propósitos del marco estatal que rige el mencionado sistema. Así, señalan los autores, la comunalidad fundada en la inmanencia entre personas, grupos, tierra, territorio y cosmos, genera relaciones de comunicación que son distintas de las que establece el patrón binario moderno-colonial, práctica decolonial que da

lugar a “una forma de comunicación vincular o de la comunalidad opuesta, coexistente y alternativa a la comunicación binaria”.

Lorena Esteves y Danila Cal, autoras del artículo “Da incomunicação à comunicação decolonial: mulheres indígenas contra invisibilidades e estereótipos”, dan cuenta de los procesos de resistencia decolonial impulsados por mujeres indígenas brasileñas frente a las acciones cotidianas de control de las culturas y los cuerpos, de acallamiento e invisibilización que alienta el Estado y que ellas viven al igual que sus pueblos. Para el efecto, con recurso al análisis de discurso y la entrevista, estudiaron los sentidos construidos por las indígenas acerca de esos procesos de negación en oportunidad de la realización de la versión 2020 del Acampamento Terra Livre, un encuentro reflexivo que fue iniciado en 2004 y que, debido a la pandemia, en 2020 se efectuó íntegramente por YouTube. El texto no solamente recoge las críticas hechas por las mujeres al silencio que les es impuesto y a la estigmatización que sufren, sino también habla de su conciencia y voluntad para ocupar espacios, amplificar sus voces y visibilizar sus luchas.

En el artículo “Repensar a “humanidade”: limites de um conceito na imprensa e apontamentos para superar a desumanização”, de Fabiana Moraes y Jorge Ijuim”, se abordan las contradicciones discursivas y factuales de la prensa con relación a la democracia brasileña. En este sentido, se examina de forma crítica la naturaleza colonial y eurocentrada que se ha asumido en el contexto periodístico de Brasil respecto a la palabra democracia. Se realiza para ello un análisis del concepto, partiendo de 1988, año de la nueva carta magna brasileña, denotando su limitado alcance jurídico a través de los hechos. Posteriormente se ahonda en el concepto



de humanidad en relación con el ejercicio del periodismo y cómo este último influye en la subjetividad social, derivando en múltiples ocasiones en la deshumanización de los sujetos (indios, negros, pobres, gays, etc.). Termina así, por cuestionar las prácticas periodísticas, replanteando su labor ética y política en aras de promover un proceso de rehumanización.

Por su parte, Edgar Patricio, en “Elementos de decolonialidade no jornalismo de olhar periférico sob a dimensão das territorialidades” aborda las iniciativas periodísticas desde una perspectiva periférica, identificando cómo la dimensión territorial marca pautas decolonizantes desde su mirada y su producción. Para ello, el autor combina creativamente el abordaje conceptual y teórico con la transcripción de las rondas de conversación para escuchar y visibilizar la voz y la reconstrucción narrativa directa, pero colectiva, de los actores involucrados en tales iniciativas. El artículo no sólo analiza este recorrido en consonancia con la perspectiva del periodismo decolonial, sino que también plantea varias preguntas incómodas para el giro, pero necesarias, entre ellas, esta que se destaca: *¿Cómo el periodismo de mirada periférica propone la reinención de la cultura profesional del periodismo?*

Luan Matheus y Juliana Fernandes, en “Re-existência digital: apropriações e negociações para uma postura decolonial no jornalismo”, abordan desde una perspectiva transmetodológica el periodismo digital, analizando los contenidos de portales web sin por ello renunciar dentro del quehacer metodológico del artículo a la ‘sensibilidad y los afectos’, rescatando metodologías otras en Comunicación para reconfigurar al propio artículo como un lugar de re-existencia y problematizando, además, el concepto de

colonialidad en relación con la Comunicación. El artículo da cuenta de las rupturas que supone la apropiación de tecnologías, pero no en el sentido instrumental, sino en el potencial carácter emancipatorio que puede otorgar esto a quienes lo asumen. Para dar cuenta de ello, aborda puntualmente algunos portales periodísticos que, en la práctica, permiten vislumbrar que otro periodismo es posible.

En “Media interventions como insurgências midiáticas nos territórios de vulnerabilidade social”, de Cilene Victor, la autora comienza realizando una limpieza conceptual de la palabra ‘interventions’ para diferenciarla de su histórica connotación negativa en el contexto brasileño. Sobre todo porque sitúa al concepto frente a la decolonialidad y su potencia combinada para materializar nuevas formas de resistencia, movilización e insurgencia. Otra puntualización, es la de territorio, ahondando en su complejidad categorial, dejando de lado su clásica expresión geográfica, haciendo énfasis en cómo los individuos se encuentran inevitablemente ligados al mismo y cómo su “valor” social pende de ello. Así, señala la autora, la desigualdad social, antes que una desigualdad de ingreso, es una desigualdad territorial. Finalmente, operacionaliza su matriz analítica a través de dos estudios de caso que dan cuenta de la lucha de los grupos vulnerados y vulnerables, su recorrido hacia el reconocimiento y la visibilización de sus identidades.

Edmilson Miranda Jr. y David Callahan parten de la perspectiva afrofuturista para analizar, desde la decolonialidad, las historietas “Contos dos Orixás” de Hugo Canuto. Para eso, presentan, desde el inicio, la poderosa metodología de la encrucijada, que destaca la importancia del proceso en que las diferentes



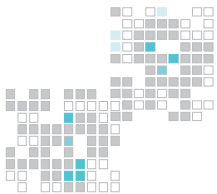
dimensiones de la investigación y sus contextos se influyen mutuamente y, así, promueven reposicionamientos –de los autores, del objeto de estudio y de las referencias. De esta forma, los autores buscan caracterizar el proceso creativo de Canuto y la forma innovadora en que representa las culturas de matriz africana a partir de otras bases epistémicas. Su artículo “Decolonialidade em Quadrinhos: uma visão Afrofuturista de Contos dos Orixás” concluye señalando la importancia del análisis de las obras afrofuturistas como gesto estético descolonizador en diversos contextos.

En “Comunicação Intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?”, Luciana de Oliveira y Tiago Barcelos Pereira Salgado proponen un interesante ejercicio analítico de poner en diálogo los mundos forjados por la modernidad colonial y el mundo que re-existe frente a la violencia colonial, identificado por los autores como el mundo “indígena/afrodiaspórico” (o afropindorámico). En este empeño, los autores señalan las diferencias epistémicas entre estos mundos, al tiempo que destacan las respuestas a la pregunta “¿quién habla?”, señalando los regímenes de silenciamiento impuestos por la colonialidad y el mundo forjado a partir de ella. La obra desplaza las comprensiones habituales, activando potentes conceptos de las epistemes afropindorámicas, en las que la comunicación no se restringe a la dimensión de la idea de lo “humano” en términos modernos; además de ampliar la comprensión a la agencia no-humana, que considera otras temporalidades, otros diálogos con el entorno, otras experiencias territoriales y simbólicas. Según los autores, este

cambio es fundamental para hacer frente a la lógica colonial.

Lara Timm Cezar y Fábio Hansen también cuestionan la matriz colonial que predomina en la enseñanza de la publicidad, buscando reconocer posibilidades teóricas y prácticas de resignificación de las experiencias pedagógicas en el área. En su artículo “Um percurso cartográfico (re)pensando o ensino de publicidade pela decolonialidade”, los autores utilizan la crítica decolonial para revisar las bases teóricas de la publicidad, identificando limitaciones, ausencias, voces hegemónicas y, especialmente, los modos en que estas formas coloniales se consolidan en el sistema publicitario. Para ello, los autores emplean mapas rizomáticos para identificar la configuración actual y las posibilidades de cambio; señalan estrategias como la transdisciplinariedad y la incorporación del rizoma en la organización curricular, entre otras, como formas de incorporar la decolonialidad en la enseñanza en cuestión.

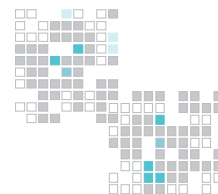
Finalmente, en el artículo “Música, comunicação e decolonialidade: perspectivas amefricanas de investigação”, Tatiana Rodrigues Lima desarrolla una potente discusión a partir de la categoría “amefricanidad”, que fue planteada por la intelectual brasileña Lélia González y se refiere a la experiencia común de los pueblos africanos en la diáspora y de los pueblos indígenas colonizados, como perspectiva descolonizadora para la investigación musical. Para la autora, el ejercicio de una cartografía de performances que considere el conocimiento extra-académico, promoviendo el cruce de teorías del Sur y del Norte Global, puede fomentar metodologías necesarias

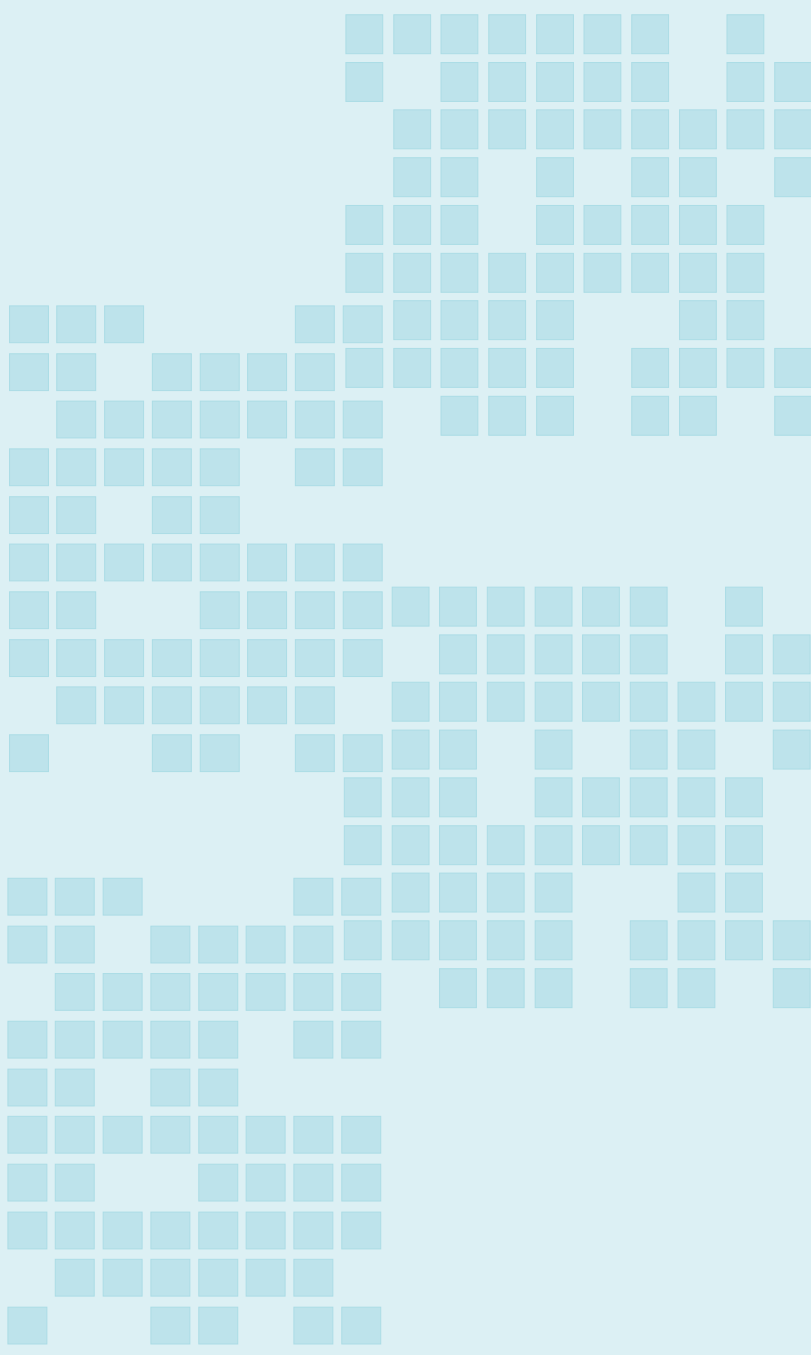


para la producción de estudios decoloniales que amplíen el quehacer científico a través de una perspectiva decolonial. Dicho cruce permite la expansión del análisis de las interpretaciones musicales, revisando los paradigmas analíticos al considerar las implicaciones relacionadas con la raza, el género, la clase y las condiciones geopolíticas. Al final, el artículo sugiere algunas estrategias, como el enfoque en las subjetividades y lo que las atraviesa para la producción de conocimiento pluriversal, la problematización

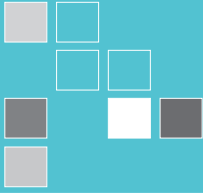
del conocimiento colonial, entre otras.

En suma, el dossier que los lectores tienen en sus manos, contiene una serie de artículos que dan cuenta de la relación comunicación-decolonialidad desde casos concretos o, bien, problematizando directamente conceptos, metodologías y epistemes asociados a diversos espacios y territorios desde y hacia los cuales resuena la voz diversa de sujetos en clave re-humanizadora, además de replantear y/o refutar las trayectorias del proyecto moderno colonial.





DOSSIÊ/DOSSIER



WIPHALA: COMUNICACIÓN FLUYENDO CON EL VIENTO

WIPHALA: COMMUNICATION FLOWING WITH THE WIND

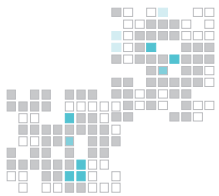
WIPHALA: COMUNICAÇÃO FLUINDO COM O VENTO

Adalid Contreras Baspineiro

■ Sociólogo y comunicólogo boliviano. Director de la Fundación Latinoamericana Comunicare. Ex Secretario General de la Comunidad Andina – CAN. Académico de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Profesor invitado en posgrados de diversas universidades latinoamericanas y europeas en las cátedras de Estrategias de Comunicación, Comunicación Política, Comunicación para el Desarrollo e Integración Latinoamericana. Es autor de más de 30 libros y un centenar de ensayos académicos indexados en revistas especializadas de diversos países.

■ *Sociólogo y comunicólogo boliviano. Director de la Fundación Latinoamericana Comunicare. Ex Secretario General de la Comunidad Andina – CAN. Académico de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Profesor invitado en posgrados de diversas universidades latinoamericanas y europeas en las cátedras de Estrategias de Comunicación, Comunicación Política, Comunicación para el Desarrollo e Integración Latinoamericana. Es autor de más de 30 libros y un centenar de ensayos académicos indexados en revistas especializadas de diversos países.*

■ E-mail: adalid.contreras1@gmail.com



RESUMEN

La Wiphala, o tejido/bandera que flamea con el viento, se ha legitimado como símbolo identitario de los pueblos indígenas altoandinos expandido a otros pueblos y territorios, representando la pluralidad como unidad armónica de las diversidades. Socialmente expresa el encuentro en armonía de las sociedades y con la naturaleza. Políticamente representa los movimientos indígenas y populares de descolonización e inclusión. Y en su devenir histórico camina trashumante, renovándose permanentemente en los recorridos de la palabra que construye el Vivir Bien/Buen Vivir o la vida buena en plenitud.

PALABRAS CLAVE: WIPHALA. DESCOLONIZACIÓN. SOCIOLOGÍA DE LA IMAGEN. COMUNICOLOGÍAS DEL SUR.

ABSTRACT

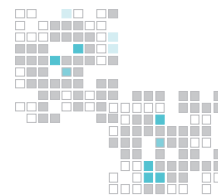
The Wiphala, or fabric/flag that flutters in the wind, has been legitimised as an identity symbol of the high Andean indigenous peoples and has spread to other peoples and territories, representing plurality as a harmonious unity of diversities. Socially, it expresses the harmonious encounter between societies and with nature. Politically, it represents the indigenous and popular movements for decolonisation and inclusion. And in its historical development, it is transhumant, constantly renewing itself in the paths of the word that builds Vivir Bien/Buen Vivir or the good life in plenitude.

KEY WORDS: WIPHALA. DECOLONISATION. SOCIOLOGY OF THE IMAGE. SOUTHERN COMMUNICATIONS.

RESUMO

A Wiphala, ou tecelagem/bandeira que voa com o vento, foi legitimado como um símbolo de identidade dos altos povos indígenas andinos expandidos para outros povos e territórios, representando a pluralidade como uma unidade harmoniosa de diversidades. Socialmente, expressa o encontro em harmonia das sociedades e com a natureza. Políticamente, representa os movimentos indígenas e populares de descolonização e inclusão. E em sua evolução histórica caminha transumante, renovando-se permanentemente nos caminhos da palavra que constrói o Viver Bem ou a Boa Vida em plenitude.

PALAVRAS-CHAVE: WIPHALA. DESCOLONIZAÇÃO. SOCIOLOGIA DA IMAGEM. COMUNICAÇÕES DO SUL.



Descolonizar la mirada

Para analizar el sentido comunicacional de la *Wiphala* nos basamos en la sociología de la imagen, propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui como una alternativa para la descolonización de la mirada, y para “liberar la visualización de las ataduras del lenguaje y reactualizar la memoria de la experiencia como un todo indisoluble, en el que se funden los sentidos corporales y mentales” (2015, p. 23). Si la sociología de la imagen es la memoria del hacer que centra su atención en el sentido existencial de la vida y no tan solo en el significado de las cosas, la *Wiphala* es una producción sociohistórica de los pueblos indígenas del *Abya Yala*,¹ apropiada por los movimientos populares, fluyendo en prácticas de resistencia, de integración, de emancipación y de armonización de la vida en sociedad y con la naturaleza.

La metodología de la sociología de la imagen, que recuperamos en este ensayo, traspone la trama, textura o disposición interna, en suma, la organización de las narrativas, para avanzar a la secuencia o al plano interpretativo de la alegoría y de la metáfora. Recuperando el pensamiento de Benjamin (en Rivera, 2013) que define la alegoría como un espíritu, tendencia o actitud vital que centra su impulso en captar/narrar la experiencia de un sentido situado, Rivera asume que es “un *taypi*² en el que se dan encuentro el pensamiento y la acción, la teoría y la experiencia vivida” (2015, p. 24), narrándolos en clave metafórica, siguiendo una secuencia que conecta los fragmentos en una historia vivida/significada.

También nos basamos en el trabajo de Inka

Wáskar Chukiwanka,³ quien para interpretar los sentidos de la *Wiphala* acude a la *Pachakama*,⁴ con sus cuatro principios: espacio, tiempo, cuerpo y conducta, que en su conjunto buscan el equilibrio cósmico ante el intermitente *macha* (desequilibrio, caos) (2004). Y recupera el *unanchat*⁵ *yatiña* o estudio y conocimiento teórico y práctico de los símbolos, concebidos como representaciones externas de una conciencia particular y de un sistema general, que transmite una concepción ideológica.

A la luz de los elementos expuestos, y en concordancia con una visión que Silvia Rivera sugiere como *qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani* (mirando atrás y adelante, al futuro – pasado, podemos caminar al presente – futuro), analizaremos los siguientes aspectos: el sentido sociocultural de la *Wiphala* con su estructura ajedrezada de colores, figuras y formas; su significación histórica como memoria de los pueblos indígenas; su construcción política en encuentros de pensamientos y acciones de discriminación/descolonización; y su constitución como una expresión emblemática de las comunicologías del sur.

Kürmi⁶: Orígenes y significaciones socioculturales de la Wiphala

La etimología del término aymara *Wiphala* se encuentra en la conjunción de tres sufijos: *Wi*, que quiere decir extender y fluir; *Pha*, sustancia y objeto divisible; y *La*, flexible, delgado, plano, haciendo la frase “tejido que se extiende o que flamea con el viento”. También se la define por la articulación de dos palabras: *wiphai*, que es una exclamación de triunfo o expresión de vitoreo y

1 Los pueblos originarios del continente han acudido al concepto del *Abya Yala*, en lengua *Kuná* “tierra noble que acoge a todos”, para identificar el continente latinoamericano-caribeño.

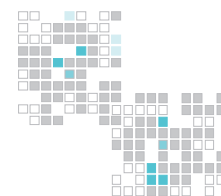
2 *Taypi*, palabra aymara que significa término medio entre dos extremos.

3 Nombre adoptado por el historiador aymara Germán Choquehuanca, quien se encargó de recrear la *Wiphala* en su forma actual.

4 Equilibrio/orden en el espacio/tiempo.

5 *Unancha* es figura, imagen, símbolo, cualquier señal, estandarte, insignia, escudo de armas.

6 Arcoiris



lapx-lapx, que significa producido por el efecto del viento, lo que origina la palabra *laphaqi* y *laphapiña* que se refiere al ondear/flamear de un objeto por acción del viento. De ambos surge el término *wiphailapx* que significa “el triunfo que ondula al viento”. Con esta base, *Wiphala* se entiende como “fluir en el viento”.

Este significado definido por su etimología, guarda relación con su materialización en un signo referente o, prestándonos palabras de Charles S. Peirce, en un “objeto relacionado con el signo” (1978), cuya descripción y explicación va a permitir un proceso de significaciones. Para la significación de la *Wiphala* este signo es el arco iris (*kürmi*), arco multicolor que se descompone en ondas o colores distribuidos en orden de superior a inferior: rojo, naranja, amarillo, verde, azul, índigo y violeta.

Los relatos cuentan que cuando Manco Kápac⁷ salió de la Isla del Sol, en el lago sagrado Titicaca, para dirigirse al Cusco y erigir el imperio incaico, desde un cerro pudo contemplar el entrecruzamiento vertical/horizontal y oblicuo/diagonal de dos arcoíris, hembra y macho. Su unión, de 7 colores cada uno, diseñó una



figura cuadriculada semejante a un tablero de ajedrez de 49 casillas con los colores de cada uno de los arcoíris,⁸

que sin perderlos le entregan su cualidad a una nueva forma, donde gana otra energía sin dejar la suya propia, a la semejanza de los tejidos que ganan nueva identidad desde la combinación de múltiples colores que no se pierden sino que dan vida a una nueva identidad construida por obra de los encuentros y entrecruzamientos de la

multiplicidad de colores o identidades.

Esta constitución tiene el mismo sentido de la epistemología *ch'ixi*,⁹ que Silvia Rivera Cusicanqui propone como un tercer espacio, entretejiendo a dos mundos opuestos en una trama dinámica y contenciosa, en la que ambos se interpenetran sin fusionarse ni hibridarse. “Este *taypi* o zona de contacto es el espacio *ch'ixi* de una estructura de opuestos complementarios” (2015, p. 302).

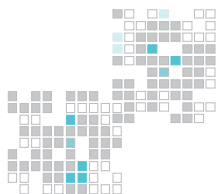
Así, la *Wiphala* es resultado de los colores que se originan en el rayo solar al descomponerse del arcoíris blanco (*kutukutu*) en los siete colores del arcoíris (*kürmi*) o arco del cielo, hembra y macho, que constituyen un tejido de 49 cuadraditos coloridos, simétricamente distribuidos. Los siete colores son: el morado producto del rojo y azul; el azul, producto del violeta y del celeste; el celeste, producto del azul y verde; el verde, del celeste y amarillo; el amarillo, del verde y el anaranjado; el anaranjado, del amarillo y el rojo; y el rojo, del anaranjado y del violeta (Chukiwanka, 2004, p. 148)

Como se sabe, el signo y significados de una figura ganan sentido en las significaciones que le atribuyen quienes los interpretan a partir de sus realidades, creencias, aspiraciones, conocimientos e identidades, considerando distintos elementos contextuales. Desde la mirada de los pueblos indígenas, que articula pasado, presente y futuro en un solo tiempo, los colores que constituyen la *Wiphala* tienen estos significados, que comunicacionalmente reflejan elementos de identidad de conjunto y de sus parcialidades, haciendo una representación

9 Gris jaspeado formado a partir de infinidad de puntos blancos y negros que se unifican para la percepción, pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción (Rivera, 2015, pp. 310-311)

7 Manco Kápac (Fundador real), o Ayar Manco, según algunos cronistas fue el primer gobernador y fundador de la cultura Inka, junto con su esposa Mama Ocllo, en la Isla del Sol, ubicada en el lago sagrado Titicaca.

8 El dibujo ha sido tomado de Inka Wáskar Chukiwanka, 2004, p. 189



explícita del valor de la unidad en la diversidad:

El *violeta* o *morado* significa organización y administración de la casa, el trabajo, la alimentación, la vestimenta y todo lo concerniente al bienestar de la *Marka* o pueblo y el *Suyu* o región. Simboliza la política y la ideología expresando el poder comunitario y armónico, es el Estado como instancia de administración. También se refiere al conocimiento de lo profundo (*ch'amaka*), el fondo (*ch'ina*) y la base en que se apoyan (*ch'ijma*) la sociedad y la naturaleza.

El color *azul* es el espacio cósmico, el infinito (*araxa pacha*), es la expresión de los sistemas estelares y los fenómenos naturales. Representa a las estrellas en lo más alto del aire y por fuera de la tierra. Es el color del firmamento y supone conocimiento del cosmos para trabajar la tierra, con la sabiduría del *Larama* o el que orienta, porque sabe ver la posición de las estrellas y las constelaciones y prevé cuándo se debe sembrar.

El *celeste* significa clima, calor, nubes, lluvias, granizo, nieve, helada, humedad y aire porque están en un lado y encima de la tierra. Está ubicado en el espacio cielo, donde están las nubes y vuelan las aves, y se establece también como agua en la tierra con el mar, río, laguna, lago, manantial.

El *verde* representa la economía y la producción, contiene las riquezas naturales de la superficie y el subsuelo, la flora y fauna que son un don. Son las rocas, plantas, animales y humanos que se encuentran esparcidos en la superficie de la tierra. Es la madre naturaleza, la *Pachamama*, dadora de la vida para vivir con respeto. Es también el intercambio de productos y conocimientos.

El color *amarillo* es la energía y fuerza, expresión de los principios morales, es la doctrina del *Pachakama*¹⁰ y *Pachamama*, la dualidad varón - mujer (*chacha* - *warmi*), las leyes y

normas, la práctica colectivista de hermandad y solidaridad humana. Envuelve el contenido espiritual y material de la realidad, como una mazorca envuelve a su fruto, el maíz. Se relaciona con los ritos, ceremonias, enseña a hablar con los cerros, con los ríos, con el aire, con los lagos, con los nevados, con los antepasados y con lo sobrenatural. Es la relación con lo profundo de la *Pachamama* (Madre Tierra) y el *Intitata* (Padre Sol).

El *anaranjado* representa la sociedad, es la expresión de la cultura, la preservación y procreación de la especie humana; es la salud y la medicina, la formación y la educación, la práctica cultural de la juventud dinámica, el crecer de los niños y el andar de los adultos. Es la conservación de la salud, la juventud y la fecundidad.

El color *rojo* representa el planeta tierra (*aka pacha*). Está cerca al sol y representa la honra y estima, bases de la autoridad junto con el conocimiento. Contiene la dimensión intelectual que toma distancia de la práctica cotidiana, para que a partir de ella se construya una filosofía cósmica que permite explicar el mundo.

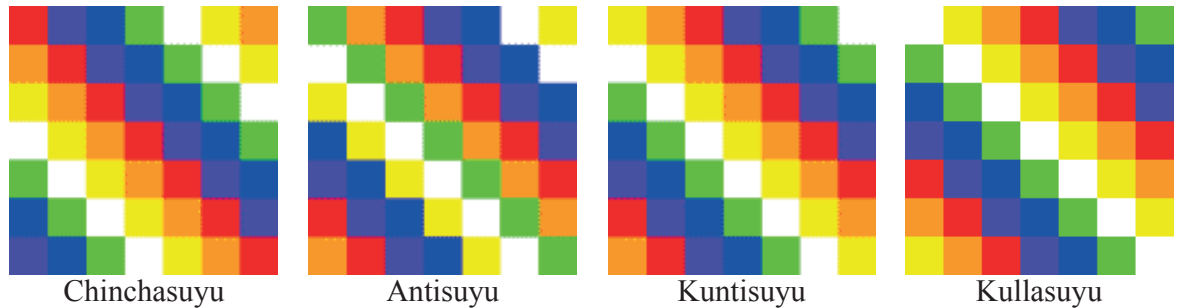
El color blanco y el negro influyen en los diferentes colores otorgándoles variantes y tonalidades, con estas propiedades opuestas-complementarias: valor (claridad / oscuridad), intensidad (brillantez / opacidad), sentido (feminidad / masculinidad - niñez / mayoría), y temperatura (negro-cálido / blanco-frío). Los colores se generan de la luz y la sombra, de la claridad y la oscuridad y del equilibrio del blanco y el negro.

Cada color del arcoíris es una franja denominada *Jana*, que se acomodan en una jerarquía igualitaria y confluyen en un núcleo denominado *Q'ó*, conformando un color madre generativo, el *Janq'ó* o blanco que, así como los agrupa, se descompone en los siete colores. Por eso se lo identifica con la desintegración-agrupación de los diferentes. El color *blanco* es la



10 Equilibrio

expresión de la transformación permanente y del desarrollo que genera la reciprocidad y armonía dentro de la estructura comunitaria. Forma parte de la *Wiphala*.



El *Tawantinsuyu* es el territorio que ocupa el Imperio de los Incas, constituido por cuatro (*tawa*) regiones (*suyus*): *Chinchaysuyu* que se extendía por el noroeste de Cusco desde Ayacucho e Ica y hasta el Río Ancasmayu; *Antisuyu* comenzaba al noreste de Cusco y se extendía hasta la Selva Alta del Amazonas; *Kuntisuyu* desde el sur-oeste del Cusco hasta la Región de la Costa desde Colombia al sur peruano; y *Kollasuyu* emplazado al sur-este del Cusco atravesando la región del lago Titicaca, el sur del Perú, costa norte de Chile, la sierra y valles de Bolivia y norte de la Argentina.

Además de los significados relacionados con el signo, que en su conjunto expresa la cosmovisión de la totalidad de sus diversos y opuestos armonizándose, la *Wiphala* tiene significaciones de carácter social, cultural, religioso y político. Desde esta perspectiva, el *kürmi* o arcoíris es la manifestación de la alegría de la vida y de la pluralidad. Del mismo modo, además de manifestación de alegría cuando ondea y baila al viento, con gozo y esperanza, conecta con la vida en la riqueza de su diversidad, desde donde teje la unidad, que late como un misterio palpitante. Por eso, cuando la *Wiphala* ondea, el mito del origen donde nada está separado y todo se reencuentra, vuelve a la vida, se recoge y se despliega, derramando el *ajayu* (espíritu, alma)

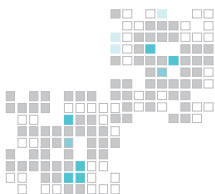
En su representación actual, la *Wiphala* es cuadrada y escalonada, con un orden de colores que varía en los cuatro *suyus* del *Tawantinsuyu*, según su diagonal central, como se aprecia en la siguiente ilustración:¹¹

que hace posible la vida de nuestros pueblos.

También representa el principio de la dualidad y de la complementariedad de los opuestos, en tanto “símbolo andino que expresa la pluralidad de naciones, lenguas, culturas y pensamientos” (Layme, 2014), en un proceso fluido y de unidad transformadora en la diversidad característica de los pueblos indígenas del *Abya Yala*. En su sentido político, la *Wiphala* representa y hermana en todos los extremos a los pueblos del *Abya Yala* y del mundo, estableciendo que allí donde están estará representado el amor y el respeto al universo, a la *Pachamama*, a los animales, a las plantas, a la tierra, a las comunidades y a la naturaleza.

Cerrando este acápite afirmamos que la significación de la *Wiphala* es pues un producto social, o representación subjetiva y colectiva de la realidad y, por lo tanto, puede estar sujeta a distintas interpretaciones. En este ensayo mostramos la significación dada por los pueblos indígenas, en consonancia con lo que postula la sociología de la imagen, cuando afirma que es una “estrategia de descolonización del conocimiento” (Rivera, 2015, p. 311).

11 Tomado de Wikipedia. <https://es.wikipedia.org/wiki/Wiphala>. Consulta realizada el 2 de abril de 2023.



En resumen, las significaciones de la *Wiphala* muestran que es bastante más que bandera y emblema, porque es la representación y reconstitución de la filosofía andina simbolizando la doctrina del *Pachakama* (principio, orden universal) y la *Pachamama* (madre, cosmos) que constituye el espacio, el tiempo, la energía y nuestro planeta. Pero además connota las relaciones entre la semejanza y la diferencia que existe entre los seres humanos y con las plantas y lo cósmico natural. “Semejanza/diferencia que va más allá de la unidad en la diversidad. Eso nos está diciendo nuestra *Wiphala*” (Spedding, 2008).

Amuyt'aña¹²: La Wiphala en su historia

La importancia histórica de la *Wiphala* radica en su origen indígena y su incorporación y apropiación en el campo popular, como símbolo identitario y referencia emancipatoria. Vamos a analizar esta trascendencia a partir de un proceso con trasfondo de relaciones de dominación/resistencia, de descalificación/identidad y de racismo/reafirmación, desatado por el debate sobre su origen y la búsqueda de su descalificación colonialista.

Tanto desde el campo político, como académico y mediático, en una mezcla de resistencia a la autodeterminación indígena se suscitan declaraciones tendientes a la descalificación del valor histórico que tiene la *Wiphala*, buscando negar su origen ancestral, aduciendo que es una construcción reciente, lo que la convertiría en un símbolo carente de legitimidad histórica. Por tanto, su representatividad identitaria –dicen– sería una aspiración impostada con símbolos prestados y forzados en sus simbologías.

Desde la otra mirada se demuestran los recorridos, cambios y variantes que tienen los emblemas, y la memoria, siguiendo la historia de pueblos que “están en permanente innovación y

reactualización del pasado como futuro a partir de acciones en el presente” (Rivera, 2015, p. 310). Esta cualidad de renovación/innovación, lejos de ser un problema es una virtud de procesos que ganan legitimidad con una memoria que nutre su pasado – futuro en presentes cambiantes, complejos, dinámicos, en el mismo sentido del *Pachakuti*¹³ en el que se hacen presente todos los tiempos redimiendo la vida.

Sobre el origen de la *Wiphala*, Inka Wáskar Chukiwanka, constructor de la versión actual, cuadrículada y de 49 casillas, en entrevista realizada por el Programa de Investigación Estratégica de Bolivia (PIEB) el año 2010, afirma que él la rediseñó el año 1979, pero que su origen está en la época del ayllu prehispánico, cuando primaban las relaciones igualitarias, dándose que su forma y su significado muestran esas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales equilibradas.

El recorrido de la *Wiphala* en su historia, nos muestra que no siempre ha tenido la forma actual de bandera. En la era precolombina su diseño tiene formas variadas de una simbología del entrecruzamiento del arcoíris y su representación en un signo cuadrículado. Por esto se la debe asumir en sus orígenes como una *Illa* u objeto que conlleva en sí mismo una fuerza espiritual que materializa las realidades que representa. Se cree que el ejemplar más antiguo y preservado corresponde al tejido de una *chuspa* o bolsa para la coca durante la cultura *Tiwanaku*, que tuvo vigencia entre 1580 a.C. y 1187 d.C. (Franco, 2015).

Existen varias evidencias sobre su origen prehispánico, citamos algunas: *Wiphala* pintada en una roca en el lugar denominado Wantirani, en Qppakati, Provincia Manko Kapajk del Departamento de La Paz. Dos *Wiphalas* pintadas

13 Pacha: tiempo / espacio. Kuti: regreso / vuelta. Pachakuti es el regreso del tiempo con un sentido de renovación.

12 Imaginar



en *kiru* o vaso, que se encuentra en el Museo de Tiwanaku del Departamento de La Paz. Una *Wiphala* expresada en tejidos de Koroma, que datan de época precolonial, en la Provincia Quijarro del Departamento de Potosí. Un estandarte en una tumba preinca en la región de Chanqay, en la costa central del Perú. Un banderín, denominado *Walqanka*, anterior a los Inkas, en un gráfico de Waman Puma de Ayala, del año 1612. *Kerus* o vasos ceremoniales en la isla Pariti de Wiñaymarca, en el lago Titicaca, en La Paz, perteneciente a la *cultura tiahuanacota*. Y otros.

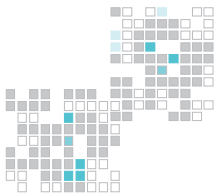
Durante la colonia la *Wiphala* es víctima de la extirpación de idolatrías que pretendía aniquilar las deidades y creencias de los pueblos ancestrales. Este proceso no culmina y da lugar al *Taki Onqoy* (danza de la enfermedad), movimiento indígena de resistencia y preservación de sus creencias. Algunos cronistas como Bernabé Cobo describen un estandarte real con la forma de una banderilla cuadrada y pequeña, de diez o doce palmos de ruedo, hecha de lienzo de algodón o de lana, puesta en el remate de una asta larga, tendida y tiesa, donde cada rey pintaba sus armas y divisas. El uso de la *Wiphala* como estandarte se evidencia con un cuadro del siglo XVIII, titulado *Gabriel Dei*, localizado en la Iglesia de Calamarca, Bolivia, que muestra al arcángel Gabriel como arcabucero, portando una bandera ajedrezada de forma muy similar a las figuras de los *kirus* precolombinos. Existe también una bandera cuadrada en el cuadro de 1716 *Entrada del Virrey Arzobispo Morcillo en Potosí*, conservado actualmente en el Museo de América en Madrid. Los cronistas no mencionan el término *Wiphala*, pero sí su sentido con otros nombres como “*Thaa haukasi*” que significa hacer menear al viento las banderas (Bertonio, 1612, p. 342).

En la era republicana, las variadas evidencias explicitan el nombre *Wiphala*. El año 1830, el naturalista francés Alcide d’Orbigny describe que

durante las fiestas de San Pedro en La Paz, dos pajes portaban estandartes llevando una bandera a cuadros blancos, amarillos, rojos, azules y verdes. Otro referente es la Guerra Federal, en el año 1899, cuando Pablo Zárate Vilca convoca a aymaras y quechuas, quienes portan *Wiphalas* ajedrezadas de 11 por 12 cuadritos unas y de diversos colores (Los Tiempos, 2019) El año 1901 un escritor anónimo en el periódico El Estado menciona el término *Wipfala* (Chukiwanka, 2004, p. 63), que posteriormente lo retoma el arqueólogo Arturo Posnansky, para identificar la bandera de los indios (1958, p. 75). El año 1930, el profesor aymara Eduardo Leandro Nina Quispe propone crear la República del *Qollasuyu*, con la *Wiphala* como emblema. Alberto de Villegas, el año 1931, hace explícito el término en este escrito: “Proclamado yo, por la fuerza de las circunstancias, gonfalonero del indianismo en La Paz, estoy agitando la *Wiphala*, vieja bandera de los Aymaras” (Stefanoni, 2012, p. 53).

En estos tiempos la *Wiphala* es reconocida como el emblema de los pueblos indígenas altoandinos, con apropiación en otros pueblos rurales y urbanas atravesando fronteras de países y de regiones unidas por un cordón popular. Está reconocida como símbolo patrio del Estado Plurinacional de Bolivia por la Constitución promulgada el 7 de febrero de 2009, así como en el Decreto Supremo 241 del 5 de agosto de 2009 que la reglamenta y reconoce como “símbolo sagrado que identifica el sistema comunitario basado en la equidad, la igualdad, la armonía, la solidaridad y la reciprocidad”.

También ha sido adoptada por pueblos indígenas peruanos, así como por gobiernos regionales como Puno y Cusco, también en regiones del norte de Argentina y de Chile, en el sur de Ecuador, comunidades de Colombia y pueblos del Paraguay. Su presencia en la vida política del continente es inminente como



expresión de las luchas indígenas. La *Wiphala* ha trascendido en el tiempo y en el espacio, situándose en un presente-futuro que condensa el poder de todas las luchas acumuladas y en las proyecciones de nuevos horizontes.

Ciertamente, el debate sobre su origen es un emprendimiento inútil, entrampado en la polaridad de intereses, que por lo mismo debe encararse con una mirada crítica que haga ver que el pasado no es un proceso enclaustrado ni una referencia museística, sino un referente para seguir en camino. En consecuencia, no se trata de debatir sobre el origen y procedencia de la *Wiphala*, sino de establecer por qué este referente simbólico es capaz de trascender en el tiempo y expresar la trascendencia del nuevo tipo de cotidianidades culturales y de insurgencias indígena-populares y hacer posible su irradiación a nivel global, más allá del ámbito alto andino, abriendo la identidad indígena a otras incorporaciones sociales, rurales y urbanas.

Comunicacionalmente, en relaciones de tensión como la expuesta, las significaciones comportan “tres tipos de efecto: el emocional, es decir el sentimiento de comprender el signo; el energético, el esfuerzo provocado por el signo ya sea mental o físico; y el lógico, que puede consistir en un pensamiento que caracteriza el significado del signo” (Gutiérrez, 2019). La *Wiphala* es un símbolo apropiado en dos dimensiones: en las subjetividades, espiritualidad y conciencia, y en la representación social de la identidad y fortaleza de los movimientos indígenas y populares.

En conclusión, desde una perspectiva descolonizada de la historia, “la *Wiphala* no es una referencia al pasado sino la necesaria conexión mítico-simbólica que le permite al presente producir el paso de la historia a la política. Porque lo que despierta (...) es la historia negada y encubierta, la *otra historia* no asumida y, en consecuencia, no traducida en horizonte político” (Bautista, 2023).

Taypi¹⁴: el sentido político del (des) encuentro en la Wiphala

El estudio de la imagen rebasa lo estrictamente visual e iconográfico que está centrado en el análisis estructuralista de colores, formas, composición, iconos o estructuras, para dar paso a elementos históricos, políticos, sociales y antropológicos, o a “la manera como una imagen forma parte de la representación social, media las relaciones sociales y comunicativas y construye visiones del mundo” (Gutiérrez, 2019). Ese es el ejercicio que realizaremos en este acápite, considerando las significaciones de la *Wiphala* como sentidos que se construyen en estrategias sociales y políticas de representación, de construcción de identidades, de alteridades y de oposición entre los pueblos y los poderes que los discriminan amparados en una mirada eurocéntrica del mundo.

El rol político de la *Wiphala* acompañando los movimientos sociales, se inscribe en un proceso en el que “la incursión de los movimientos indígenas como movimientos sociales, y la constitución de los movimientos indígenas como sujetos políticos, representan uno de los fenómenos sociales y políticos más novedosos y complejos en la historia reciente de América Latina” (Dávalos, 2005, p. 27). Esta incursión ocurre en una dinámica de búsqueda de reconocimiento y de ocupación de espacios por los movimientos indígenas versus las resistencias discriminatorias de una modernidad asentada en prácticas colonialistas que se oponen a lógicas de alteridad.

Compartimos con Dunaway que existen al menos tres razones que hacen ver a los grupos indígenas diferentes de cualquier otro movimiento: 1) la cultura indígena existe como una contracultura que critica de forma continua el proyecto capitalista y la historia oficial de los

¹⁴ Encuentro



estados, 2) los grupos indígenas suelen demandar autonomía, y 3) las poblaciones indígenas intentan preservar actividades económicas y objetivos que suelen entrar en conflicto con las agendas estatales (2003).

En este contexto analizamos tres acontecimientos contemporáneos que dan cuenta de los procesos de exclusión/inclusión, discriminación/autodeterminación: la quema de la *Wiphala* que casi desata una guerra civil en el marco de ruptura del orden constitucional el año 2019 en Bolivia; el agravio a la *Wiphala*, símbolo patrio, por parte de la gobernación de Santa Cruz, Bolivia, el año 2021; y la descalificación racista por parte de un parlamentario en el Congreso peruano en febrero 2023.

El 10 de noviembre de 2019, sectores de la Policía queman y sacan de sus uniformes la *Whipala*. Este hecho provocó una reacción de indignación popular, porque la *Wiphala* es símbolo, identidad y destino. Se activó la resistencia al régimen obligando a la convocatoria a elecciones. Los agresores no supieron medir el valor histórico de la *Wiphala*, que se expresa bien en la reacción del líder indígena Felipe Quispe, más conocido como el *Mallku*¹⁵: “La *Wiphala* es nuestro símbolo de los aymaras, quechuas y otras naciones indígenas y originarias. El temblor vendrá desde abajo. Carajo”.

También el Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI) en su informe sobre los hechos de violencia de 2019 en Bolivia, afirma que “Se produjeron serias agresiones a la *Wiphala*, que incluyeron su quema delante de la Asamblea Legislativa Plurinacional, en La Paz, y en la Plaza 14 de Septiembre, en Cochabamba, ambos hechos acaecidos el día 10 de noviembre, lo que fue otro factor que afectó la identidad indígena predominante en El Alto y amplió el inconformismo de ese

sector con las fuerzas estatales”.

En otro acontecimiento de parecidas características por su raíz discriminatoria, está el agravio a la *Wiphala* el 24 de septiembre de 2021, cuando durante la celebración oficial por los 211 años de gesta libertaria de Santa Cruz, el gobernador Luis Fernando Camacho Vaca impidió que David Choquehuanca, quien ese día ejercía como Presidente en Ejercicio del Estado Plurinacional de Bolivia, pueda hablar durante ese acto oficial, y además permitió que sus seguidores arranquen la *Wiphala* que minutos antes había sido izada por Choquehuanca y expulsaran a chicotazos de la plaza principal a un dirigente del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq).

Este agravio vulneró normas jurídicas en vigencia y se convirtió en un delito tipificado en el Código Penal que establece una sanción de hasta dos años de reclusión, además de demostrar la existencia latente de un pensamiento colonial que reniega la existencia de los pueblos indígenas ancestrales. Posteriormente, el presidente del Comité Cívico de Santa Cruz, Rómulo Calvo, declara que “... es un trazo que no nos representa”, lo que se interpreta como incitación al racismo y ultraje de un símbolo patrio. Véase cómo la *Wiphala* que es internalizada como factor identitario por los sectores populares, es sistematizada como factor de discriminación por los sectores elitistas conservadores.

La tercera experiencia, de agravio racista, se da en el marco de la crisis política que vive el Perú por el cambio de presidencia, con fuerte reacción popular que tomó calles de ciudades y carreteras de distintas regiones en protesta por la represión y el cambio de presidente. En medio del debate en el Congreso por una propuesta de adelanto de las elecciones y de reforma constitucional, el congresista de Fuerza Popular Juan Carlos Lizarzaburu expresó: “En 2009, en Bolivia, la *Wiphala*, ese mantel de chifa, fue adoptado por

algunos resentidos sociales bolivianos, entonces por favor dejemos de hablar de origen y tonterías ya que no tienen nada de productivo para nuestro país”.

Por lo escrito, es posible afirmar que la adopción de la *Wiphala* no es accidental o fortuita, sino la expresión de un proceso de maduración del movimiento indígena-popular, que impulsa la transformación del Estado-nación-moderno-liberal, en otro participativo y plurinacional. Por esto se dice que una cultura de la vida sólo podía manifestarse ajedrezando el arcoíris como representación de la expresividad misma de la vida (Bautista, 2023).

Viendo estos acontecimientos, no es exagerado reconocer con Samuel Huntington (1993), la existencia de un choque de civilizaciones. Los (des)encuentros en plena sociedad de la globalización están arrastrando irresueltos clivajes racistas con rasgos de conflicto y la posibilidad de acontecimientos violentos. Un factor de carácter estructural para este estado de situación es que se ha mantenido el racismo como estrategia de poder, considerando a los pueblos originarios como ciudadanos de segunda clase o como enemigos del sistema. Así la historia se construye con fisuras y desgarramientos que son necesarios extirpar.

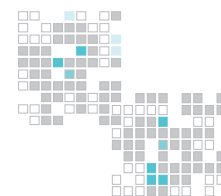
Lo paradójico de estos acontecimientos es que la *Wiphala* representa su opuesto, como afirma Inka Wáskar Chukiwanka: “transmite energía, es la energía del rayo y su fondo es un campo magnético para atraer a las personas irradiando un mensaje de acción” (2004, p. 327). De todas maneras, el sentido inclusivo de la *Wiphala* tiene un claro recorrido y particular de justicia: “convoca primero a trabajar, segundo a estudiar, tercero a familiarizar y cuarto a combatir como hijos Guerreros del Sol, contra el colonialismo de turno” (2004, p. 333). Ese es el espíritu de su apropiación en los pueblos que la enarbolan para superar la barrera histórica estructural que los discrimina.

La *Wiphala* es una expresión emblemática de las comunicologías del sur

Recuperando el sentido de las epistemologías del sur, que se refieren a “la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (De Sousa Santos, 2018, p. 28), hemos conceptualizado las comunicologías del sur como las expresiones de la palabra crítica que resiste y que cuestiona el orden dominante, en tanto son “la representación de la palabra que se hace rebelde en el seno mismo del capitalismo y sus variadas formas de dominación, y que camina con las expresiones de los pueblos haciéndose presentes desde los bordes de la normalidad, desde los márgenes de lo consagrado como oficial y desde las subalternidades de los sures epistemológicos” (Contreras, 2022a, p. 19).

La *Wiphala* es, sin lugar a dudas, una expresión de las comunicologías y epistemologías del sur, por su legitimación en dos dimensiones complementarias, una de opresión/resistencia y la otra de resistencia/liberación. Es símbolo de resistencia de los pueblos indígenas, con extensión a sectores populares de distintas fronteras, que han sido sistemáticamente sometidos a sistemas que legitiman el (neo) colonialismo. Además de representación de las resistencias, es bandera de las proyecciones que los pueblos tejen desde las retaguardias y los bordes de la normalidad, buscando una inclusión restauradora de sociedades del Vivir Bien/Buen Vivir, reconociendo sus aspiraciones, sus esperanzas, sus sentipensamientos, sus cosmovisiones, sus sabidurías y sus propuestas de sociedades con vida digna y con justicia social, en armonía de todos los seres en sociedad y con la naturaleza.

Precisando conceptos, las comunicologías del



sur son de invariable identidad “poscolonial, emancipadora y creativa, acorde a las nuevas demandas de la economía de la cultura del llamado capitalismo inmaterial” (Sierra, 2019), por lo que “así como se ocupan de los intercambios de mensajes que reflejan la realidad, se hacen en las construcciones discursivas de los sujetos en sus dinámicas cotidianas y reivindicativas” (Contreras, 2022a, p. 24), es decir son la construcción de la realidad desde las prácticas sociales, culturales, políticas y espirituales de los excluidos con representaciones propias del mundo e interpretaciones de su vida, para encaminar presentes de resistencia y horizontes liberadores que los representan en sus propios términos y aspiraciones, en ese capitalismo material donde se generan las prácticas sociales, e inmaterial donde se procesan los conocimientos.

Con acierto, Rivera sugiere que “la posibilidad de un pensamiento situado en las entrañas del colonialismo supone colocarnos a la vez más allá y más acá de la raza y el racismo como temas de crítica y herramientas de comprensión de la dominación social” (2015, p. 28). Y añade que la descolonización sólo es posible en una práctica reflexiva y comunicativa fundada en el deseo de recuperar una memoria que es acción, ideación y pensamiento colectivo, es decir *amuyt’aña*.¹⁶

Por lo dicho, podemos afirmar que la *Wiphala*, además de significar una comunicología del sur, en tanto construcción social es una representación de las sociedades del *Suma Qamaña*¹⁷ o *Sumak Kausay*¹⁸, es decir de las sociedades de la vida buena en plenitud, simbolizando su ethos de armonía, así como su constitución plural y diversa, tejiendo formas de solidaridad, de complementariedad, de reciprocidad y de unidad.

Comunicacionalmente, la naturaleza dinámica de la *Wiphala* se correlaciona con la trashumancia, que hace referencia al traslado temporal, constante y permanente, con desplazamientos continuos que se adaptan a distintas situaciones, estableciendo asentamientos estacionales que permiten movimientos circulares, de idas y venidas, afincados a las raíces de origen, sin perder sino expandiendo en combinaciones complejas la identidad que gana en diversidad (Contreras, 2022b), en relaciones de reterritorialización liminar y transfronteriza por la importancia del acceso, del ingreso y de la entrada permanente a formas de encuentro constructivo en las que las combinaciones de variables culturales no implican su anulación, sino su enriquecimiento, siguiendo desplazamientos constantes e incesantes en movimientos de ida y vuelta, que hacen que las fronteras no sean puntos fijos, sino territorios que se deslizan con los trashumantes.

Los signos, significados, significaciones y sentidos de la *Wiphala* se identifican con el *Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa* aymara, o “necesariamente debemos siempre comunicarnos unos a otros para tomar decisiones”. El concepto tiene dos sentidos: uno inclusivo/dialogal (nos comunicaremos unos a otros) en el ámbito de los intercambios de discurso; y otro vinculante (la obligación de comunicarnos) en la práctica social, para arribar a entendimientos, compromisos y decisiones en un acto de humanización de la palabra, “hablando con el corazón”, con franqueza, constructivamente, con amor, con fines de armonización y de fortalecimiento sociocultural (Contreras, 2016).

La *Wiphala* fluye con el viento, con la historia y con las sociedades, para trascender la unidad en la diversidad, enriqueciendo las partes que la componen y que, al mismo tiempo, comunicándose entre ellas y con el contexto, contribuyen a formar un nuevo orden social.

¹⁶ *Amuyt’aña*: Pensar, formar conceptos en la mente. Idear o imaginar.

¹⁷ Buen estar o Vivir Bien

¹⁸ Buen Vivir

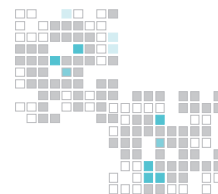
Acompaña el camino de los pueblos en la reconstitución del tiempo eterno, de la dignidad, la justicia y la liberación. “Por eso nuestros pueblos sonríen cuando la *Wiphala* baila en el viento, porque son los compases de la vida que

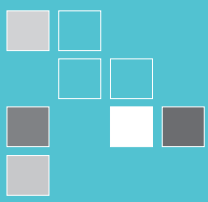
alumbramos el nuevo *Pachakuti*” (Bautista, 2023), que son tiempos sin superiores ni inferiores, explotadores ni explotados, sino equilibrio, armonía y hermandad local, regional, nacional y mundial.

Referencia

- BAUTISTA, Rafael. *El arcoiris ajedrezado, la Wiphala decodificada*. Buenos Aires: Resumen Latinoamericano. Pensamiento crítico. 16 de febrero de 2023.
- Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, <http://www.scribd.com/doc/82755788/El-origen-del-trama-barroco-aleman-Walter-Benjamin#scribd>. Consulta realizada por Silvia Rivera en abril 2013.
- BERTONIO, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES, (1612) 1984.
- CONTRERAS BASPINEIRO, Adalid. “Comunicologías del sur”. Quito: Ciespal, Revista Chasqui N° 151, sección Tribuna, 2022a.
- CONTRERAS BASPINEIRO, Adalid. “Sin fronteras. Trashumando los Andes infinitos”. En *The Andean Region From a Communication Point of View*. Journal of Latin American Communication Research / ALAIC. Vol. 9, N° 1-2, pp. 53-72, 2022b.
- CONTRERAS BASPINEIRO, Adalid. *Aruskipaxañanakasakipurakispawa*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Razón y Palabra Vol. 20, N° 93, abril-junio, 2016, pp. 22-47, 2016.
- CHUKIWANKA, Wáskar Inka. *Origen y constitución de la Wiphala*. La Paz: Fondo Editorial de los Diputados / Red de medios Awqacha. 2ª edición, 2004.
- DÁVALOS, Pablo. *Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- DESOUZA SANTOS, Boaventura. “Introducción a las epistemologías del sur”, en María Paula Meneses y Karina Vilaseca (Coords.). *Epistemologías del sur*. Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais – CES, pp. 25 – 62, 2018.
- DUNAWAY, Wilma. “Ethnic Conflict in the Modern World-System: The Dialectics of Counter-Hegemonic Resistance in an Age of Transition”, *Journal of World Systems Research*, IX, I: 3-34, 2003.
- FRANCO, Limber. *Breve historia real de la Wiphala*. El Alto: El Altoño, 10 de julio de 2015.
- GUTIÉRREZ MIRANDA, Martha. *Algunas reflexiones sobre significación, significado y sentido*. México DF: Revista Artes y Diseño Revista de la Facultad de Artes y Diseño, plantel Taxco, N°. 925, UNAM, publicado 12 de noviembre de 2019.
- HUNTINGTON, Samuel. “The clash of civilizations” in *Foreign Affairs*. Washington: Vol. 72, N° 3, 1993.
- LAYME, Felix. *Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*. Presencia, La Paz, 2004.
- LOS TIEMPOS. La whipala, ¿símbolo ancestral o fraude histórico? En <https://www.lostiempos.com/oh/actualidad/20191202/wiphala-simbolo-ancestral-fraude-historico> publicado 12 diciembre de 2019.
- PIERCE, C. S. *Collected Papers*. Massachusetts: Harvard University Press, Cambridge, 1978.
- POSNANSKY, Arturo. *Guía general ilustrada para la investigación de los monumentos prehistóricos de Tihuanacu e Islas del Sol y la Luna*. La Paz: Imprenta Hugo Heitmann, 1912.
- SIERRA, Francisco. *Introducción a la comunicología*. Madrid: Asociación Cultural y Científica Iberoamericana – ACCIS, 2019.
- SPEEDING, Alison. *Han tomado mucho mate de wiphala. Reflexiones sobre el indigenismo contemporáneo*. La Paz: Scielo. Temas sociales N° 28, 2008.
- STEFANONI, Pablo. *Jano en los Andes: buscando la cuna mítica de la nación. Arqueólogos y maestros en la Semana indianista boliviana de 1931*. La Paz: Revista Ciencia y Cultura N° 29, diciembre de 2012.

Recibido em: 10/04/2023 Aceito em: 16/06/2023





A TRANSMETODOLOGIA COMO ALTERNATIVA EPISTÊMICA PARA DIÁLOGO COM SABERES INDÍGENAS TRADICIONAIS

TRANSMETHODOLOGY AS AN EPISTEMIC ALTERNATIVE FOR DIALOGUE WITH TRADITIONAL INDIGENOUS KNOWLEDGE

LA TRANSMETODOLOGÍA COMO ALTERNATIVA EPISTÉMICA PARA EL DIÁLOGO CON LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES INDÍGENAS

Bryan Chrystian da Costa Araújo

■ Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal de Roraima (2019), com período sanduíche na Universidad del Magdalena-Colômbia (2019), Mestre em Comunicação pela UFRR e Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação (PPGCC) da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Tem experiência nas áreas de Comunicação, Etnicidade e Cultura Regional. Suas pesquisas enfatizam a Comunicação, Territorialidades, Processos de Etnicidade e os Saberes Regionais Amazônicos.

■ *Graduado en Comunicación Social - Periodismo por la Universidad Federal de Roraima (2019), con período sándwich en la Universidad del Magdalena-Colombia (2019), Máster en Comunicación por la UFRR y doctorando en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Comunicación (PPGCC) de la Universidad del Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Tiene experiencia en las áreas de Comunicación, Etnicidad y Cultura Regional. Sus investigaciones se centran en Comunicación, Territorialidades, Procesos de Etnicidad y Conocimiento Regional Amazónico.*

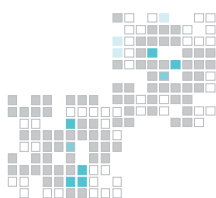
■ Email: bryanccaraujo@gmail.com

Alberto Efendy Maldonado

■ Cientista Social na área de Comunicação. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação UNISINOS (doutorado e mestrado, 2000-2012). Orientador de doutorado. Pós-doutor em Comunicação na Universidade Autônoma de Barcelona (2004-2005). Doutor em Ciências da Comunicação (USP) 1999. Investigador de problemáticas epistemológicas, teóricas e metodológicas focadas na produção de conhecimento e estratégias de transformação na América Latina.

■ *Cientista Social en el área de Comunicación. Profesor Titular del Programa de Postgrado en Ciencias de la Comunicación UNISINOS (doctorado y maestría, 2000-2012). Director de tesis doctoral. Investigadora postdoctoral en Comunicación en la Universidad Autónoma de Barcelona (2004-2005). Doctor en Ciencias de la Comunicación (USP) 1999. Investigadora de temas epistemológicos, teóricos y metodológicos centrados en las estrategias de producción y transformación del conocimiento en América Latina.*

■ Email: efendymaldonado@gmail.com



RESUMO

Este artigo pensa a perspectiva transmetodológica como alternativa epistêmica para a descolonização do pensamento comunicacional em pesquisas sobre Etnocomunicação Indígena. Levantamos problematizações sobre o status epistemológico dos saberes indígenas frente ao estatuto de cientificidade que ampara o conjunto de conhecimentos coloniais gerados desde as disciplinas acadêmicas. Ponderamos ainda, a necessidade de adoção dos saberes descolonizados em investigações sobre práticas de comunicação indígena. Os resultados desvelam a transmetodologia como corrente possível para reclamar um diálogo horizontal com as cosmologias indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: SABERES TRADICIONAIS INDÍGENAS, TRANSMETODOLOGIA, DESCOLONIZAÇÃO.

ABSTRACT

This article considers the transmethodological perspective as an epistemic alternative for decolonizing communicational thought in Ethnocommunication research. We raise issues regarding the epistemological status of indigenous knowledge in relation to the scientific paradigm that underpins the body of colonial knowledge generated within academic disciplines. Furthermore, we emphasize the importance of adopting decolonized knowledge in investigations on indigenous communication practices. The findings reveal transmethodology as a potential framework for facilitating a horizontal dialogue with indigenous cosmologies.

KEYWORDS: INDIGENOUS TRADITIONAL KNOWLEDGE, TRANSMETHODOLOGY, DECOLONIZATION.

RESUMEN

Este artículo piensa la perspectiva transmetodológica como alternativa epistémica para la descolonización del pensamiento comunicacional en la investigación sobre Etnocomunicación. Planteamos problematizaciones sobre el estatus epistemológico del conocimiento indígena frente al estatus científico que sustenta el conjunto de conocimientos generados desde las disciplinas académicas. Consideramos la necesidad de adoptar conocimientos descolonizados en las investigaciones sobre la comunicación indígena. Los resultados revelan la transmetodología como una posible corriente para reivindicar un diálogo horizontal con las cosmologías indígenas.

PALABRAS CLAVE: CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA, TRANSMETODOLOGÍA, DESCOLONIZACIÓN.



Introdução

Teorizar o Campo da Comunicação desde suas práticas significa pensar os profundos vínculos entre os meios de comunicação e as relações de poder inerentes às sociedades contemporâneas (ESCOSTEGUY, 2011). Nesse quadro, pensar em práticas de Etnocomunicação significa pensar as conexões e desconexões do Campo Comunicacional para com os outros Campos Sociais (BOURDIEU, 1989), em especial, aqueles onde atuam os Movimentos Étnicos – junto com o universo de problemáticas que o termo Etno carrega.

No Brasil, especialmente em Roraima, as problemáticas de caráter étnico estão intimamente relacionadas ao Movimento dos Povos Indígenas. Roraima, de acordo com dados do último Censo populacional realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) é o estado com proporcionalmente a maior população indígena do país – cerca de 11% à época da pesquisa.

Ciente desse cenário e a partir das considerações da educadora e metodológica indígena Maori, Linda Tuhiwai Smith (2017), para quem a práxis científica sobre populações indígenas deve privilegiar a adoção de uma postura científica descentralizada, considerando outros sistemas de classificação e interpretação, como os saberes e conhecimentos tradicionais, este artigo pretende pensar a perspectiva transmetodológica como alternativa epistêmica para a descolonização do pensamento comunicacional em pesquisas sobre práticas de Etnocomunicação Indígena comprometidas com os povos originários.

Maldonado (2019) argumenta que existem diferentes saberes com os quais a práxis científica acadêmica pode dialogar de forma horizontal, sem com isso abandonar o rigor científico característico do campo. Ele explica, nesse sentido, que o rompimento com o senso comum não significa rompimento com os bons

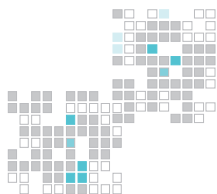
senso, isto é, os saberes humanos produzidos, apreendidos e acumulados a partir das múltiplas experiências cotidianas a que estão sujeitos os diferentes grupos sociais que integram o ecossistema social.

Frente a isso, levantamos aqui algumas problematizações sobre o status epistemológico dos saberes indígenas, não reconhecidos como formas de conhecimento com os quais se pode dialogar de forma horizontal, frente ao estatuto de cientificidade que ampara o conjunto de conhecimentos coloniais gerados desde as diferentes disciplinas acadêmicas. O estudo também problematiza a hegemonia do pensamento científico colonial e as dificuldades percorridas por quem, nesse meio, opta por um fazer científico indigenista, comprometido com formas de conhecimento não hegemônicas e historicamente marginalizadas.

Os resultados desvelam a transmetodologia como corrente possível e potente para criticar e desconstruir normatizações científicas coloniais, ao passo que reclama um diálogo horizontal e reflexivo com as cosmologias indígenas e experiências produzidas a partir de contextos outros. Aponta ainda o caráter artesão do pesquisador, assim como propõe Mills (2009) que, comprometido com a descolonização do saber científico acadêmico, deve arquitetar formulações ímpares que conversem com a multiculturalidade e complexidade das populações latino-americanas.

1. A ciência enquanto dogma e a monocultura do saber

A reflexão sobre o estatuto de cientificidade que ampara o conjunto de conhecimentos coloniais gerados desde as diferentes disciplinas acadêmicas e negligencia os saberes tradicionais indígenas como formas validas de conhecimento, não pode ignorar uma questão aparentemente básica, por vezes, genérica,



apontada anteriormente por Japiassu (1988, p.142), sobre “O que vem ser, hoje, a ciência? E qual é a sua verdadeira significação?”. Esse é um questionamento que contém, em sua tentativa de resposta, um conjunto de ponderações que apontam o papel, quase religioso, da ciência nas sociedades contemporâneas e a indiferença frente a outras formas de saber não institucionalizadas como conhecimentos com os quais se pode dialogar de forma horizontal.

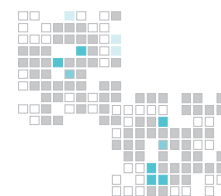
No ensaio de uma resposta para o que viria a ser ciência e mesmo sua significação, Japiassu (1988) elenca uma série de definições que, como ele mesmo aponta, são demasiadamente amplas, restritas ou podem ser consideradas e se autodenominar, respectivamente, como idealistas ou realistas, ao ponto da primeira considerar ciência como a busca pelo conhecimento e a segunda caracterizá-la como um saber operacionalizado de forma técnica. De uma maneira geral, o autor aponta que ainda que possamos compreendê-la, por um lado, como um modo de interpretar o mundo e, por outro, como uma investigação disciplinada do saber, devemos ter em mente que não existe neutralidade ou objetividade na definição do que viria a ser ciência.

Como resultado, em sua crítica acerca do dogmatismo científico, Japiassu (1988) aponta que a ciência, apesar de todas as definições existentes, pode ser considerada como uma instituição. Em outras palavras, isso significa dizer que a ciência, independente de um conceito preocupado com a busca do conhecimento, encontra nas sociedades contemporâneas ressonância com um fazer burocratizado, institucionalizado, regado e com normas que têm menos haver com uma racionalidade imutável, tipicamente associada a prática científica, e mais haver com regras determinadas a partir de um palanque de poder, pois, segundo esse raciocínio, as lógicas que definem a ciência têm mais relação com aqueles

que ocupam o poder e podem ditar o que é o discurso científico.

O que essa compreensão mostra é que a significação da ciência se encontra na verdade no poder que ela confere. Significação evoca aqui, assim como postula Japiassu (1988), os anseios, expressos ou não, daqueles que controlam o discurso científico. É somente na capacidade de experimentação dos objetos e teorias que o poder expresso nesse discurso científico encontra sua validação e reconhecimento como ciência. Isso é o que chamamos de cientificamente comprovado. É um processo que pode ser reproduzido laboratorialmente, expresso em números e formalizado. O conhecimento que não cumprir essas normatizações não é válido como ciência, não é comprovável, é falso e/ou deve ser tomado como subjetivo. A ciência, ou o discurso da ciência, é, portanto, aquele que define a verdade. O que é conhecido de outra forma, fora das institucionalizações historicamente construídas, é desprovido de verdade. Todavia, é importante lembrar que na medida que o conhecimento científico se converte nesse poder, é ele próprio que irá ditar as regras para a validação dos saberes enquanto formas válidas de conhecimento.

As institucionalizações e normatizações características da formatação desse discurso científico que valida o que é ciência ou não, o que é verdadeiro ou falso, são típicas, esclarece Morin (1999), de uma verdadeira religião, uma vez que toda certeza tomada por verdade é religiosa, no sentido de que “religa o ser humano a essência do real e estabelece mais do que uma comunicação, uma comunhão” (MORIN, 1999, p. 147). Assim, segundo Bosi (2003), para se chegar à verdade é preciso atravessar esse campo discursivo dotado de uma falsa consciência que se autodenomina como verdade. Para deixar de entendê-lo como uma religião é preciso atravessar a ideologia e chegar aos processos internos de funcionamento e as lógicas que regem seus discursos.



Essa doutrina filosófica que afirma ser a ciência, no singular, superior a outras formas de saber ou conhecimento humano usados para compreender a realidade é fruto de um processo de “anexação imperialista”, nas palavras de Japiassu (1988, p. 147), e tiveram como aporte, como detalha Maldonado (2011), um modelo de governo liberal e um paradigma positivista da ciência, visando o lucro e o desenvolvimentismo acima de tudo. Essa lógica científica foi responsável por barbáries e guerras globais por recursos, resultando no aumento de riquezas e benesses de uns em detrimento de outros. Como explica Maldonado (2011, p. 280), “A ciência, a produção de pesquisa e o conhecimento estão situados nesse contexto histórico e suas fundamentações e projetos necessariamente incluem como variáveis esses fatores”.

De fato, os avanços e conquistas impostas por esse processo de anexação científica são expressivas, mas, na sua essência, implica a imposição de um ideário universal. Como ressalta Morin (1999), fomos orientados a considerar ciência no singular, excluindo a possibilidade de existência de várias ciências. Esse processo de singularização da ciência caminha ao contrário daquilo que é representativo da condição humana, como ressalta Maldonado (2013): a multiculturalidade de formas de enxergar o mundo.

É importante ressaltar que não se trata aqui de negar a singularidade do fazer científico, mas sim de apontar que ele não é um fazer isolado e desinteressado. Ele está, pois, a serviço de um poder, que na contemporaneidade institucionaliza e suplanta outras formas de conhecimento que não sirvam aos seus propósitos. Assim, não fazemos aqui um manifesto em favor do senso comum, mas sim da necessidade de reconhecer a diversidade das formas de conhecimento existentes no mundo e que provam sua validade para explicar os diferentes modos de vida, como

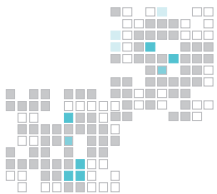
a mobilização dos saberes tradicionais indígenas nas produções acadêmicas científicas produzidas a partir da Amazônia Brasileira, região com a maior população indígena do Brasil e 98% dos territórios indígenas demarcados do país. Como ressalta Morin (1999, p. 150): os conhecimentos tradicionais não falam somente da própria cultura e cosmogênese, mas também “[...] de tudo o que concerne à identidade, o passado, o futuro, o possível e o impossível, e de tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade, a inspiração”.

2. Demandas por respeito aos conhecimentos tradicionais

A história das populações da América Latina é caracterizada por um processo de lutas que tem sua gênese na chegada dos colonizadores europeus em meados do século XV, salienta Erick Torrico (2022). Esse ponto de inflexão marca o início de conflitos que se estendem para além da confrontação em guerras e batalhas travados entre coletivos humanos, como costumeiramente imaginamos, mas inclui em seu arcabouço de confrontos o embate entre as diferentes cosmogêneses e ontoepistememes que constituem as sociedades originárias anteriores às iniciativas genocidas de colonização.

Esse histórico de lutas aí iniciado tem produzido, ao longo dos séculos e cada vez de uma maneira mais evidente, uma identidade latino-americana, em especial indígena e originária, marcada pela resistência. Com essa identidade, múltiplas vão ser as lutas travadas, detalha Torrico (2022), principalmente em defesa dos territórios e dos modos de vida tradicionais, frente ao avanço das iniciativas de desenvolvimento econômico e dos anseios imperialistas por domínio cultural e intelectual.

Nos últimos 50 anos, pesquisadores têm observado em todo o Brasil, especificamente na região amazônica, um processo ascendente de



transformações das dinâmicas dos movimentos sociais, marcadas, principalmente, pelo surgimento de novos/velhos atores que emergem na cena pública e assumem protagonismo nas arenas políticas.

Essa nova estratégia leva as populações indígenas a se mobilizar em torno das organizações indígenas autogestionadas – movimento este denominado por Ferreira (2017) de “centralização organizacional”. Tal movimento é considerado, tanto a nível nacional quanto estadual, uma das expressões mais emblemáticas da estruturação do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

Para Munduruku (2012), a mobilização das lideranças indígenas em torno da “centralização organizacional” é resultado de uma série de movimentos pró-indígenas (e anti-indígenas) colocados em prática (e conflito) no Brasil nos anos da Ditadura Militar.

Enquanto as políticas de desenvolvimento nada inclusivas exigiam a urgência dos povos indígenas de se organizarem politicamente, a Igreja Católica ofereceu as ferramentas para que isso de fato pudesse acontecer. As Assembleias Indígenas, promovidas em todo o país, com apoio do Conselho Indigenista Missionários (CIMI), são um dos exemplos práticos dessa atividade. Foi através desses encontros, dessas reuniões, que a questão das terras indígenas começou a entrar em debate e o Estatuto do Índio passou a ser concebido como um instrumento na defesa dos direitos dos povos nativos.

As Assembleias se multiplicaram pelo país e no final dos anos 1970 e meados dos anos 1980 as lideranças nativas começaram a estruturar novas formas organizativas para que eles pudessem, sem qualquer tutela, conduzir suas lutas pelos direitos e interesses dos seus povos. A fundação da Nações Unidas Indígenas (UNID), em abril de 1980, é o primeiro resultado dessas articulações, realizadas durante os encontros de lideranças

indígenas (MUNDURUKU, 2012).

Mais tarde, em junho, a UNID passa por uma “refundação” e aparece sobre as iniciais UNI – União das Nações Indígenas. A organização, conforme Munduruku (2012), foi criada com o objetivo de adotar as reivindicações das diferentes etnias e fazer alianças com os movimentos de apoio aos índios no país. Além disso, Munduruku (2012, p. 220) afirma que a UNI “atuava como organização catalisadora dos interesses indígenas” organizando-se para “[...] que a sociedade brasileira pudesse ser ‘educada’ no conhecimento da diversidade indígena”.

Depois da reforma constitucional, a UNI foi aos poucos sendo suprimida e dando lugar a proliferação de organizações de representação regionais ou estaduais. Essa dinâmica já havia começado de forma tímida na Amazônia antes mesmo da nova Constituição, com a criação, por uma decisão da Assembleia dos Tuxauas, do Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER) em 1987. Em agosto de 1990, o CINTER muda para o atual Conselho Indígena de Roraima (CIR). É também em 1990 que a UNI é extinta.

Munduruku (2012) afirma que a consolidação das organizações marcou uma nova fase para os nativos brasileiros que agora haviam tomado o controle sobre seus próprios discursos, carregando consigo o peso de seus próprios objetivos, não sendo mais controlado pelo indigenismo governamental ou o indigenismo do terceiro setor. Em outras palavras, a gênese das organizações indígenas próprias representa, de certa forma, a independência do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

Para além das organizações indígenas, a eleição de Joenia Batista de Carvalho ou, como prefere ser chamada, Joenia Wapichana (Rede-RR), no dia 7 de outubro de 2018, marcou uma conquista dos povos indígenas nesse âmbito. Por Roraima, ela foi eleita a primeira mulher indígena brasileira



Deputada Federal e recebeu um total de 8.491 votos. Desde 1982, com Mário Juruna (PDT-RJ), um indígena não ocupava uma cadeira como Deputado Federal no Brasil.

Joenia Wapichana afirmou, em entrevista publicada no Instituto Socioambiental (ISA) em novembro de 2020, que o aumento de candidaturas indígenas para o Legislativo e Executivo em Roraima respondia a uma demanda das comunidades por mais representatividade e protagonismo na política partidária. Nas palavras da parlamentar:

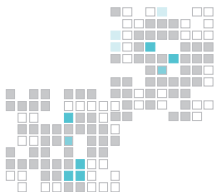
Esse é um processo de resistência. Chamaria até de um processo de descolonização de vários preceitos que o sistema criou para tentar dizer que os indígenas eram incapazes, tutelados e excluídos. Mas nós avançamos em certas áreas de representações e protagonismo sem esquecer nossa identidade indígena e nossas raízes (WAPICHANA..., 2020).

No que diz respeito aos sistemas de conhecimento tradicionais dos povos indígenas, a luta esteve principalmente associada à garantia de uma proposta de educação diferenciada, intercultural e bilíngue como um contraponto aos projetos de aculturação e apagamento étnico imposto através das escolas tradicionais. A Constituição Federal de 1988 é explícita nesse sentido, sendo o texto responsável por assegurar, no bojo das sociedades nacionais, o direito por uma educação e formação estruturada a partir dos conhecimentos das comunidades étnicas, principalmente ao reconhecer o direito desses povos de continuarem vivendo segundo suas culturas, tradições, línguas, organizações sociais e ciências, superando a ideia de incapacidade civil e intelectual.

Em Roraima, estado com proporcionalmente a maior população indígena do país, o acesso ao ensino superior específico, diferenciado e

intercultural é outra das conquistas do Movimento dos Povos Indígenas. O movimento foi um dos responsáveis pela implementação do Instituto Insikiran em 2001 na Universidade Federal de Roraima (UFRR), com o intuito de viabilizar a formação profissional para indígenas. A criação do Instituto veio atender à reivindicação de acesso ao ensino superior do Movimento Indígena que em 2001, durante uma Assembleia Geral dos Professores Indígenas de Roraima, formalizou o pedido através da Carta Canauanim. O Instituto atua através de um modelo de gestão compartilhada com 17 membros de diferentes instâncias, incluindo um representante do CIR. No momento, o Insikiran dispõe de três cursos de graduação em ensino superior para indígenas: Licenciatura Intercultural; Bacharelado em Gestão Territorial Indígena; e, bacharelado em Gestão de Saúde Indígena.

Como visto, assim como expõe Torrico (2022), os processos de resistência contra o projeto imperialista e colonizador se estendem para além de uma batalha física entre os sujeitos, ele é também um confronto ontológico, uma luta contra a monocultura da mente, para assegurar o respeito e o reconhecimento, como vemos nos parágrafos acima no caso das populações indígenas, pelos saberes tradicionais e ancestrais. Contudo, foi somente em meados do século XX que um dos principais estudiosos dos povos originários, C. Lévi-Strauss (1976), chamou a atenção dos cientistas ocidentais para os saberes tradicionais indígenas sobre a natureza e suas sociedades, chamada por Lévi-Strauss (1976) de ciências do concreto. Essa não foi a primeira vez, é claro, que os investigadores institucionalizados se confrontaram com estes saberes tradicionais, no entanto, foi a primeira vez que um de seus pares argumentou de forma exaustiva em prol do reconhecimento desses saberes como ciências capazes de pensar o mundo. Para o autor, os saberes produzidos por esses povos teriam:



[...] como valor principal ter preservado, até nossa época, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e continuam sem dúvida) exatamente adaptados a descobertas de um tipo: as que a natureza autoriza, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível, em termos de sensível. Esta ciência do concreto deveria ser, essencialmente, limitada a outros resultados que os prometidos às ciências exatas e naturais, mas não foi menos científica e seus resultados não foram menos reais. Afirmados dez mil anos antes dos outros, eles são sempre o substrato da nossa civilização. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 37).

É Lévi-Strauss (2012), inclusive, quem aponta que devemos tomar esses saberes como exemplo para repensar a forma como vivemos hoje, pois ao contrário de serem uma representação de formas de vida passadas, tais modos de viver ilustram a forma originária da condição humana. Diante disso, o autor afirma que devemos respeitar e legitimar os conhecimentos tradicionais e seus princípios como ciências.

Um grande passo para o reconhecimento dos saberes tradicionais indígenas de todo o mundo no âmbito das ciências institucionalizadas e disciplinas foi dado em 1999 pelo Conselho Científico Internacional, na sigla em inglês ISC, no âmbito da Conferência Mundial sobre a Ciência, organizado pela UNESCO, a ISC recomendou:

Os sistemas de conhecimento tradicionais e locais como expressões dinâmicas da percepção e entendimento do mundo podem e, historicamente têm realizado, uma contribuição valiosa à ciência e à tecnologia, havendo uma necessidade de preservá-los, protegê-los, pesquisá-los e promovê-los

essa herança cultural e esse conhecimento empírico (UNESCO, 1999, p. 05).

A ISC é uma das mais importantes entidades científicas do mundo, reunindo mais de 200 sindicatos e associações científicas internacionais, incluindo academias e conselhos de pesquisas. Em outras palavras, a entidade que é uma das principais instâncias onde se define o status das ciências ocidentais foi uma das responsáveis por reconhecer a necessidade de abordagens científicas que considerem e dialoguem com os saberes tradicionais indígenas de forma horizontal.

3. Etnocomunicação e o artesanato intelectual: novos regimes de visibilidade

A gestão de subdisciplinas do conhecimento, as chamadas etnociências, ocorre como um processo articulador das dinâmicas científicas institucionalizadas em uma tentativa de diálogo com os saberes tradicionais indígenas. Essas demandas, em alguns casos, partem dos próprios pensadores coloniais em um processo indexador de conhecimentos, em outros e de forma mais autêntica, dos próprios pensadores originários, como medida para retomar espaços de poder. Nesse sentido, realizamos nesta seção, uma ponderação sobre a conceituação de etnocomunicação e a necessidade de adoção de uma perspectiva epistêmica que considere os saberes tradicionais em sua problematização.

Assim, para pensar o objeto adotamos como perspectiva, tanto experiência própria de pesquisa que foram desenvolvidas em um contato próximo às realidades comunicacionais indígenas dos povos da Amazônia brasileira quanto às experiências de comunicadores indígenas, destacando a relevância do processo pessoal como parte do processo de construção de conhecimentos (MALDONADO, 2002; MILLS, 2009).



Araújo (2021), a partir de um processo de observação empírica e diálogo com os sujeitos comunicantes, explica que, em um cenário de batalhas discursivas, as práticas etnomidiáticas indígenas emergem e se consolidam – filosoficamente orientadas, geograficamente localizadas e politicamente úteis. Essas práticas comunicacionais híbridas, explica o autor (2021), surgem a partir do processo de midiaticização, no qual, diversos campos da sociedade, incluindo aqui os campos étnicos e os movimentos sociais, se apropriam das linguagens e lógicas da mídia. De acordo com a jornalista indígena Renata Machado Tupinambá (2016), fundadora da Web Rádio Indígena Yandê, em um cenário de violência e disputas por terra, a apropriação das ferramentas digitais de comunicação possibilitou aos nativos serem “seus próprios interlocutores”.

Para Tupinambá (2016), tal apropriação permitiu aos indígenas fazer ouvir sua voz e defender-se, provando com isso que a tradição e modernidade podem ser aliadas na preservação de suas culturas e seus povos. A partir dessas considerações, Tupinambá afirma que etnocomunicação possibilita o empoderamento cultural a partir de uma visão étnica (SANTI & ARAÚJO, 2023).

Já Baniwa (2016), também um dos fundadores da Rádio Yandê, em entrevista para a página Revista Usina¹, perguntado sobre o conceito de etnocomunicação indígena, respondeu: “[...] é uma mídia que não é mastigada para a massa, mas sim para o entendimento de um grupo, de um grupo que sofre as mesmas coisas, que vê as mesmas coisas, e que anseia pelas mesmas coisas”. De acordo com Baniwa (2016), ao fenômeno relacionado ao surgimento de diversas plataformas que enfocam a etnicidade na produção de conteúdo, dá-se o nome de “Etnocomunicação”.

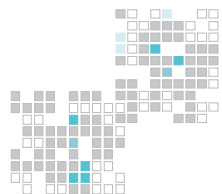
As ponderações de Baniwa (2016) e Tupinambá (2016) evidenciam as possibilidades de os povos indígenas buscarem seu protagonismo, negado através dos meios de comunicação alternativos, processo esse que parte da apropriação e reapropriação das lógicas e ferramentas do campo midiático (SANTI & ARAÚJO, 2023).

A etnocomunicação surge, assim, explica Araújo (2021), como uma alternativa para a expressão da identidade étnica e autonomia política e social dos povos indígenas. O uso dessa forma de comunicação pelo Movimento dos Povos Indígenas é caracterizado como um modo de expressão alternativo-popular que reconfigura as ferramentas midiáticas às necessidades e interesses de sua coletividade.

Na busca por novos regimes de visibilidade, a etnocomunicação indígena conjuga então práticas midiáticas, processos socioculturais e aspirações políticas em uma configuração comunicacional específica – a fim de projetar o indígena para além das sociedades anteriores, posteriores ou exteriores – causando desconforto. Aí, os povos indígenas se apropriam das ferramentas midiáticas para construir e evidenciar sua existência e a existência do seu movimento étnico social, já sintonizados com esse novo formato de sociabilidade instituído pelo campo da mídia (SANTI & ARAÚJO, 2023).

A Etnocomunicação surge, como ressaltam Santi e Araújo (2023), para os povos indígenas como necessidade e oportunidade de se trabalhar a comunicação de uma forma alternativa, não estereotipada e que represente de maneira adequada a cultura, as políticas sociais e a identidade de seu povo diante das novas formas de organização da sociedade. Surge como mecanismo que garante acesso a comunicação em um grupo historicamente deslocado do contexto hegemônico da mídia imperialista convencional.

As ponderações acerca da definição de Etnocomunicação, exercidas acima, exigem dos



¹ Disponível em: <http://revistausina.com>. Acesso em 13 abr. 2021.

pesquisadores, como destaca Linda Tuhiwai Smith (2017), a adoção de uma postura política que considere também o campo da pesquisa como um espaço de luta e revelador da luta dos povos indígenas. Para além disso, tais definições, da forma como foram expostas, demonstram ainda necessidade de uma mudança de atitude epistêmica do pesquisador frente às problemáticas estudadas. Essa reorientação, como argumenta Bosi (2003, p. 118), implica “[...] um rompimento com os vínculos sociais. É uma reestruturação da experiência passada”. De forma concomitante, como afirma o autor (2003, p. 118), a mudança de atitude, enquanto estrutura hierarquizada em “[...] que as partes se relacionam entre si e com o todo”, também deve ser compreendida como “[...] uma estrutura semiaberta que é parte de um contexto mais amplo”.

Em outras palavras, tal reorientação exige do pesquisador, conforme Mills (2009), capacidade criativa e interpretativa para compor, no trabalho intelectual, estruturas que intercalem experiências múltiplas sobre o objeto de estudo, tanto pessoais, dos próprios pesquisadores, quanto aquelas advindas a partir das lógicas nas quais estão imersos os sujeitos comunicantes mobilizados na investigação. Como propõe Mills (1975, p.16), a imaginação sociológica, “consiste em grande parte na capacidade de passar de uma perspectiva a outra, e no processo estabelecer uma visão adequada de uma sociedade total de seus componentes”. Mais tarde, esse processo é caracterizado por Mills (2009) como artesanato intelectual, uma vez que, na medida que avança utilizando saberes já aceitos e verificados, pode também buscar suporte em novas formulações, a partir de experiências outras não institucionalizadas. Assim, o artesanato aqui aparece no sentido de uma busca por resultados interessada na articulação de diferentes dimensões do saber. Logo, é um artesanato pois é único em suas formulações, a parte das

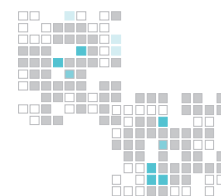
normatizações e regramentos que caracterizam o fazer científico hegemônico.

Frente a isso, como veremos na próxima seção, encontramos na transmetodologia a capacidade de pensar a Etnocomunicação em termos abrangentes e imaginativos, desconstruindo e criticando posturas imperialistas e coloniais de investigação, considerando os saberes tradicionais como formas válidas para se pensar o mundo e propondo construções dialógicas menos arrogantes e mais empenhadas em construir conhecimentos comprometidos com as multiplicidades das formas de se viver e experienciar o mundo.

4. Uma alternativa epistêmica para a descolonização dos saberes

Pesquisar Comunicação na contemporaneidade tem sido cada dia mais uma tarefa de natureza transmetodológica. Pois, o que está em jogo aí não diz respeito apenas à crescente escalada tecnológica, mas também às fortes transformações nas demarcações culturais e sociais, principalmente das populações nativas latino-americanas. Os desafios que essas transformações acarretam tornam ultrapassados nossos modos de estudar e analisar o comunicacional. Em tal caso, a não ser que deliberadamente passemos a negar o avanço das mudanças sociais, nos será impossível estudar as relações entre comunicação e sociedade sem antes admitir as visíveis transformações nos modos de ver, representar e significar que estão em curso na contemporaneidade (GARCÍA CANCLINI, 1989; MALDONADO, 2019).

Nesse caso, uma construção científica que necessite caminhar com os sujeitos, em especial os povos originários da América Latina, precisa, de antemão, considerar formas de conhecimento não institucionalizadas, colonizadas ou colonizadoras. É necessário, assim, romper com o uso instrumental dos sujeitos na pesquisa,



tomando, de fato, os saberes produzidos tradicionalmente por eles como formas de conhecimento válidas para pensar a maneira como existimos no mundo. No caso desse estudo, mais precisamente, a forma como a práxis etnocomunicacional se apresenta e se configura na sociedade.

É preciso, portanto, como discutimos na seção anterior a partir de Mills (2009), arquitetar estruturas científicas criativas que critiquem e desconstruam posturas institucionalizadas e hegemônicas de investigação, ao mesmo tempo que dialoguem e possibilite uma construção conjunta com os saberes tradicionalmente produzidos pelos sujeitos mobilizados na investigação acadêmica. A transmetodologia, nesse cenário, desponta como alternativa epistêmica potente e importante aporte metodológico para mobilizar a descolonização do pensamento comunicacional em pesquisas sobre práticas de Etnocomunicação Indígena.

Conforme Efendy Maldonado (2019), o caráter descolonizador da transmetodologia reside na busca por contestar o formalismo metodológico através do entendimento de que a metodologia deve superar e não enquadrar a problemática de investigação, pois cada pesquisa solicita a aplicação de processos únicos, com entradas e saídas não hierarquizadas.

Uma perspectiva transmetodológica da comunicação parte, nesse sentido, da premissa de que o campo precisa da convergência de métodos múltiplos, pois, para ele, estratégias e elementos teóricos utilizados no campo estão em constante reconstrução tentando se adequar às complexidades crescentes no que diz respeito à relação entre as paisagens sociais e o fazer comunicacional.

A transmetodologia, nesse sentido, manifesta-se aí como uma epistemologia de continuidade, como relatam Vieira e Sousa (2020). Ou seja, não defende o rompimento com posturas científicas

institucionalizadas e colonizadoras, mas sim uma reconstrução dessas perspectivas em diálogo com os saberes produzidos tradicionalmente pelas populações nativas da América Latina.

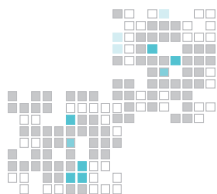
Como lembra Maldonado (2013, p. 3):

O nosso habitat intelectual foi configurado em dinâmica e profunda inter-relação com as demandas econômicas, políticas, sociais e culturais das sociedades capitalistas, tanto na América Latina quanto nos Estados Unidos e na Europa Ocidental.

Nesse cenário, o acesso a transmetodologia como um campo de estudo analítico e transformador requer um esforço excepcional de construção teórica e experimentação metodológica, a fim de fomentar a edificação de concepções e processos além do disciplinar, incluindo princípios e armações teóricas em ordenações estruturadoras de direções motivadoras para a prática de pesquisa em Comunicação (MALDONADO, 2019).

O desafio transmetodológico, frente a isso, pretende a superação de métodos padronizados sem que antes seja realizada a desconstrução do modelo metódico e sua posterior reconstrução exigida pelo problema de pesquisa. A implantação desse cenário necessita o desenvolvimento de planos a partir de uma concepção transmetodológica que deve observar a natureza construtiva processual das conversões epistêmicas.

Como resultado, Maldonado (2019) explica que é insuficiente o diálogo com várias disciplinas para abranger a diversidade das configurações comunicativas em que estão inscritas as sociedades latino-americanas. É preciso, de acordo com o autor (2013, p. 10), “reaprender do melhor que nos oferece a experiência humana dos últimos milênios”, para além das lógicas disciplinares. Assim, uma postura transdisciplinar necessita o



desmonte dos saberes científicos normalizados e a reconstrução do conhecimento em novas configurações, tomando os saberes produzidos a partir de outras esferas como transformadores. Nessa estratégia, as lógicas científicas devem assegurar o compromisso com bem comum e não com a lógica capitalista e utilitarista, aprendendo com as diversas culturas benfeitoras dos seres, num sentido de benefícios múltiplos para a sociedade e a natureza.

A perspectiva transmetodológica nos estimula, então, a tomar as dimensões teórica-metodológica e empírica como inseparáveis e sua independência regular não deve resultar em separações ou divisões que isolem as vinculações fundamentais entre ambos, uma vez que é impossível gerar uma práxis investigativa pertinente e comprometida com os saberes tradicionalmente produzidos pelos sujeitos sem que o fazer científico esteja ancorado na realidade e contextos vivenciados por estes mesmos sujeitos. Como detalha o autor (2013, p.8): “O mundo da vida é muito mais rico e diverso do que as declarações pomposas dos apologistas da técnica e dos mensageiros do

apocalipse proclamam”.

A guisa de conclusão, o que vimos neste estudo é que a transmetodologia, enquanto uma postura comprometida com as diferentes formas de conhecimentos produzidas pelas sociedades humanas, possibilita a desconstrução crítica de um discurso e fazer científico utilitarista, homogeneizante, indexador e colonizador, ao passo que promove o diálogo de forma horizontal com os saberes tradicionalmente produzidos, entendendo essas formas de conhecimento como essenciais para pensar a diversidade latino-americana e as problemáticas comunicacionais daí emergentes, não mais contempladas pelas normatizações científicas institucionalizadas. A adoção dessa postura, precisa, articular os campos teórico-metodológicos e empíricos de forma inovadora e política, entendendo que as proposições apresentadas nesse campo devem ser únicas em suas formulações e devem estar comprometidas, acima de tudo, com o bem comum, com a realidade da vida dessas populações e com a luta dos povos tradicionais.

Referências

ARAÚJO, B. *Cartografia das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR)*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista - RR, 2021.

BANIWA, D. *Amazonense ajuda a criar primeira rádio online indígena do Brasil*. Portal Amazônia, Manaus, 25 jun. 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=167876>. Acesso em: 10 jun. 2020.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Bertrand Brasil; Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1989.

BOSI, Eclea. *Entre a opinião e o estereótipo* In: _____. *O tempo vivo da memória*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. p.113-126.

ESCOSTEGUY, A. C. *Narrativas pessoais midiáticas: uma proposta para o estudo de práticas orientadas pela mídia*. Revista FAMECOS (Online), v. 18, p. 198-211, 2011.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/27480-base-deinformacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas>. Acesso em: 19 nov 2020.

ICSU-UNESCO. *Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico*. París. 1999. Acesso em: 19 nov 2020. Disponível em: www.oet.es/budapest.htm

JAPIASSU, Hilton. *A epistemologia crítica*. In: Japiassu, H. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 137-158.

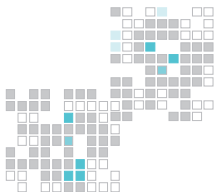
LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução Maria Celeste da Costa e Souza, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

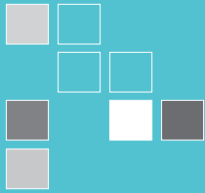


- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Antropologia diante dos problemas do mundo contemporâneo*. Tradução Rosa Freire Aguiar. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- MALDONADO, A. Efendy. *A problemática do sujeito e das estruturas: pensar a cidadania a partir do comunicacional: o modelo Mattelartiano*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 25., 2002, Salvador. Anais [...]. Salvador: Intercom, 2002. p. 1-20.
- MALDONADO, A. Efendy. *Pesquisa em Comunicação: trilhas históricas, contextualização, pesquisa empírica e pesquisa teórica*. In: _____. *Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 277-303.
- MALDONADO, A. Efendy. *A perspectiva transmetodológica na conjuntura de mudança civilizadora em inícios do século XXI*. In: MALDONADO, A. E.; BONIN, J. A.; ROSÁRIO, N. *Perspectivas metodológicas em comunicação: Novos desafios na prática investigativa*. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 2013, p. 31- 57.
- MALDONADO, A. Efendy. *A perspectiva transmetodológica*. In: OLIVEIRA, G.; SANTOS, L.; BONITO, M. *Comunicação em contexto de pesquisa*. Assis/SP: UNIPAMPA, 2019, p. 183- 212.
- MILLS, Charles Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MILLS, Charles Wright. *Sobre o artesanato intelectual*. In: _____. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 21- 58.
- MORIN, Edgar. *O método, vol. 3, O conhecimento do conhecimento*. 2ed. Porto Alegre: Sulina, 1999, p.140-194.
- MUNDURUKU, D. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- PADILLA, Noel. *Reflexión crítica del lugar de enunciación. transjetividad en el estudio del discurso*. In: PADILLA, Noel, *Descolonialidad del lugar de enunciación: Aportes para la construcción de una Semiótica del Sur* (tese de doutorado). Caracas: UNEARTE, 2020, p. 61-92.
- SANTI, V. J.; ARAÚJO, B. C. *Representações do Movimento dos Povos Indígenas na etnomídia roraimense*. Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, São Paulo, v. 45, p. e2022123, 2022. DOI: 10.1590/1809-58442022123pt. Disponível em: <https://revistas.intercom.org.br/index.php/revistaintercom/article/view/4125>. Acesso em: 14 fev. 2023.
- SMITH, L. T. *A descolonizar las metodologias: investigación y pueblos indígenas*. Nova Zelândia: Txalaparta, 2017.
- TORRICO, E. *Comunicación (re)humanizadora: Ruta decolonial*. Quito, Ecuador: Ediciones Ciespal. 2022.
- TUPINAMBÁ, R. M. *Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários*. Brasil de Fato. Niterói. 11 ago. 2016. Disponível em <https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacaodos-povos-originarios>. Acesso em: 12 jun 2020.
- WAPICHANA, J. *Movimento Indígena elege 15 candidatos em Roraima*. [Entrevista concedida a] Bryan Araújo. Instituto Socioambiental (ISA), [S. l.], 27 nov. 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticiassocioambientais/movimento-indigena-elege-15-candidatos-em-roraima>. Acesso em: 12 dez. 2020.

Recebido em: 15/02/2023

Aceito em: 02/06/2023





PRÁCTICAS DECOLONIALES EN LA RADIO INDIGENISTA: COMUNALIDAD Y CAMPO DE LA COMUNICACIÓN

DECOLONIZATION PRACTICES IN INDIGENOUS RADIO: COMMUNALITY AND COMMUNICATION FIELD

PRÁTICAS DE DESCOLONIZAÇÃO NO RÁDIO INDIGENISTA: COMUNIDADE E CAMPO DA COMUNICAÇÃO

Consuelo Patricia Martinez Lozano

■ Doutora em Ciências Sociais com especialização em Antropologia Social pelo Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, México. Mestre em Desenvolvimento Regional pelo Colegio de la Frontera Norte (COLEF), México. Graduado em Ciências da Comunicação pela Universidade Autônoma da Baja Califórnia (UABC), México, com diploma em Direitos Humanos também pela UABC.

■ *Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente, México. Maestra en Desarrollo Regional por el Colegio de la Frontera Norte (COLEF), México. Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), México, con Diplomado en Derechos Humanos también por la UABC.*

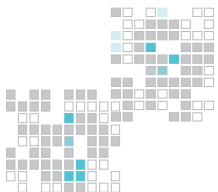
■ E-mail: cp.martinez.lozano@gmail.com

Daniel Solís Domínguez

■ Português: Doutor em Ciências Sociais, com especialização em Antropologia Social. Professor pesquisador em tempo integral na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Autônoma de San Luis Potosí (UASLP), México. Suas principais linhas de pesquisa são: interculturalidade; processos educacionais e religiosos; gênero e masculinidades. Ela é membro do Sistema Nacional de Pesquisadores (SNI) Nível I.

■ *Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social. Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) México. Sus principales líneas de investigación son: interculturalidad; procesos educativos y religiosos; género y masculinidades. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores (SNI) Nivel I.*

■ E-mail: danielsolisdominguez@gmail.com



RESUMEN

En el texto se problematizan las prácticas comunicativas de las personas pertenecientes a pueblos originarios que participan en una radio indigenista del Estado Mexicano y, aunado a lo anterior, se enuncian las posibilidades de elaborar prácticas descolonizadoras en el campo de la comunicación. En estos espacios radiofónicos, las personas indígenas implementan una forma de comunicación de la comunalidad o descolonial opuesta, coexistente y alternativa a la colonialidad comunicacional binaria.

PALABRAS CLAVE: PRÁCTICAS DESCOLONIZADORAS COMUNICATIVAS; RADIO INDIGENISTA; COMUNALIDAD; COLONIALIDAD.

ABSTRACT

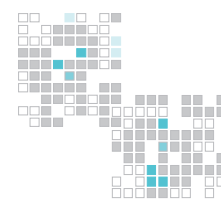
In this text, the communicative practices of native people who are participants of an indigenous radio of the Mexican State are problematized; and also, possibilities of building decolonizing practices inside the communication field are enunciated. Within these radio spaces, indigenous people implement a communal or decolonizing way of communication that is opposite, coexisting, and alternative to binary communicational colonialism.

KEY WORDS: COMMUNICATIVE DECOLONIZING PRACTICES; INDIGENOUS RADIO; COMMUNALITY; COLONIALITY.

RESUMO

Nesse texto se problematizam as práticas comunicacionais de pessoas pertencentes a povos originários participantes de uma rádio indigenista do Estado Mexicano e, adicionalmente, se enunciam as possibilidades de elaboração de práticas descolonizadoras no campo da comunicação. Nesses espaços radiofônicos, as pessoas indígenas implementam uma forma de comunicação comunitária ou descolonial que é oposta, coexistente e alternativa à colonialidade comunicacional binária.

PALAVRAS-CHAVE: PRÁCTICAS COMUNICACIONAIS DESCOLONIZADORAS; RÁDIO INDIGENISTA; COMUNIDADE; COLONIALIDADE.



1. Introducción

La colonialidad modernidad eurocentrada mantiene diversos mecanismos para establecer el patrón de colonialidad del poder; entre éstos, la acumulación de riqueza, la concentración de recursos tecnológicos de comunicación e información, la monopolización de las industrias culturales, y “el nuevo y radical dualismo cartesiano, que separa razón y la naturaleza”, son los principales (Quijano, 2014, p. 27). Todos ellos gestan una exacerbada desigualdad entre pueblos y personas, lo que supone una clasificación social binaria. La ruptura entre razón y naturaleza aparece homologable a la categoría *raza*. *Raza* se aplicó a los otros pueblos no occidentales, así, se ha justificado dominarlos, controlarlos, explotarlos en aras del desenvolvimiento económico capitalista.

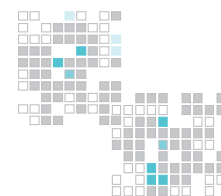
No obstante, hay otras existencias sociales opuestas a la colonialidad modernidad eurocentrada. Hay una respuesta, resistencia y subversión de las víctimas de este modelo hegemónico. Desde un proyecto histórico de los vínculos, del cuidado del entorno y de las personas, han existido y existen propuestas descoloniales del patrón colonial global de poder y de la comunicación. Se defiende el entorno, la tierra, el territorio, porque son parte y condición de la existencia misma. Tal defensa se arraiga en proyectos civilizatorios que se orientan bajo los principios de la comunalidad. Desde aquí se avanza hacia un sentido histórico alternativo al de la colonialidad modernidad eurocentrada en la comunicación. El objetivo del presente artículo, es incursionar en el análisis y discusión de las prácticas comunicativas decoloniales de las personas pertenecientes a pueblos originarios que laboran o participan en una radio indigenista del Estado Mexicano. Además de enunciar brevemente las posibilidades de prácticas descolonizadoras en el campo de la comunicación. Se asume que, en estos espacios

de la colonialidad modernidad eurocentrada, las personas indígenas implementan prácticas descoloniales comunicacionales, es decir, una forma de comunicación vincular o de la comunalidad opuesta, coexistente y alternativa a la comunicación binaria, la cual se explica más adelante.

2. Nota breve sobre el contexto de la XEANT, la Voz de las Huastecas

En México, las condiciones y relaciones socioeconómicas son de desigualdad, sin embargo, en las regiones rurales y urbanas, en donde reside población indígena (que según los censos oficiales alcanza 11% de la población nacional total), las desigualdades económicas y políticas se agudizan y la precariedad se acendra. La Huasteca se ubica en el noreste del país. Es un área geográfica cuyo relieve en su mayoría es montañoso y culturalmente es multiétnica. En esta geopolítica de estribaciones pronunciadas y clima tropical, pero que en algunos días de invierno la temperatura puede casi rozar los cero grados, se asientan cientos de comunidades Nahuas, Tének y Xi'úi (identificadas en castellano como Pame).

El Sistema de Radiodifusoras Culturales Indígenas (SRCI) del Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI), que depende del Estado Mexicano, mantiene 21 radiodifusoras indigenistas en las regiones étnicas del territorio nacional. La XEANT es una de las tres radiodifusoras que se encuentran en la región Huasteca y está ubicada en la comunidad Nahua llamada Tancanhuitz. Las radiodifusoras indigenistas son medios de comunicación que instrumentalizan los discursos de política gubernamental. Bajo los principios jurídicos enmarcados en el enfoque de interculturalidad liberal, comunica discursos de políticas de identidad cuya finalidad es asimilar la diferencia étnica a los principios de ciudadanía



nacionalista y democrática del Estado Mexicano. Los contenidos comunicacionales de la programación, los agentes que intervienen en la Radio (locutores/as, directivos, productores/as, todos y todas quienes de algún modo intervienen en la radio), están organizados mediante el marco jurídico establecido por el Estado Mexicano. Sin embargo, aun en esta situación de estricta vigilancia jurídica tanto de lo que se hace, se dice y cómo se dice en las transmisiones, las personas indígenas que intervienen en la radio poseen margen de reflexividad crítica que les permite llevar a cabo iniciativas comunicacionales distintas a la acción comunicativa binaria del Estado Mexicano. Como breves ejemplos de estas prácticas, presentamos situaciones en las cuales las personas indígenas participan reflexiva y críticamente, en y mediante la radio, a partir de formas descoloniales de la comunicación.¹

3. Orientación teórica general

El evento de la colonización impuesto por los españoles, ocurrido hace más de 500 años, de los pueblos de Abya Yala, que ahora se conoce como América Latina, instituyó formas políticas, económicas y sociales que les permitieron cumplir la empresa de conquista y expansión capitalista. Fundamentalmente, instauraron a sangre y fuego, un patrón de poder que Quijano (2014) denomina de la colonialidad. Con este término se refiere a la jerarquización social que legitimaba la desigualdad entre humanos y no humanos. La principal jerarquía fue inventada mediante la categoría *raza*. *Raza* legitimó a los españoles (y en general a occidente) imponer su modelo civilizatorio a las poblaciones de esta región, las cuales, fueron consideradas no humanas. Indio,

equivalente a la jerarquización de *raza*, fue y es un término que se elaboró a partir del binarismo Humano y no humano, relación que se homologa a otras relaciones de alteridad binarias. Por ello, *raza* no refiere exclusivamente al color de piel, no refiere a lo biológico corporal, sino a una estratificación social incorporada. Este binarismo alude a la elaboración de relaciones mediadas por sistemas de valores entre personas pertenecientes a diferentes pueblos en donde uno, quien pertenecía a occidente, tenía y tiene que excluir (dominar, controlar, explotar, violentar, aniquilar) al otro, a los indios, para conocer(se) y para existir (ser). Este patrón de poder corresponde al proyecto civilizatorio de occidente y que Quijano denomina *colonialidad modernidad eurocentrada* (Quijano, 2014, p. 20). En los últimos 500 años ha sido dominante en el sistema mundo actual y obnubila otras civilizaciones. El patrón de la colonialidad global del poder se despliega y organiza cotidianamente por diferentes instancias y mecanismos. Los Estados nación son instancias donde dicho patrón colonial de poder se produce. Los medios de comunicación son un sistema funcional de primera importancia para este poder. Autores, incluso alineados a la colonialidad moderna eurocentrada, señalan que actualmente en los medios de comunicación se organiza el poder (Castells, 2012; Han, 2021). El Estado ha permitido el desarrollo de una esfera pública en donde la comunicación se desenvuelve en clave binaria. La comunicación en la esfera pública es vigilada por el Estado a través de un sistema jurídico que resguarda y fortalece una comunicación que objetiva y cosifica a receptores. Es una acción comunicativa entre un sujeto (el Estado) y objetos (las audiencias). De esta manera, es una comunicación binaria, que se piensa única e inamovible. En todo caso, solo reconoce la comunicación entre ciudadanos individuales, definidos y regulados previamente. La comunicación se despliega en las decisiones

¹ Cabe aclarar que en este documento se utilizarán de manera indistinta los términos descolonial y decolonial, entendidos como prácticas y procesos diferentes a las formas de significación binaria occidental.

de la mayoría de ciudadanos individuales, misma que es permitida y admitida por un sistema democrático regulado jurídicamente acorde al pensamiento binario.

Sin embargo, la empresa de la colonialidad moderna eurocentrada y su patrón de colonialidad de poder, no ha sido total. En los pueblos originarios y en otras existencias sociales hay principios de comunalidad (Díaz, 2014) vigentes y concretos. Es decir, relaciones de alteridad que no llevan a cabo una ruptura relacional entre humanos y no humanos, sino que elaboran un vínculo entre las diferencias de lo humano con la naturaleza y el cosmos. Tópico que también señala Viveiros (2010) desde la antropología perspectivista. Esta alteridad no parte de principios y relaciones binarias, como ocurre en la colonialidad modernidad eurocentrada. Se desenvuelve mediante principios civilizatorios de la comunalidad, semejantes a lo que Segato (2018) denomina el proyecto histórico de los vínculos. Es otro proyecto civilizatorio que comunica la producción de saberes de un sujeto humano a otro sujeto humano y no humano, y viceversa (Tapia, 2018), en donde la situación media los discursos (Martín Barbero, 2002).

Se considera que nociones como acción comunicativa (Habermas, 2001) que busca los consensos dialógicos de la mayoría para llevar a cabo prácticas comunicativas modernas democráticas, o la misma idea de persona ciudadana bajo el modelo político moderno colonial liberal, son disonantes con los hechos y procesos concretos comunicativos de y en los pueblos originarios. Diferentes autoras (Rivera Cusicanqui, 2018; Paredes, 2014; Cumes, 2019), han demostrado que en los pueblos originarios de América Latina prevalecen formas de relacionarse, semejantes a la comunalidad o a los vínculos. La comunalidad refiere a sentir compartir una inmanencia que posee el mundo fenoménico, lo cual incluye a las mismas personas, a la tierra y

al cosmos. Por ello, la comunalidad se refiere a existencias sociales concretas. Las relaciones de la comunalidad son diferentes a las relaciones individuales ciudadanas de occidente. La inmanencia de la comunalidad se caracteriza y es sostenida por los siguientes elementos: “La tierra, como madre y como territorio. El consenso en Asamblea para la toma de decisiones. El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad. El trabajo colectivo, como acto de recreación. Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal” (Díaz, 2014, p. 36). El mundo fenoménico de la comunalidad mantiene una comunicación inmanente entre personas, con la tierra y el cosmos. En este sentido, la comunalidad refiere al sostenimiento de prácticas comunicacionales no sólo diferentes a las de occidente, sino también a formas epistemológicas y de poder contrarias a la colonialidad modernidad eurocentrada, es, por tanto, una práctica descolonial comunicativa.

Es importante subrayar que la reflexividad es una cualidad de los seres humanos, no se reduce al pensamiento binario de occidente. Hay formas diferentes de reflexividad, es decir, maneras en que cada persona se piensa a sí misma. En la comunalidad, la reflexividad es inmanente a las personas, no hay una relación de pienso y luego existo en el espacio social, tampoco una reflexividad del cálculo racional para obtener y maximizar ganancias individuales, ni una dialéctica trascendental lineal en donde la totalidad es exterior a las partes, sino que a la vez se piensa y se está en y con la tierra, se está en y con el cosmos, se está en y con las demás personas de manera inmanente. Hay situaciones en las cuales la reflexividad es más activa y creativa, generalmente, cuando las personas entran en situaciones críticas. Los grupos originarios históricamente han llevado su existencia social en situaciones de crisis. Desde el Estado, las empresas y los grupos ideológicos (de izquierda, derecha, religiosos), se formulan



sistemáticamente mecanismos raciales/sexuales/laborales de explotación y opresión que han mantenido a los pueblos originarios en la exclusión, la violencia y la pobreza.

La reflexividad en la comunalidad implica una experiencia personal de descentramiento y distancia social consigo misma y también con el grupo o colectividad a la que se pertenece. Esto no implica rupturas ni con ella misma, ni con otras personas ni con la naturaleza y el cosmos. La reflexividad es la operación cognitiva, emotiva, corporal, originada en las vivencias, que permite considerar conscientemente la coerción social y los constreñimientos que impone y, al mismo tiempo, dispone de capacidad para historizar lo que se suponía como natural (Martínez y Solís, 2019). En la comunalidad el pensar, la reflexividad, implica al grupo. En este marco, las personas son también concretas y, no obstante, inmanentes a la comunalidad. La reflexividad, así entendida, coincide con el perfil teórico de Pierre Bourdieu (2005), quien considera fundamental llevar permanentemente una vigilancia epistemológica en el proceso de investigar, que radica en historizar los supuestos teóricos y metodológicos previamente naturalizados. De modo similar, la reflexividad implica arribar a procesos de historizar la manera en que se normaliza la dominación. En este sentido, se trata de una reflexividad colectiva y que puede acompañar a las prácticas de descolonización.

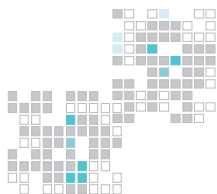
Bajo estas premisas teóricas y posicionamiento político, es que se llevó a cabo una reflexión de las prácticas comunicacionales de personas pertenecientes a pueblos originarios, que laboran e intervienen en la Radio XEANT, la Voz de las Huastecas. Todas las personas a las que aludimos se definen como indígenas Tennék o náhuatl y, además, presentan condiciones sociales diversas: ser joven, mujer, chamán, hombre que laboran o participan en la radio.

El trabajo de campo se llevó a cabo tanto en las

instalaciones de la Radio como en la comunidad de Tancanhuitz. Se realizaron visitas a diversas comunidades vecinas, para identificar la escucha de la programación de la Radio XEANT. Dicho trabajo de campo se implementó en diferentes periodos de tiempo durante los años 2018 y 2019. El objetivo fue registrar la vida cotidiana de la Radio en su contexto para comprender la manera en que construyen procesos vinculares. Para ello, se usaron diferentes herramientas de trabajo de campo: observación de interacciones cotidianas de las personas que laboran en la Radio; registro audiovisual de eventos rituales y festivos celebrados en la Radio, así como entrevistas con personal de la Radio y habitantes de las comunidades. La información presentada a lo largo del presente artículo, es una parte del total que se registró mediante las estrategias metodológicas y herramientas mencionadas.

4. Participación de las personas y comunalidad

En la vida diaria de la Radio participan e intervienen distintas personas: los empleados y empleadas que fungen como directivos, productores/as, programadores/as y locutores/as, que pueden ser profesionales universitarios/as o docentes; residentes de las comunidades quienes acuden a la radio: parteras, curanderos, danzantes; también estudiantes de servicio social; personas que representan a diferentes instancias gubernamentales y no gubernamentales, etcétera. La cotidianidad de las actividades radiales es interrumpida por diferentes eventos relacionados con rituales de institución, que aparentan obedecer a una lógica cívica nacionalista, en donde se exaltan valores del Estado. Sin embargo, en los rituales se exhibe socialmente la heterogeneidad de la institución radial. Las tensiones, las divergencias y las formas de apropiación, resistencia, subversión y decolonialidad comunicacionales son puestas en



escena.

Cada una de las personas que están en la radio, acuden a ella a decir algo de sí mismas, ellas manifiestan un interés en sí, de ellas, pero también de la comunalidad. Por ejemplo, durante la transmisión en vivo de la Fiesta de Aniversario de la Radio, realizada en 2018, participaron personas de prestigio de la comunidad. Manifestaron diferentes puntos de vista sobre conocimientos que poseen cada una de ellas. Don Panchito, profesor indígena nahua, locutor y productor de la XEANT, muy reconocido tanto por su gremio como por la comunidad, es interpelado por Don Juan, un “médico tradicional” (así autodefinido), respecto a los conocimientos que tiene sobre la salud:

Don Panchito [y lo señala], mis respetos, que conozco y sabe, a la mejor sabe mucho más que yo, pero gracias a Dios, también tengo mis conocimientos. Que no tengo estudio, no tengo carrera, no tengo título...que gracias a mi Padre Dios, que me concedió la fortaleza y las fuerzas, y los poderes, y la mejor visión para poder descubrir todas las enfermedades, para poder recetar a todos mis hermanos que están caídos en graves enfermedades y rescatarlos, no a joderlos. Ese es mi trabajo, esa es mi tarea... Eso es nuestra tarea como humanidad de este mundo... (Trabajo de campo, septiembre de 2018).

En el mismo marco de la Fiesta de Aniversario de la Radio, ahora es Ignacio, el director nahua de la Radio, quien interviene refiriendo lo siguiente:

... bueno, yo les comentaba en lengua náhuatl de las tradiciones de esta radiodifusora comenzaron... en 1990... en aquel entonces se presentaron más de cien grupos de danza. En el primer aniversario fueron ciento quince, mucha participación de muchos estados que

vinieron a acompañarnos a la inauguración. Nos sentimos bien orgullosos de ser parte, de ser de la Huasteca Potosina, de pertenecer a un grupo indígena, en este caso perteneciendo al grupo náhuatl... (Trabajo de campo, septiembre de 2018).

Ignacio no sólo está hilvanando su horizonte histórico, sino también, pensándose como indígena dentro de esta historicidad. En la comunalidad, las personas llevan a cabo una lógica práctica de vincularse entre su colectivo y ellas. Puede haber (y de hecho la hay) conflictos, tensiones, sin embargo, no resquebraja la comunalidad. Esto por supuesto no significa de ningún modo homogeneidad ni estabilidad, antes bien, diferencias, contradicciones y movilidad histórica permanentes. Las personas de los pueblos originarios comparten el horizonte histórico propio, pero lo hacen de forma diversa, de acuerdo a sus experiencias y ubicación comunal personales. La conductora y productora Bertha, nos narra lo siguiente:

... nuestra lengua, en algunas comunidades ya no la quieren hablar... pero cuando estoy en mis espacios de locución, yo les comento que es importante que les enseñemos a los niños a hablar la lengua indígena. Actualmente, hay diferentes apoyos. Hay una escuela normal que, si no se va hablar la lengua, no puede ingresar, y es una oportunidad que se le da, para que el día de mañana sea un maestro, y para que le dé esa importancia a su lengua, a su lengua materna; y para mí eso es importante de que se rescate y pues ahorita, como ya nos escuchamos a través de internet, también algunos nos comentan: “no, pues yo estoy en Monterrey, pero nosotros seguimos con nuestra lengua, seguimos platicando pues en náhuatl, para que no se pierda” (Trabajo de campo, septiembre de 2018).



No obstante, Bertha comenta que la lengua materna continúa hablándose entre las infancias nahuas. Ella hace trabajo de campo para desarrollar sus actividades como productora de programas. En estas visitas a las comunidades ha constatado que en algunas “sí le dan mucha importancia, en algunas sí, ahí me doy cuenta que en algunas comunidades pues sí le dan esa importancia” (Trabajo de campo, septiembre de 2019).

Para ella, como mujer indígena, la lengua materna, la música, las danzas, significa de alguna manera reconfigurar y mantener la existencia de los pueblos originarios. Si bien es Bertha quien “dice algo”, lo dice perteneciendo a la comunalidad de su grupo étnico. Hay una reflexividad que la distingue, pero a la vez es inmanente al grupo social. Lo personal es de la comunalidad, lo heterogéneo personal no sólo es complementario de la comunalidad, sino que ambos se constituyen. Las danzas, la música, la lengua son parte de la conformación de su personalidad.

Por su parte, una joven estudiante universitaria, que se desempeñaba en la radio como prestadora de Servicio Social, atestigua sobre los cambios y, a la vez, la continuidad histórica de los grupos originarios. “Yo soy orgullosamente tének. Lamentablemente no lo hablo, o sea, sí entiendo algunas palabras, o sea, tampoco digo que no soy tének, o sea, sí soy tének, pero no lo hablo, ¿verdad?” (Trabajo de campo, septiembre de 2018).

Los mecanismos de la colonialidad modernidad eurocentrada son variados para imponerse hegemónicamente. Sin embargo, también el proyecto de la comunalidad es potente históricamente. El proyecto de los vínculos continúa reconfigurándose en las nuevas generaciones no obstante los siglos de opresión y de políticas gubernamentales que sistemáticamente lo ha invisibilizado y, en ocasiones, hasta pretendido aniquilar.

5. Los programas radiofónicos y la comunalidad

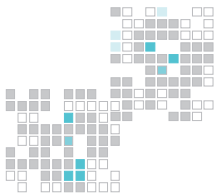
La barra de programación de la XEANT tiene diferentes tipos de producción:

1) Programas que el Estado produce. Estos programas tienen un formato de contenido general y homogéneo que se transmiten en todas las radiodifusoras del Sistema de Radios Indígenas Culturales, siguiendo los objetivos de políticas culturales del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, que a su vez se delinear por los intereses del Estado Mexicano relacionados con los grupos indígenas

2) Programas producidos entre la radio y otras dependencias del Estado locales, como el Instituto Potosino de la Juventud

3) Programas producidas por los y las locutores de la radio. En estas últimas producciones, los contenidos se refieren al perfil histórico de los pueblos originarios. Son producciones condicionadas y avaladas por los y las integrantes del Consejo Ciudadano, conformado por personas indígenas de la región. Los productores y productoras hacen trabajo de campo en las comunidades, se reúnen con las personas de las comunidades y junto con ellas hacen las propuestas y contenidos de los programas.

A continuación se describen brevemente algunos ejemplos de este último tipo de producción. La radio engendra saberes que dan continuidad a la visión específica de los pueblos originarios, aún en condiciones de condicionamiento institucional. Martha Flores es conductora, productora y programadora. Ella es hablante de la lengua náhuatl. Tiene más de 25 años laborando en la radiodifusora y se ha desempeñado en diferentes áreas. Produce y conduce programas distintos que comunican las actividades cotidianas de las comunidades: desde promocionales de las diversas fiestas patronales y bailes de las comunidades, hasta información sobre campañas de salud y educación. También



produce programas donde se promocionan grupos musicales y danzas de la localidad. Cabe decir que las productoras y locutoras indígenas tienen una carga de trabajo profesional ardua que combinan con la función de ser madres y cuidadoras de la familia y la casa. Las locutoras indígenas están en condiciones de desventaja laboral, étnicas (raciales) y de género comparadas con personas profesionales del mismo gremio (comercial, por ejemplo) (Leyva; Kholer, 2020).

El trabajo comunicativo de Martha, como ya se advirtió, requiere visitar e interactuar con las personas de las comunidades para obtener temas y material programático. En ocasiones son las autoridades comunales quienes solicitan a la radio que acudan a sus comunidades, y en otras es Martha quien busca reunirse con las personas de las comunidades para saber o preguntar lo que desearían se transmitiera en la radiodifusora. Como todos y todas las personas que laboran en la radio, Martha manifiesta un interés por las prácticas de sus comunidades. En su trabajo expresan responsabilidad laboral y, además, compromiso con sus pueblos. Ella sostiene que la radio es un medio para hacer valer los valores de los pueblos originarios. Respecto al programa que durante el trabajo de campo producía y conducía: “Entre mujeres, bordando y tejiendo saberes”, Martha describe el contenido y sentido que perfila:

...hacer programas con mujeres, para entrevistarlas y que se escuchara la voz de ellas, de las actividades. Entonces, yo desde que entro aquí, me dan una serie para producir programa con mujeres... Poco a poco nos hemos dado cuenta de que la mujer, pues sí, ahora ya participa, se va empoderando... ese es mi principal función, de que las mujeres aún no se animan, pues de que también escuchen las experiencias de otras, de que sí se puede trabajar en la comunidad... como nos

mencionan ellas... que si ellas se organizan pueden organizar muchas actividades (Trabajo de campo, septiembre de 2018).

Las mujeres indígenas se han instalado como un frente radical junto a la pluralidad de feminismos en América Latina. No ha sido una dádiva del Estado la apertura de estos espacios a favor de la visibilidad de las mujeres, sino que conforman parte de los movimientos feministas de la región. En este sentido es que se entiende la propuesta de Martha. Ella nos comparte que:

Hace poco estuve en un poblado. Ahí me contaban una experiencia pues muy bonita, porque tienen un taller de costura que ellas mismas ahí trabajan. Dicen que no tienen necesidad de salir a vender lo que ellas laboran. Ahí mismo, las escuelas las contratan para realizar los uniformes, lo que es la primaria, secundaria. Entonces, aquí está el trabajo, solamente hay que organizarnos para poder llevar pues un buen trabajo. Si no se organizan pues no, no se puede... En este poblado hay mujeres mayores donde ellas dicen que quieren sentirse útiles, quieren pues seguir participando en los trabajos, ahí en la comunidad. También ahí nos comentaban que invitaban a los jóvenes, para que se integraren. (Trabajo de campo, septiembre de 2019).

La comunidad manifiesta su postura en la forma y contenidos de los programas que Martha produce y conduce. Las mujeres de las comunidades en general y de las organizadas en particular enfrentan las jerarquías de género de sus pueblos. Las mujeres que se organizan para hacerse visibles en sus comunidades enfrentan dobles o triples procesos de opresión: el patriarcado en sus comunidades; el patriarcado de la colonialidad modernidad eurocentrada y, adicionalmente, en estrecha relación con lo



último, la opresión raza/etnia. Aun en estas condiciones, las mujeres indígenas han logrado ir transformando los patrones de género internos, principalmente de los varones jóvenes indígenas:

...algunas nos comentan que ya algunos los esposos las comprenden, porque ya es un apoyo que les están brindando. Antes nos comentaban que había mucho machismo, que no podían participar, no podían hablar, siempre atrás del esposo, pero pues ahorita dicen que ya poco a poco van abriéndose paso... (Trabajo de campo, septiembre de 2019).

Martha expresa felicidad y alegría, siente ser afortunada por realizar su trabajo en la radio y el tipo de programas en los que ella ha sido conductora o productora.

...pues para mí ha sido una experiencia muy bonita. Me ha ayudado mucho y pues también a conocer o darle importancia a nuestra cultura, ya que, pues yo también no hablaba la lengua náhuatl, la tuve que aprender, ya que pues desde niña, desde los 10 años, mi papá fallece y estando en una ciudad es muy difícil, entonces, regresar a la comunidad y volver a aprenderla y, bueno, pues para mí sí ha sido importante [la radio]. Hay cosas que he aprendido mucho aquí, con los compañeros... traducir como debe de ser, aquí he ido aprendiendo poco a poco y, también, pues desarrollarme como mujer. Ya que, si no me hubieran dado esta oportunidad, a lo mejor no estaría aquí con ustedes (Trabajo de campo, septiembre de 2018).

Hay formas en que se reconfigura la continuidad histórica de los pueblos originarios. Volver a resignificar el mundo con la vuelta al aprendizaje de la lengua materna, fue gracias a la mediación de la radio. No sólo fue el reaprendizaje de la

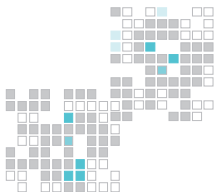
lengua materna sino también posicionarse como como mujer con la posibilidad de transformar su posición subordinada y de opresión.

Conclusiones

Se problematizó la colonialidad moderna comunicacional, a partir de las prácticas cotidianas de las personas pertenecientes a los pueblos originarios que laboran o participan en la Radio XEANT, La Voz de las Huastecas, una radiodifusora indigenista del Estado Mexicano. Los ejes problemáticos surgen de manera múltiple: la expresión y escucha de las lenguas originarias como un factor central de la acción radiofónica. El uso de las tecnologías digitales, tanto en la Radio como en la vida cotidiana del entorno; la convivencia comunicativa de los tres pueblos originarios (Nahua, Tének, Xi'úi); la reconfiguración de las relaciones entre dichos pueblos y el Estado nación; las repercusiones de la migración; las formas en que se hacen presentes las mujeres y las juventudes de estos pueblos originarios; entre otros aspectos. Sin embargo, de acuerdo al propósito del artículo, a continuación se destacan tres:

1. Crítica de la colonialidad moderna comunicacional desde la comunalidad.

En el campo de la comunicación concurren diferentes prácticas comunicacionales. En el caso presentado identificamos la colonialidad moderna comunicacional y la comunalidad comunicativa. En sí misma, esta última es descolonial, pues crea, circula y hace recibir saberes de manera no binaria, sino comunal. Ambas son opuestas y, sin embargo, en la Radio XEANT coexisten entreveradas. Desde una postura descolonial de la comunicación, es imprescindible reconocer que los pueblos originarios poseen un sustrato histórico singular que descoloniza “la desigualizante clasificación e identificación racial/sexual/social” (Quijano, 2014, p. 29). Una descolonización que se origina en su singularidad



histórica basada en la comunalidad. Este hecho empírico exige descolonizar el campo de la comunicación creando prácticas de investigación y epistémicas subversivas no binarias, que imbriquen una postura ética, política y de género situada opuesta al patrón de colonialidad del poder comunicacional. Asimismo, implica, hacer las experiencias personales, institucionales y sociales de la investigadora e investigador como parte de lo que se dice y cómo se dice, integrarlas consustancialmente a los circuitos de comunicación que examina. Los entrecruces entre civilizaciones distintas y, por lo tanto, de comunicaciones diversas, nos parecen prolijas en este sentido. En ellos se gestan, circulan y reciben discursos, saberes que potencian la descolonialidad de las prácticas comunicacionales, son espacios comunicantes agravados por intrincados procesos de poder: hegemonía, subordinación, resistencia, subversión y descolonialidad. En la investigación se trata de subvertir y renunciar a una comunicación de la colonialidad modernidad eurocentrada, que implementa una alteridad binaria vertical que excluye y objetiva (cosifica, petrifica) a las audiencias y, por ello, violenta todo aquello externo al sujeto que enuncia, que sólo dice pero que no escucha; y, en cambio, cultivar una comunicación desde la comunalidad, bajo el principio de alteridad horizontal, en donde el sujeto enuncia y dice a otros sujetos, pero que también escucha lo que dicen esos otros sujetos humanos y no humanos, incluyendo a la naturaleza y al cosmos.

2. La persona

Por lo anterior, las personas indígenas, aun situadas en instituciones donde priva la colonialidad moderna comunicacional, implementan prácticas descoloniales comunicacionales. La reflexividad desde la comunalidad se expresa en una práctica, sí de una persona, pero que convoca y evoca inmanencia,

une y está vinculada al resto de las personas del grupo social del que es también inmanente. Las personas pueden comunicar, narrar la historia desde su experiencia, sin embargo, es una experiencia entendible en clave comunal. La reflexividad singulariza y es singular y, no obstante, es una comunicación entre sujetos, intersubjetiva, incluyendo a los no humanos, a la naturaleza y al cosmos. Este tipo de reflexividad expresa una totalidad singular “no deducible de lo común, pero elaborada a partir de lo común (de una estructura de experiencia) y cuya comprensión ha de partir de ello” (Díaz, 1997, p. 12). No se deriva porque no se desprende de la comunalidad, sino que permanece adherida. La reflexividad, entonces, también es estructurada y a la vez estructura intrínsecamente los discursos de la comunalidad. Las personas indígenas no sólo se constituyen por el parámetro de la ciudadanía liberal, sino también por el orden de la comunalidad.

3. Radios indigenistas y sus márgenes

La teoría de centro y periferia del sistema mundo, permite imaginar una geopolítica relacional global (Quijano, 2007), en donde *centro* es la ubicación del patrón de poder de la colonialidad modernidad comunicacional, y *periferia* o los márgenes es el contexto de otras comunicaciones dominadas, oprimidas. Centro y periferia es una categoría relacional que ayuda entender los cruces mencionado anteriormente. Permite pensar que la subversión y las prácticas descoloniales comunicativas se llevan a cabo en estas intersecciones. Dar por sentado que todo lo que ocurre en una radio indigenista organizada por el Estado está acorde a tal organización, no es una buena práctica de investigación. Es en los márgenes de las instituciones que se llevan a cabo prácticas subversivas de resistencia y descoloniales.

Si el Estado Mexicano históricamente ha situado a los pueblos originarios en una posición económicamente precaria,



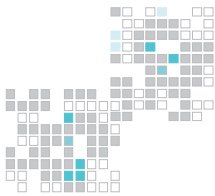
racialmente despreciada, políticamente dominada, y replegadas en regiones inhóspita, es evidentemente que desde el centro, desde el Estado nación, no habrá ninguna transformación. La movilización descolonizadora transformadora de la estructura centro-periferia y de su colonialismo interno habrá de hacerse desde los

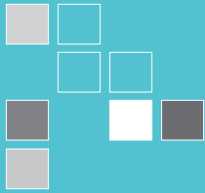
márgenes geopolíticos e institucionales. En los entronques de proyectos civilizatorio se potencia y refuerza la politicidad de los pueblos originarios para aumentar las posibilidades de autonomía. Una autonomía que también está fundamentada en prácticas descoloniales que aluden a formas de comunicación desde la comunalidad.

Referencias

- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc. Una invitación a la sociología reflexiva. Trad. Ariel Dilon. Argentina. Siglo XXI. 2005.
- CASTELLS, Manuel. *Comunicación y poder*. Trad. María Hernández. México: Siglo XXI. 2012.
- CUMES, Aura. Cosmovisión maya y patriarcal: una aproximación en clave crítica. En Karina Ocho Muñoz (Coord.). *Miradas en torno al problema colonial*. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales. México: Akal, 2019. Págs. 73-89.
- DÍAZ, Rodrigo. La vivencia en la circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia. *Alteridades*, México, D.F., v.7, n.13, p.p. 5-15, 1997.
- DÍAZ, Floriberto. *Escrito*. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää'yën - ayuujkwënää'ny - ayuujk mēkäjtēn. En ROBLES, Sofía; CARDOSO, Rafael (comps). México: UNAM, 2014.
- HAN, Byung Chull. *Infocracia*. Trad. Joaquín Chamorro. México: Taurus. 2021.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I. Trad. Manuel Jiménez Redondo. España: Taurus. 2001.
- LEYVA, Xóchitl; KHOLER, Axel (coord.). *La situación del derecho a la comunicación con énfasis en las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina*. México: CLACSO; CLACPI, 2020.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Oficio de cartógrafo*. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura. México: FCE, 2002.
- MARTÍNEZ, Consuelo; SOLÍS, Daniel (coord.). Reflexividad y género: entre vivencias personales y proyectos históricos en Consuelo Patricia Martínez Lozano y Daniel Solís Domínguez *Aprender y desaprender el género. Reflexividad y narrativas de liberación de mujeres investigadoras*. México: Eón Ediciones, UASLP, 2019. Págs. 9-24.
- PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: El rebozo, 2014.
- RIVERA, Silvia. *Un mundo Ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta y Limón. 2018.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, p.p. 93-126. 2007
- QUIJANO, Aníbal. Buen vivir: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder. En QUIJANO, Aníbal (Ed.) *Descolonialidad y buen vivir*. Un nuevo debate en América Latina. Perú: Universidad Ricardo Palma, 2014. Págs. 19-40.
- SEGATO, Rita. *Contra pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2018.
- TAPIA, Aimé. *Mujeres indígenas en defensa de la Tierra*. España: Ediciones Cátedra, 2018.
- VIVEIROS, Eduardo. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz. 2010.

Recebido em: 11/03/2023. Aceito em: 05/06/2023





DA INCOMUNICAÇÃO À COMUNICAÇÃO DECOLONIAL: MULHERES INDÍGENAS CONTRA INVISIBILIDADES E ESTEREÓTIPOS¹

FROM UN-COMMUNICATION TO DECOLONIAL COMMUNICATION:
INDIGENOUS WOMEN AGAINST INVISIBILITIES AND STEREOTYPES

DE LA IN-COMUNICACIÓN A LA COMUNICACIÓN DECOLONIAL:
MUJERES INDÍGENAS CONTRA INVISIBILIDADES Y ESTEREOTIPOS

Lorena Esteves

■ Doutora em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA); Servidora pública Jornalista na Secretaria de Estado dos Povos Indígenas (SEPI/PA); Mestre em Comunicação (PPGCOM/UFPA), com bolsa auxílio Capes; Especialista em Letras, Língua Portuguesa (ILC/UFPA). Conquistou menção honrosa no Prêmio Compólitica de Teses (2022-2023).

■ *Doctora en Comunicación por el Programa de Posgrado en Comunicación, Cultura y Amazonia de la Universidad Federal de Pará (PPGCOM/UFPA); Periodista servidora pública en la Secretaría de Estado de los Pueblos Indígenas (SEPI/PA); Maestra en Comunicación (PPGCOM/UFPA), con beca Capes; Especialista en Letras, Lengua Portuguesa (ILC/UFPA). Obtuvo mención de honor en el Premio Compólitica de Tesis (2022-2023).*

■ E-mail: lesteves@ufpa.br

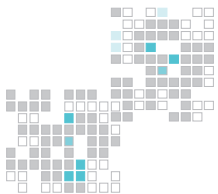
Danila Cal

■ Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia, da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutora em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

■ *Profesora del Programa de Postgrado en Comunicación, Cultura y Amazonia de la Universidad Federal de Pará (UFPA). Doctora en Comunicación Social por la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG).*

■ E-mail: danilacalufpa@gmail.com

67



¹ Este artigo apresenta parcialmente resultados vinculados ao projeto de pesquisa “Comunicação, Democracia e Modos de (R) Existência de Mulheres na Amazônia (Ecoaras)”, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq.

RESUMO

Este estudo analisa os sentidos de invisibilização e estereotipação mobilizados e construídos por mulheres indígenas que participaram do Acampamento Terra Livre 2020. Busca-se ainda compreender como elas resistem simbolicamente a essas colonialidades persistentes, à luz da comunicação decolonial. Como horizonte metodológico, trabalhamos o “desengajamento epistemológico” e a “inversão do olhar”, que desestabilizam noções hegemônicas do fazer científico. Concluímos que as resistências ocorrem a partir da contestação da invisibilização e de estereótipos e da necessidade de protagonizar as próprias narrativas, de visibilizar, de externalizar outros saberes, cosmovisões e gramáticas.

PALAVRAS-CHAVE: INCOMUNICAÇÃO; COMUNICAÇÃO DECOLONIAL; MULHERES INDÍGENAS; ACAMPAMENTO TERRA LIVRE.

ABSTRACT

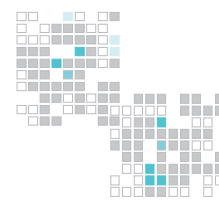
Abstract: This study analyzes the meanings of invisibilization and stereotyping mobilized and constructed by indigenous women who participated in the Acampamento Terra Livre 2020. Additionally, it aims to explore their symbolic resistance to these persistent colonialities within the context of decolonial communication. As a methodological approach, we employ the concepts of "epistemological disengagement" and "inversion of the gaze," which challenge hegemonic notions of scientific practice. Our findings indicate that resistance emerges through the contestation of invisibilization and stereotypes, as well as the imperative to assume a leading role in shaping their own narratives, making their experiences visible, and externalizing alternative knowledge, cosmovisions, and grammars.

UNCOMMUNICATION; DECOLONIAL COMMUNICATION; INDIGENOUS WOMEN; ACAMPAMENTO TERRA LIVRE

RESUMEN

En este estudio se analizan los significados de invisibilización y estereotipia que son movilizados y construidos por las mujeres indígenas participantes del Acampamento Terra Livre 2020. También buscamos comprender cómo estas mujeres resisten simbólicamente estas persistentes colonialidades, en el marco de la comunicación decolonial. Como enfoque metodológico, trabajamos con la "desconexión epistemológica" y la "inversión de la mirada", las cuales desestabilizan las nociones hegemónicas del hacer científico. Concluimos que la resistencia surge a través del cuestionamiento de la invisibilización y los estereotipos, y de la necesidad de asumir un papel protagónico en sus propias narrativas, de visibilizar, y de externalizar otros saberes, cosmovisiones y gramáticas..

PALABRAS CLAVE: IN-COMUNICACIÓN; COMUNICACIÓN DECOLONIAL; MUJERES INDÍGENAS; ACAMPAMENTO TERRA LIVRE.



1. Introdução

A colonização, desde quando chegou no Brasil, ela sempre tenta fazer um processo de apagamento cultural, um apagamento da nossa identidade e eu vou trazer essa fala enquanto mulher e indígena, trazendo também essa questão da ancestralidade e da nossa história (Tsitsina Xavante, ATL, 2020).

Tsitsina, do povo Xavante, denuncia o processo de desumanização e invisibilização das pessoas indígenas provocado pela invasão colonial e reiterado historicamente por sistemas de opressão. Essa fala compõe o *corpus* de nossa pesquisa e ocorreu durante a edição histórica do Acampamento Terra Livre (ATL)¹, uma agenda importante do movimento indígena no Brasil, que, pela primeira vez, foi realizado de modo inteiramente digital, no *Youtube*, em razão do isolamento social imposto pela pandemia de Covid-19.

De acordo com Erick Torrico (2022), quando os europeus chegaram ao território que denominaram América, a primeira ação já foi violenta: nominar o “outro” a partir de valores ocidentais eurocêntricos. Por essas lentes, os povos originários foram considerados “incivilizados”, “primitivos”, “incapazes de cuidar de si próprios” e, por consequência, passíveis de dominação e controle. A colonização, ao buscar obliterar as culturas e os modos de vida dos dominados, provocou um processo de desumanização. “Assim, é possível identificar a figura do dominado com a do incomunicável, aquele que é forçado ao silêncio, à abnegação, à exclusão, à infra-humanização, à dessocialização e à morte” (Torrico, 2022, p. 116, tradução nossa).

Essa herança se desdobra em uma contínua reprodução de lógicas de opressão, na forma de colonialidades contemporâneas que atravessam

as relações sociais, como é o caso dos países da América Latina, entre eles o Brasil. Reproduções naturalizadas e subjetivamente incorporadas que orientam a maneira como são tratados os povos subalternizados e o lugar social condicionado a esses corpos, vistos sob a ótica da exploração, subalternização e mercantilização.

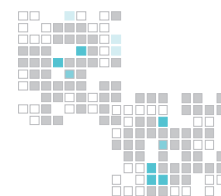
Quando Tsitsina afirma o seu lugar de fala como “mulher e indígena”, ela intersecciona duas marcas importantes de dominação e também, argumentamos neste trabalho, caminhos para a resistência. Nesse sentido, nosso objetivo é analisar quais sentidos mulheres indígenas ativistas constroem sobre a reiteração de colonialidades históricas, especificamente, a invisibilização e a estereotipação. Mais que isso, buscamos compreender como elas resistem simbolicamente e discursivamente a essas construções, à luz da comunicação decolonial.

Como horizonte teórico, entendemos a decolonialidade como luta e resistência de grupos e indivíduos subalternizados contra a dominação, visando à criação de outras formas de ser, poder e estar no mundo (Walsh, 2005). Para Torrico (2022, p.117), a decolonialidade é “um horizonte de esperança” para restaurar a humanidade perdida em razão da colonialidade persistente.

De modo complementar, partimos ainda de uma conceituação de comunicação que não se limita a objetos ou a mídias, mas a considera, numa abordagem mais ampla, como um processo relacional intersubjetivo, de mútua afetação, uma prática de construção e reconstrução de sentidos, de sujeitos e de configuração de um comum (França, 2018). Desse modo, por meio da comunicação, compreendida como processo de interação, tanto podem ser reafirmados padrões cristalizados de apreensão do mundo, quanto podem ser desafiados, questionados e reconstruídos.

Essa perspectiva contribui para pensarmos a “comunicação decolonial”. Durante a colonização,

¹ O Acampamento Terra Livre é realizado desde 2004.



segundo Torrico (2022), a comunicação teria sido substituída por um monólogo de uns frente ao silenciamento de outros, instituindo a incomunicação como norma. O “in-comunicado foi subalternizado” e “emudecido”, a partir da classificação racial das sociedades que criou dicotomias sociais hierárquicas, reprimiu culturas e colonizou os imaginários (Torrico, 2022). Num movimento de forças em contrário, descolonizar a comunicação pressupõe “(...) recuperar na prática e no sentido mais amplo a sua dimensão dialógica, democratizante e humanizadora, já que a partir de sua compreensão atual sua realização concreta permanece cimentada na imposição e nas assimetrias” (Torrico, 2022, p. 105, tradução nossa).

De modo empírico, analisamos as falas e manifestações de mulheres indígenas participantes do Acampamento Terra Livre 2020, durante o evento, em *lives* transmitidas via *Youtube*, e em rodadas de diálogos feitas exclusivamente para a pesquisa com quatro participantes do ATL. Como gesto metodológico, buscamos o “desengajamento epistemológico” (Curiel, 2020) e a inversão do olhar (Castro, 2019), que desestabilizam noções hegemônicas do fazer científico como a objetificação de sujeitos e inferiorização de saberes tradicionais.

Nosso argumento é o de que as resistências estão presentes nos discursos questionadores das mulheres indígenas sobre as invisibilidades e estereótipos e também nos modos como se apropriam e utilizam mídias digitais, como, no caso do ATL 2020, o *Youtube*.

A seguir, apresentaremos detalhadamente os procedimentos metodológicos para, na sequência, analisar as percepções e as resistências identificadas a partir das falas das mulheres indígenas em relação às colonialidades da invisibilização e da estereotipação, tanto nas *lives* do ATL quanto nas entrevistas realizadas. Na sequência, discutiremos os desdobramentos, a

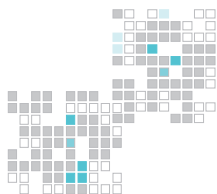
partir da pesquisa realizada, para pensar dinâmicas da incomunicação à comunicação decolonial.

2. Detalhamentos metodológicos

O *corpus* é composto pelos discursos analisados de cinco *lives* do ATL 2020 e das rodadas de diálogo com quatro mulheres indígenas que participaram dele. As *lives*, definidas por critério de relevância temática e participação de mulheres indígenas, são: 1) Abertura ATL em redes: a cada novo ataque uma nova estratégia de luta 2) Falas da Coordenação da APIB sobre o ATL 2020; 3) Lideranças indígenas regionais de base apresentam; 4) Juventude Indígena comunicação e ação e 5) Mulheres Indígenas: o sagrado da existência e o nosso espaço de direitos.

As entrevistas foram realizadas por ligação de vídeo e/ou áudio, gravadas com autorização das entrevistadas e transcritas manualmente. A primeira rodada de diálogo objetivou apresentar a pesquisa e conhecer a história de vida e a trajetória de cada uma no movimento indígena e na participação no ATL 2020. A segunda rodada ocorreu posteriormente, após revisão de literatura sobre os principais conceitos da pesquisa, para poder apresentar a elas as definições teóricas e metodológicas do trabalho e saber se, de fato, estavam contemplando o que foi conversado e também para compreender melhor alguns conceitos que foram emergindo nas entrevistas e que precisavam ser esclarecidos com base na visão delas.

As quatro Interlocutoras são brasileiras, representantes de territórios localizados nos estados de Minas Gerais, Mato Grosso, Maranhão e Pará, das etnias Krenak, Yawalapiti, Guajajara e Tembé. Dessas, três Interlocutoras não serão identificadas, pois, apesar de serem lideranças indígenas, são mulheres que estão na linha de frente do Movimento, na luta diária, expostas a vulnerabilidades. Vamos nos referir a elas por Interlocutora 1, Interlocutora 2 e Interlocutora



3. Uma delas, a liderança indígena Puyr Tembé, do povo Tembé, do estado do Pará, aceitou ser identificada². Quando forem falas manifestadas nas *lives* do ATL, iremos identificar pelo nome da participante seguido por (ATL, 2020).

A partir do aporte teórico adotado, que parte de uma postura de “desengajamento epistemológico” (Curiel, 2020) e de “inversão do olhar” (Castro, 2019), ou seja, da não utilização de teorias e metodologias eurocêntricas, “importadas” para serem “encaixadas” na análise do *corpus*, buscamos dialogar com as Interlocutoras, juntamente com autoras e autores que referenciamos e que estão situados intelectualmente e/ou geopoliticamente em territórios subalternizados.

Este trabalho reflete esse diálogo que cruzamos e, às vezes, confrontamos, com nossas próprias vivências e experiências, em um caminho de escuta e respeito. Por isso, não representamos ou falamos em nome de mulheres indígenas, nosso intuito é compreender como elas resistem simbolicamente e discursivamente frente a colonialidades históricas, à luz da comunicação decolonial, considerando suas vozes e experiências.

Para a análise, desenvolvemos o seguinte caminho: partiremos das críticas às invisibilizações e aos estereótipos verbalizadas pelas mulheres indígenas participantes da pesquisa para, na sequência, discutir processos de resistência. Nesse trajeto, consideramos importante abordar reflexões tanto sobre mídias tradicionais hegemônicas, por se tratarem de um espaço amplo de visibilidade e, portanto, de mobilização de estereótipos, quanto de mídias digitais apontadas pelas Interlocutoras como ambientes possíveis para visibilizar modos

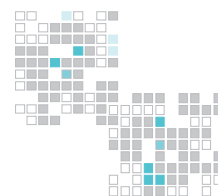
próprios de expressão. Contudo, não se trata de reduzir a perspectiva de Comunicação à análise de mídias, pelo contrário, nossa perspectiva parte dos entendimentos e processos de Comunicação de mulheres indígenas como forma de compreensão da Comunicação Decolonial.

3. Invisibilização, Estereotipação e Resistências

*O primeiro filho ou filha deste país chamado Brasil, provavelmente, foi um filho ou uma filha de uma mulher indígena que foi violada, então esse dizer: “ah, minha bisavó, minha avó, foi pega no laço”, na minha concepção, acreditando não só na minha, mas de muitas mulheres indígenas é dizer que, tristemente, sua avó ou sua bisavó, ela foi pega igual cachorro, sendo ser humano, sendo mulher indígena. (...) São violências e violações que muitas mulheres indígenas, que nos antecederam, passaram e, tristemente, passam até hoje simplesmente por ser mulher, então é a partir dessa questão, desse **histórico que é negado pelo Brasil, é negado também por muitos profissionais da história** que reforço aí quem está nos acompanhando, pessoa que trabalha na área da História, da Sociologia, da Antropologia, vamos tentar buscar trazer essa realidade do Brasil também para dentro das universidades. Isso é descolonizar, poxa! Não vamos ocultar a realidade dessas violências dessas mulheres indígenas que foram e são estupradas até hoje a nível de Brasil. (Tsitsina Xavante, ATL, 2020).*

Essa negação histórica de que fala Tsitsina é resultado das colonialidades impostas na primeira fase de colonização e da reiteração colonial de políticas indigenistas de governo que no período ditatorial (1964-1985) visavam a integrar os povos indígenas ao Brasil. Para

² Puyr Tembé é referenciada por sua participação no ATL e também nas entrevistas. Para distinguir esses dois momentos, vamos nos referir a Tembé (ATL, 2020), no primeiro caso, e Tembé (2021), no segundo.



isso, os indígenas precisavam, segundo Daniel Munduruku, abrir mão de suas identidades étnicas para ser “apenas” brasileiros, deixando de existir enquanto entidades autônomas para que o Brasil se tornasse uma unidade nacional, sem a presença dos “primitivos” habitantes, mas o interesse maior dessa estratégia política girava em torno da exploração e ocupação das terras tradicionalmente ocupadas por povos indígenas (Munduruku, 2012).

Nesse período, o imperativo da democracia racial criou uma narrativa mítica que negava (nega) a discriminação interseccional que ordena as relações sociais no território, apagando da história as perspectivas de opressão dos considerados outros. No entanto, o racismo por denegação, essa forma denominada por Lélia Gonzalez (1980) como uma disfarçada reprodução de opressões, que ocorre, mas sobre a qual não se fala, não está mais disfarçada.

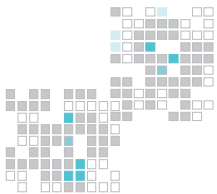
Casos de apagamento cultural, apagamento dos corpos, tentativas de calar ou invisibilizar as vozes dos povos e mulheres indígenas persistem diariamente na cobertura jornalística, em postagens nas mídias digitais, no entretenimento, em casos de assassinato e feminicídio, e também por instituições do Estado. Além de uma dimensão simbólica, esse apagamento possui repercussões sociais e políticas. Tsitsina Xavante denunciou, por exemplo, que, no auge do período pandêmico, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) não notificou casos de indígenas que viviam em contexto urbano e foram contaminados pela Covid-19, gerando subnotificação. “A não notificação da SESAI em relação aos casos de Covid dos indígenas que estão no contexto urbano é uma negação da nossa identidade, enquanto povos indígenas, é uma negação, seja homem, mulher, criança e ancião” (Tsitsina Xavante, ATL, 2020). Não considerar como indígenas pessoas que se autodenominam pertencentes a uma etnia indígena, pelo fato de

viverem em contexto urbano, é uma reprodução de racismo.

Outra forma de apagamento cultural é o da língua, colonialidade introduzida no contato com o colonizador, institucionalizada com as missões jesuíticas que, com o objetivo de catequizar e civilizar os povos indígenas, os batizava com nomes cristãos e fazia com que eles aprendessem a língua do colonizador. Em diálogo, a Interlocutora 3 lembra que na infância, até os 9 anos, só falava a língua indígena materna, porém, com a necessidade imposta de ir até a cidade emprestar coisas, foi conseqüentemente perdendo a língua para aprender o português.

Na minha comunidade não tinha escola, nas comunidades próximas não tinha escola. E o quê que aconteceu? Eu fui perdendo a língua, porque eu não vi ninguém ali conversando comigo na língua, meus colegas e eu ficávamos sem entender, então eu tive a obrigação de aprender a língua portuguesa (Interlocutora 3, 2022).

Em resposta a esse processo de apagamento, algumas mulheres indígenas externalizaram sobre a responsabilidade de ocuparem espaços, expandirem suas vozes e tornarem visíveis suas lutas. “É também a nossa responsabilidade, enquanto mulheres indígenas, que estão nesse espaço de tomada de decisão tornar visíveis as realidades e essa diversidade nossa” (Tsitsina Xavante, ATL, 2020). De acordo com Maria Lugones (2014), o processo de resistência pressupõe tensionamento, uma subjetividade ativa que nega a imposição de uma forma de ser, ver e ser visto/a e estar no mundo definida externamente. Nesse sentido, as manifestações dessas mulheres tanto no espaço ampliado de visibilidade do ATL 2020, quanto nas rodadas de diálogo demonstram um papel ativo no questionamento dessas colonialidades persistentes.



A fala de Tsitsina Xavante, que abre este texto, resgata, inclusive, a ancestralidade e a história como forma de fazer frente às dimensões simbólicas da invisibilização e dos estereótipos, que reduzem, estigmatizam e limitam as perspectivas sobre indígenas, em especial as mulheres.

Hoje, a gente se vê obrigada a adentrar nesses outros espaços para poder trazer essa voz que há muitos anos, séculos seguidos, vem sendo invisibilizada, mas ao mesmo tempo visibilizada por nós que trazemos esse legado dessas mulheres que nos antecederam, tanto que estamos aqui, falando dos nossos direitos, ocupando nossos espaços de direito, se apropriando das ferramentas de defesa dos nossos direitos, tanto que a gente está nas universidades, nos espaços que a gente precisa entender e se apropriar dos nossos direitos para defender os nossos povos (Nyg Kaingang, ATL, 2020, grifo nosso).

Essas falas reforçam a reiteração do apagamento imposto desde a colonização que permanece atravessando as relações entre indígenas e não indígenas, internalizadas e reificadas por pessoas e instituições sociais. É como diz Jaqueline Xucuru, “a colonização não acabou, ela acontece a todo instante, a sociedade brasileira o todo tempo tenta retirar os nossos direitos e nos colonizar” (Jaqueline Xucuru, ATL, 2020). O apagamento é uma outra forma de matar os povos indígenas, matar sua cultura, seu território, matar o direito de ser e viver de acordo com seus modos é também os ferir mortalmente. “A gente não deixou de ser morto pela bala e ao mesmo tempo eles encontraram outros mecanismos de nos matar” (Jaqueline Xucuru, ATL, 2020).

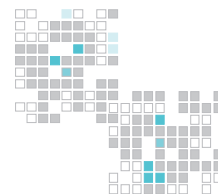
O apagamento está diretamente relacionado à estereotipação e vice-versa. Assim como o apagamento está ligado à invisibilização; estereotipação está ligada à homogeneização ou

uniformização. O ato de homogeneizar é reduzir uma pluralidade, nesse caso de existência, a uma condição, um traço, uma característica.

Quando os/as indígenas são reduzidos/as a um imaginário cristalizado, ou seja, são estereotipados/as, acabam sofrendo também o processo de apagamento, de essencialização de sua diversidade étnica, cultural, histórica, política, organizacional, afinal são mais de 305 povos falantes de mais de 274 línguas (APIB, 2021) apenas no Brasil que acabam sendo reduzidos ao imaginário do “índio” criado pelo colonizador. “A invisibilização que os povos indígenas sofriam e a estereotipação, né, de estabelecer o padrão do que é indígena, isso nos inquietava muito por a gente não atender aquela expectativa” (Jaqueline Xucuru, ATL, 2020). Segundo Freire Filho (2004), os estereótipos são práticas significantes e possuem, portanto, uma dimensão ativa que agrega juízos e ideias evidentes ou implícitas sobre pessoas e/ou grupos.

Quando a gente para observar a questão de estereótipo que cobra, que exige, que nós povos indígenas sejamos uniformes nesse desenho universal: cabelo liso, pintada, caçando, pescando, na mata. Cujá mata nós não temos mais porque a Amazônia está sendo devastada a cada dia, é incinerada, é mineração, é grilagem, é o diabo a quatro, e outros biomas que também estão sendo destruídos, Cerrado, Mata Atlântica, Caatinga (Cristiane Pankararu, ATL, 2020, grifo nosso).

Alguns desses estereótipos são muitos comuns, como quando as escolas vestem as crianças de “índio” com penas e cocares no Dia do Índio; vemos foliões vestidos de “índio” com penas e cocares no carnaval; ou quando reproduzimos expressões racistas como “isso é programa de índio”, “índios são preguiçosos”, “índio não gosta de trabalhar”, “índio não usa celular” e



“índios estão parados no tempo”. Esse tipo de posicionamento racista também é reproduzido por agentes do Estado, como o caso do delegado e deputado federal paraense, Éder Mauro (PL) que chamou de “fakes de iPhone 13” os indígenas que estavam protestando durante uma sessão da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara sobre a situação dos Yanomami, realizada em novembro de 2022, em Brasília-DF; ou ainda, quando o ex-presidente Bolsonaro afirma que não quer mais reserva indígena no Brasil porque “os índios já têm muita terra”. Esses são exemplos de racismo que reproduzem o apagamento e a estereotipação.

O preconceito nasce da internalização dos estereótipos e da não aceitação das diferenças. Krenak (2019) nos diz que é maravilhoso não sermos iguais e que o fato de estarmos aqui todos juntos compartilhando desse espaço e tempo não nos faz iguais, somos diferentes uns dos outros tal qual constelações. Para ele, devemos observar a nossa diversidade e as nossas diferenças.

“Diversidade não é isso de humanidade com o mesmo protocolo, porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar a nossa alegria de estar vivos” (Krenak, 2019, p. 33), referindo-se ao protocolo racista que vem sendo adotado historicamente pelo Estado na tentativa de integração de indígenas à sociedade, que, ao fim, acaba por impor a cultura do branco e consequentemente apagar a cultura indígena.

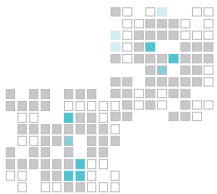
“Os não indígenas, madeireiros, essas pessoas que querem consumir o nosso território, mas não cuidaram deles, elas vêm mostrando que foram sempre preconceituosas com todos os povos indígenas” (Leonice Putari, ATL, 2020). A internalização do estereótipo, base do preconceito, gera ou justifica, todo o tipo de violação de direitos dos povos indígenas, ou seja, a manutenção dessa matriz de opressão que recai sobre as mulheres e povos indígenas, todas as colonialidades contemporâneas que foram

denunciadas no ATL e no ativismo do Movimento Indígena são alimentadas pela manutenção desse imaginário estereotipado.

Para fazer frente a essa homogeneização, que inclui tudo na expressão “são todos índios” ou “é tudo coisa de índio”, o movimento indígena reivindicou a expressão “povos indígenas” para representá-los. Não para reduzir toda a diversidade étnico-cultural, mas com o objetivo de criar uma unidade de luta, para mostrar a força política de união em prol de causas e demandas comuns.

Sobre a estereotipação específica das mulheres indígenas, observamos que emergiu nas falas delas a temática da reprodução de estereótipos machistas na qual elas ressaltaram a forma como são tratadas pelos homens em algumas organizações sociais indígenas, não todas, que as condicionam ao papel imposto pelo modelo nuclear e patriarcal de família. Com relação a estereotipação fora do âmbito das comunidades indígenas, ela se expressa nos atos de violência, estupro e feminicídio, assim como na violência política de gênero, a qual não foi explicitamente vocalizada por nossas Interlocutoras, mas, podem ser acompanhadas por meio dos noticiários.

Na tentativa de enfrentar essas marcas de opressão e estereótipos presentes nas instituições sociais e na sociedade em geral, as mulheres indígenas buscam por meio da relativa autonomia possibilitada pelas mídias digitais, produzir outros sentidos sobre o ser mulher indígena tanto por meio do ATL virtual que trabalhamos como material de análise, quanto por perfis pessoais de mulheres indígenas em mídias como *Instagram* e *Facebook*. Segundo Tocantins e Neves (2016), as pinturas corporais marcam a representação do corpo indígena na *internet* (jenipapo e urucum) como marca da identidade cultural, desafiando estereótipos cristalizados no imaginário coletivo. Normalmente, as mulheres indígenas, quando postam na *internet*, estão inscritas em outros



acontecimentos, sem reforçar a nudez ou a concepção colonial de selvagem. “Essa nova forma de circulação atualiza os discursos sobre a identidade indígena” (Tocantins, Neves, 2016, p. 161).

4. Da incomunicação à comunicação decolonial

As narrativas que circulam sobre indígenas, em geral, reforçam estereótipos, generalizam e silenciam as singularidades dessas sociedades (Neves; Corrêa; Tocantins, 2013). Também recaem sobre os/as indígenas o imaginário de “bons selvagens, ingênuos, incapazes de se cuidar”. Mais especificamente, em relação à mulher indígena, Ivânia Neves e Arcângela Sena (2020) evidenciam que os discursos que circulam reforçam o imaginário colonial da sensualidade, o estereótipo de que elas são desavergonhadas, despidoras e que precisam de alguma forma ser contidas. Apesar da resistência dessas mulheres a uma identidade generalizante, os discursos, construídos historicamente, dão conta de um imaginário colonial que revela “uma mulher nua, selvagem, sensual, com atribuições que muitas vezes ultrapassam a condição humana” (Tocantins; Neves, 2016, p. 66).

As dinâmicas de poder existentes na sociedade são reproduzidas também nas mídias hegemônicas, inclusive em ambientes e plataformas digitais, perpetuando estereótipos de raça e de gênero e desafiando um imaginário ingênuo de que a *internet* seria um ambiente de “transcendência” de opressões. Com relação aos povos e mulheres indígenas, Neves e Sena (2020) afirmam que facilmente encontramos no âmbito das mídias digitais, “enunciadores que continuam reafirmando discursos de discriminação, defendendo inclusive que eles devem morrer” (Neves; Sena, 2020, p. 02).

O que é novo, segundo Neves e Sena (2020), é que, frente a esse apagamento, outros/as

enunciadores/as mobilizam discursos que defendem os povos indígenas. Esse movimento de contranarrativa é fortalecido pelo crescimento dos movimentos sociais em rede, especialmente indígenas e indigenistas, o que aumentou a visibilidade sobre as demandas dos povos indígenas. Maristela Svampa (2016), ao analisar as novas dinâmicas de luta dos movimentos socioambientais rurais e urbanos, protagonizados por povos indígenas e comunidades tradicionais, cujas mulheres possuem um papel central nas estruturas organizacionais, defende que há a realização de um “giroecoterritorial”. Esse “giro” se refere a modos de atuação baseados na integração de opressões, por meio de linguagens diversas, de estratégias plurais de luta e da disputa com as narrativas hegemônicas por outras concepções sobre identidades indígenas e acerca de termos como desenvolvimento, território e natureza, criando uma nova “gramática de lutas” (Svampa, 2016, p. 156).

Esses movimentos buscam dar visibilidade ao racismo ambiental e às injustiças sociais e interseccionais, na esteira, de acordo com a autora, de diversas redes de justiça socioambiental que se desenvolvem hoje na América Latina (Svampa, 2020, p. 161). Essa construção de uma nova gramática de sentidos, a formação de redes de base, articulação por meio de redes sociais digitais, a busca pela autonomia discursiva e disputa de narrativa, por meio da autocomunicação é uma postura declaradamente decolonial.

Segundo a indígena da etnia Omágua/Kambeba Márcia Kambeba (2018), essas pessoas/movimentos reivindicam autonomia e protagonismo das narrativas, haja vista o fato de terem sido silenciadas/os por séculos e de sua história ser contada sob o ponto de vista do outro. Por isso, buscam comunicar-se em rede, visibilizando demandas plurais, de forma multidirecional, contrapondo-se ao imaginário



social hegemônico.

Essa perspectiva se aproxima da noção de comunicação decolonial. A decolonialidade comunicacional exige, segundo Torrico (2020), três componentes essenciais: “a ontologização da comunicação como processo humano-social participativo; a reontologização dos sujeitos comunicantes; e a consequente reumanização da comunicação e de suas estruturas” (Torrico, 2022, p. 168, tradução nossa). Ou seja, uma comunicação engajada, comprometida com o protagonismo dos subalternizados/as/es por um contexto histórico de opressão e violação de direitos que lhes negou a condição de humanidade e, portanto, não reconheceu por séculos o direito desses grupos sociais politicamente vulnerabilizados de comunicar, em sentido amplo.

O processo de interação, troca, compartilhamento de sentidos, nesse caso, pressupõe reconhecer as/os Interlocutoras/es como sujeitos ativos, partícipes do processo de comunicação. “A comunicação contém o potencial de ser mais do que relação. É expressão tanto quanto deveria ser ouvida. É uma troca viável, compreensão alcançável e criação de significados. É a construção simbólica do mundo e a produção da humanidade” (Torrico, 2022, p. 166, tradução nossa). Portanto, ao falarmos de comunicação, é necessário questionar de quais sujeitos estamos tratando e lembrar que, a depender do contexto, há desigualdades sociais que implicam relações desiguais no ato de comunicar.

Na esteira da defesa da divulgação da cultura indígena frente à estereotipação, a Interlocutora 2 explica que não é a mesma coisa quando a cultura indígena é mostrada por um indígena em comparação com o não indígena. “Quando você conta pra alguém, pro não indígena, querendo ou não, sempre chega lá na frente já um pouco assim, né? E quando o parente conta, ela tá sendo recebida da base” (Interlocutora 2, 2021). Nesse sentido, os ambientes digitais (portais de notícias, redes sociais, plataformas de compartilhamento

de vídeos, aplicativos de mensagem instantânea e comunidades on-line) tornaram-se um espaço propício de interação e interlocução entre os povos indígenas e entre eles e a sociedade não indígena (Tocantins; Neves, 2016).

Jaqueline Xucuru (ATL, 2020) pontua que a luta contra a homogeneização, o apagamento e a essencialização da diversidade cultural indígena é uma das causas da necessidade de se apropriar das formas digitais de comunicação. Ela conta que no ano de 2003 iniciou a formação de um grupo de indígenas em Xucuru (PE) que ficaria responsável pela produção audiovisual da comunidade e que viria a se consolidar realmente em 2008. “A gente vinha com esse grupo de audiovisual naquela época nessa questão do enfrentamento, a invisibilização que os povos indígenas sofriam e a estereotipação de estabelecer o padrão do que era indígena” (Jaqueline Xucuru, ATL, 2020).

A inquietude de não se sentir representada e nem atender às expectativas do colonizador, segundo Jaqueline, justificou a formação do grupo que além de produzir conteúdo audiovisual, também tinha uma rádio, em Xucuru, com programação desenvolvida em parceria com o Movimento Indígena nacional e com a COJIPE, Comissão Juventude Indígena de Pernambuco. A rádio, ela conta, acabou sendo derrubada. “No entanto, a gente deu prosseguimento a sempre tá nessa questão da comunicação, utilizando as ferramentas que a gente tinha, isso sempre em parceria” (Jaqueline Xucuru, ATL, 2020).

5. Considerações finais

Os povos indígenas foram nomeados externamente e os vestígios de suas histórias por séculos foram silenciados, recontados sob a ótica do colonizador, invisibilizando vozes, perspectivas e saberes. As Interlocutoras da pesquisa, tanto durante o ATL 2020 quanto nas rodadas de diálogo, criticaram e denunciaram o estabelecimento de um padrão homogeneizado do que é “ser” indígena, que criou um imaginário enraizado no tempo, por meio do qual,



consequentemente, reduz-se a pluralidade de formas de existência e diversidade étnica, cultural, histórica, política e organizacional de indígenas.

Elas reverberaram discursos de empoderamento, de estímulo à reivindicação de uma identidade indígena em todos os espaços sociais como estratégia política, pedindo para que os/as parentes não tenham vergonha de se declarar indígenas em qualquer lugar que estejam. Essas formas de resistência fazem frente à homogeneização e invisibilização a que foram (são) submetidos os povos indígenas historicamente.

Consideramos, então, que, na perspectiva de uma comunicação decolonial, as Interlocutoras participantes do ATL 2020 questionaram o histórico de apagamento das mulheres, de modo específico, e dos povos indígenas, de forma mais ampla, num processo de resistência contra a própria incomunicação atribuída a esses sujeitos. Além das reflexões metacomunicacionais apresentadas pelas Interlocutoras, avaliamos

que ocupar o *Youtube* para realizar o ATL, essa agenda tão importante para o Movimento Indígena Brasileiro, foi uma contingência em função da pandemia de Covid-19, mas também a comunicação em mídias digitais se apresenta como uma condição de romper com a invisibilidade colonial, num contexto em que há uma ampla profusão de narrativas e de discursos estereotipados sobre pessoas e povos indígenas.

Por meio da pesquisa e do diálogo com as mulheres indígenas, compreendemos que as resistências ocorrem a partir da contestação e da necessidade de protagonizar as narrativas, de visibilizar, de externalizar outros saberes, cosmovisões, outras gramáticas, alternativas e próprias. Essa luta perpassa pela descolonização de mentes, corpos e instituições, de modo que os povos originários passem a ser reconhecidos como sujeitos e sujeitas de direitos que tenham seus valores, culturas, cosmovisões e constituições respeitados e garantidos.

Referências

APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. *Carta dos Povos Indígenas do Brasil*: Levante Pela Terra. 14 jun. 2021a. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/06/14/cartados-povos-indigenas-do-brasil-levante-pela-terra/>. Acesso em: 05 nov. 2021.

CASTRO, Edna. *Pensamento crítico Latino-americano*. São Paulo: Annablume, 2019.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: DE HOLLANDA, Heloísa Buarque (Ed.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 120-139.

FRANÇA, Vera. Discutindo o modelo praxiológico da comunicação: controvérsias e desafios da análise comunicacional. In: FRANÇA, Vera; SIMÕES, Paula (org). *O modelo praxiológico e os desafios da pesquisa em Comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2018, p. 89-118.

FREIRE FILHO, João. Mídia, estereótipo e representação das minorias. *Revista Eco-Pós*, v. 7, n. 2, p. 45-71, 2004.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Anais do Encontro Anual da Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Anpocs, 1980, v. 29, p. 2018-2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyri Tama*: Eu moro na cidade. 2ª ed. São Paulo: Pólem, 2018.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

NEVES, Ivânia; CORRÊA, Maurício; TOCANTINS, Raimundo. A invenção do índio na mídia: silenciamentos, estereótipos e pluralidades. *MOARA-Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras*, v. 2, n. 40, p. 05-21, 2013.

NEVES, Ivânia; SENA, Arcângela. Telejornalismo local na Amazônia brasileira: os TembêTenetehara e a TV Liberal. *Organon*, v. 35, n. 70, p. 1-20, 2020.

SVAMPA, Maristella. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? In: DILGER, Gerhard; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (Orgs). *Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. Tradução: Igor Ojeda. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016, p. 140-401.

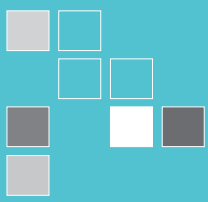
TOCANTINS, Raimundo; NEVES, Ivânia. Discursos e identidades indígenas em circulação na web. *REDISCO*, Vitória da Conquista, v. 10, n. 2, p. 155-167, 2016.

TORRICO, Erick. *Comunicación (re)humanizadora*: Ruta decolonial. Quito, Ecuador: Ediciones Ciespal, 2022.

WALSH, Catherine. (Re)pensamiento crítico y (de) colonialidade. In: WALSH, Catherine (org). *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial*. Quito: Editorial Abya Yala, 2005, p. 13-36.

Recebido em: 16/03/2023 Aceito em: 05/06/2023





REPENSAR A "HUMANIDADE": LIMITES DE UM CONCEITO NA IMPrensa E APONTAMENTOS PARA SUPERAR A DESUMANIZAÇÃO

RETHINKING "HUMANITY": LIMITS OF A CONCEPT IN THE PRESS AND NOTES TO OVERCOME DEHUMANIZATION

REPENSAR LA "HUMANIDAD": LÍMITES DE UN CONCEPTO EN LA PRENSA Y NOTAS PARA SUPERAR LA DESHUMANIZACIÓN

Fabiana Moraes

■ Professora adjunta Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Núcleo de Design e Comunicação, Campus do Agreste (CAA). Jornalista (UFPE). Possui doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (2011) e mestrado em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco (2005).

■ *Profesora Adjunta Universidad Federal de Pernambuco (UFPE), Centro de Diseño y Comunicación, Campus de Agreste (CAA). Periodista (UFPE). Doctora en Sociología por la Universidad Federal de Pernambuco (2011) y Máster en Comunicación por la Universidad Federal de Pernambuco (2005).*

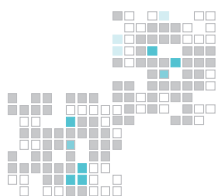
■ Email: fabimoraes@gmail.com

Jorge Ijuim

■ Professor Associado aposentado da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua como voluntário nos cursos de graduação e pós-graduação em Jornalismo. Doutor em Ciências da Comunicação/Jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes da USP. Realizou estudos de pós-doutoramento na Universidade de Coimbra, Portugal. Tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em Fundamentos e Produção jornalística; estuda especialmente as relações entre o pensamento moderno e os modelos jornalísticos; e construção de narrativas. Participa do grupo de pesquisa Jornalismo, Cultura e Sociedade.

■ *Trabaja como voluntario en cursos de grado y posgrado en Periodismo. Doctor en Ciencias de la Comunicación/Periodismo por la Facultad de Comunicación y Artes de la USP. Realizó estudios post-doctorales en la Universidad de Coimbra, Portugal. Tiene experiencia en el área de Comunicación, con énfasis en Fundamentos y Producción Periodística; estudia especialmente las relaciones entre pensamiento moderno y modelos periodísticos; y construcción de narrativas. Participa en el grupo de investigación Periodismo, Cultura y Sociedad.*

■ Email: ijuimjor@gmail.com



RESUMO

As concepções de democracia e humanidade a partir de uma perspectiva ocidental e liberal foram fortemente adotadas pela imprensa brasileira. Assim, ao mesmo tempo que publiciza questões derivadas da desigualdade social do país, esse aparato corteja sistemas econômicos/políticos que agudizam estas mesmas desigualdades. Temos como resultado a continuidade de um discurso sobre humanidade no qual o humano é quase sempre sinônimo de branco, homem e dono de maior capital. Neste artigo, propomos a adoção de humanidade através de leituras interseccionais e não-coloniais pelo jornalismo como formas de superarmos modos de dizer e fazer desumanizantes.

PALAVRAS-CHAVE: JORNALISMO; COLONIZAÇÃO; DEMOCRACIA; RAÇA.

ABSTRACT

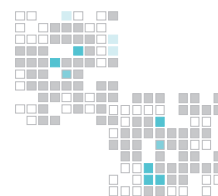
Conceptions of democracy and humanity, predominantly from a western and liberal perspective, have been extensively embraced by the Brazilian press. However, while addressing issues stemming from social inequality in the country, this media apparatus simultaneously supports economic and political systems that further exacerbate these same inequalities. Consequently, we witness the perpetuation of a discourse on humanity in which the human is often equated with whiteness, maleness, and the possession of greater capital. In this article, we propose the adoption of intersectional and non-colonial interpretations of humanity within journalism as means to overcome dehumanizing discourses and practices.

KEYWORDS: JOURNALISM; COLONIZATION; DEMOCRACY; RACE.

RESUMEN

Las concepciones de democracia y humanidad desde una perspectiva occidental y liberal han sido ampliamente adoptadas por la prensa brasileña. Sin embargo, mientras aborda temas derivados de la desigualdad social en el país, este aparato mediático al mismo tiempo respalda sistemas económicos y políticos que intensifican estas mismas desigualdades. Como resultado, se perpetúa un discurso sobre la humanidad en el cual lo humano a menudo se equipara con la blancura, la masculinidad y la posesión de mayor capital. En este artículo, proponemos la adopción de interpretaciones interseccionales y no coloniales de la humanidad en el periodismo como medios para superar discursos y prácticas deshumanizadoras.

PALABRAS CLAVE: PERIODISMO; COLONIZACIÓN; DEMOCRACIA; RAZA.



1. HUMANIDADE E DEMOCRACIA INSTRUMENTALIZADAS

Desde o fim do regime militar no Brasil, em março de 1985, o país é considerado uma república democrática. Contudo, foi dentro desse ambiente, no qual o direito ao voto direto em representantes do legislativo e da presidência foi restabelecido em 1989, que milhões de pessoas negras e indígenas continuaram a ser assassinadas (Palmquist, 2018; Ramos, 2021); que milhões nunca tiveram ou deixaram de ter acesso à terra e moradia (Monteiro; Veras, 2017); que transexuais ou travestis permaneceram fora do mercado de trabalho e vivendo menos tempo do que a maioria da população (Barbosa et al, 2021); que homicídios contra jovens e adolescentes aumentaram (Benício et al, 2018); que os trabalhos de mais baixa remuneração foram ocupados por mulheres negras (Marcondes et al, 2013).

Essas questões, entre outras de igual teor, foram reportadas por uma imprensa que passou a defender com mais ênfase nos últimos anos – depois de dar claro suporte ao autoritarismo militar – a democracia brasileira. Esse foco se deu no contexto dos ataques golpistas do governo de extrema-direita de Jair Bolsonaro (2019-2022). É preciso também situar que essa defesa se deu entre veículos que, aos seus modos, já denunciavam violências e desigualdades pertinentes ao cotidiano da maioria da população do país. No entanto, esse aparato mantinha-se em duplo estado: expondo problemas sociais enquanto se colocava como um mero "reprodutor" dos fatos que aconteciam lá fora e quase nunca se implicando como também responsável para que essas violências e desigualdades continuassem fortalecidas.

Fatores diversos, porém, forçaram alguns deslocamentos internos e externos no fazer jornalístico nas últimas décadas: a instauração e o avanço das políticas de cotas sociais e raciais

no Brasil; a popularização dos debates sobre raça, gênero, classe e territórios; e a expansão do uso de aparelhos celulares e das redes sociais digitais são alguns exemplos. Nesse contexto, críticas do público ao que é divulgado no noticiário crescem e pressionam empresas a reverem posições. Um caso conhecido no Brasil se deu na esteira do assassinato de George Floyd em 2020, nos EUA, já durante a pandemia, que se iniciou naquele mesmo ano. Para falar sobre os protestos que sucederam o crime, o canal Globonews, no programa *Em Pauta*, convidou uma série de jornalistas. Todos eram brancos. Rapidamente, a imagem da bancada foi para as redes e um debate intenso foi iniciado. No outro dia, o mesmo programa trouxe o racismo como tema e convidou somente profissionais negros e negras para falar (Moraes, 2022). Essa configuração, no entanto, não se manteve durante o tempo e logo as bancadas do jornalístico voltaram a embranquecer quase totalmente.

Foi também no início da pandemia que a discussão sobre democracia e humanidade se reativou com força nos veículos de imprensa no Brasil. O governo liderado por Jair Bolsonaro foi abertamente contra medidas sanitárias que visavam diminuir a propagação do vírus e ainda se recusou a divulgar números de mortos e contaminados. Mais: Bolsonaro aconselhava o uso de medicamentos, especialmente a hidroxicloroquina, para o chamado "tratamento precoce". O procedimento foi considerado ineficiente pelos próprios fabricantes do fármaco. Diante desse cenário, foi criado um consórcio de veículos (G1, O Globo, Extra, Estadão, Folha e UOL) que, munido com informações das secretarias de saúde dos estados, publicizava os dados sobre contaminados e mortos a cada dia. Nada disso impediu, no entanto, que os jornais que integravam o consórcio, além de outros, publicassem, em fevereiro de 2021, um anúncio idealizado pelo grupo Médicos Pela



Vida, apoiador de Bolsonaro. Na peça, faziam justamente a defesa do tratamento precoce. No dia da veiculação do anúncio, em 23/02/2021, o país registrava a terceira maior média móvel de mortes desde o início da pandemia, com 1.370 vítimas da doença em 24 horas. Chegávamos ao total de 248.646 óbitos (em outubro, chegaríamos a 600 mil mortes). Como mostrou Souza (2021), as maiores vítimas do coronavírus foram pessoas negras, pobres e moradoras das periferias.

Vários movimentos sociais, leitores e leitoras e setores da imprensa criticaram a publicação. Flávia Lima (2021), então ombudsman da Folha de S.Paulo, um dos sete jornais que publicaram o anúncio, escreveu no jornal no dia 28/2/2021: "É desanimador combater desinformação na página par e disseminá-la na ímpar". Vale dizer que, naquele mesmo período, o jornal realizava, no contexto de seu centenário, uma campanha "pela democracia". Mas, como observou Dias (2022), a efeméride serviu para o veículo tentar refundar a história e se afastar do apoio concedido ao Governo Militar.

O que fica evidente nesse e panorama é que o conceito de democracia assimilado e propagado pela imprensa continua tanto operando muitas vezes no nível da performance, quanto já não encontra o mesmo cenário social de, ao menos, duas décadas atrás. Agora, especialmente após vivermos um período de intenso sofrimento provocado pela pandemia, ele se craquela frente a demandas institucionais, políticas, civis. **É dentro dessa visão instrumentalizada da democracia que opera um conceito igualmente limitado de humanidade.** Nele, são especialmente as maiorias minorizadas (Santos, 2020) as mais afetadas e destituídas de direitos, acessos, oportunidades. É sobre a necessidade de superarmos essa limitação que esse texto trata, apontando para caminhos que podem nos ajudar a construir um jornalismo no qual "humano" não seja sinônimo de homem, branco e detentor

de posses. Para isso, trazemos discussões sobre conceitos de democracia e humanidade em nomes como Santos (1997); Santos e Martins (2019), Wynter (Paterniani; Belisário; Nakel, 2022), Ijuim (2020), Moraes (2022) e Torrico Villanueva (2017, 2018), entre outras.

2.DEMOCRACIA, HUMANIDADE E DIGNIDADE HUMANA

O Estado Democrático de Direito, consubstanciado em nosso país na Constituição Federal de 1988, representa a superação do Estado Liberal e do Estado de Bem Estar Social. A construção desses modelos envolveu densos e permanentes embates ao que Boaventura de Sousa Santos chama de "Tensões da Modernidade" (Santos, 1997). São confrontos entre interesses individuais e coletivos, entre o Estado-nação e a sociedade civil, entre desejos corporativos e de interesse público.

Em seus estudos, numa perspectiva jurídica, Carvalho (2020) disserta sobre a evolução desses esforços para a elaboração do sistema democrático. As democracias modernas partem do Estado Liberal, que culminou no fim do Regime Absolutista visando atender ao novo estado constitucional e à economia capitalista. Estabeleceu direitos como a promoção e defesa da liberdade e da propriedade e da segurança. Trouxe avanços como a defesa da soberania popular, uma vez que o Liberalismo radical defendia o povo como governante supremo por considerar que todos os Poderes, do legislativo ao judiciário, teriam origem exclusiva na vontade popular. Ainda que atendesse aos anseios e aspirações burguesas, este não conseguiu unir a defesa da liberdade e da autonomia da vontade privada às reivindicações das classes populares.

A instituição do Estado de Bem-Estar Social surgiu a partir da incapacidade de o anterior garantir condições de vida digna e de atender às reivindicações das classes menos favorecidas.



Apresentava-se como possível solução para as mazelas sociais vividas no período Pós-Revolução, tendo como argumento a criação de uma sociedade equânime e justa. O modelo ganhou grande evidência no Pós-Guerra devido à necessidade de se criar meios de proteger direitos fundamentais, como o direito à vida, como também evitar que os horrores da guerra se repetissem no futuro. Seus principais avanços foram a institucionalização de direitos civis e políticos; ampla institucionalização dos direitos individuais, sociais e coletivos; liberdade sindical, o conceito de democracia multidimensional com a elaboração de uma política social, econômica, cultural, institucional e jurídica. Este, no entanto, também se mostrou ineficiente e passou a sofrer críticas por variadas vertentes liberais e pelos defensores do sistema capitalista. Para os liberais, era extremamente caro manter e sustentar as bases de um Estado provedor, que não conseguia suprir todas as aspirações sociais e reivindicações de grupos minoritários.

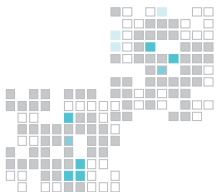
No empenho para compatibilizar as demandas desses paradigmas, Carvalho (2020) argumenta que o Estado Democrático de Direito surge como evolução dos modelos anteriores. Constitui uma forma de manifestação da liberdade positiva, que se configura no exercício democrático de poder, um legitimador do poder e do Estado. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 é celebrada como a “Constituição Cidadã”, reconhecida como a que mais garantiu direitos aos seus cidadãos e pelo fato de ter tido ampla participação popular em sua elaboração. Promoveu os princípios de “cidadania” e “dignidade da pessoa humana”.

Esta carta constitucional trouxe a garantia de reivindicações antigas, como direitos trabalhistas, previdência e assistência social; direito à moradia, lazer e cultura. Outras são demandas fundamentais, a exemplo do reconhecimento dos povos indígenas, com sua organização social, costumes, línguas, crenças e

tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Ainda que o documento máximo do país represente avanços extraordinários para a segurança constitucional de sua população, cabe aprofundar a discussão em torno de preceitos relevantes para a sua aplicação. **Qual o projeto humano [ou de humanidade] deste Estado Democrático de Direito? Qual a noção de dignidade da pessoa humana implícita nesse sistema democrático?**

Estas questões comportam reflexões filosóficas e sociológicas. Henrique de Lima Vaz (1988) frisa que na relação democracia e dignidade humana há uma objeção de princípio, pois situam-se em níveis conceituais diferentes. Para o autor, “democracia” é um conceito político, “dignidade humana” um conceito ético. Por isso, o projeto democrático só é pensável a partir da explicitação das exigências éticas intrinsecamente presentes à ação política. Em outros termos, democracia não basta se não houver uma “articulação ontológica entre Moral e Política” (Vaz, 1988, p. 11). Assim, “qualquer intento de efetivação de uma democracia real coloca em primeiro plano as exigências éticas da ação política” (Vaz, 1988, p. 22).

Sob a ótica da Sociologia, Boaventura de Sousa Santos também tem objeções sobre os termos e noções aqui questionados. O pensador tem argumentado reiteradamente que a grande maioria da população mundial não é sujeita dos direitos humanos. É objeto de seus discursos (Santos, 1997; Santos; Martins, 2019). Uma das contradições deve-se a uma visão triunfalista “que consiste em conceber a ideia de dignidade humana veiculada pelos direitos humanos como um produto singular da história e da cultura ocidental que deve ser universalizada enquanto bem humano incondicional” (Santos; Martins, 2019, p. 16). Ao defender a construção de narrativas e práticas contra hegemônicas de direitos humanos, Santos (1997) inicialmente

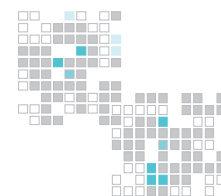


incitava a adoção de abordagens interculturais. Em suas observações, constatou que há muitas lutas pelos direitos humanos em defesa de classes sociais e grupos oprimidos e, gradualmente, foram-se desenvolvendo concepções não ocidentais, organizando diálogos interculturais de direitos humanos. Ao avançar em suas reflexões, chegou a noção de pluriverso dos direitos humanos, ratificando seu ponto de vista sobre **a impossibilidade da universalização de "humano" e "humanidade"** (Santos; Martins, 2019).

Outro aspecto relevante destacado por Santos (2016), em diálogo com Henrique Lima Vaz (1988), diz respeito às fragilidades das democracias. Ao emergir com todo seu vigor nos anos 1980, o neoliberalismo alterou profundamente a lógica de governança de um mundo globalizado. **“Vivemos em sociedades que são politicamente democráticas, mas socialmente fascistas”** (Santos, 2016, p. 131). Esta frase-síntese expressa sua compreensão de que o neoliberalismo é amoral e seus agentes conquistam o poder pelas vias democráticas e adotam posturas sociais fascistas. Por esse entendimento, assevera que as democracias passam a ser aferidas por níveis: alta, baixa ou baixíssima intensidade. Em *A difícil democracia*, Santos (2016) exorta a necessidade de democratizar a democracia e, para tanto, em suas cartas às esquerdas, deposita suas expectativas nos movimentos progressistas. Numa das cartas, exalta os direitos humanos como as últimas trincheiras em prol do processo civilizatório. Naturalmente, enfrentando o desafio de “democratizar, desmercantilizar e descolonizar” (2016, p. 179).

Nessa discussão, um debate se coloca: afinal, o que é o ser humano? É essencial considerar que “ser humano” aqui não é só um substantivo, associado à ideia de “espécie humana”, mas principalmente *ser* (verbo) *humano* ou, como gosta de grafar Cremilda Medina (1998), *humano ser*. Em seus

estudos sobre o tema, Gêssica Valentini (2019) constatou que algumas configurações históricas contribuíram para compreensões equivocadas em relação a diferenças biológicas, como gênero e cor de pele, que culminaram em tratamentos desiguais ao longo dos séculos. Tais tratamentos diferenciados naturalizaram diversas práticas. No século XVIII, o sueco Carl Nilsson Linnæus, denominou *homo sapiens* – “*homo*” para definir o gênero, e “*sapiens*” para a espécie – ou “homem sábio”. O biólogo elencou características desse *homo sapiens*, como a capacidade de raciocínio abstrato, linguagem, introspecção, autoconsciência e racionalidade (Linnæus, 1735 *apud* Forattini, 2000). Note-se que várias destas marcas são aquelas justamente entendidas como não possíveis em populações como as africanas ou advindas de África, aos povos indígenas e, não há muito, mulheres (Rago, 1998). Ainda que imaginasse partir do princípio de igualdade, Linnæus estabeleceu categorias para o *homo sapiens*, com uma generalização tanto de aspectos físicos como de comportamento e traduzida em hierarquização: 1) Americano (*Homo sapiens americanus*): vermelho, mau temperamento, subjuguável); 2) Europeu (*europaeus*): branco, sério, forte; 3) Asiático (*Homo sapiens asiaticus*): amarelo, melancólico, ganancioso; 4) Africano: (*Homo sapiens afer*) preto, impassível, preguiçoso. E haveria ainda uma quinta categoria sem definição geográfica: a ‘Monstruosa’, (*Homo sapiens monstrosus*), na qual incluía grupos como os patagônicos da América do Sul, *flatheads* canadenses e outros imaginados que não poderiam ser incluídos nas anteriores (Linnæus, 1735 *apud* Santos et al, 2010). É impossível não pensar como a definição “monstruosa” pode ser relacionada ao tratamento concedido, em diferentes graus, a diversas outras populações, como a LGBTQUIA+ e todas aquelas consideradas “dissidentes”. Esse ponto já foi trabalhado por nomes como Despenes



(2016) e Mombaça (2016), a última sublinhando a própria academia como lugar de tentativas de normalização e conformação que precisam ser confrontadas, refundadas, bagunçadas, mas não como destruição do saber, e sim a destruição de um modo de saber.

Quase 200 anos depois de Linnæus, em 1919, o antropólogo estadunidense Marvin Harris escreveu a chamada “teoria da hipodescendência”, com o conceito de “raças”, largamente utilizado posteriormente. Harris afirmava que a criança nascida de um cruzamento pertenceria à raça biológica “inferior”. “O cruzamento entre um branco e um índio é um índio; o cruzamento entre um branco e um negro é um negro; o cruzamento entre um branco e um hindu é um hindu; e o cruzamento entre alguém de raça europeia e um judeu é um judeu” (Harris, 1919 *apud* Santos et al, 2010). No Brasil, Neves (2022), em sua pesquisa sobre raça e comunicação pública, mostra como foram diversas as tentativas de branqueamento na população, com a ciência (branca, masculina, europeizada) atuando na linha de frente:

*No final da década de 1920, é possível observar no movimento eugênico direcionamentos dissonantes. Enquanto Renato Kehl se radicalizava cada vez mais, se aproximando dos ideais mais extremistas da eugenia, descartando uma participação do movimento sanitaria que estava presente no começo das articulações eugênicas no país, e preocupando-se mais com a pureza racial, surgem novos eugenistas mendelianos que vão contradizer as ideias de Kehl e defender uma continuidade da mestiçagem no país, pois, pelo curso da natureza, os brasileiros iam se embranquecer pela superioridade da raça branca, indo na mesma linha de Sílvio Romero (Stepan, 2005, *apud* Neves, 2022, p.51).*

Antes de partirmos para o próximo tópico, uma

breve questão merece ser registrada: a sacralização do humano (e portanto, do humanismo) é criticada por diversas correntes. Bonaventure Ndikung (2019, *apud* Seligmann-Silva, 2020) entende que é preciso demolir as cartografias do poder, e isso requer toda uma revisão das relações humanas e não humanas. Não é possível pensar projetos culturais e sociais decoloniais desconsiderando o compromisso íntimo existente entre a empresa colonial, capitalismo, falocentrismo, racismo, antropocentrismo e especismo (Seligmann-Silva, 2020). Não vamos desenvolver o tema aqui, mas chamamos atenção ao fato justamente para demonstrar o quão longo e complexo é o caminho no qual ética, responsabilização, vida e coexistência estejam articulados de maneiras menos desiguais.

3. POR UMA HUMANIDADE SEM HIERARQUIAS NO JORNALISMO

Na busca de um conceito de humanidade que possa contribuir para um jornalismo menos sectário e posicionado contra mecanismos de destruição de existências, propomos discussões que buscam superar visões excludentes no campo. Trazemos, neste momento, autores e autoras do campo que têm se debruçado sobre estas questões e as colocamos em entendimento com autoras como a cubana Sylvia Wynter e sua perspectiva de humanidade radical, de base fanoniana.

Convocando um olhar para fora dos limites da colonialidade, Sodré (2017) nos lembra que o conceito de “humano” serviu de fachada ideológica para a legitimação dos mercados do Sudeste asiático, dos metais preciosos nas Américas e da mão de obra na África, e sustentou o modo como os europeus conhecem a si mesmos, “homens plenamente humanos”, enquanto os outros, *anthropos*, não são tão plenos (2017, p. 14). **“Essa lógica, que, no limite, pode ser chamada de 'humanista', é capaz de dar abrigo à discriminação do Outro,**



tornando humanista todo racismo" (2017, p.15, grifo nosso). Torrico Villanueva (2017) identifica como o campo da comunicação absorve radicalmente a hierarquização de pessoas que sustenta a própria modernidade, sendo lugar de criação e reprodução de discursos que, em nome da ordem e do progresso (e do "mercado", da "democracia", etc.), sustentaram genocídios e outros apagamentos.

A desumanização que ainda sobrevive no mundo contemporâneo começou no momento em que nasceu a Modernidade, juntamente com a chamada "descoberta da América". Foi então que a hierarquia entre os povos e os seres humanos se estabeleceu como mecanismo justificador da dominação e da exploração, enquanto a comunicação era interrompida. Mais tarde, a ciência eurocêntrica confirmou essa subordinação ao nível teórico, conhecimento "ocidental" que também envolvia o campo dos estudos da Comunicação (Torrico Villanueva, 2017, p.31).

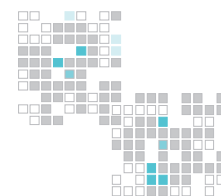
Veiga (2015) sublinha que essa epistemologia dominante se constituiu criando hierarquias não apenas entre os tipos de saberes, mas também entre os tipos de sujeitos e as formas como passamos a conhecê-los e valorá-los, desde a formação dos países colonizados, passando pelo modo como esses países engendram suas organizações sociais (marcadamente desiguais), sob orientação das estruturas de poder e de saber eurocêntricas.

É preciso considerar ainda que a Ciência Moderna adquiriu o status de modelo único, que reduz os fatos sociais às suas dimensões externas, observáveis e mensuráveis (Santos, 2010). O jornalismo vai dialogar fortemente com essa questão. Esta lógica, ao enfatizar o real e o útil, estabelece uma *objetivação* – o distanciamento entre o sujeito observador e o objeto a ser

conhecido. E esta objetivação desliza ao enxergar fenômenos também como objetos (coisificação). Moraes (2022), ao analisar como as pautas jornalísticas podem reiterar desumanizações ou, ao contrário, podem restaurar formas de existência, chama atenção para **o caráter coletivo da subjetividade**, uma vez que ela também compõe formas sociais de pensar, agir e classificar (a título de exemplos, o racismo e a xenofobia são fenômenos sociais).

Ao ignorar o fenômeno social nos acontecimentos, esta racionalidade que sustenta uma objetividade (crença de que a separação sujeito do objeto garantiria neutralidade, imparcialidade) e que se entende como universal e descorporificada, tem levado a imprensa, por exemplo, a constituir critérios de noticiabilidade que privilegiam o imediato em detrimento da reflexão sobre a complexidade de questões que desprezam os valores humanos (Moraes, 2022). Mas é possível pensar nesse dogma da objetividade sem racializá-lo? Sem considerar posições de classe? Para que pessoas e lugares, então, o jornalismo deve mirar? E que lugares e pessoas ficam de fora? São questões que ajudam a reolhar os debates sobre objetividade jornalística e, dentro dela, noções ainda superficiais sobre o humano.

Pesquisas como as de Deidiane Souza (2022) podem nos ajudar a responder tais perguntas. A partir de sua existência e ainda analisando como a imprensa se relacionou com a travesti Dandara, barbaramente assassinada em Fortaleza, ela observa os caminhos da não-humanização desses corpos tornados monstros principalmente no noticiário policial, mas não só. Nesse caminho, Souza entende essa desumanização existindo a partir de outros marcadores sociais da diferença (travesti, negra, pobre). São estas formas "socialmente validadas de desumanização do outro" (2022, p. 102) que as tornam, diz, todas elas mais matáveis. Um ponto iluminado por Souza é fundamental para que



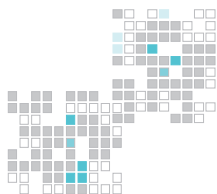
passemos do conceito político da democracia para um conceito ético, o da dignidade humana (Vaz, 1988): a interseccionalidade como chave para compreensão das muitas dinâmicas da desigualdade nacional. Sem darmos conta desse aspecto, que não deve ser instrumentalizado, mas sim operado com sensibilidade analítica (Akotirene, 2018), o distanciamento e a consequente desumanização do outro tornam-se mais possíveis.

Em um texto que busca introduzir no Brasil o conceito de humanismo radical apresentado pela cubana Sylvia Wynter, Paterniani, Belisário e Nakel (2022) sublinham como o sistema baseado na monocultura em larga escala da cana-de-açúcar (a *plantation*) foi muito mais que um sistema produtivo, mas um produtor de humanidade e desumanidade nas colônias. A lógica da *plantation* é dotada pela **sobrerrepresentação do burguês ocidental e do modo de ser humano como se fosse a própria noção de humano**. Aquele seria o verdadeiro Homem, diferente de todos aqueles cuja emancipação foi, pela própria lógica dessa operação, incompleta. Sylvia Wynter também não vê, segundo os autores, uma ruptura epistemológica entre as concepções cristã e secularizada (antropocêntrica) de Homem, uma vez que ambas continuam a não conceber outras humanidades possíveis (2022, p. 10). No entanto, ela observa um novo elemento que vai tornar esse Homem ainda mais "humano": a sua capacidade de acumular recursos que garantem a sua sobrevivência: é o *homo economicus*. "Os pares de oposição racional/irracional e civilização/selvageria da noção do *homo politicus* ganham uma nova camada com os pares selecionados/não selecionados, evoluídos/involuídos" (Paterniani, Belisário e Nakel, 2022, p.11). Esse humano que é melhor porque acumula e produz é aquele que aparece, por contraste, no caso das Rodney Riots (protestos contra a absolvição de policiais que espancaram um homem negro em

Los Angeles, em 1992). Naquele momento, veio à tona o uso da sigla N.H.I. pela polícia e pelo sistema judicial da cidade: significava *No Humans Involved* (ou, em tradução livre, "sem humanos envolvidos") e era empregada para caracterizar crimes que envolviam assassinatos ou violações de direitos de jovens negros desempregados e moradores de periferia. O fenômeno do "branco" (especialmente com recursos financeiros) sendo associado a humano e o negro (especialmente o pobre) a não-humano, sabemos, ainda repercute fortemente entre nós. É ele quem explica o abandono de uma criança pobre de apenas 5 anos em um elevador de um prédio de luxo. Uma criança que, minutos após o abandono, morreria ao cair do nono andar. Enquanto isso, sua mãe, empregada doméstica, passeava com o animal de estimação da empregadora, a mesma pessoa que deixou o garoto sozinho no elevador. O caso Miguel aconteceu em Recife, Pernambuco (Brasil), em 2020.

Wynter propõe um humanismo radical no qual o princípio da humanidade esteja calcado em natureza-cultura sem que haja uma diferenciação/hierarquização entre estas, que sempre foram apresentadas sob um ponto de vista binário-ocidental. Assim, pluraliza: reconheçamos humanidades, uma vez que o mundo escapa a classificações e hierarquias entre humanidades e desumanidades: somos seres híbridos que nos auto-instituímos (biológica e narrativamente).

Nos aproximarmos de concepções de democracia e humanidades que se colocam para além daquelas absorvidas historicamente em nossa imprensa é urgente: em um mundo no qual se impõem agravamentos de desigualdades – como a emergência climática –, um jornalismo autocrítico e interessado na sobrevivência de todos, e não somente de alguns, faz-se fundamental. Para isso, é necessário com que o mesmo rompa ou no mínimo questione toda uma herança eurocêntrica à qual se conforma,



como coloca Ijuim (2020). Afinal, diz o autor, as ideias e decisões desumanizantes, que permeiam fortemente os discursos de políticos, empresários, produtores rurais, empreendedores, etc., têm na imprensa uma forte aliada. Em sua defesa de um jornalismo de subjetividade, Moraes (2022) coloca: é preciso que a prática se dê a partir de uma posição continuamente reflexiva. **Há um propósito em desarticular um jornalismo que mais fere do que restaura:** é preciso firmar um pacto consigo e com o outro (coletivo e individual) e entender que nossas escolhas também têm o poder de promover o processo de re-humanização (Torrico Villanueva, 2018).

Se o jornalismo é um pensar/fazer para a produção de conhecimento (notícia), a dignidade

humana é um conceito ético. Ética enquanto visão de mundo que determina nossas escolhas para esses fazeres, assim como o que queremos conhecer e como conhecemos (epistemologia). Este componente ético-epistemológico determina o que visualizamos como pauta, como lemos uma pauta, quem escolhemos como fontes, que perguntas fazemos a essas fontes, que narrativas produzimos em nossas notícias. Este componente ético-epistemológico, inerente a cada um de nós – comunicadores –, precisa ser decolonizado de modo a reconhecer, perceber e incorporar as múltiplas dimensões dos Direitos Humanos. Portanto, podemos inferir que, para humanizar o jornalismo, há que se humanizar também a/o jornalista.

Referências:

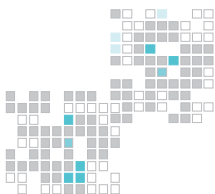
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2018.
- BARBOSA, Ana Lilia Souza et al. Travestis profissionais do sexo e qualidade de vida: visibilizando outras concepções. *Cogitare Enfermagem*, Curitiba, v.26, e76961, 2021.
- BENICIO, Luis Fernando de Souza et al. Necropolítica e Pesquisa-Intervenção sobre Homicídios de Adolescentes e Jovens em Fortaleza, CE. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v.38, n.esp.2, p.192-207, 2018.
- CARVALHO, Vitor Augusto Abreu Fagundes. O estado democrático de direito como instrumento de realização da humanidade. *Anales FAJE*. Belo Horizonte, v.5, n.2, p.206-216, 2020. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/anales/article/view/4596/4496>>. Acesso em: 1 fev. 2023.
- DESPENTES, Virginie. *Teoria King Kong*. São Paulo: N-1, 2016.
- DIAS, André Bonsanto. Um Jornal a Serviço de si: tradições (re) inventadas nos 100 anos da Folha de S. Paulo. *Estudos de Jornalismo e Mídia*, Florianópolis, v.19, n.2, p.79-91, jul-dez, 2022.
- FORATTINI, Oswaldo Paulo. *O ser e ser humano*. São Paulo: Editora da USP, 2000.
- IJUIM, Jorge Kanehide. Jornalismo e humanização: heranças eurocêntricas no pensar e no fazer jornalísticos. *Extraprensa*, São Paulo, v.13, n.2, p.91-108, jan-jun, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/159921/162157>>. Acesso em: 8 fev. 2023.
- LIMA, Flavia. Mais uma vez a cloroquina. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 28 fev. 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/flavia-lima-ombudsman/2021/02/mais-uma-vez-a-cloroquina.shtml>>. Acesso em: 10 fev. 2023.
- MARCONDES, Mariana Mazzini et al (orgs.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea, 2013.
- MEDINA, Cremilda. Narrativas do humano ser. in: MEDINA, C.; GRECO, M. (Orgs) *Planeta inquieto: Direito ao século XXI*. São Paulo: ECA/USP, 1998, p. 193-199.
- MOMBAÇA, Jota. Rastros de uma submetodologia indisciplinada. *Concinnitas*, Rio de Janeiro, v. 1, n.28, p.341-3, set. 2016.
- MONTEIRO, Adriana Roseno; VERAS, Antonio Tolrino de Rezende. A questão habitacional no Brasil. *Mercator*, Fortaleza, v.16, e16015, p.1-13, 2017.
- MORAES, Fabiana. *A pauta é uma arma de combate: subjetividade, prática reflexiva e posicionamento para superar um jornalismo que desumaniza*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2022
- NEVES, Igor Oliveira. *Entre o biológico e o social: discursos sobre raça na comunicação pública da ciência*. 2022. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

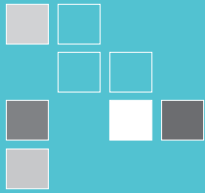


- PALMQUIST, Helena. *Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição*. 2018. 154 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
- PATERNIANI, Stella Zagatto; BELISÁRIO, Gustavo; NAKEL, Laura. O humanismo radical de Sylvia Wynter: uma apresentação. *Mana*, Rio de Janeiro, v.28, n.3, p.1-28, 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/YQFjhBWtvSHdCZXXG6kgRdJ/>>. Acesso em: 10 fev. 2023.
- RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam. (Orgs.). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998. p.21-41.
- RAMOS, Paulo Cesar. *Gramática negra contra a violência de Estado: da discriminação racial ao genocídio negro (1978-2018)*. 2021. 325 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-19052021-202215/publico/2021_PauloCesarRamos_VCorr.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2023.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.48, p.11-32, jun, 1997. Disponível em: <www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=630>. Acesso em: 1 fev. 2023.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2010
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A difícil democracia: reinventar as esquerdas*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MARTINS, Bruno Sena (Orgs.). *O pluriverso dos direitos humanos: a diversidade das lutas pela dignidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SANTOS, Diego Junior da Silva et al. Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar. *Dental Press J Orthod*, Maringá, v.15, n.3, p.124-4, maio-jun, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dpjo/v15n3/15.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2023.
- SANTOS, Richard. *Maioria minorizada: um dispositivo de racialidade*. Rio de Janeiro: Telha, 2020.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. Tradução como método de “Disothering”: para além do colonial e do especismo. *Aletria*, Belo Horizonte, v.30, n.4, p.19-42, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/20567/20416>>. Acesso em: 10 fev. 2023.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SOUZA, Dediane. “Dando o nome”: Eu e Dandara na construção de narrativas de humanidades de travestis em Fortaleza-CE a partir de um recorte do Jornal O povo. 2022. 140 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Centro de Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2022.
- SOUZA, Pedro H. G. Ferreira de. A Pandemia de Covid-19 e a desigualdade racial de renda. *Boletim de Análise Político-Institucional*, Brasília, n.26, p.37-44, mar. 2021.
- TORRICO VILLANUEVA, Erick R. La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional. *Aportes de la Comunicación y la Cultura*, Santa Cruz de la Sierra, n. 23, p.31-38, dec. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.org/bo/pdf/racc/n23/n23_a04.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2023.
- TORRICO VILLANUEVA, Erick R. Pilares teóricos latinoamericanos para la decolonización comunicacional. *Otros Logos*, Neuquén, v. 9, p. 62-84, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/330112503_Pilares_teoricos_latinoamericanos_para_la_decolonizacion_comunicacional. Acesso em: 31 jan. 2023.
- VALENTINI, Gêssica Gabrieli. *Das interpretações sobre o ser humano aos processos de (des)humanização no jornalismo*. 2019. 212 f. Tese (Doutorado em Jornalismo) - Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
- VAZ, Henrique C. de Lima. Democracia e dignidade humana. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, n.44, p.11-25, 1988. Disponível em: <<https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1881/2186>>. Acesso em: 31 jan. 2023.
- VEIGA, Márcia. *Saberes para a profissão, sujeitos possíveis: um olhar sobre a formação universitária dos jornalistas e as implicações dos regimes de poder-saber nas possibilidades de encontro com a alteridade*. 2015. 276 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Informação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/118550>>. Acesso em: 31 jan. 2023.

Recebido em: 09/03/2023

Aceito em: 02/06/2023





ELEMENTOS DE DECOLONIALIDADE NO JORNALISMO DE OLHAR PERIFÉRICO SOB A DIMENSÃO DAS TERRITORIALIDADES

ELEMENTS OF DECOLONIALITY IN JOURNALISM FROM A PERIPHERAL
VIEW UNDER THE DIMENSION OF TERRITORIALITIES

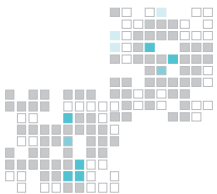
ELEMENTOS DE DECOLONIALIDAD EN EL PERIODISMO DE MIRADA
PERIFÉRICA BAJO LA DIMENSIÓN DE LAS TERRITORIALIDADES

Edgard Patrício

■ É jornalista, professor do Curso de Jornalismo/Instituto de Cultura e Arte e do Programa de Pós-graduação em Comunicação, da Universidade Federal do Ceará. Coordena o grupo de pesquisa PráxisJor - Práxis no Jornalismo (UFC). Coordena o Programa de Extensão Comunicação e Políticas Públicas. Pesquisas voltadas às transformações no Jornalismo, de forma ampla, e às iniciativas de jornalismo insurgente, de caráter mais específico.

■ *Es periodista, profesor del Curso de Periodismo / Instituto de Cultura y Arte y del Programa de Postgrado en Comunicación de la Universidad Federal de Ceará. Coordina el grupo de investigación PráxisJor - Praxis en Periodismo (UFC). Coordina el Programa de Extensión en Comunicación y Políticas Públicas. Investigación centrada en las transformaciones del Periodismo, de forma amplia, y en iniciativas de periodismo insurgente, de carácter más específico.*

■ E-mail: edgard@ufc.br



RESUMO

A intenção desse artigo é propor uma discussão sobre as relações prováveis entre Jornalismo e (de)colonialidade. Parte do entendimento de que i) o jornalismo dito 'convencional' estabelece pontes com a colonialidade; ii) identifica, naquilo que denomina de 'jornalismo de olhar periférico', elementos de contraposição ao jornalismo convencional; e iii) defende que alguns desses elementos podem ser compreendidos como possíveis estratégias de decolonialidade no jornalismo. Sustenta que as territorialidades podem ser um elemento-chave nessa discussão.

PALAVRAS-CHAVE: COMUNICAÇÃO; JORNALISMO DE OLHAR PERIFÉRICO; TERRITORIALIDADES; DECOLONIALIDADE.

ABSTRACT

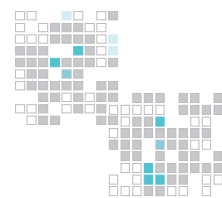
The aim of this article is to initiate a discussion on the possible relations between Journalism and (de)coloniality. It starts from the understanding that i) so-called 'conventional' journalism is intertwined with coloniality; ii) it identifies, in what is referred to as 'journalism from a peripheral perspective,' elements that challenge conventional journalism; and iii) argues that some of these elements can be seen as potential strategies for decoloniality in journalism. The article highlights the significance of territorialities as a key element in this discussion.

KEY WORDS: COMMUNICATION; JOURNALISM FROM A PERIPHERAL PERSPECTIVE; TERRITORIALITIES; DECOLONIALITY.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es proponer una discusión sobre las posibles relaciones entre el Periodismo y la (des)colonialidad. Parte del entendimiento de que i) el llamado periodismo 'convencional' está vinculado a la colonialidad; ii) identifica, en lo que se denomina 'periodismo desde una perspectiva periférica', elementos que desafían al periodismo convencional; y iii) argumenta que algunos de estos elementos pueden considerarse como posibles estrategias de decolonialidad en el periodismo. Se destaca la importancia de las territorialidades como un elemento clave en esta discusión.

PALABRAS CLAVE: PERIODISMO DESDE UNA MIRADA PERIFÉRICA; TERRITORIALIDADES; DECOLONIALIDAD.



1. Introdução

Quais as razões para que profissionais invistam num jornalismo que envereda por outros princípios e práticas de produção e que, em alguns momentos, se afasta da trajetória até aqui desenhada pelo jornalismo dito convencional ou *mainstream*? O que leva a questionarem a objetividade, a neutralidade, a imparcialidade como tributárias inequívocas do bom jornalismo? Por que fontes de informação antes relegadas a um papel secundário, ou inexistente, assumem lugar de destaque em suas narrativas? Que elementos embasam a crítica que fazem ao estatuto dos ‘dois lados’ que orienta por séculos as rotinas de trabalho do jornalismo? De que maneira o direcionamento à vivência e cobertura de determinados enclaves territoriais pode dar conta de realidades outras tão ‘mais’ complexas e que debocham da estratégia dos furos jornalísticos, afinal?

“Pra poder entrar na faculdade, eu achava que ia entrar rápido, porque eu era uma aluna aplicada, e tal, mas isso durou dez anos pra acontecer. Porque eu era a primeira mulher negra da família, a primeira mulher, na verdade, a conseguir entrar numa faculdade. Eu sempre fui movida por pautas sociais e aí eu comecei a analisar os jornais policiais. Eu via que a favela era retratada de uma forma estereotipada, e eu olhava pro público também, pra audiência desses jornais, e via que era a própria favela. Então eu olhava pra minha mãe e minhas tias, almoçando lá, estraçalhando suas coxas de frango... Enquanto estavam assistindo ao próprio genocídio negro!”

Peço licença e inspiração a Valéria, Luciane, Jonas, Rafael, Izabelly, Yanne, Luan, Vamille, Érika, Beatriz, Laércio, Giovana, Martihene, Gilberto, Cidicley, Géssika, Vanessa, Marcelo, Lucas Thayná, Lucas Maia, Raíssa e Bertrand. São 22 profissionais representantes de 16 iniciativas de jornalismo dos estados da Bahia, Ceará, Pernambuco e Alagoas que me concederam

a generosidade de um diálogo aberto sobre seus sentimentos, percepções, suas utopias, satisfações, seus desafios, expectativas, nos correr em busca de uma produção jornalística que anseia a transformação social. Minha tentativa, aqui, é de alinhar alguns momentos de nossas quatro rodas de conversa que possam estabelecer pontos de conexão e nexos entre as ideias trocadas.

A ideia é que as falas corram frouxas, incorporando ora a revolta, ora o regozijo, e todos os sentimentos intermediários que preenchem a paleta das sensações de quem produz um jornalismo posicionado, de causas, das quebradas, das margens, e que eu, numa primeira tentativa de propor articulações, venho chamando de ‘jornalismo de olhar periférico’. Quão desafiador é reduzir um complexo e fervilhante contexto de múltiplas e diversas iniciativas e processos a um conceito absurdamente estanque! Até porque, o periférico, não é um só.

“O território onde o coletivo atua é a periferia da periferia!”

Apartir do diálogo com iniciativas de jornalismo de olhar periférico que atuam no Nordeste do Brasil, esse artigo busca identificar como as territorialidades atravessam a produção desses coletivos. Especificando, i) como incorporam as territorialidades à produção do jornalismo, ii) instauram outras bases e procedimentos para a produção jornalística e iii) lançam elementos que insinuam princípios e práticas para uma dimensão decolonial na produção jornalística.

2. Procedimentos metodológicos¹

As estratégias para se alcançar o diálogo comunicante nesse estudo passam por o que Medina (2014) nomeia como ‘estudos e

¹ Um agradecimento todo especial à Mara Rovida, amiga das agruras e alegrias no âmbito dos contextos e sobre o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas que proponham outros parâmetros de diálogo com as realidades envolvidas.



aprofundamentos dos saberes plurais.’ “(...) por meio de uma racionalidade complexa capaz de lidar com a coleta e análise dos dados, o pesquisador se vale de metodologias tão consistentes quanto inventivas.” (p. 17); e ‘experimentação no processo de construção do trabalho científico e das narrativas da contemporaneidade’. “descobrem-se momentos de intuição criativa capazes de dar marcas de autoria cultural e individual à pesquisa e/ou ao exercício profissional.” (idem)

“Eu acho muito importante essa troca, né? E como falou, infelizmente, muito infelizmente, a academia ainda é um lugar extremamente embranquecido.”

Sobretudo, a busca por percepção da realidade em movimento, com marcas de celebração, como pontuam Martins e Rosa (2021, p. 8). “(...) restaurar a complexidade do mundo a partir de uma crítica ao pensamento moderno/colonial e seus sistemas de categorias universais, hierarquizadas e homogeneizadoras, para recusar o lugar de imobilidade dos sujeitos categorizados pelo projeto colonial.” E não se consegue isso sem a perspectiva de uma visão complexa, sensibilidade intuitiva e comportamento solidário perante a circunstância humana (Medina, 2014), orientada à narrativa da ação social. “(...) olhar para os textos para ‘sonhar’ com um mundo de justiça e bem-estar e encontrar, na imaginação, o espaço de memória e possibilidades.” (Martins, Rosa, 2021, p. 21)

“Então, acho muito importante, assim, eu acho que essas conversas são realmente formadoras, e que venha mais oportunidade pra gente ter essa troca, né? Saber que essas experiências vão ser compartilhadas pra outras pessoas. Sim, com certeza. De outras classes. Isso, de outras classes é que é que dá esse gás, esse ânimo pra participar ainda mais dessas, diria, dessas reuniões, né?”

Para esse diálogo comunicante, sobre as relações entre jornalismo de olhar periférico e princípios

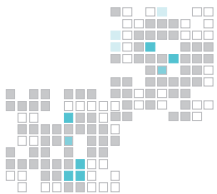
e práticas da decolonialidade, planejamos ‘rodas de conversa’ com iniciativas de jornalismo a princípio identificadas com esse perfil, atuantes no Nordeste do Brasil. Essas andanças não são novidade pra mim (Patrício, 2023; Patrício, 2020; Autor; Autor 1, 2020; Autor; Autor 2, 2019). A ideia foi perceber essas aproximações a partir das narrativas construídas sobre as intencionalidades que embasam as iniciativas e os processos de produção do jornalismo que desenvolvem.

A opção pelas rodas de conversa, ao invés do contato individual com cada iniciativa, embute uma estratégia de minorar uma ‘justaposição’ de discursos de fontes de pesquisas diferentes, depois de realizadas entrevistas individualizadas, e na interpretação das falas. Uma forma, também, de enriquecer a discussão, na perspectiva de possíveis diálogos ao mesmo tempo da reflexão entre as representações das próprias iniciativas, o que passa a valorizar a construção coletiva e colaborativa do conhecimento.

“E hoje eu sinto uma coisa que, porra, dá um tesão, que quero discutir, e acho que sempre quando a gente senta e conversa um do outro, em troca, caramba, pô! Falou coisa aqui, tá, vai ficar na minha cabeça. E tem uma coisa também que, assim, às vezes eu acho que acontece comigo. Às vezes tô pensando nelas, será que isso faz sentido? E quando as outras pessoas, falando também, dizem assim, porra, não só faz sentido como é mais profundo do que eu tenho pensado, entendeu? É um negócio meio que vocês, caramba, então, eu acho esse momento incrível!”

“Assim, como essa troca, esse diálogo, ele fortalece dos dois lados. Você traz pra gente um conhecimento que a gente não tem, e que o Estado, muitas vezes, nega pra gente, que você conseguiu alcançar, né? E a gente traz a nossa experiência pra você, isso vai quebrando protocolos, né? Então, que haja mais pessoas assim.”

De abril a junho de 2022, realizamos quatro rodas de conversa.



“Porque, tipo, isso que é pra passar aqui pra gente é muito nós uma pessoa branca, na sua posição branca, tal e tipo, ó, a gente quer, esse lado escuta. Mas quando é, uma coisa que eu fico muito na minha cabeça, quando é ao contrário, quando a gente precisa, a gente não tem essa, essa, esse espaço aqui, tá ligado? Se eu quisesse reunir uma galera branca, uma galera estudada e, aí, comé que cê vê pra mim? Tá ligado? Então, tipo, essa ideia, tipo, tô dando mais, por assim, um toque mesmo de você se ligar, assim, tipo, de entender o lugar, tá ligado? E porque eu particularmente já percebo muitas vezes tipo de gente que vem pra escutar e dali tira seu projetozinho e, tipo, tá ligado? Tu tem que ter esse lugar, tá ligado? Tipo de você, acho, que se colocar no lugar, tipo, do outro, sabe? Mas é isso, eu tenho só uma certa preocupação também com esse desenrolado que vai ser feito daqui pra frente, tá ligado? Do seu âmbito se disponibilize a vir aqui. E a gente espera também que isso seja cíclico mais pra frente, tá ligado? Tem uma coisa que a gente fala assim ‘ah, universidade pras comunidades, não sei o que mais’. Por exemplo, se a galera do Arruda, do canal do Arruda quisesse agora, assim, queria juntar os professores de Comunicação. Pra ouvir a gente da comunidade, tem dois nomes que a gente vai lá falar sobre a comunidade. Até que ponto cê conseguiria mobilizar seis, sete professores pra ouvir ao contrário?”

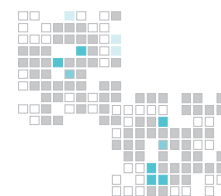
Algumas pessoas podem se perguntar sobre o porquê das falas da(o)s participantes das rodas de conversa não trazerem a identificação das pessoas que falam ou das organizações que representam. Essa foi mais uma decisão proposital do autor. Presume-se que a decolonialidade lança desafios aos procedimentos metodológicos utilizados na pesquisa acadêmica. Alicerçada em princípios coloniais, a ciência moderna encoraja uma ação individualizada e solitária da(o) pesquisador(a). Com a realização das rodas de conversa, o conhecimento torna-se

fluido e poroso às constantes investidas de quem se posiciona. Ocorre, assim, a possibilidade da construção de outros saberes a partir da própria reflexão em processo. De quem é esse conhecimento?! Presume-se de toda(o)s que estejam participando da roda de conversa. Daí seu caráter coletivo, tornando-se incoerente sua nomeação individualizada.

Certamente algumas dimensões conceituais poderiam ser mais exploradas ao longo do texto. Novamente fez-se uma opção. Em nossa compreensão, os conceitos são carregados de sentido quando se encontram com saberes de experiência que revelam práticas transformadoras, prenhes, ao mesmo tempo, de nuances conceituais. Nesse caso, optamos por um movimento em que as falas de quem participou das rodas de conversa ocupassem mais espaços que as discussões conceituais. Nisso também transparece um viés reparatório, quando lembramos que a ciência moderna, de feições coloniais, quase sempre tratou as manifestações de seus ‘objetos’ de pesquisa como meros ‘subsídios’ para alicerçar suas ‘verdades’ elaboradas de antemão.

3. De que o jornalismo é caudatário?

Inspirados no Grupo de Estudos Subalternos, intelectuais latino-americanos e americanistas que viviam nos Estados Unidos lançam, em 1992, o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. O manifesto do grupo sai em 1993, em inglês. Apenas em 1998, é feita a primeira tradução para o espanhol, com o título ‘Manifesto Inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos’. Os estudos pós-coloniais e a América Latina tinham se encontrado. Mas não tardou muito para que uma primeira cisão no grupo viesse a acontecer. Mignolo (1998), além de fazer críticas ao fato dos estudos pós-coloniais e subalternos não romperem com autores eurocêntricos, enfatiza a especificidade



da América Latina, uma feita que a “história do continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial fora diferenciada, sendo a primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno” (Ballestrin, 2013, p. 95-96). Além da própria proximidade com os Estados Unidos, que sugeria outras relações pós-colonialistas.

A partir das críticas de Mignolo, o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos se divide. Em 1998, acontecem as primeiras articulações e encontros entre os membros que seriam responsáveis pela formação do Grupo Modernidade/Colonialidade. Observe-se que a novidade fica por conta da percepção de atrelamento vinculante entre o sistema de exploração mercantil colonial, e sua cultura resultante (Colonialidade), à tentativa de uma episteme de compreensão do mundo (Modernidade). Não existiria modernidade sem a colonialidade! Três participantes do grupo já vinham numa trajetória de produções anteriores que favoreceram a base teórico-conceitual do grupo. Dussel, e a Filosofia da Libertação (1977); Quijano, e a Teoria da Dependência (1971); e Wallerstein, e a Teoria do Sistema-Mundo (1974). O conceito agregador do grupo é pensado por Quijano (1989), e se refere à ‘colonialidade do poder’, percebendo que “as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo” (Ballestrin, 2013, p. 99).

Quais seriam as bases da episteme moderna?

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (e, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia, o que

determina, novamente de modo inconsciente, a ‘falácia desenvolvimentista’). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o “índio” colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica...). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma ‘culpa’ (por opor-se ao processo civilizador) que permite à ‘Modernidade’ apresentar-se não apenas como inocente, mas como ‘emancipadora’ dessa ‘culpa’ de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter ‘civilizatório’ da ‘Modernidade’, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da ‘modernização’ dos outros povos ‘atrasados’ (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil... (Dussel, 2000, p. 49 apud Ballestrin, 2013, p. 102). Para Dussel, a América não somente foi a primeira periferia do sistema-mundo como também a primeira oportunidade de acumulação primitiva do capital (Castro-Gomez, apud Ballestrin, 2013, p. 102-103)

Em toda a discussão do Grupo Modernidade/Colonialidade sobre a América Latina, uma lacuna é observada. Seus estudos não alcançam o Brasil. Embora tenha sofrido o mesmo processo, a partir de Portugal, que o resto da América Latina (a partir da Espanha), o país não merece atenção. Seria uma oportunidade de se estabelecer as mesmas especificidades que o grupo viu da América Latina em relação ao Sul asiático –os processos coloniais têm suas especificidades quando tomadas diferentes territorialidades. Dentre as recapitulações que se faz da história



do grupo, não há a participação sequer de brasileira(o)s. O grupo analisa especificamente a realidade da América hispânica, o que deixa brechas na compreensão dos subimperialismos na região, exceção feita à relação com os Estados Unidos.

Outra ausência observada, na atuação do grupo, é a discussão sobre como a comunicação, de forma mais ampla, e o jornalismo, de forma mais específica, se entrelaçam a essa lógica colonialista – não havia nenhum comunicólogo em sua composição. Partindo-se do viés ideológico que esse entrelaçamento predispõe, e considerando-se o papel que tanto a comunicação como o jornalismo desenvolvem nos processos de mediação social, a discussão demonstra ser necessária.

O tripé que sustenta a lógica colonial se estrutura a partir da hierarquia dos saberes, em torno da ciência positiva (colonialidade do saber); o que levou à estratificação eurocêntrica dos povos (colonialidade do ser); definindo um projeto civilizatório (colonialidade do poder) (Torrico, 2018). A comunicação, enquanto área de conhecimento, epistemicamente toma emprestado para si esse mesmo tripé para definir-se. As linhas temáticas dão prioridade a questões próprias de seu contexto de origem. Nessa perspectiva, “la comunicación se conceptúa como el proceso de transmisión de contenidos informativos tecnológicamente mediado que cumple funciones de control social a través del logro de determinados efectos en receptores masivos y pasivos” (Torrico, 2018, p. 76). Daí a necessidade que Torrico (2018) defende de um processo de ‘descolonizar’ a comunicação latino-americana. A ideia de um ‘jornalismo de olhar periférico’ se assenta numa contraposição a esse tripé, refundando as bases da produção jornalística. Como base de sua atuação, a noção de território é fundamental para compreender o que propõe esse outro jornalismo.

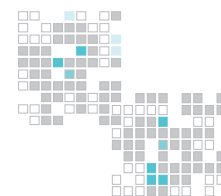
4. Territorialidades e jornalismo

“Não existe UM jornalismo independente, né? Existem várias experiências independentes. Justamente pra se dar independência é que ele é múltiplo, né?”

Ao estudar a identidade jornalística ‘contemporânea’ acabamos por entender “o que eles fazem, como eles fazem e que significado esse fazer possui para a sociedade em que vivemos” (Lopes, 2013, p. 17). Desse modo, nos parece apropriado equilibrar a análise ora no ambiente de processos de produção do jornalismo, ora no discurso produzido e assumido por esses jornalistas, que podem dar conta dessas transformações e seus reflexos em sua própria identidade (Charron e De Boville, 2016). O fato é que as transformações no jornalismo são perceptíveis. Percebendo a identidade como um processo de pertencimento a uma comunidade de ideias e princípios (Bauman, 2005), permite lembrar que essa compreensão se aproxima da noção de ‘territorialidade’.

A dimensão de territorialidades no jornalismo se insere num contexto mais amplo. A oposição entre centros e periferias aloca o debate em perspectivas históricas que dão conta de uma discussão sobre como essas territorialidades periféricas foram silenciadas; como as realidades foram sendo homogeneizadas na perspectiva de determinados interesses, de um controle social. Na base do silenciamento, construções históricas relacionadas. Um exemplo que não podemos desconhecer é a identificação do jornalismo como atividade umbilicalmente atrelada ao capitalismo.

“Olha, a gente vê aqui uma matéria produzida pelo Afoitas a gente sabe que não foi produzida pela grande mídia, por quê? O que que a gente, o que que tem de diferente lá? Eu acho que essa questão da imparcialidade, né? A gente faz questão de nomear, dar nome as coisas. Quando for racismo a gente fala que é racismo, e quando



houver violência, a gente não ter medo de nomear as pessoas que tão violando as coisas. E poder usar, eu acho, que muitos poder usar o ‘nós’ assim, sabe?”

A noção de território como espaço de uso (Raffestin, 1993; Santos, 2006; Massey, 2008) infere dinâmica às relações sociais. Nesse sentido, o território é múltiplo, diverso e complexo (Haesbaert, 2004). Por conseguinte, “As territorialidades abarcam dinâmicas que implicam as relações sociais, políticas, econômicas e culturais e que trazem em seu cerne a questão das formas de organização da vida em comum, atravessadas pelo poder, pelo controle, pelas ritualizações, pela linguagem e a técnica (...)” (Zanetti; Reis, 2017, p. 22). Para uma distinção ainda mais evidente, “Consideramos territórios como acontecimentos que resistem por um tempo, aderindo a substratos espaciais que podem ser tangíveis ou não, enquanto que territorialidades se referem aos processos, ordens e valores que os sustentam” (Idem, p. 24), “gerando sentimentos de pertença e criando a noção do que é familiar, próprio, próximo” (Idem, p. 25). Pertença, proximidade, compartilhamento, ideias, valores são palavras-chave lembradas quando nos referimos ora às identidades, ora às territorialidades.

“Na editoria eu consigo linkar coisas que acontecem aqui, porque a gente sempre vê, ah, derretimento das geleiras, eventos estranhos em outros lugares e não olha muito pro que tá acontecendo aqui. Então, por exemplo, essas chuvas que tiveram em Várzea Alegre, que foram níveis absurdos. Eu reporteii isso, mas de uma forma crítica, né? Colocando já como resultado das mudanças climáticas, porque os veículos abordam isso, mas só de alguns dados, não tem esse essa visão assim, esse olhar.”

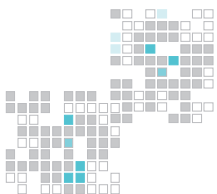
Com a mediação do espaço virtual nessas dinâmicas, passou-se a considerar a possibilidade de múltiplas territorialidades, dado que a

virtualidade pressupõe a emergência de múltiplos territórios. O espaço físico não consegue ser mais o único palco onde se desenrolam as relações sociais. Nessa multiterritorialidade, “prevalecem elementos que provêm da linguagem, do signo, dos discursos, da esfera dos agenciamentos expressivos, produzindo conexões que criam processos de identificação e assim constituem territórios” (Zanetti; Reis, 2017, p. 28). Entre esses processos, que se vinculam com as territorialidades, estaria a comunicação, e, de forma mais específica, o jornalismo. Um dos aspectos perceptíveis desses movimentos estaria na ‘mídiação’ (Sodré, 2014), em que o jornalismo reflete e refrata a dinâmica social. Ou seja, o jornalismo propicia identificação (identidades) à constituição dos territórios. Não há porque se fugir da inferência de que transformações ocorridas no território, por sua vez, gerem impactos no jornalismo, a partir da compreensão da dinâmica da territorialidade.

“A galera só vem, só vai lá falar desgraça, que não sei o que, e tem muita gente massa, tem muita gente que faz muita coisa massa, tem gente que sonha, tem gente que... sabe? Dar algum exemplo, uma última matéria que a gente fez. Era um menino que trabalhava, trabalhava comigo, vendendo ovo e sonhava em ser piloto de avião. Sacaram essa matéria e, tipo, a gente, pô, tava com ele lá vamos fazer uma matéria e tal e gravamos. E a matéria o Brasil todo conhece, tá, a história dele, e hoje, graças a Deus, muita gente apareceu pra ajudar ele e tal.”

Daí, soam razoáveis alguns questionamentos. Sendo múltiplas e diversas, como as territorialidades orientam as transformações no jornalismo? Tomando o jornalismo como dinâmica de produção de sentidos que reflete e refrata as relações sociais, como suas territorialidades vinculantes convivem com a pretensa natureza de sua universalidade?

“Você começa a entender que a apuração que



é feita pelo jornalismo independente é bem diferente daquela do jornalismo convencional, né? Então quando você vai noticiar as coisas que acontecem na favela, que pode ser sim um problema geral, e que seja noticiado por todos, até por jornalismo convencional, mas aí quando você pega essa notícia que é veiculada por um jornalismo, um veículo de comunicação independente, você vê que essa matéria era mais apurada, né? Por conta da proximidade que esse veículo tem com a notícia?”

Só que os espaços periféricos, e territorialidades, não são algo homogêneo. Ao produzir um jornalismo condicionado por essas territorialidades, essas iniciativas emprestam à produção jornalística características diversas. Essas peculiaridades se apresentam ao longo de toda a cadeia de produção. E mexem em dimensões caras ao jornalismo de olhar periférico. Isso acontece na própria estruturação dessas iniciativas, em que os modelos de gestão se alternam, e estabelecem especificidades à atuação de cada organização, o que não deixa de respingar nas rotinas de trabalho. A defesa de um jornalismo ‘posicionado’ também é um fator de diversidade.

“A gente decidiu se constituir enquanto cooperativa, né? Porque aí a gente entrava numa relação que, institucionalmente, não existiria uma relação hierárquica e a gente teria uma possibilidade até mais democrática, assim, de fazer as discussões, de tomar as decisões, enfim...”

“A minha ideia é contratar cada vez mais mulheres, né? E eu sempre falo, eu quero abrir a oportunidade pra todas as mulheres, mulheres indígenas, mulheres trans, mulheres pretas, eu quero isso, eu quero essa diversidade.”

O estabelecimento de parcerias, no funcionamento das iniciativas, também abre margem para as especificidades de atuação, e consequentes repercussões nas rotinas de trabalho e nos conteúdos produzidos. As realidades de apoios financeiros, vinculados a essas

territorialidades, agenciam outros caminhos, mesmo que, em alguns momentos, isso provoque elementos, a princípio, de contradição, diante das críticas que historicamente o jornalismo independente fez do monopólio das mídias, do atrelamento às verbas governamentais e, hoje, à atuação das plataformas digitais. Também entram em cena as multiterritorialidades, possibilitadas pelos espaços virtuais.

“No caso do Google e das grandes empresas, que a gente não sabe exatamente quais são os interesses por trás disso, é muito mais difícil dizer não. E geralmente, inclusive, eles vêm com muito dinheiro. Então, assim, é hipocrisia dizer não. A gente dizer que não tem interesse e depois ir lá aceitar. Hipocrisia. Então, é realmente uma situação difícil e que tem que ser analisado em um momento.”

Mesmo a crítica ao jornalismo dito convencional, ou *mainstream*, abre espaço para uma relação mais flexível, até de proximidade. Se, por um lado, esse posicionamento poderia soar como uma incoerência frente à própria razão de ser das iniciativas de jornalismo de olhar periférico, por outro estabelece novos parâmetros de diálogo, denotando uma compreensão assertiva sobre o espaço ainda ocupado pelo jornalismo convencional, que teima em estabelecer uma contraposição a outros modelos de jornalismo a partir da oposição do ‘profissional’ à sua atuação, como insígnia de distinção.

“A gente sempre acaba buscando essa ideia de rivalidade e dualidade. É bom ou é ruim? Eu acho que é um cenário complexo. Por exemplo, até pegando esse histórico de invisibilidade, de dificuldades, sobretudo de financiamento que as mídias negras vivem. Quando você consegue uma parceria com um portal UOL, por exemplo, colocado como hegemônica, grande mídia, você tem a possibilidade de chegar a mais pessoas, por exemplo. É uma possibilidade de expandir e ter de fato estrutura para seguir seu trabalho. Por outro



lado, me soa... Vejo em alguns veículos, uma terceirização da responsabilidade. Então, tipo, eu não tenho feito um jornalismo antirracista, vou contratar uma agência para fazer para mim e eles fazem e tá pronto, tá, eu vou colocar aqui, já tá de boa, Então, não vou me comprometer a, por exemplo, mudar a minha redação, mudar a cor das minhas ações e muito mais as redações, continuar com a maior parte esmagadora de gente branca. E não vou me comprometer a fazer jornalismo antirracista, porque ter uma empresa fazendo pra mim. Acho que sim. Pode dialogar. Eu sempre desconfio, eu desconfio, mas acho que é um processo muito mais complexo do que a rivalidade, do que pode e não pode.”

A atuação em territórios periféricos abre margem para outras dinâmicas da produção do jornalismo. Isso pode ser observado na relação com as audiências/fontes. As relações de pertencimento construídas no âmbito das territorialidades demandam olhares diferenciados, saberes diferenciados, momentos diferenciados quando jornalistas e audiências/fontes convivem em mesmos ambientes. Abre-se, inclusive, a possibilidade de se estabelecer uma relação mais explícita na dimensão do jornalismo como forma de construção de conhecimento (Genro Filho, 1987).

“Então, eu começo a contar a minha história que é parecida com a de Carol em algumas coisas, né? As mortes que eu assisti na frente da minha casa, os primos que eu perdi, os amigos de infância... E depois Carol vai se identificando comigo, dizendo, eu também passei por isso. E daí a gente vai conversando, dialogando e daqui a pouco ela tá entendendo. E com isso a gente vai levando conhecimento, né? Através dessa notícia aí, que a gente informa, mas dessa troca mesmo de conversa. Porque até a fonte, ela realmente, assim, ela se sente importante ocupando aquele espaço. E ela aprende a ter essa consciência. Ela passa por uma situação de violência, de falta de

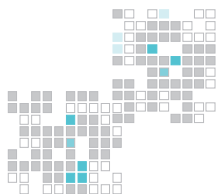
respeito no ambiente de trabalho, ela já tem essa criticidade pra apontar, eu sofri isso com a minha patroa, que fez isso, isso e isso, ela já veio contar isso pra gente e foi por conta do despertamento que a gente levou, realmente, entendeu? Então, eu acho que a gente tá no caminho certo.”

Essas relações de proximidade, desenvolvidas no âmbito das territorialidades, acabam por construir sentimentos caros ao jornalismo, enquanto princípios acalentados como definidores de sua prática, e que incidem diretamente na cultura profissional do campo. Não é à toa que as empresas de jornalismo convencional se apegam a resquícios de sua outrora credibilidade, que vem se desmilinguindo, dia após dia, face aos seus interesses, muitas vezes distantes do interesse público. O jornalismo de olhar periférico, ao ser vivido no âmbito das territorialidades, dá lição de como esses princípios podem ser alcançados, de forma orgânica e duradoura.

“A gente teve muita coisa que a gente tinha que comemorar, sabe? Principalmente o reconhecimento mesmo dos lugares que a gente vai, de que olha, pode falar com. Eu acho que o maior reconhecimento pra gente é chegar em qualquer lugar assim, em qualquer espaço assim de pessoas que tão tendo direitos violados e essas pessoas dizerem ‘ó, pode falar tranquilamente pra pro pessoal ali que eles são da gente’. Isso daí pra gente é realmente é o, é o maior, maior vitória, assim, porque era isso que a gente queria.”

5. Algumas considerações iniciais

As realidades designam a matéria-prima por excelência do jornalismo! Ele, ao mesmo tempo, constitui e é constituinte dessas realidades. É impensável se imaginar que mudanças que venham a sofrer essas realidades não possam interferir no jornalismo. O jornalismo passa por mudanças. Mas essas mudanças são condicionadas pelo tempo e território em que esse jornalismo atua.



Está posto que as territorialidades emprestam características diversas à produção do jornalismo. E isso afasta a possibilidade de um modelo único de jornalismo de olhar periférico, o que dificulta possíveis categorizações à sua compreensão. Essa dificuldade, ao mesmo tempo, estabelece uma crítica possível à orientação, de aceção colonialista, que percebe o jornalismo de modelo unificado como o possível e defensável na tarefa de dar a conhecer as realidades. O jornalismo de olhar periférico estabelece outros parâmetros de produção, e isso condiciona seu afastamento do jornalismo convencional, na perspectiva das próprias condições de (re)existência. E chama atenção para uma eventual discussão em seus modelos de expansão e ganhos de escala.

“É um ecossistema onde você não tem essa competição nesse nível, todo mundo quando se conhece, às vezes assim, pô vamos fazer alguma coisa junto, vamos produzir conteúdo junto, né? E esse produzir junto é interessante, porque ele também tensiona, né? Ele exige construir uma síntese a partir de experiências diferentes. Então, assim, tem uma riqueza importante aí também. É muito importante que a gente também não reproduza na mídia independente o mesmo modelo da mídia tradicional, econômico inclusive, né? Onde você tem cinco, seis veículos cabeça de rede no eixo do São Paulo, grandes e os grupos regionais atrelados a esses grupos ligados a esses grupos, respondendo a esses grupo.”

As marcas coloniais do jornalismo convencional são percebidas pelas iniciativas de jornalismo de olhar periférico.

“Eu penso que sobrou pra São Paulo ser a representante da Europa, né? E a gente continua sendo mais ignorantes. E é isso na visão do capital. Aí eu tava comentando que um dia o Recife desabando chuva, Alagoas também, e aí tava lá vendo a CNN e chamaram o meteorologista da USP pra explicar. Não tem universidade aqui... Aí tem que buscar um cara da, um cara nobre,

um cara branco, da metrópole pra poder explicar o Nordeste.”

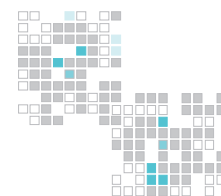
Às vezes escancaradas, às vezes sutis, a compreensão dessas marcas colonialistas no jornalismo convencional impõem outras premissas de ser a partir do jornalismo de olhar periférico.

“É tipo a gente lançar estratégias de sobrevivência e de ascensão, assim, ascensão discursiva, ascensão de imagens, pra gente poder se ver, da gente poder se retratar, da gente poder se reconhecer e de uma forma mais humanizada mesmo, né? Da questão da humanização dos nossos corpos, assim, que eu acho que é a coisa mais importante pra nós, que é justamente a gente se ver como humano e não como coisa, que é algo que a gente foi acostumado e que foi algo que a colonização fez com a gente, né? Da gente ser visto como coisa e não como pessoa moída, de sonho, pessoa que deve ser retratada de uma maneira humanizada, que tem direito de falar e de ser ouvida também. Então, eu acho que o termo ‘decolonialidade’ é uma coisa, é algo que a academia conseguiu colocar. Colocar o que a gente vive todo dia assim, sabe?”

E que passam por relações estabelecidas nas próprias dinâmicas sociais, que respingam na cultura profissional do jornalismo.

“No meu caso, por exemplo, né? Como eu disse, ainda não tem nenhuma mulher na minha família que tem nível superior, e eu sei que, tipo, se eu chegar em um determinado ambiente com uma prima minha que é empregada doméstica, que não tem um linguajar tão culto, eu vou ser melhor tratada do que ela. Mas se eu tiver sozinha também com uma amiga minha branca jornalista, que já aconteceu, eu vou ser a estagiária dela, entendeu? Então essas coisinhas a gente já vive. E, pra mim, esse nome bonito aí [decolonialidade] é o que a gente vive, né?”

Esse outro olhar periférico do jornalismo traz a realidade das margens, das bordas, das



quebradas, mas sob a perspectiva de quem vive esse real, a(o) subalternizada(o), a(o) oprimida(o), a(o) precarizada(o). Esse passa a ter uma história, alicerçada num contexto de negação de direitos. E passa a ter cara e nome. E, quando se divisam os rostos, atrelados às histórias, aparecem mais que a(o)s favelada(o) s. Aparece a(o) preta(o) desempregada(o), a mulher violentada, a(o) migrante negada(o), a criança assediada, a(o) indígena solapada(o), a(o) homossexual descartável... A mais nova face

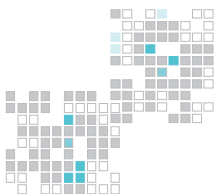
do jornalismo de olhar periférico traz marcas fortes de decolonialidade!

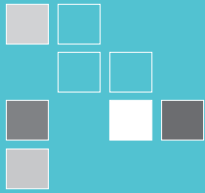
Mas, como essas marcas caminham na direção de reorientar rotinas de trabalho na produção jornalística? Como abordagens e práticas do fazer jornalístico são alteradas pela incorporação de marcas decoloniais? Ou, como o jornalismo de olhar periférico propõe a reinvenção da cultura profissional do jornalismo? Outros diálogos à vista!

Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CHARRON, Jean; DE BONVILLE, Jean. Natureza e transformação do jornalismo. Florianópolis: Insular, 2016.
- GENRO FILHO, Adelmo. O Segredo da Pirâmide: Para uma teoria marxista do jornalismo. Porto Alegre: Tchê, 1987.
- HAESBERT, R. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” a multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- LOPES, Fernanda Lima. Ser jornalista no Brasil: identidade profissional e formação acadêmica. São Paulo: Paulus, 2013.
- MARTINS, Vera; ROSA, Rosane. Ao Sul das referências - Reflexões decoloniais para desierarquizar os processos de produção de conhecimento. COMUNICAÇÃO MÍDIA CONSUMO, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 16-35, jan./abr. 2021.
- MASSEY, Doreen. Pelo espaço: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MEDINA, C. Narrativas da contemporaneidade: epistemologia do diálogo social. Tríade: Comunicação, Cultura E Mídia, 2(4), 2014. Disponível em: <http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/triade/article/view/2030>
- MIGNOLO, Walter. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (coords.). Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. PATRÍCIO, Edgard. Territorialidade, financiamento e jornalismo independente no Nordeste do Brasil. Estudos de Jornalismo e Mídia, v. 19, p. 189-201, 2023.
- PATRÍCIO, Edgard. Jornalismo e pandemia - Impactos da Covid-19 nas rotinas de produção do jornalismo independente. Pauta Geral - Estudos em Jornalismo, v. 7, p. 1-18, 2020.
- PATRÍCIO, Edgard; LIMA, R. C. B. Elementos de identidade em iniciativas de jornalismo independente. Revista Extraprensa, v. 13, p. 217-231, 2020.
- PATRÍCIO, Edgard; SILVA, Naiana . Territorialidade e ethos em iniciativas de jornalismo independente do Nordeste do Brasil. Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional, v. 15, p. 183-195, 2019.
- QUIJANO, Anibal. Identidad y Utopía en América Latina. Quito: Ediciones El Conejo, 1989.
- RAFFESTIN, C. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. São Paulo: Editora Cortez, 2006.
- SODRÉ, Muniz. A ciência do comum: notas para o método comunicacional. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- TORRICO VILLANUEVA, Erick R. La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación. v. 15, n. 28, 2018.
- ZANETTI, Daniela; REIS, Ruth (Org.). Comunicação e territorialidades: poder e cultura, redes e mídias. 1. ed. Vitória-ES, Edufes, 2017.

Recebido em: 15/03/2023. Aceito em: 05/06/2023





RE-EXISTÊNCIA DIGITAL: APROPRIAÇÕES E NEGOCIAÇÕES PARA UMA POSTURA DECOLONIAL NO JORNALISMO

DIGITAL RE-EXISTENCE: APPROPRIATIONS AND NEGOTIATIONS FOR A
DECOLONIAL POSTURE IN JOURNALISM

REEXISTENCIA DIGITAL: APROPIACIONES Y NEGOCIACIONES PARA UNA
POSTURA DECOLONIAL EN EL PERIODISMO

Luan Matheus dos Santos Santana

■ Jornalista, doutorando em Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da UFC (PPGCOM-UFC), mestre em comunicação social pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da UFPI (PPGCOM - UFPI) e Especialista em Marketing e Mídias Digitais pela Faculdade Ademar Rosado (Pós FAR). É educador popular pela Plataforma Ocorre Diário e tem experiência na área de Comunicação, com ênfase em comunicação digital e direitos humanos, pensamento decolonial, jornalismo on-line e dispositivos móveis, comunicação popular e comunitária.

■ *Journalista, doctorando en Comunicación en el Programa de Postgrado en Comunicación Social de la UFC (PPGCOM-UFC), Máster en Comunicación Social en el Programa de Postgrado en Comunicación Social de la UFPI (PPGCOM - UFPI) y Especialista en Marketing y Medios Digitales en la Facultad Ademar Rosado (Pós FAR). Es educador popular de la Plataforma Ocorre Diário y tiene experiencia en el campo de la Comunicación, con énfasis en comunicación digital y derechos humanos, pensamiento decolonial, periodismo online y dispositivos móviles, comunicación popular y comunitaria.*

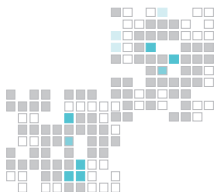
■ E-mail: luammatheus@gmail.com

Juliana Fernandes Teixeira

■ Doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia (Salvador/Brasil) e em Ciências da Comunicação pela Universidade da Beira Interior (Covilhã/Portugal), por meio do regime de co-tutela entre as duas instituições. Realizou entre 2016 e 2018 estágio pós-doutoral na Universidade Federal do Piauí, onde, atualmente, é professora do Departamento de Comunicação Social e do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social. Também é professora colaboradora vinculada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará.

■ *Doctora en Comunicación y Cultura Contemporâneas por la Universidad Federal de Bahía (Salvador/Brasil) y en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Beira Interior (Covilhã/Portugal), a través del régimen de codirección entre las dos instituciones. Entre 2016 y 2018, realizó una pasantía posdoctoral en la Universidad Federal de Piauí, donde actualmente es profesora del Departamento de Comunicación Social y del Programa de Posgrado en Comunicación Social. También es profesora colaboradora vinculada al Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal de Ceará.*

■ E-mail: teixeira.juliana.rj@gmail.com



RESUMO

Este artigo é um recorte da dissertação de mestrado, defendida em maio de 2021, e tem por objetivo apresentar, a partir da experiência de cibermeios alternativos no Piauí (Brasil), a proposição inicial do conceito de “Re-existência Digital”, como uma dimensão teórico/prática dos estudos decoloniais para o campo da comunicação. Estamos aportados na transmetodologia, mesclando possibilidades analíticas de compreensão dos problemas com suas intersubjetividades e afetos e alinhando ainda aspectos da vida cotidiana e métodos analíticos sistematizados. Esse processo se deu a partir de uma perspectiva teórica de ruptura, tendo como referência o pensamento decolonial e as contribuições latino-americanas para o campo da comunicação.

PALAVRAS-CHAVE: WEBJORNALISMO ALTERNATIVO. RE-EXISTÊNCIA DIGITAL. PENSAMENTO DECOLONIAL.

ABSTRACT

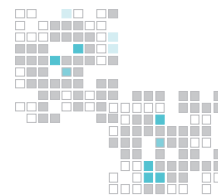
This article, derived from a master's thesis defended in May 2021, aims to introduce the concept of "Digital Re-existence" as a theoretical and practical dimension within decolonial studies in the field of communication. Drawing from the experiences of alternative cybermedia in Piauí, Brazil, the article explores transmethodological approaches that combine analytical methods with an understanding of intersubjectivities and emotions. By aligning everyday life aspects with systematic analytical methods, the study offers a fresh perspective based on decolonial thinking and Latin American contributions to communication studies.

KEY WORDS: ALTERNATIVE WEBJOURNALISM. DIGITAL RE-EXISTENCE. DECOLONIAL THINKING.

RESUMEN

Este artículo es un extracto de una tesis de maestría defendida en mayo de 2021, y tiene como objetivo presentar la propuesta inicial del concepto de "Reexistencia Digital" como una dimensión teórica y práctica de los estudios decoloniales en el campo de la comunicación, basándose en la experiencia de los cibermedios alternativos en Piauí, Brasil. Se emplea una perspectiva teórica de ruptura, sustentada en el pensamiento decolonial y las contribuciones latinoamericanas, y se utiliza la transmetodología para combinar diferentes posibilidades analíticas que permitan comprender los problemas junto con sus aspectos intersubjetivos y afectivos. Además, se establece una conexión entre la vida cotidiana y los métodos analíticos sistematizados.

PALABRAS CLAVE: PERIODISMO WEB ALTERNATIVO, REEXISTENCIA DIGITAL, PENSAMIENTO DECOLONIAL.



1. Introdução

Este artigo é um recorte propositivo de dissertação de mestrado defendida em maio de 2021 e cujo objetivo foi investigar o webjornalismo alternativo na cidade de Teresina/Piauí numa perspectiva decolonial. Aqui, os autores retomam a análise feita e aprofundam as discussões a fim de trabalhar a ideia de re-existência como uma categoria conceitual, que não se limita à noção de reação e confronto (geralmente associada ao conceito de resistência) e se localiza em um lugar, ao mesmo tempo, de resistência e de reconstrução, no sentido de gerar possibilidades de resgate das existências apagadas e invisibilizadas pelos processos de colonização (no passado) e colonialidade (no presente).

Para tanto, trouxemos essa discussão para o campo digital e contemporâneo, analisando iniciativas de comunicação digital em atividade no Piauí-BR. Dessa forma, categorizamos e identificamos elementos comuns capazes de 'sulear' nossa compreensão acerca desses espaços de re-existência na internet, compreendendo suas ações, possibilidades e limites. Nesse percurso foi possível chegar ao que estamos chamando aqui de *Re-existência Digital*.

Aqui, buscamos estudar cientificamente experiências jornalísticas em desenvolvimento no Piauí, de modo que sejam capazes de contribuir para a compreensão desses fenômenos sociais gerais e contemporâneos do jornalismo alternativo e dos estudos decoloniais aplicados à comunicação (como explicaremos mais adiante). Para tanto, fizemos um percurso teórico e prático, alinhando essas discussões a partir de uma perspectiva transmetodológica (MALDONADO, 2002), aportados nas experiências do Portal *O Corre Diário* (ocorrediarario.com) e do Portal *Fala Dirceu* (faladirceu.com).

Analisamos os conteúdos (BARDIN, 2017) desses portais, mas sem um aprisionamento técnico-operacional limitante, de um modo que

possibilitasse a compreensão dos contextos de estudos a partir da sensibilidade e dos afetos, onde o método se submete às necessidades, exigindo um conjunto de metodologias que permitam o mergulho na realidade a ser estudada (MALDONADO, 2002).

Nessa proposta, Maldonado (2002) acredita que é preciso confluir várias estruturas teóricas (*"disciplinas"*) para realizar abordagens consistentes. Assim, "a dimensão sensitiva e emotiva de nossos afazeres de pesquisa têm um papel crucial na construção dos objetos de conhecimento; sem paixão o pouco que aflora resulta enfadonho e repetitivo" (MALDONADO, 2002. p.8).

Essa é uma discussão, todavia, cujas bases foram invisibilizadas pelos processos políticos, econômicos e sociais fundantes da colonialidade e, por consequência, não foram escritas na literatura das teorias da comunicação e da informação. Este artigo, portanto, se configura também como um lugar de re-existência, na medida em que resgata epistemologias outras para analisar os processos sociais e comunicacionais da atualidade.

2. A atualidade dos estudos decoloniais e seu atravessamento com a comunicação

A chegada do navegador Cristóvão Colombo nas Bahamas, em 12 de outubro de 1492, marca o início de um processo histórico de escravização, opressão e dominação europeia sobre os povos originários de Abya Yala (como era chamada a América Latina antes da chegada dos europeus). Em 2022, o Brasil completou dois séculos de independência, desde que deixou de ser uma colônia portuguesa. Todavia, menos de 40 anos separam os dias atuais do último processo de independência de um país latinoamericano (São Cristóvão e Nevis) e, mesmo no século XXI, ainda há muitos países comandados por potências colonizadoras ao redor do mundo, a exemplo da Guiana Francesa (França), Ilhas Geórgia do Sul e



Sandwich do Sul (Reino Unido) e Ilhas Malvinas (Reino Unido) – para citar apenas as colônias da América do Sul.

Longe de ser uma discussão reservada ao passado, a colonização guarda marcas históricas, culturais e políticas que influenciam, nos dias de hoje, até mesmo os países já, há muito tempo, independentes. No caso brasileiro são dois séculos de “independência” e mais de três séculos de colonização. Sob o uso da força, os colonizadores impuseram aos povos originários de Abya Yala suas culturas, costumes, religião, modos de organização social e política.

Os povos originários (indígenas), vivendo a seu modo, não tinham as mesmas ferramentas e tecnologias que os colonizadores, não falavam a mesma língua e nem adoravam o mesmo Deus. Foram reduzidos à condição de aculturados e analfabetos, de onde o conhecimento não era importante e seus saberes dispensáveis. Assim, a população colonizada foi despojada de seu conhecimento intelectual e de seus meios de expressão externalizantes ou objetivantes (QUIJANO, 2000, p.378). O processo de colonização roubou a humanidade dos povos indígenas de Abya Yala, assim como fez com africanos escravizados trazidos para o Brasil e vendidos como animais.

São exemplos desse longo processo, que buscou apagar e silenciar as expressões dos povos originários, que Quijano (2005) chamou de colonialidade do poder. Mignolo (2017) nos lembra que a “colonialidade” é um conceito que foi introduzido por Aníbal Quijano no final dos anos 1980, portanto, um campo ainda muito recente dos estudos sociais. Para Quijano (2000), a colonialidade se configura como um dos elementos que constituem o padrão mundial de dominação capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racializada da população e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência

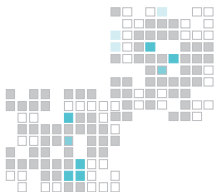
social cotidiana (QUIJANO, 2000, p.342).

Quijano (2000, p. 381), todavia, se preocupa em distinguir o colonialismo da colonialidade. Segundo ele, o primeiro é uma “estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma determinada população é mantido por outra”. Já a colonialidade são as marcas desse processo que se perpetuam ao longo do tempo e que, na visão do sociólogo peruano, “tem se mostrado, nos últimos 500 anos, mais profunda e durável do que o Colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrado dentro dele e, além disso, sem ele não poderia ser imposta à intersubjetividade do mundo” (QUIJANO, 2000, p. 381).

Assim, superar as marcas da colonialidade, responsáveis pelos processos de subalternização dos corpos e pelas tentativas de universalização dos modos de vida, perpassa necessariamente por três categorias sob as quais os processos de opressão e subalternização se deram de modo mais agressivo e violento: raça, gênero e trabalho (QUIJANO, 2000).

A colonialidade, portanto, se expressa na atualidade a partir das relações de poder e opressão branca sobre o povo preto, nas condições de vidas precarizadas da maioria da população negra, no subemprego, no encarceramento em massa e no extermínio da juventude negra; na intolerância religiosa, nas práticas racistas, machistas e misóginas; se materializada na expansão do agronegócio sob as terras indígenas, no desmatamento desenfreado sob a amazônia e o cerrado, na negligência à vida das comunidades tradicionais e originárias.

No campo da comunicação, a colonialidade se materializa, dentre outros aspectos, pelas narrativas e discursos hegemônicos, que são sustentáculos desse sistema-mundo moderno/colonial. Massificam as narrativas que potencializam os sistemas de opressão e



subalternização, na mesma medida em que criam no imaginário social percepções acerca da realidade. A mídia hegemônica, dessa forma, ao se perpetuar como uma estrutura de poder majoritariamente branca, masculina e elitizada, reforça o imaginário colonial.

Esse cenário, entretanto, tem sofrido modificações profundas a partir da apropriação e uso da internet pelos grupos sociais racializados e subalternizados. Assim, os atravessamentos étnicos/raciais, de gênero e classe desses grupos possibilitam novos modos de fazer, sob perspectivas distintas do que hegemonicamente constituímos enquanto jornalismo. Uma narrativa plural que, ao contrário da colonialidade, não busca impor uma visão única de mundo, mas pelo contrário, busca se constituir como “uma opção que, além de se afirmar como tal, esclarece que todas as outras também são opções, e não simplesmente a verdade irrevogável da história que precisa ser imposta pela força” (MIGNOLO, 2017, p.13).

2.2 Re-existência digital: apropriação social da tecnologia por grupos sociais subalternizados

Antes de adentrar às discussões deste tópico, cabe aqui um reconhecimento: é público e notório que o uso e acesso da internet é extremamente desigual no Brasil e no mundo, como já evidenciamos em outras pesquisas. Portanto, esse é um fator que limita suas potencialidades, muito embora não as elimine por completo. É o que mostraremos mais adiante. Dito isso, neste tópico traremos um debate teórico acerca daquilo que estamos chamando aqui de **Re-existência Digital**, sobretudo a partir da articulação de dois outros conceitos: apropriação social da tecnologia e resistência.

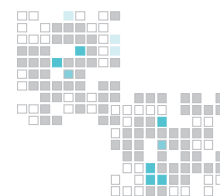
Dialogamos com Neuman (2008) acerca do conceito de “Apropriação Social”. Até chegar à compreensão desse conceito como uma

categoria, a autora faz um longa jornada desde a colonização até o surgimento das novas tecnologias. Neuman (2008) explica que a colonização (inicialmente) e o desenvolvimento industrial (posteriormente) deram conta de dividir o mundo entre aqueles que eram “desenvolvidos” e os que não eram, produzindo grupos sociais excluídos e subalternizados.

Segundo ela, foi diante dessa situação que as grandes populações excluídas passaram a desenvolver alguns mecanismos de defesa: ela destaca a resistência e a negociação. A “negociação”, nesse caso, acontece quando as populações consomem, circulam e comercializam práticas culturais ou estruturas organizacionais de outros grupos sociais, mas mantendo seu objetivo relacional, ou seja, fortalecendo o relacionamento entre eles.

Já a “resistência” é compreendida como uma conduta social frente à dominação. Ela é, portanto, uma característica do mundo da vida popular, que no pensamento latino-americano se fala em cultura de resistência (NEUMAN, 2008). Nessa perspectiva, recorrendo aos estudos de Alejandro Moreno sobre o povo Venezuelano, Neuman (2008) apresenta a ideia de uma rota de fuga, por onde foi possível que a resistência desses povos perdurasse por mais de 500 anos: a negociação.

É com foco nesses dois aspectos que a autora formula as ideias para uma categorização da “apropriação social” que, para ela, seria assumida como um processo por meio do qual grupos sociais posicionados à margem do sistema capitalista interagem com elementos culturais, econômicos, organizacionais e de consumo deste sistema, porém, empregando novos significados, usos e propósitos. Ao fazerem isso, esses grupos acabam criando uma espécie de filtro por meio dos quais é possível manter seu próprio horizonte de compreensão do mundo. Em um duplo movimento de resistência e negociação, esses grupos sociais resistem às mudanças ou



mudam para manter suas essências (NEUMAN, 2008, p.71).

Assim, no que diz respeito à Apropriação Social das tecnologias da comunicação, a autora reflete acerca dos impactos sociais positivos, todavia pondera a necessidade de refletir sobre os formatos, em geral, adaptados aos modelos internacionais para o “desenvolvimento”. Mas ela não tem dúvidas de que é preciso empoderar as comunidades populares. O empoderamento das comunidades implica que seja transferido para estas as informações e os recursos necessários para que a partir disso as próprias comunidades comecem a exercer o poder comunitário (NEUMAN, 2008, p.88).

No caso da comunicação digital, não bastaria apenas oferecer os suportes técnicos, mas seria necessário apropriar-se dele. Dialogando com Neuman (2008), acreditamos que esse empoderamento vindo por meio da Apropriação Social das tecnologias, mais que um exercício de poder comunitário, possibilita a construção de pequenas rupturas nos modos de fazer comunicação, agregando elementos que só a vivência em comunidade e coletividade podem proporcionar ao jornalismo e às práticas comunicacionais. Assim como possibilita o anunciar de outros mundos possíveis, onde a comunicação rompe com seu caráter instrumentalista e de mercado, assumindo um caráter emancipatório.

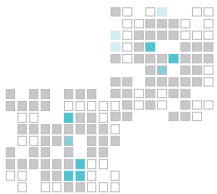
Essa é parte do processo de resistência. Para Pereira (2014), toda forma de resistência exige um deslocamento, um desvio, uma curvatura, uma dobra. Com isso, ele quer dizer que o ato de resistir não busca, necessariamente, um choque contra um poder (pode haver uma negociação). Nessa perspectiva, resistir significa dobrar-se, mas nem por isso se deixar subjugar totalmente. Resistir é deslocar-se. “Em contextos pós-coloniais, de sociedades que foram colonizadas, não apenas em territórios de ex-colônias, mas

também nos territórios das antigas metrópoles, resistir apresenta-se como descolonizar”. (PEREIRA, 2014, p.20).

Uma resistência que se dá nos marcos do sistema do mundo moderno-colonial, capitalista, que ao mesmo tempo em que se resiste, cria também possibilidades de outras existências, outros modos de vidas, outras sociabilidades (PEREIRA, 2014), portanto, de re-existência; de existir de novo. Se, como falamos anteriormente, grupos sociais racializados (no caso latinoamericano: indígenas e negros) tiveram suas culturas e memórias usurpadas e desagregadas pelos processos de colonização, suas existências (em parte) passaram a atender demandas outras, de outros modos de vida (europeus). Assim, a re-existência talvez seja a possibilidade de uma retomada, uma reparação e resgate das suas existências.

Para Walsh (2010, p.221), os pensamentos, práticas e experiências decoloniais do passado e do presente, têm procurado desafiar a matriz colonial de poder e dominação, existindo apesar dela. É essa existência que para Pereira (2014) possibilita uma resistência no interior do sistema-mundo moderno-colonial, portanto, uma re-existência. Por isso, a resistência não deve ser reduzida apenas a uma luta contra determinadas ideias ou imposições (SCOTT, 2004), na medida em que ela também está no interior dessas relações.

Para Porto-Gonçalves (2006), antes de mais nada é preciso compreender a re-existência como um lugar onde “não se reage, simplesmente à ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.47). Nesse caso, re-existência é existir em um mundo com fortes marcas da colonialidade, criando formas de existências alternativas, que diariamente estão em luta por “uma determinada forma de existência, um determinado modo de



vida e de produção, por modos diferenciados de sentir, agir e pensar” (PORTO-GONÇALVES, 2010, p.130).

Nos dias de hoje, pensar a apropriação social das tecnologias por grupos sociais subalternizados e oprimidos é pensar um processo capaz de realocar a posição desses sujeitos nas disputas de poder e re-existência. Cria-se, portanto, um espaço por onde suas existências possam ser vistas, celebradas e reafirmadas, que estamos propondo aqui chamar de espaço de *re-existência digital*.

Aparentemente simples, mas sutilmente complexo. Isso porque não se trata apenas de unir duas expressões (conceitos) para nominar um fenômeno em curso, trata-se sobretudo de compreender os elementos que os caracterizam a partir da união desses conceitos. E, a partir disso, compreender como esses espaços podem ir além de uma reação aos detentores do poder e se conformaram como espaços de construções de outras narrativas, histórias e memória coletiva.

2.3 Ocorre Diário e Fala Dirceu: uma re-existência em rede

O Ocorre Diário é um site em formato de portal de notícias e que também tem presença nas redes sociais digitais. Funciona de modo colaborativo e sem hierarquia funcional, agrega diversos ativistas sociais das mais diferentes causas. São, em essência, militantes sociais, comunicadores populares e jornalistas, que encontraram na comunicação e no jornalismo uma forma de insurgir contra ataques e violações aos direitos humanos sofridos nas periferias, produzindo conteúdo jornalístico, associado a estratégias de autodefesa e resistência.

O Fala Dirceu se define como um espaço para conversar, compartilhar e mostrar o bairro Dirceu, localizado na zona sudeste, periferia de Teresina. Busca, a partir da comunicação, falar sobre a periferia de uma outra forma, mostrando seus problemas, mas também suas

potencialidades, cultura, moradores, comércio etc. O Portal é formado por uma equipe de jovens, negros em sua maioria, que buscam divulgar ações do bairro Dirceu para o mundo através da internet e redes sociais.

Nossa análise foi feita durante os meses de Fevereiro e Março de 2020, portanto em contexto pré-pandemia, sendo possível analisar essas iniciativas em “condições normais” de funcionamento. Para obter pistas sobre a materialização da *Re-existência Digital* no contexto do jornalismo alternativo, traçamos um paralelo a partir dos principais marcadores de subalternização apresentados por Quijano (2000) - raça, gênero e trabalho - com os sujeitos envolvidos nos processos jornalísticos analisados, bem como os assuntos sobre os quais estavam falando e com quem dialogam para a construção dos textos jornalísticos. A seguir apresentamos os elementos sobre os quais discorreremos nossa análise.

a) Ocorre Diário

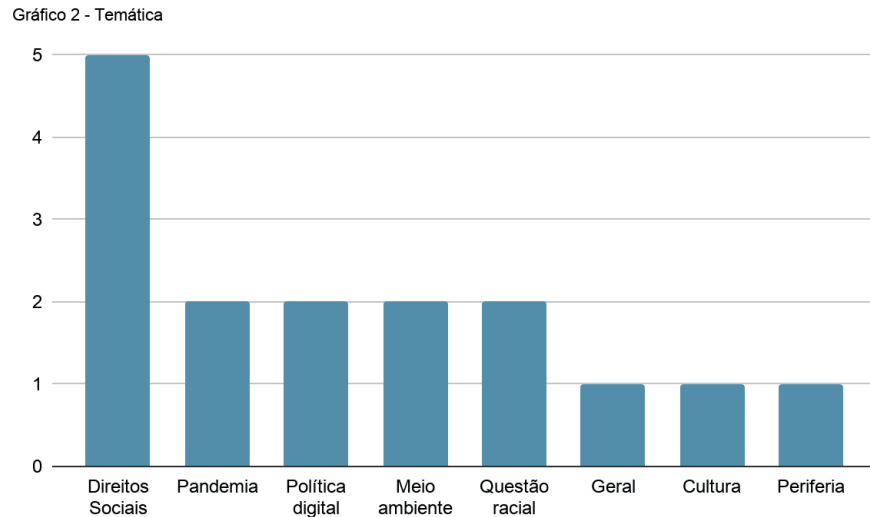
Durante o período analisado foram realizadas 25 publicações. No mês de fevereiro de 2020, o *Ocorre Diário* publicou em site (ocorrediarario.com) um total de sete matérias e no mês de março de 2020 o número de matérias publicadas saltou para 18. Os conteúdos dão conta de uma grande diversidade de temas, inserindo no contexto de protagonistas da produção sujeitos subalternizados, periféricos, racializados e historicamente invisibilizados pelos processos sociais e comunicacionais. Esses mesmos sujeitos estão muito presentes entre as fontes ouvidas nas produções.

No período analisado identificamos os seguintes temas: Direitos Sociais (5), Pandemia (2), Política digital (2), Meio ambiente (2), Periferia (1), Cultura (1), Geral (1) e Questão racial (2). As pautas relacionadas a Direitos Sociais faziam referência a mobilizações e lutas



de sindicatos, coletivos políticos e sociais e de comunidades em luta por moradia e transporte.

Gráfico 1 – Temática



Fonte: produção própria

Por algumas ocasiões, comunicadores e fontes se misturam no processo. Quem produz, por estar inserido no processo, é fonte para a informação, a exemplo da *Matéria: “Fetichismo de branco: Em ato racista Rede Clube exibe blackface no carnaval”*¹, onde a fonte não aparece apenas repassando informação, mas constrói um texto que é incorporado ao restante da matéria como uma complementação às ideias, assim como as fontes muitas vezes são produtoras dos conteúdos.

Nesse aspecto, o jornalismo alternativo do *Ocorre Diário* rompe com um paradigma do jornalismo convencional: a neutralidade/imparcialidade. Seus textos e temáticas escolhidas assumem um lado sem se afastar daquilo que entendemos por webjornalismo. Portanto, é um jornalismo tipicamente digital, alinhado com

as lutas das comunidades, periferias, sujeitos subalternizados e invisibilizados.

É possível perceber essa relação a partir da identificação das fontes utilizadas para construção dos conteúdos, que vão de sindicalistas até advogados populares, com uma grande diversidade de fontes que abarca ainda artistas, lideranças comunitárias, ativistas sociais, mulheres, negros e negras etc. Essa observação foi comprovada a partir de dois fatores centrais: primeiramente pela apresentação textual e pelas imagens das fontes disponibilizadas nos conteúdos; seguido pela relação direta de um dos autores deste artigo com o *Portal Ocorre Diário*, o que possibilitou um maior conhecimento das fontes ouvidas e dos processos.

1 Disponível aqui: <https://ocorrediario.com/fetichismo-de-branco-em-ato-racista-rede-clube-exibe-blackface-no-carnaval/>

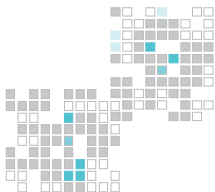
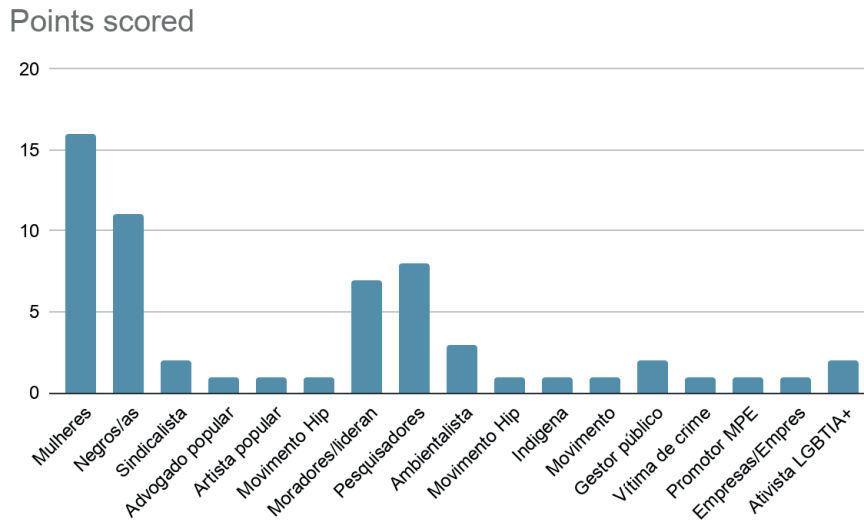


Gráfico 2 – Fontes



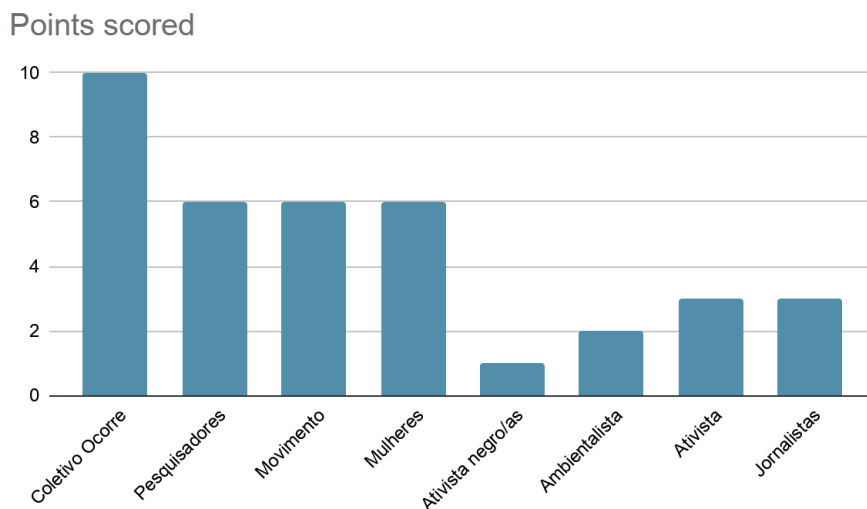
Fonte: produção própria

Relembramos Quijano (2000) acerca dessa tentativa de universalização dos modos de vida e de pensar das sociedades a partir de três elementos chave: raça, gênero e trabalho (QUIJANO, 2000). Ou seja, pessoas racializadas (negros/as, indígenas), não masculinas (mulheres, pessoas LGBTQIAP+) e pertencentes ao proletariado (trabalhadores, desempregados, comunitários) foram subjugadas à condição de inferioridade, colocadas à margem dos processos de “desenvolvimento”, tendo suas histórias, memórias e culturas usurpadas

pelo poder dominante, nesse caso: patriarcal, heteronormativo, branco, europeu, colonial.

Assim, o *Ocorre Diário* traz para o centro das suas produções (nas temáticas e fontes ouvidas) mulheres e homens negros/os, indígenas, pessoas LGBTQIAP+, movimentos sociais e populares, lideranças comunitárias e trabalhadores. Ao fazer isso, acreditamos que o portal contribui significativamente para o processo de restabelecimento do *direito de dizer a palavra*, de poder contar e recontar as histórias dos povos subalternizados, ou seja, de re-existir.

Gráfico 3 – Produtores dos conteúdos



Fonte: produção própria

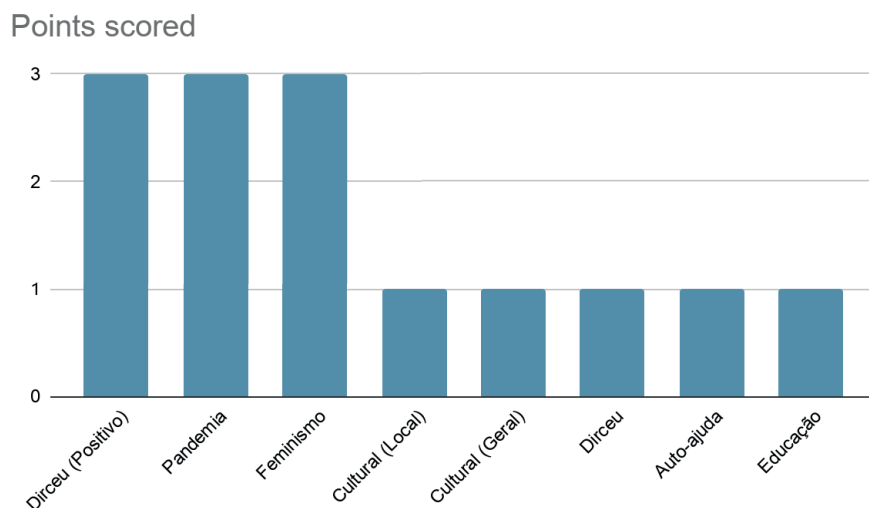


Observamos também uma produção de conteúdo muito próxima da vivência de cada pessoa. Foi possível observar ativistas negros/as falando sobre a questão racial (26/03/2020: Comunicação, Direito e Esperança Garcia: a tríade da primeira advogada do Brasil²); lideranças comunitárias sobre problemas da comunidade (25/03/2020: Libera a merenda: entidade exige mantimentos da merenda escolar para suprir famílias em quarentena³); etc. Quem contava as histórias, embora ouvindo outras fontes, em geral era parte do contexto. São elementos importantes para os processos jornalísticos alternativos, na medida em que geram outros caminhos de construção das notícias, pautados na experiência vivida e não apenas na narração dos fatos.

Fala Dirceu

Nos meses de fevereiro e março de 2020 foram realizadas 14 publicações no portal, sendo seis no primeiro mês e oito no segundo. Antes de mais nada, vale ressaltar a pouca quantidade de matérias produzidas para o portal, bem como a ausência de conteúdos mais aprofundados sobre os temas abordados. Apesar disso, o *Portal Fala Dirceu* apresenta uma ampla diversidade de temas, em sua maioria relacionados às notícias do bairro, que vão desde problemas locais, concurso de beleza e atividades culturais, até temas mais gerais como feminismo, saúde mental e pandemia da Covid-19.

Gráfico 4 – Temática



Fonte: Produção própria.

Dessa forma, o *Fala Dirceu* assume uma postura crítica, de reivindicação de direitos e luta por condições dignas de vida e sobrevivência da população periférica de Teresina – PI, em especial, no bairro Dirceu. As demandas do

bairro estão sempre presentes, nos mais diversos temas que são abordados.

Em relação à autoria dos conteúdos publicados no Portal, não há identificação dos autores. Apesar disso, é importante ressaltar que todos os integrantes do *Fala Dirceu*, como dito anteriormente, são jovens nascidos e residentes no maior bairro da periferia de Teresina. Portanto, são jovens periféricos, negros em sua

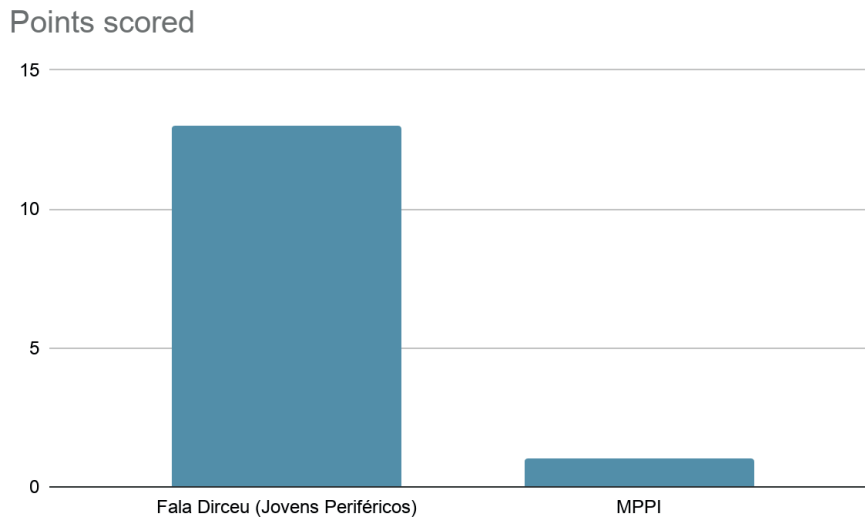
2 Disponível em: <https://ocorrediarario.com/comunicacao-direito-e-esperanca-garcia-a-triade-da-primeira-advogada-do-brasil>

3 Disponível em: <https://ocorrediarario.com/libera-a-merenda-entidade-exige-mantimentos-da-merenda-escolar-para-suprir-familias-em-quarentena/>



maioria, que se enquadram dentro dessa lógica de invisibilização da sociedade moderna colonial. Há apenas uma autoria que foge a essa regra, que é uma reprodução de um texto do Ministério Público do Piauí (MPPI).

Gráfico 5 – Produtores dos conteúdos



Fonte: Produção própria.

Assim, o simples fato desses jovens construírem seu próprio espaço de comunicação, quer seja para expressar suas ideias ou para compartilhar conteúdos que julgarem interessantes e pertinentes para o conjunto da comunidade, pode se configurar como um elemento importante no que diz respeito à construção de re-existência. No que diz respeito às fontes ouvidas e consultadas para a construção dos

conteúdos do portal, é importante destacar a ausência ou a pouca quantidade de fontes locais ou que se encaixem dentro de um contexto de invisibilização, conforme esquema proposto por Quijano (2005). Entretanto, foi possível observar nas produções locais a presença e citações de mulheres, sujeitos periféricos, negros/as, artistas populares etc. Pessoas que historicamente são invisibilizadas pela mídia.

Gráfico 6 – Fontes

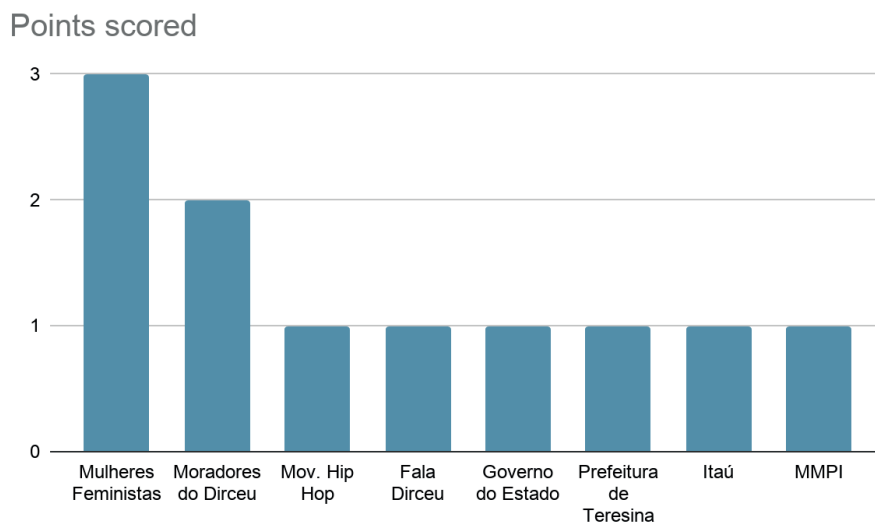


Gráfico 10 – Fonte: Produção própria.



Aqui vale abrir um parêntese: os conteúdos do portal apresentam elementos importantes para compreender a abordagem e os sujeitos envolvidos no processo (sejam produtores ou fontes), confirmando um jornalismo feito por sujeitos racializados, periféricos e invisibilizados pela mídia convencional. Todavia, diferente do *Ocorre Diário*, o *Fala Dirceu* concentra suas publicações nas redes sociais (*Facebook* e *Instagram*), onde é possível observar com maior nitidez esses elementos e suas implicações. Por questão de espaço, não foi possível apresentar essa análise neste artigo, mas ela pode ser melhor analisada no texto completo da dissertação.

Considerações finais

A análise das experiências de webjornalismo alternativo *Ocorre Diário* e *Fala Dirceu* dão pistas interessantes, porém ainda iniciais, acerca desse fenômeno em curso no qual nos empenhamos em compreender neste artigo. Assumem, no seu fazer diário, uma narrativa de resistência e a possibilidade de construção **de espaços de existência no contexto digital**. Fazem isso na medida em que centram sua atuação na web, a partir da apropriação e uso das novas tecnologias para gerar processos de visibilização dos povos subalternizados e oprimidos.

Um movimento que alimenta um outro jornalismo possível, distinto do jornalismo *mainstream*/hegemônico. A pesquisa “Perfil Racial da Imprensa Brasileira”⁴, organizada pelo Jornalistas & Cia, Portal dos Jornalistas, Instituto CORDA – Rede de Projetos e Pesquisas I'MAX, revelou, em 2021, como o jornalismo brasileiro ainda se configura com um espaço majoritariamente branco e masculino, portanto, reforçando o mesmo padrão de poder colonial. Segundo dados da pesquisa, 63% dos jornalistas

de redação são homens e 36,6% são mulheres; além disso, mostra ainda que 77,6% são brancos e apenas 20,1% são negros (pretos e pardos).

Romper com essa lógica tem sido um caminho percorrido por essas iniciativas e é parte de um processo mais amplo, de romper com as estruturas de poder que sustentam o mundo moderno/colonial, como afirma Quijano (2000) ao delimitar as dimensões que sustentam essas relações de desigualdade - raça, gênero e trabalho. Na análise, podemos observar que as temáticas abordadas priorizam conteúdos relacionados a direitos sociais, gênero, meio ambiente, questão racial e periferia; as fontes ouvidas ou consultadas são, em sua maioria, mulheres, negros/as, lideranças comunitárias e moradores das periferias da cidade, com a presença de ativistas LGBTQIAP+, indígenas, sindicalistas, ambientalistas etc; assim como a autoria dos conteúdos, onde aparecem produções coletivas dos integrantes dos portais, de jovens periféricos, de movimentos sociais, ativistas negros/as e LGBTQIAP+.

Trazer esses sujeitos para o centros de produção, escuta e elaboração dos conteúdos é um caminho para construção de espaços onde suas existências possam, efetivamente, ser visibilizadas, contadas e recontadas, desde o seu próprio ponto de vista. Assim, ambos os portais mostram um caminho fértil de livre expressão dos movimentos sociais e populares, comunidades tradicionais e periféricas, dos povos negros e originários, do movimento de mulheres e LGBTQIAP+, com uma forte dimensão de pluralidade e emancipação.

Essas considerações apresentadas nos gráficos e análise do item anterior dão conta de mostrar alguns movimentos interessantes, que se configuram como elementos comuns que

4 Disponível aqui: <https://static.poder360.com.br/2021/11/pesquisa-perfil-racial-da-imprensa-17-nov-2021.pdf>

materializam as ideias de Re-existência Digital, tais como:

1. Deslocamento do sujeito protagonista (Fontes e Produtores de Conteúdo), a partir da presença de fontes populares, negras/os, indígenas e ligadas a movimentos sociais e populares como protagonistas das reportagens;
2. Visibilidade ao silêncio (Temática), na medida em que essas iniciativas dão espaço a conteúdos muitas vezes excluídos da mídia convencional;
3. Re-fazer jornalístico (Produtores de conteúdo e Temáticas), uma vez que suas produções se baseiam também em outras lógicas, onde paradigmas do jornalismo convencional começam a ser quebrados, com a neutralidade, a periodicidade e a separação produtor-receptor.

O jornalismo praticado pelo *Ocorre Diário* e *Fala Dirceu* demonstra um caminho possível e plural de produção de conteúdo jornalístico, capaz de gerar espaços de reivindicações e visibilidades. Todavia, estamos cientes que gerar visibilidade é apenas um dos elementos contidos nessa discussão e que não é suficiente para uma retomada das existências silenciadas. Do mesmo modo, as desigualdades de acesso à internet se configuram também como uma outra barreira a ser considerada.

Todavia, a apropriação social das tecnologias pelos grupos sociais subalternizados e oprimidos, sobretudo em uma sociedade hiperconectada, aponta não apenas caminhos possíveis, como também espaços concretos de re-existência. Espaços que se configuram como uma necessidade urgente, tanto como ferramenta de sobrevivência como de disputa de poder, resistência e negociação. Para resistir e re-existir

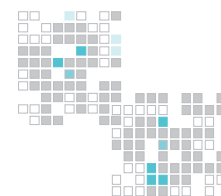
em uma sociedade em rede é preciso saber o que significa estar em uma sociedade em rede, é preciso se apropriar socialmente das tecnologias e saber utilizá-la a seu favor.

Por isso, quando falamos em re-existência digital estamos falando de um espaço (que é digital e subjetivo, mas também real e geográfico) direcionado aos sujeitos e povos que, ao longo da história, tiveram sua existência negligenciada e apagada; tiveram suas culturas e crenças usurpadas; tiveram sua humanidade arrancada a força e transformada em um sonho utópico. Neste artigo, articulamos a identificação de sujeitos e povos a partir da sistematização de Quijano (2000), que elenca três elementos chave dos processos de exclusão e desigualdades: raça, gênero e trabalho (QUIJANO, 2000).

Assim, a **Re-existência Digital** é, para nós, espaço de celebração das existências plurais, da diversidade dos corpos, espiritualidades, culturas, organização política e social, afetos, histórias e memórias, que transitam pelo ambiente digital em um movimento de resistência (confronto direto com a colonialidade) e de re-existência (de reconstruir as narrativas, de existir de novo) por meio da apropriação social das tecnologias, para externar e visibilizar modos de vida subalternizados, escravizados e apagados na história pela dominação branca, heteronormativa e eurocentrada.

Assim, acreditamos que as iniciativas aqui analisadas também materializam parte das contribuições dos estudos decoloniais para a comunicação. “Como perspectiva transformadora, a descolonização da Comunicação representa um novo caminho utópico na luta contra a segregação epistêmica e cujo propósito é restabelecer uma comunicação que humanize” (TORRICO, 2017, p.80).

Assim, Torrico (2017) convoca o ressurgimento de uma comunicação para fins de emancipação e re-humanização. Na comunicação, o pensamento



decolonial nos ajuda a traçar um caminho que, ao mesmo tempo, se desprenda das amarras teóricas e formatos pré-moldados, bem como possa diversificar as perspectivas, refazer, recriar, repensar os modos de fazer comunicação e jornalismo.

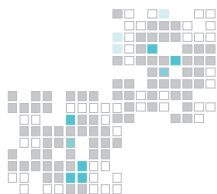
Esse re-fazer não deve ser vazio de propósito; em vez disso, precisa almejar um horizonte emancipatório. Aquilo que Torrico (2017)

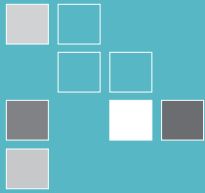
chama de sentido último da decolonização comunicacional: a re-humanização, ou seja, resgatar na prática e no sentido mais amplo sua dimensão dialógica, democratizante e humanizadora, uma vez que sua realização concreta continua a se basear na imposição e nas assimetrias. A re-humanização como espaços de lugar de re-existência.

Referências

- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, n.11. Brasília, 2013b, p.89-117.
- BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo. São Paulo: Edições 70, 2011.
- GARNHAM, Nicholas; GAMBERINI, Marie-Christine. La théorie de la société de l'information en tant qu'idéologie : une critique. Réseaux. Communication - Technologie - Société Année: 2000. p. 53-91.
- GUARESCHI, Pedrinho A. O direito humano à comunicação: pela democratização da mídia. Petrópolis/RJ. Vozes, 2013.
- INTERVOZES. Direito à comunicação e internet: empoderamento digital como garantia deste direito no ambiente online. Brasília (DF), 2018.
- JORGE FILHO. Jornalismo alternativo ontem e hoje: histórico e esboço de uma definição. SBPJOR 2018. Disponível em sbpjour.org.br/congresso/index.php/sbpjour/sbpjour2018/paper/viewFile/1383/876. Acesso em: 20 de nov. de 2020.
- MARTELART, Armand. História da sociedade da informação. Edições Loyola, São Paulo, 2002.
- MEEKER, Mary. Internet Trend 2019. Disponível em: <https://www.bondcap.com/report/itr19/1#view/title>. Acesso em: 22 de out. de 2019.
- NEÜMAN, María Isabel. Construcción de la Categoría "Apropiación Social". Quórum Académico, v. 5, n. 2, p. 3, 2008.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade - O lado mais escuro da modernidade. v.32. n.94. Revista Brasileira De Ciências Sociais. 2017.
- PEREIRA, Augusto. Resistência Descolonial: Estratégias e táticas territoriais. Revista Terra Livre, v. 2, n. 43, 2014.
- PERUZZO, C. Movimentos sociais, redes virtuais e mídia alternativa no junho em que "o gigante acordou". Matrizes. a.7 . n. 2 jul./dez. São Paulo, 2013.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos W. Amazônia, Amazônias. São Paulo: Contexto, 2010.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos W. De saberes e de territórios: diversidades e emancipação a partir da experiência latinoamericana. In: GEOgraphia, Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFF, Niterói/RJ, a.VIII. n.16. 2006.
- PNAD. Acesso à Internet e à televisão e posse de telefone móvel celular para uso pessoal em 2017. ISBN 978-85-240-4481-6. IBGE, 2018.
- PNAD Contínua. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. IBGE, 2018.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. Journal of World-System Research. 2000.
- TORRICO VILLANUEVA, Erick. La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional. Revista Aportes, n.23, p. 31-38, dez., 2017.
- SILVEIRA, S. A. Tudo sobre tod@s: redes digitais, privacidade e venda de dados pessoais. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2017.
- WALSH, C. Interculturalidad crítica y educación intercultural En: J. Viaña; L. Tapia y C. Walsh, Construyendo interculturalidad crítica. 75-96. La Paz: Instituto Internacional de Integración-Convenio Andrés Bello (III-CAB), 2010.
- WALSH, C. Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

Recebido em: 01/03/2023. Aceito em: 07/06/2023





MEDIA INTERVENTIONS COMO INSURGÊNCIAS MUDIÁTICAS NOS TERRITÓRIOS DE VULNERABILIDADE SOCIAL

MEDIA INTERVENTIONS AS MEDIA INSURGENCIES IN TERRITORIES OF SOCIAL VULNERABILITY

MEDIA INTERVENTIONS COMO INSURGENCIAS MEDIÁTICAS EN TERRITORIOS DE VULNERABILIDAD SOCIAL

Cilene Victor

■ Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), onde é líder do grupo de pesquisa "Jornalismo Humanitário e Media Interventions", docente da Faculdade Paulus de Comunicação (FAPCOM) e da pós-graduação (lato sensu) da FGV LAW.

■ Profesora titular del Programa de Posgrado en Comunicación Social de la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP), donde lidera el grupo de investigación "Periodismo Humanitario y Media Interventions", docente de la Facultad Paulus de Comunicación (FAPCOM) y de la posgrado (lato sensu) de la FGV LAW.

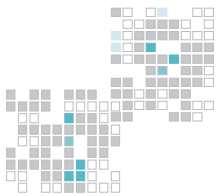
■ E-mail: cilenevictor@gmail.com

Louis Edoa

■ Doutorando em Comunicação de Riscos, Prevenção e Mitigação de Desastres ligados às Mudanças Climáticas em Territórios de Vulnerabilidades, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Escola de Comunicação, Educação e Humanidades da Universidade Metodista de São Paulo (PPGCOM-Umesp) - Bolsista Capes (Taxa). Mestre em Comunicação Social pela Escola de Comunicação, Educação e Humanidades da Universidade Metodista de São Paulo (PPGCOM-Umesp), bolsista CNPq (Integral). Especialista e Consultor de Diversidade, Equidade e Inclusão nas organizações (DI). Jornalista profissional (Mtb: 94.024SP), Teólogo, Filósofo, Escritor e Pesquisador em Comunicação.

■ Doctorando en Comunicación de Riesgos, Prevención y Mitigación de Desastres vinculados al Cambio Climático en Territorios Vulnerables, en el Programa de Postgrado en Comunicación Social de la Escuela de Comunicación, Educación y Humanidades de la Universidad Metodista de São Paulo (PPGCOM-Umesp) - Becario Capes (Fee). Máster en Comunicación Social por la Escuela de Comunicación, Educación y Humanidades de la Universidad Metodista de São Paulo (PPGCOM-Umesp), becario del CNPq (Full). Especialista y Consultora de Diversidad, Equidad e Inclusión en organizaciones (DI). Periodista profesional (Mtb: 94.024SP), Teóloga, Filósofa, Escritora e Investigadora en Comunicación.

■ E-mail: louisnelma40@gmail.com



RESUMO

Data dos 1980 o uso de Media intervention em missões de paz da ONU. Nos últimos anos, essas estratégias de mídia alcançaram outros contextos e áreas, da arte à política. Nessa perspectiva, o artigo visa buscar nas potencialidades práticas dessas intervenções caminhos para uma insurgência midiática nos territórios de vulnerabilidade social, amparada em preceitos decoloniais. Para isso, a pesquisa recorre à revisão bibliográfica nas áreas da comunicação, filosofia política e geografia política, e ao estudo de caso de media interventions na maior favela de São Paulo, Heliópolis, e seus resultados em uma comunidade de outra cidade, o Pós-Balsa.

PALAVRAS-CHAVE: *MEDIA INTERVENTIONS*; *INSURGÊNCIAS MIDIÁTICAS*; *TERRITÓRIOS DE VULNERABILIDADE*; *LUTA POR RECONHECIMENTO*.

ABSTRACT

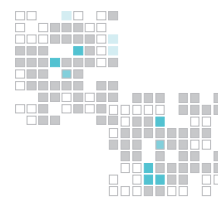
Since the 1980s, media intervention has been used in UN peacekeeping missions. Recently, media interventions reached other contexts and areas, from art to politics. From this perspective, the paper aims to explore the practical potentialities of these strategies for media insurgencies in territories of social vulnerability, supported by decolonial precepts. Given that, the paper relies on a literature review in the three fields: communication, political philosophy, and political geography, and the case study of media intervention in the largest favela in Sao Paulo, Heliópolis, and its results in another community, Pós-Balsa, in another city.

KEY WORDS: *MEDIA INTERVENTIONS*; *MEDIA INSURGENCY*; *TERRITORIES OF VULNERABILITY*; *STRUGGLE FOR RECOGNITION*.

RESUMEN

Desde la década de 1980, la ONU ha empleado intervenciones mediáticas (media intervention) en misiones de paz. Recientemente, estas intervenciones se han extendido a otros ámbitos, desde el arte hasta la política. Este artículo busca explorar las estrategias para una insurgencia mediática en territorios vulnerables, basándose en principios decoloniales. Para ello, se revisa la literatura en comunicación, filosofía política y geografía política, y se presenta un estudio de caso sobre intervenciones mediáticas en Heliópolis, la favela más grande de São Paulo, y sus efectos en otra comunidad similar, Pós-Balsa, ubicada en otra ciudad.

PALABRAS CLAVE: *MEDIA INTERVENTIONS*; *INSURGENCIA MEDIÁTICA*; *TERRITÓRIOS DE VULNERABILIDAD*; *LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO*.



1. Introdução

Desde o final dos anos 1980, *media intervention* tem sido usada em missões de paz da ONU (Organização das Nações Unidas), porém, nos últimos anos, o recurso de *intervenção de mídia* vem sendo aplicado em outros contextos, como no da política, saúde e cultura. As imprecisões conceituais e teóricas de *media intervention* têm levado pesquisadores e pesquisadoras do campo da comunicação, mas também do direito internacional, da educação, das relações internacionais e de outras áreas afins, a buscar nos exemplos práticos algumas pistas para a sua teorização e metodologias adequadas. Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo explorar as proposições teóricas e as práticas de intervenção de mídia como caminho para uma insurgência midiática em territórios de vulnerabilidade social, baseada em preceitos decoloniais. Ainda nesta introdução, devemos antecipar os cuidados com a tradução de *media interventions* para a língua portuguesa, em especial pelo incômodo ou mal-estar decorrente da palavra “intervenção”, muitas vezes associada a algo negativo e imposto.

Estratégias insurgentes de mídias alternativas, ativistas e cidadãs para garantir voz e poder de fala dos grupos marginalizados, em especial nos territórios de vulnerabilidade social, assemelham-se às táticas e recursos de intervenções midiáticas que, quando baseadas em princípios decoloniais, podem desafiar e minar os discursos dominantes e, assim, contribuir para a construção de novas formas de diálogo, resistência e mobilização social.

O artigo busca elementos de intervenções de mídia do projeto Helipa na Ciência, em Heliópolis, a maior favela de São Paulo, que possam ser multiplicados para outros territórios periféricos, como o Pós-Balsa, no município vizinho de São Bernardo do Campo. A escolha do Pós-Balsa e de Heliópolis não configura

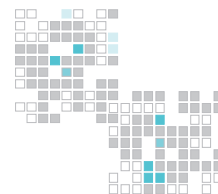
uma tentativa de comparação entre os dois territórios periféricos, mas a possibilidade de buscar a ampliação da investigação do objeto de estudo em dois ambientes aparentemente semelhantes, no que diz respeito à gramática social da desigualdade, mas com características e dinâmicas diferentes e dissonantes.

Ambos os territórios foram estudados pelos autores no escopo do grupo de pesquisa Jornalismo Humanitário e *Media Interventions*, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Metodista de São Paulo. Com Heliópolis, o grupo de pesquisa, coordenado por Cilene Victor, realizou o projeto Helipa na Ciência, com fonte de financiamento do Instituto Serrapilheira. Já na comunidade do Pós-Balsa, em São Bernardo do Campo, Louis Edoa realizou sua pesquisa de mestrado. Os dois estudos revelaram possíveis caminhos para multiplicar ações de intervenção de mídia.

2. *Media Intervention* e insurgências midiáticas

Ainda que *media interventions*, na acepção que empregamos neste trabalho, sejam norteadas e amparadas em preceitos éticos, a tradução do termo para o português demanda atenção, sobretudo pela conotação negativa do termo “intervenção”, como vimos recentemente nos acontecimentos políticos no Brasil. Após esse esclarecimento, passamos a usar a expressão em português “intervenções de mídia” para explicar o conceito e suas aplicações.

Como veremos adiante, o conceito de intervenção de mídia é ainda pouco explorado e investigado, especialmente na área da comunicação, como aponta Kevin Howley (2013), organizador da coletânea *Media Interventions*, que reúne relatos de experiência de intervenção de mídia em diversas partes do mundo. Antes da abordagem teórico-conceitual, é importante resgatar as experiências de intervenções de mídia



nas missões da ONU que visavam a construção de paz (*peacebuilding*). Segundo o sociólogo norueguês Johan Galtung, que introduziu esse conceito em 1976 e é considerado a maior referência na área, o processo de construção de paz compreende a criação de condições que permitam a solução pacífica de conflitos, a promoção da justiça social, a redução da violência, a garantia dos direitos humanos e a formação de uma cultura de paz. Esses objetivos, de acordo com Galtung (1976), podem ser alcançados por meio de diversas abordagens, incluindo o diálogo entre as partes em conflito, a negociação de acordos e a implementação de medidas para atender às necessidades de todos os grupos envolvidos.

Assim, as primeiras iniciativas de intervenção de mídia ocorreram no contexto das missões de paz da ONU e, portanto, em cenários de conflitos, onde observou-se a atuação dos meios de comunicação locais na incitação ao ódio, na promoção do conflito, no silenciamento de algumas vozes e no apagamento de rostos. Entre os diversos projetos, ações, programas ou iniciativas de intervenções de mídia incorporadas às missões de paz da ONU, destacam-se as do Grupo de Assistência de Transição das Nações Unidas na Namíbia (UNTAG), de abril de 1989 a março de 1990; da Autoridade de Transição das Nações Unidas no Camboja (UNTAC), de março de 1992 a setembro de 1993; da Força de Proteção das Nações Unidas na ex-Iugoslávia (UNPROFOR), de fevereiro de 1992 a março de 1995; e a Missão de Assistência das Nações Unidas para Ruanda, UNAMIR, de outubro de 1993 a março de 1996 (Betz, 2004).

Embora a missão de paz na Namíbia tenha sido o grande marco das intervenções de mídia nesse campo, descritas por Manuel (2004, p. 37) como “uso da educação cívica e suas próprias formas de mídia para promover a conscientização do público em geral sobre

o mandato de paz”, o caso de Ruanda é, sem dúvida, um dos mais emblemáticos. Antes e durante os conflitos que resultariam mais tarde, em 1994, em um dos maiores genocídios do século XX, a Radio Télévision Libre des Mille Collines (RTLM) incitava o ódio dos *hutus* contra a minoria *tutsi*. Yanagizawa-Drott (2014), à época professor associado da Universidade de Harvard, analisou dados de violência genocida de mais de mil vilarejos e constatou que, nas localidades onde a rádio sintonizava bem, o aumento da violência foi de 75%. Ainda segundo o estudo, quase 10% dos assassinatos dos *tutsis* podem ser atribuídos à violência incitada pela RTLM. Já nos vilarejos onde não havia uma boa qualidade de transmissão, o massacre teve uma dimensão menor. O estudo de Yanagizawa-Drott (2014) utilizou dados de processos judiciais e informações sobre alfabetização para investigar a relação entre a exposição à propaganda da RTLM e a participação em violência em massa durante o genocídio de Ruanda.

Loretta Hieber (1998) destaca que a atuação da Radio Milles Collines alertou a comunidade internacional sobre os perigos da mídia de ódio, levando a intervenções de mídia como parte das missões de paz. Para a autora, intervenções de mídia em zonas de conflito podem ser divididas em duas categorias principais. A primeira está centrada no jornalismo tradicional, no qual os jornalistas devem relatar os conflitos com o objetivo de promover a paz e evitar a escalada das tensões. A segunda, por sua vez, é mais proativa, direcionada a públicos específicos e com uma agenda predefinida.

Na linha da primeira categoria, encontramos exemplos nos estudos de Howley (2013), em especial quando o autor fala da importância de se “trabalhar os árbitros” (jornalistas) de uma realidade que precisa de intervenção (2013), e na pesquisa de Anita Howarth (2013) sobre as campanhas dos jornais britânicos, no final dos



anos 1990, contra as políticas de promoção dos alimentos transgênicos. Na segunda categoria de intervenções da mídia, destaca-se o papel das mídias alternativas ou ativistas/cidadãs, na sua maioria com participação de grupos sociais, movimentos e instituições da sociedade civil organizada ou, como veremos no estudo de caso, nas lideranças dos territórios que demandam intervenções de mídias nas diversas áreas. É essa categoria de intervenções de mídia, materializadas na experiência conduzida pelo grupo de Timothy Marjoribanks, na Austrália, que recorreremos para conectar essas estratégias com as insurgências midiáticas amparadas em preceitos da decolonialidade.

Antes de seguirmos com Marjoribanks, é necessário reforçar que o conceito de intervenções midiáticas, segundo Howley (2013), permanece evasivo e teoricamente subdesenvolvido, o que “inibe o uso eficaz e ético dessas práticas para influenciar comportamentos e cognições individuais, promover o conhecimento e estimular o debate” (Howley, 2013, p.10). Neste artigo, os autores optam por uma ação de intervenção de mídia realizada na maior favela de São Paulo, Heliópolis, com transmissão por uma rádio comunitária, considerada, no escopo desta discussão, uma mídia alternativa. Segundo Howley (2013), as mídias alternativas e ativistas não apenas têm sido marginalizadas no campo das pesquisas em comunicação, como também têm corrido o risco de ser autoexcluídas ao se concentrarem exclusivamente em contestação e resistência.

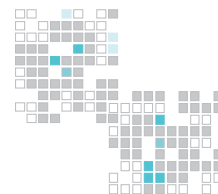
Quanto ao trabalho do professor Timothy Marjoribanks, da Swinburne University of Technology de Melbourne, apresentado no artigo “*Resources of Belonging: Assessing the Consequences of Media Interventions*”, com Karen Farquharson, David Nolan e Michael Gawenda, observa-se que as intervenções de mídia visam contribuir para reverter ou atenuar os impactos da prática recorrente da propagação

de estereótipos pela mídia sobre determinados grupos e sua identidade cultural (Marjoribanks et al., 2013). Os autores argumentam que a mídia também pode ser usada como um recurso para fortalecer a identidade cultural e promover o senso de pertencimento de um indivíduo a uma dada comunidade.

O estudo apresenta os achados de um caso de intervenções de mídia na Austrália, que consistiu em um programa de treinamento de jornalismo com foco nos sudaneses-australianos em Melbourne, em 2010. Com o objetivo de desenvolver nesse grupo capacidades e recursos para melhorar sua representação e voz na mídia australiana, o programa foi desenvolvido por meio do *Centre for Advanced Journalism at The University of Melbourne* e envolveu pesquisadores de três instituições, University of Melbourne, Swinburne University e La Trobe University.

Os autores justificaram a escolha desse grupo por meio dos dados estatísticos e do recorrente preconceito sofrido pelos sudaneses. Para a primeira justificativa, eles mencionaram que em uma década, entre 1997 e 2007, os sudaneses representavam a nacionalidade que mais migrou para a Austrália por meio de programas humanitários africanos, chegando a representar 54% do total de migrações africanas para aquele país (ABS, 2008; Perrin & Dunn, 2007). Para a segunda justificativa, os autores, amparados nos levantamentos da Comissão Australiana de Direitos Humanos, lembraram que “como parte desse processo de migração, os sudaneses e, na verdade, os imigrantes de todas as nações africanas para a Austrália, experimentaram níveis significativos de discriminação por meio de uma série de instituições sociais, incluindo a mídia” (Marjoribanks et al., 2013, p. 56).

A iniciativa, que recebeu o nome *AuSud Media Project*, foi concebida no contexto da academia, envolveu também o *Adult Multicultural Education Service* (AMES), que oferece uma variedade



de serviços destinados a migrantes, refugiados e solicitantes de refúgio, como suporte com a língua inglesa, busca de emprego, envolvimento com a comunidade e apoio para acomodação, e a *Australian Broadcasting Corporation* (ABC), uma mídia pública, mas editorialmente independente. Embora com vários desafios, a produção de um *blog* envolveu atividades que visavam garantir o processo de voz e escuta entre os participantes, em especial os sudaneses e os jornalistas, uma das condições primárias para a busca pelo pertencimento (Marjoribanks et al., 2013).

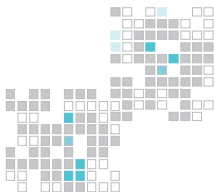
É essa linha de raciocínio que leva Howley (2013) a entender o conceito de intervenções de mídia como um conjunto de estratégias e táticas utilizadas por artistas, dissidentes políticos, grupos minoritários e não profissionais, bem como por grupos dominantes com interesses comerciais ou estatais. Essas mídias alternativas têm sido importantes para potencializar a voz de grupos marginalizados e para questionar a narrativa hegemônica da mídia tradicional, contribuindo para uma maior diversidade de perspectivas e informações disponíveis ao público. No entanto, é importante também analisar as estratégias utilizadas por essas mídias e como elas podem impactar o campo da comunicação como um todo.

A partir de experiências de intervenções de mídia como a promovida pelo grupo de Marjoribanks, observamos que essas estratégias e táticas, quando operadas por mídias alternativas, cidadãos e ativistas, e ao cumprirem com um papel elementar de ampliar a diversidade de vozes e perspectivas na comunicação, contribuem para o rompimento das estruturas opressivas presentes na mídia tradicional. E é esse rompimento que pode promover uma insurgência midiática nos territórios periféricos, como veremos a seguir. Nessa linha, buscamos, nos preceitos da decolonialidade, elementos para a construção dessas insurreições de mídia.

Para Luciana Ballestrin (2013), a decolonialidade surge em resposta à noção limitada da colonização como um evento histórico concluído, entendendo que esse processo continuou a existir, apesar de assumir diferentes formas. Nessa linha de pensamento, Catherine Walsh (2006) sugere a decolonialidade como expressão de “resistência e recusa”. Ao abordar as pedagogias decoloniais, Walsh (2017) as define como “processos e práticas que estimulam, provocam e fazem caminhar, lutar, pedir e semear vida nestes tempos de guerra-morte em que a colonialidade é reconstituída no capitalismo global” (Walsh, 2017, p. 14, tradução nossa).

Trata-se, portanto, segundo Ballestrin (2013), de uma luta constante contra as práticas coloniais impostas aos grupos marginalizados, objetivando a resistência e a sobrevivência diante da matriz de poder colonial em todas as suas dimensões. Maldonado-Torres (2019, p.36) dialoga com a ideia da decolonialidade como uma “luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos simbólicos”.

Segundo Colpani, Mascot e Smiet (2022), em várias partes do mundo, o termo “decolonialidade” se tornou um terreno de identificação política para várias lutas e movimentos sociais. Esses movimentos e lutas se confundem com a própria ideia e preceitos teóricos da decolonialidade, uma vez que um engajamento pós-colonial crítico, com a opção decolonial, contribui para a discussão sobre os significados da descolonização que esses movimentos seguem reativando. Se para Mignolo e Walsh (2018) o pensamento decolonial está atrelado à desobediência epistêmica, incluindo uma forma de pensar o aparelho do Estado e a identidade política, os preceitos da decolonialidade contribuem para materializar rupturas das e nas abordagens, dinâmicas e estrutura das mídias tradicionais. Essas rupturas, ao se conectarem com as táticas e



estratégias de intervenções de mídia, contribuem para a construção de iniciativas midiaticamente insurgentes nos territórios periféricos e, portanto, de luta por reconhecimento e dignidade.

3. Territórios de vulnerabilidade e a luta por reconhecimento

Para falarmos de territórios de vulnerabilidade, faz-se necessário entender o que é um território, sobretudo em decorrência de sua importância e emergência no âmbito das políticas públicas e da compreensão da produção e enfrentamento das iniquidades sociais. Por isso, observamos que a discussão está presente em várias áreas científicas e contemplada também na Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável da ONU. O primeiro elemento a observar é a grande ligação entre a (in)justiça social e o ambiente/território que revela as faces mais nefastas da desigualdade social no espaço. Acompanhamos, por exemplo, os desastres associados a extremos climáticos na região de São Sebastião¹, no litoral do estado de São Paulo. Os noticiários informaram que a chuva matou pessoas, na sua maioria, moradoras de bairros periféricos. Diante dessas notícias, é inevitável o questionamento acerca da naturalização das causas dos desastres, neste caso, a chuva. Por que a assimetria dos danos materiais e das perdas humanas entre os bairros periféricos e não-periféricos? Marandola (2007) tem feito essa observação e traz suas pistas.

A ‘coincidência’ dos riscos de origem social e ambiental nas áreas de populações mais vulneráveis, fruto do modelo de desenvolvimento e racionalidade operado pelo atual processo de globalização, interferindo

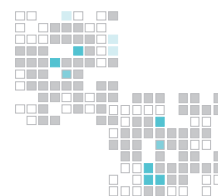
¹ O desastre socioambiental de São Sebastião, cidade litorânea do estado de São Paulo, ocorreu em fevereiro de 2023. De acordo com dados da Defesa Civil do Estado de São Paulo, o desastre resultou em 54 mortes no litoral norte do estado, sendo 53 em São Sebastião e uma em Ubatuba.

na gestão e produção territorial local, estabelecendo conexões escalares cada vez mais complexas (Marandola, 2007, p.495).

O território é peça fundamental na definição dos fatores de vulnerabilidade, pois não se limita unicamente à sua identificação política administrativa, mas também é um espaço de luta contra as desigualdades sociais, como apontam Pizzio e Silva (2016, p.179): “a territorialização deve considerar as disparidades, as situações de risco e a vulnerabilidade social nas diversas localidades”. Significa dizer que cada território tem suas particularidades que necessitam ser contempladas, uma vez que a abordagem da vulnerabilidade e do risco é uma abordagem territorial. De cada território, ainda, é possível observar tendências e perspectivas “a partir de nuances dos aspectos produtivo, político, cultural, ambiental e de desenvolvimento local” (Pizzio; Silva, 2016, p.179).

Essas nuances, que definem cada território, fazem dele um espaço de relações de poder e um conceito complexo que obriga a pensar o território e sua abordagem a partir de articulações, interações e histórias existentes (Pizzio; Silva, 2016). Assim, Santos (2012) sustenta que essa dimensão nos permite vislumbrar, entre outros objetivos, o alcance de bens e serviços como forma de tornar a vida mais digna em todas as suas dimensões. O território, para identificação de risco e vulnerabilidade, é essencial, pois é nele que ocorrem articulações e dinâmicas sociais em todos os sentidos. Por isso, ele não pode ser entendido somente como uma área demarcada em que alguém tem posse, como trazem os autores:

Nessa perspectiva, o debate sobre o território torna-se primordial, afinal não há como pensar o território em suas singularidades sem remeter às questões relativas à desigualdade social. Assim, adquire relevância a reflexão



sobre como ocorrem as dinâmicas locais e as articulações territoriais nos espaços vividos por grupos diversos e em situações de privações e vulnerabilidade que coadunam com as expressões da questão social. (Pizzio e Silva, 2016, p.180)

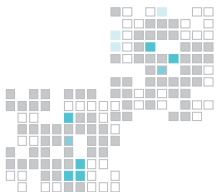
Para Saquet (2020), “o território é entendido como lugar de relações sociais; de conexões e redes” (Saquet, 2020, p. 115). E relações consistem na capacidade de estabelecer laços que ultrapassam a simples busca de produção de bens e serviços, chegando até a incluir as vidas humanas: relações como primórdio da alteridade e base da luta por reconhecimento. É nessa perspectiva que Saquet (2013, p.111) concebe o território e afirma que ele “envolve, ao mesmo tempo, as relações efetuadas pelo homem na natureza/ambiente; compreende os ambientes natural e construído em *sistema* [...], estuda os grupos, as *comunidades* e suas percepções/sentimentos do território, sua organização, seus signos”.

Significa que o território traz consigo a ideia de cultura, política, natureza e está em conexão com o ambiente. Ele é chão, mas também pode ser as formas espaciais e as relações entre sujeitos (Saquet, 2013). No território, ainda, está embutido o aspecto social que “envolve indivíduos que fazem parte de grupos interagindo entre si, mediados pelo território; mediações que mudam no tempo e no espaço” (Saquet, 2013, p.115). Isso nos permite incentivar a consideração das condições de cada lugar/território, pois cada um tem seus valores específicos e locais. E mesmo quando são organizados e transformados em valores universais, com o intuito de formar uma rede, não se pode deixar de lado os aspectos individuais nas abordagens de cada território. Por isso, apoiando-se em Santos (2012), Pizzio e Silva (2016) reconhecem que:

O território é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais se vive, trabalha e habita. É também um conjunto simbólico, de forma que o valor do indivíduo pode depender do lugar em que ele está/vive. Há desigualdades sociais que são, em primeiro lugar, desigualdades territoriais, porque derivam do lugar onde cada indivíduo se encontra. (Pizzio e Silva, 2016, p.182)

Existe no conceito de território uma complexidade unitária entre seus elementos e dimensões. É por essa razão que o território se torna então fundamental para entender e definir a questão da vulnerabilidade social. Para Lima (2016, p. 23), o conceito de vulnerabilidade social se explica a partir do “estado de maior ou menor exposição dos indivíduos e das populações aos fatores de exclusão social¹, que em última instância revelam uma situação de desigualdade social, em contextos de negação dos direitos sociais”. Assim, entender a questão da vulnerabilidade social requer que olhemos com atenção a questão dos direitos sociais dos indivíduos. Isso porque é a exposição social dos indivíduos/populações a fatores que os excluem desses direitos que configura a vulnerabilidade dessas pessoas.

Nessa definição de Lima (2016), há um elemento novo a ser observado: os indivíduos são colocados em situação de vulnerabilidade e não são vulneráveis, pois ao classificá-los como vulneráveis retira-se a responsabilidade dos fatores/pessoas que os colocaram em tais situações. Nessa perspectiva, temos o surgimento de um novo paradigma que traz a possibilidade de uma nova leitura do cenário de entendimento da vulnerabilidade. A ausência desse fator é catalisadora da luta por reconhecimento que



acontece nesses territórios.

Em “Luta por reconhecimento: A gramática Moral dos Conflitos Sociais”, Axel Honneth (2003a) argumenta sobre a possibilidade de construção de uma teoria social do reconhecimento que tem como base três formas de reconhecimento recíproco nas relações sociais: as relações amorosas, as relações jurídicas e a estima social. Essa construção se fundamenta na observação e releitura que o autor faz da teoria de reconhecimento de Hegel e os estudos de Herbert Mead e Donald Winnicott. Segundo Honneth (2003a), as interações intersubjetivas causam nos indivíduos sentimentos como autoconfiança, autorrespeito e autoestima, correspondendo, respetivamente, às três relações sociais. A ruptura ou violação de qualquer um desses sentimentos, por qualquer motivo, causa o impulso para a resistência social e política.

Antes de falarmos sobre o conceito de luta por reconhecimento nos territórios de vulnerabilidade, é importante, ainda que brevemente, abordar a Teoria Crítica que está na base do conceito. Observa-se que a Teoria Crítica não busca mostrar como as coisas deveriam se apresentar, mas como elas são. Trata-se de criar correlação entre teoria, conhecimento, e a ação social, tendo como finalidade chegar à emancipação da dominação e à compreensão da sociedade. Isso se dá pela interpretação das relações sociais, contextualizando os acontecimentos no âmbito da sociedade. Essa correlação no nível social passa pela experiência que enriquece o conhecimento que se tem sobre a emancipação dos indivíduos e permite o melhor entendimento de elementos como dominação, marginalização e invisibilização presentes nos territórios de vulnerabilidade.

Para Honneth (2003a), todo reconhecimento está intimamente ligado às experiências cotidianas dos indivíduos nos seus diferentes âmbitos sociais. Isso porque “os sujeitos humanos

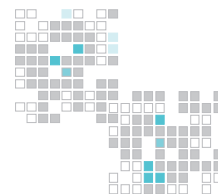
devem sua identidade à experiência de um reconhecimento intersubjetivo [...]” (Honneth, 2003a, p.125). É a partir da experiência intersubjetiva, e de recíproco reconhecimento, que os indivíduos começam a vivenciar uma experiência de amor recíproco, sem regredir a um estado simbiótico (Honneth, 2003a).

A experiência do reconhecimento está sempre ligada a uma forma positiva de experiência de si. Por isso, o autor constrói sua teoria partindo da premissa de que o conteúdo daquilo que entendemos por desrespeito, marginalização ou injustiça está implicitamente vinculado às reivindicações individuais por reconhecimento. O sujeito social adquire uma positiva compreensão de si mesmo quando faz a experiência de reconhecimento, mas, quando o indivíduo social vive a experiência de desrespeito, a sua positiva autorrelação, adquirida intersubjetivamente, adoece.

Por isso, seguindo o entendimento de Honneth (2003b), as lutas por reconhecimento nos territórios de vulnerabilidade são o motor das transformações sociais que teria constituído as condições modernas de integração social. Segundo o filósofo alemão, as teorias resultantes da ideia de que os interesses são a motivação principal das lutas sociais reduzem todas as pretensões morais dos indivíduos a finalidades ligadas à autoconservação. Por isso, para se tornarem sustentáveis, elas precisam ampliar “o espectro dessas lutas dirigidas por interesses, incluindo bens culturais e simbólicos na definição das possibilidades de reprodução específicas dos grupos” (Honneth, 2003a, p.261), absorvendo-os, assim, num processo de “concorrência por bens escassos”.

4. 0 Estudos de caso – da Heliópolis ao Pós-Balsa

O projeto Helipa na Ciência, concebido pela pesquisadora Cilene Victor e um jovem



morador, liderança comunitária da Heliópolis e pesquisador do Observatório De Olho na Quebrada, João Victor de Paula, recebeu apoio financeiro do Instituto Serrapilheira, por meio da chamada pública ‘O papel da ciência no Brasil de Amanhã’.

Helipa na Ciência conectou pesquisadores e pesquisadoras de dois grupos de pesquisa, o Jornalismo Humanitário e *Media Interventions* (HumanizaCom) e o SemioHumanitas, ambos do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo, e jovens da favela de Heliópolis, a maior de São Paulo, que atuam como pesquisadores e pesquisadoras no Observatório de Olho na Quebrada.

Inicialmente concebido para ser uma série de podcast com transmissão pela Rádio Comunitária Heliópolis, 87,5 FM, o Helipa na Ciência foi sendo adaptado de acordo com as demandas dos jovens da Heliópolis. À ideia de levar ao ar, ao vivo pela rádio, seis temas científicos de interesse e escolhidos pela própria comunidade, por meio de levantamento feito pelo Observatório De Olho na Quebrada, foram somadas oficinas de práticas de audiovisual, podcast, locução, edição de vídeo, assessoria de imprensa e jornalismo científico voltadas aos jovens envolvidos no projeto.

Transmitido ao vivo pela rádio, o Helipa na Ciência abordou os seguintes temas escolhidos pela comunidade: a formação de cientistas periféricos e o papel da ciência nos territórios de vulnerabilidade social; direito à cidade e à moradia e cultura periférica; segurança alimentar e boa nutrição; economia, emprego e renda; mudanças climáticas e desastres; poluição sonora, atmosférica, visual e a questão dos resíduos sólidos. Com apoio dos pesquisadores e pesquisadoras dos dois grupos de pesquisa, os programas, de duas horas de duração cada e de periodicidade semanal, foram produzidos pelos jovens da Heliópolis, estudantes de graduação

e do ensino médio. A apresentação dos seis programas e a condução das entrevistas foram realizadas por dois âncoras escolhidos pelo De Olho na Quebrada, ambos universitários e moradores da Heliópolis.

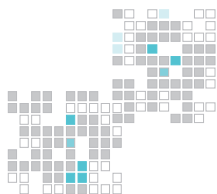
Embora não tenha sido pensado para ser uma ação de intervenção de mídia nem uma resposta direta à forma tradicional de divulgação da ciência, os resultados do projeto sugerem elementos importantes de estratégias de mídia, nas chamadas mídias alternativas, amparadas na ética de uma intervenção positiva na realidade, em especial da comunidade na qual os seus jovens têm sido excluídos das pautas de ciência nos veículos tradicionais.

Ao levar para o estúdio da Rádio, localizada dentro da favela, importantes nomes da comunidade científica brasileira, o Helipa na Ciência contribuiu para amplificar o diálogo entre cientistas e jovens da quebrada e a reduzir a distância entre a academia e as comunidades dos territórios de vulnerabilidade social, recorrendo para isso aos preceitos de um processo de decolonialidade que rompe com os padrões das grandes mídias

4.1. Pós-Balsa – território para intervenções de mídia

O Pós-Balsa pertence à zona rural de São Bernardo do Campo e faz parte da Área de Proteção e Recuperação dos Mananciais da Represa Billings – APRMB, uma das principais áreas de recuperação dos mananciais do estado de São Paulo (Governo do estado de São Paulo, 2010). A região conta com uma área total de 54,03% em relação ao total do município de São Bernardo do Campo e representa 40,96% da área de preservação do estado de São Paulo.

A população residente na região é de 10.620 pessoas, segundo estimativa da Secretaria de Obras e Planejamento Estratégico, da Prefeitura Municipal de São Bernardo do Campo (PMSBC),



número que representa 1,26% da população do município. Segundo dados do Censo Demográfico de 2010, a maior parte dessa população tem idade entre 15 e 49 anos, grupo que representa 54,33% do total da população da região, sendo que a faixa etária mais numerosa é de jovens entre 20 e 29 anos, 16,38% (IBGE, 2010). Ainda,

os dados revelam uma situação de precariedade e negação dos direitos básicos da população da região. Isso vemos quando analisamos dados do Índice Paulista de Vulnerabilidade Social (IPVS) que mostram que grande parte da população faz parte do grupo de alta vulnerabilidade social.

Tabela 1: População dividida segundo o IPVS, Pós-Balsa x Município de SBC, 2010

Grupos de Vulnerabilidade Social - IPVS	População	
	Pós-Balsa	São Bernardo do Campo
1. Baixíssima	4,8%	5,0%
2. Muito baixa	8,5%	47,7%
3. Baixa	18,4%	19,7%
4. Média	0,0%	11,0%
5. Alta (setores Urbanos)	-	4,1%
6. Muito alta (aglomerados subnormais urbanos)	-	11,4%
7. Alta (Setores Rurais)	68,3%	1,1%

Fonte: SEADE³, com base nos dados do Censo Demográfico 2010.

O conjunto de dados e informações sobre o Pós-Balsa permite classificar a comunidade como um território de vulnerabilidade. Isso se dá pelo perfil de situação de vulnerabilidade em altíssimo nível, o que engloba mais de 68% da população da comunidade, tocando nos aspectos tanto individuais quanto coletivos, como renda familiar, ciclo de vida, educação e situação civil. Diante desses índices, percebemos também a fragilidade das pessoas que habitam esse território, sobretudo pelo fato de que elas precisam enfrentar a vulnerabilidade do lugar e suas implicações no espaço de vivência, contendo elementos como moradia precária e estrutura pública ausente. Esses aspectos da vulnerabilidade no Pós-Balsa denunciam a injustiça social e a invisibilização, levando as populações às suas lutas por reconhecimento.

Concebemos as lutas por reconhecimento no Pós-Balsa como processos dinâmicos de via

dupla. Há uma luta por reconhecimento interna que depende unicamente dos atores sociais do território, ou seja, uma luta empreendida pelos moradores e que tem por intuito chegar à construção de valores como a autoconfiança, autoestima e autorrespeito. E há a segunda via que não depende unicamente deles, pois ela se constrói na relação e encontro com o outro. Essa se dá pela tentativa de desconstrução da hegemonia e dominação da sociedade sobre esses indivíduos.

No Pós-Balsa, esse pensamento se dá por meio do teor e conteúdo dos decretos e das matérias publicadas que sempre carregam hostilidade e agressividade contra a região. O uso de palavras como impedimento, apreensão, destruição, mesmo que necessário na questão da fiscalização ambiental, por não considerar a participação desses atores sociais nesse processo, configura hostilidade. A repetição de tais conceitos e termos



pela imprensa configura e resulta na perpetuação dessa situação, gerando um sentimento de pânico moral e o agravamento da exclusão, o que já é penoso e dá lugar à agressão. Por isso, é necessário reconhecer que não se pode seguir na construção de uma sociedade que tem a anulação como única relação com outro.

Percebe-se que a experiência dos moradores do Pós-Balsa como sujeitos, ao encontro dos vários 'Eus' (o Eu da imprensa e os Eus do poder público municipal e estadual), culmina sempre na produção de subjetividades sensíveis às diferenças e mais favoráveis à opressão, violência, dominação e sujeição. Torna-se imperativo construir uma cultura que acolhe, respeita e valoriza as diferenças para o desenvolvimento de uma sociedade com mais pertencimento social. Não se trata somente de seguir para o reconhecimento da humanidade desses atores sociais, mas precisa incluir essa humanidade no funcionamento social.

A luta por reconhecimento da comunidade do Pós-Balsa não é somente um processo de construção social da identidade individual, ela busca garantir a promoção e a conquista de espaço e lugar no seio da sociedade para grupos minoritários. Entende-se, portanto, que é imprescindível potencializar a atuação dos grupos minoritários, quase sempre invisibilizados, e garantir que suas vozes cheguem nos ambientes de debate social. Trata-se de lutar pela formação da identidade de indivíduos, mas também de territórios, visando, com isso, ultrapassar a linha da sub-representação social e midiática e, conseqüentemente, garantir a maior inserção social dos invisibilizados. No Pós-Balsa, esse entendimento está cada vez mais presente nas ações e nos modos de viver e se comportar dos moradores. Com esse entendimento, é possível vislumbrar mecanismos de defesa que permitam inibir representações como coitado, desventurado e mísero, uma prática que tem

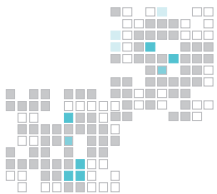
impactado e perseguido as minorias sociais.

Considerações finais

Os estudos no campo das intervenções de mídia, historicamente focados nas experiências das missões de paz da ONU, encontram nas pesquisas que compõem a coletânea organizada por Howley (2013) outros caminhos, abordagens e metodologias, como mencionados neste artigo.

Observa-se na tradição desses estudos um distanciamento, ou adiamento, da teorização e conceituação de *media interventions*, do mesmo modo que se constata a urgência de uma taxonomia que permita o diálogo entre a dinâmica, as funções e propósitos das táticas e estratégias dessas intervenções midiáticas e outros campos emergentes da comunicação, como o da decolonialidade e da filosofia política, com destaque para a luta por reconhecimento.

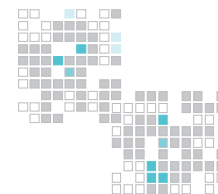
A tentativa experimental de conectar um exemplo prático de intervenção de mídia em uma favela brasileira, com potencial multiplicador para outros territórios de vulnerabilidade social, como o Pós-Balsa, e os preceitos da decolonialidade, materializados na luta e na resistência às matrizes simbólicas, visa encontrar pistas para garantir às intervenções de mídia o compromisso ético com os grupos marginalizados. Essas pistas podem aliviar as inquietações em relação à ausência de uma teoria que garanta que intervenções de mídia não sejam usadas para a manutenção do status quo. Os estudos nos dois territórios seguem paralelos e, com este artigo, esperamos encontrar as pistas para a concepção de ações de *media interventions* no Pós-Balsa que sejam capazes de repetir a dinâmica e os resultados do Helipa na Ciência, em Heliópolis, onde a tríade voz, escuta e pertencimento mostrou caminhos para a resiliência, não apenas ao histórico de exclusão, mas às estratégias midiáticas de apagamento da luta nesses territórios.



Referências

- ABS – Australian Bureau of Statistics. Census 2006, People born in Africa. (Cat. N° 3416.o- Perspectives on Migrants). Canberra, Australia, 2008.
- BALLESTRIN, Luciana. O giro decolonial e a América Latina. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, 2013. p. 89-116.
- BETZ, Michelle. *Radio as peacebuilder: a case study of Radio Okapi in the Democratic Republic of Congo*. The Great Lakes Research Journal. Vol. 1. December 2004. <https://www.hirondelle.org/images/pdf/Etudes/RadioOkapiasapeacebuilder.pdf>
- COLPANI, Gianmaria; MASCAT, Jamila M. H.; SMIET, Katrine. *Postcolonial responses to decolonial interventions*. Postcolonial Studies. Routledge Taylor & Francis Group, Volume 25, n° 1, 1-16, 2022.
- GALTUNG, Johan. *Peace, war and defense*. Essays in Peace research. Copenhagen: C. Ejlers, 1976.
- GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO. *Elaboração do Plano de Desenvolvimento e Proteção Ambiental da Bacia Hidrográfica do Reservatório Billings – Relatório final*. Maio 2010. Disponível em: <http://pdpa.cobrape.com.br/Arquivos/Pdpas/PDPA-Billings.pdf>. Acesso em out. 2021.
- HIEBER, Loretta. *Media as intervention: a report from the field*, Tracxk Two, v. 7, n. 4, 1998. <https://journals.co.za/doi/pdf/10.10520/EJC111751>.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003a.
- _____. *Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser*. In: Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Nova York, Verso, 2003b, p. 110-189.
- HOWLEY, Kevin. *Media interventions*. New York: Peter Lang, 2013
- HOWARTH (2013)
- IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). *Censo Demográfico*. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/apps/areaponderacao/index.html>. Acesso em jun. 2021.
- LIMA, Filipe Antunes. *Territórios de vulnerabilidade social: construção metodológica e aplicação em Uberlândia-MG*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2016.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Análítica da colonialidade e de decolonialidade: algumas dimensões. In: GROSFOGUEL, R.; MALDONADO-TORRES, N.; BERNARDINO-COSTA, J. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- MANUEL, Susan. *How the UN communicates in post-conflict turmoil*. In: UNESCO. *Media Conflict Prevention and Reconstruction*. Paris: UNESCO, 2004, p. 37-41. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000138983?posInSet=3&queryId=N-EXPLORE-ceb31669-dbe1-4d0e-b576-0f6ae0f6b41a> Acesso em: XXXXX
- MARJORIBANKS, Timothy et al. *Resources of belonging. Assessing the consequences of media interventions*. In: HOWLEY, Kevin. *Media interventions*. New York: Peter Lang, 2013. p. 55-72.
- MARANDOLA, Jr. Eduardo. *Novo olhar sobre o espaço: território e vulnerabilidade*. Universidade Estadual de Campinas, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/DzfZ6HQcMF47rcDpBjw8XjB/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em jul. 2021.
- MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine. *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Duke University Press, 2018.
- PERRIN, R-L.; & DUNN, K.M. Tracking the settlement of North African immigrants: speculations on the social and cultural impacts of a newly arrived immigrants' group. *Australian Geographer*, 38 (2), 2007, 253-273. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00049180701395355>. Acesso em: 10 jan. 2023.
- PIZZIO, Alex; SILVA, Márcia Michelle Carneiro da. *Território Vulnerável e Desenvolvimento Humano. Uma Análise à Luz da Política Pública de Assistência social. Desenvolvimento em questão*. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul-Brasil. Editora Unijui, ano 14, n. 35, p. 177-206, jul./set 2016. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=75246032007>. Acesso 3 fev. 2023.
- SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel, 2012.
- SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. 5. ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.
- SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções sobre território*. 3.ed. São Paulo: Outras Expressões, 2013.
- WALSH, Catherine. *Entretejiendo lo pedagógico y lo decolonial: luchas, caminos y siembras de reflexión-acción para resistir, (re)existir y (re)vivir*. Colombia: Alter/nativas. [e-book], 2017.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento 'otro' desde la diferencia colonial. In: WALSH, C.; LINERA, A. G.; MIGNOLO, W. *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 21-70.
- YANAGIZAWA-Drott, D. *Propaganda and Conflict: Evidence from the Rwandan Genocide*. The Quarterly Journal of Economics (August 21). doi:10.1093/qje/qju020, 2014.

Recebido em: 23/03/2023. Aceito em: 05/06/2023





DECOLONIALIDADE EM QUADRINHOS: UMA VISÃO AFROFUTURISTA DE CONTOS DOS ORIXÁS

DECOLONIALITY IN COMICS: AN AFROFUTURIST VISION OF *CONTOS DOS ORIXÁS*

LA DECOLONIALIDAD EN EL CÓMIC: UNA VISIÓN AFROFUTURISTA DE *CONTOS DOS ORIXÁS*

Edmilson Miranda Jr.

■ Doutorando em Estudos Culturais pelo Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, em Portugal, formado em Comunicação Social pela Universidade Federal do Ceará (2008) e mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da mesma instituição (2013). Investigou o conceito de dispositivo associados ao processo artístico em uma instalação interativa. Trabalha com a Criatividade no processo artístico e atualmente está pesquisando Afrofuturismo e discursos decoloniais em bandas desenhadas brasileiras.

■ *Doctorando en Estudios Culturales por el Departamento de Lenguas y Culturas de la Universidad de Aveiro, Portugal, licenciado en Comunicación Social por la Universidad Federal de Ceará (2008) y Máster en Comunicación por el Programa de Postgrado en Comunicación de la misma institución (2013). Investigó el concepto de dispositivo asociado al proceso artístico en una instalación interactiva. Trabaja con la Creatividad en el proceso artístico y actualmente investiga el Afrofuturismo y los discursos decoloniales en el cómic brasileño.*

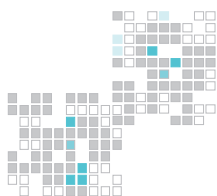
■ Email: edmilson.miranda@ua.pt

David Callahan

■ Fez o doutoramento na University College London, com a tese "A Resposta do Mundo Literário Inglês à Literatura Espanhola, 1909-1939", após estudos na Universidade de Auckland, Nova Zelândia. Publicou artigos sobre questões pós-coloniais em várias revistas internacionais de prestígio, e diversos capítulos de livros sobre temas tão variados como a Literatura Indígena Norteamericana, CSI e o cinema na África do Sul. Foi presidente da Associação Europeia de Estudos sobre a Austrália, e editor da revista online dessa associação.

■ *Se doctoró en el University College de Londres con la tesis "The Response of the English Literary World to Spanish Literature, 1909-1939", tras cursar estudios en la Universidad de Auckland, Nueva Zelanda. Ha publicado artículos sobre temas poscoloniales en varias revistas internacionales de prestigio, y varios capítulos de libros sobre temas tan variados como la literatura india norteamericana, la CSI y el cine en Sudáfrica. Fue presidente de la Asociación Europea de Estudios Australianos y editor de la revista en línea de dicha asociación.*

■ E-mail: callahan@ua.pt



RESUMO

Propõe-se o Afrofuturismo como chave de leitura para apontar Contos dos Orixás, de Hugo Canuto como uma expressão decolonial. A publicação assimila um elemento cultural – o estilo do quadrinista Jack Kirby – para desenhar a mitologia dos orixás numa perspectiva brasileira da cultura Yorùbá. A metodologia aplica o “cruzo” de Simas e Rufino para articular Afrofuturismo, Design e Estudos Culturais numa análise que lida com conhecimentos provenientes do que Grosfoguel compreende como o lado subalternizado da diferença colonial. Conclui-se que a iconografia Yorùbá foi atualizada no cruzo com o design futurista de Kirby a partir de elementos afro-brasileiros.

PALAVRAS-CHAVE: AFROFUTURISMO; DECOLONIALIDADE; ESTUDOS PÓS-COLONIAIS; HISTÓRIAS EM QUADRINHOS.

ABSTRACT

Afrofuturism is proposed as a reading key to point out Contos dos Orixás, by Hugo Canuto as a decolonial expression. The publication assimilates a cultural element – the style of comic artist Jack Kirby – to draw the mythology of the orixás from a Brazilian perspective of Yorùbá culture. The methodology applies Simas’ and Rufino’s “cruzo” to articulate Afrofuturism, Design, and Cultural Studies in an analysis that deals with knowledge from what Grosfoguel understands as the subalternized side of the colonial difference. It is concluded that Yorùbá iconography was updated in the cruzo with Kirby’s futuristic design from Afro-Brazilian elements.

KEYWORDS: AFROFUTURISM; COMICS; DECOLONIALITY; POSTCOLONIAL STUDIES.

RESUMEN

El afrofuturismo se propone como clave de lectura para señalar Contos dos Orixás, de Hugo Canuto como expresión decolonial. La publicación asimila un elemento cultural – el estilo del dibujante de cómics Jack Kirby – para dibujar la mitología de los orixás en una perspectiva brasileña de la cultura Yorùbá. La metodología aplica el “cruzo” de Simas y Rufino para articular Afrofuturismo, Diseño y Estudios Culturales en un análisis que aborda el conocimiento desde lo que Grosfoguel entiende como el lado subalternizado de la diferencia colonial. Se concluye que la iconografía Yorùbá fue actualizada en el cruzo con el diseño futurista de Kirby a partir de elementos afrobrasileños.

PALABRAS CLAVE: AFROFUTURISMO; CÓMICS; DECOLONIALIDAD; ESTUDIOS POSTCOLONIALES.



1. Introdução à perspectiva Afrofuturista

O presente trabalho aplica o Afrofuturismo para relacionar teorias decoloniais com a narrativa da História em *Quadrinhos Contos dos Orixás*, de Hugo Canuto (2019). A publicação independente emula o estilo do autor de quadrinhos norte-americanos Jack Kirby para desenhar uma visão original da mitologia *Yorùbá*, de origem africana. Aqui, o caráter afrofuturista de expressar críticas culturais a partir da revisão do passado e especulações sobre o futuro (Womack, 2013, p. 9) assume o papel de lente para analisar o design da obra. Compreende-se que usar o estilo de Kirby para contar uma história cujos temas e o protagonismo é afrocentrado propõe uma crítica ao pensamento hegemônico ocidental feita a partir de uma opção de design.

Por pensamento hegemônico, refiro-me ao que Gramsci (1999) entende em seu livro *Cadernos do cárcere. Volume 1: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce* como a “Hegemonia da cultura ocidental sobre toda a cultura mundial” (Gramsci, 1999, p. 263). Trata-se de um dos efeitos dos processos históricos de construção do pensamento europeu da modernidade, pensamento dominante que unifica os discursos e dita a conduta dos povos inseridos no que chama de civilização mundial unificada hierarquicamente (Gramsci, 1999, pp. 263–264). Esse pensamento carrega consigo o conjunto de práticas e discursos que são construídos durante o período colonial e se atualizam em outras práticas e discursos herdeiros desse colonialismo.

A palavra *subalterno* será aqui empregada no sentido do termo empregado por Gayatri Spivak (2010): “o povo ou os subalternos –, os quais são definidos como uma diferença da elite.” (Spivak, 2010, p. 60). Nas palavras de Spivak: “Para o ‘verdadeiro’ grupo subalterno, cuja identidade é a sua diferença, pode-se afirmar que não há nenhum sujeito subalterno irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo.” (Spivak,

2010, pp. 60–61). O Afrofuturismo se apresenta como uma reação a esse processo histórico de subalternização de expressões culturais de origem africana e afrodiaspórica.

O Afrofuturismo é aqui entendido como o conjunto de expressões estéticas marcadas por uma contundente crítica sobre a questão racial, cujo termo é cunhado nos Estados Unidos (Dery, 1994) e se espalha como uma cultura de resistência em diferentes países. Segundo Lisa Yaszek (2013) podemos entender o Afrofuturismo como “uma ficção especulativa ou ficção científica escrita por autores afrodiaspóricos e africanos”¹ (Yaszek, 2013, p. 1)² que por quase duzentos anos dramatizaram a questão racial inventando um futuro brilhante para pessoas de cor, vivendo um mundo tecnocultural, futuro que surge de mudanças científicas e sociais (Yaszek, 2013, p. 1). Para a autora trata-se de um “movimento estético global que abrange arte, cinema, literatura, música e estudos acadêmicos”³ (Yaszek, 2013, p. 1).

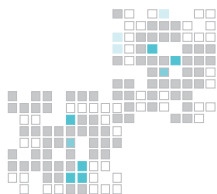
Proponho interpretar o Afrofuturismo como expressão do pensamento decolonial discutido por pensadores como Ramón Grosfoguel (2009), Aníbal Quijano (2005), Walter D. Mignolo e Catherine E. Walsh (2018). Pensamento esse que visa questionar um conjunto de epistemologias que formam a “matriz (colonial) criada por uma minoria da espécie humana” e que “rege a vida da maioria da espécie humana”⁴ (Mignolo; Walsh, 2018, p. 114). O pensamento decolonial surge como reflexões propostas por autores sensíveis às realidades latino-americanas, e

1 No original: *First, let me give you a working definition of the term. Afrofuturism is speculative fiction or science fiction written by both Afrodiasporic and African authors.*

2 Todas as traduções do inglês são minhas. E o texto original será indicado em notas de rodapé.

3 No original: *It's a global aesthetic movement that encompasses art, film, literature, music, and scholarship.*

4 No original: *The matrix (colonial) created by a minority of the human species rules the life of the majority of the human species.*



emergindo do conjunto de produções dentro do campo dos Estudos Culturais e Pós-Coloniais. A decolonização é um diagnóstico e um prognóstico afastado e não reivindicado pelo *mainstream* do pós-colonialismo, envolvendo diversas dimensões relacionadas com a colonialidade do ser, saber e poder. Assim, “decolonizar” é uma proposta política de “abertura do mundo” (Mbembe, 2014, p. 58) que pretende acolher epistemologias fora do cânone acadêmico de tradição europeia e instituí-las como conhecimento de valor equivalente tanto para investigações acadêmicas, quanto para a construção de políticas de transformação social (Bernardino-Costa et al., 2020).

Trata-se de uma perspectiva alternativa para a relação entre o tradicional e o contemporâneo em culturas que questionam esses pressupostos. Seria a desconstrução de visões estabelecidas e a construção de novas, contra-hegemônicas. No caso do Afrofuturismo essa nova visão fala do passado, presente e futuro do povo negro, e de novos processos de subjetivação formados a partir disso. A intenção é empregar o fenômeno cultural afrofuturista como orientador na análise de Histórias em Quadrinhos cujo protagonismo de personagens negras se relaciona com a busca pela superação do racismo, especificamente atento aos elementos culturais com os quais as narrativas trabalham, elementos provenientes de uma matriz afrodiaspórica.

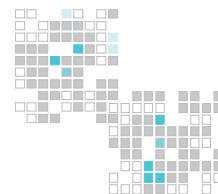
2. Metodologia em cruzo

Para pôr em prática uma “ecologia de saberes” (Santos; Meneses, 2009, p. 13), procuramos epistemologias fora do eixo eurocêntrico para construir a metodologia de análise que orienta a pesquisa. Simas & Rufino (2019) relacionam saberes despedaçados ao longo da experiência colonial que tiveram de se reconstruir “inventando terreiros, mundos, saberes/fazer e poéticas/políticas” (Simas; Rufino, 2019, p. 35) para criar a

sua “Pedagogia das encruzilhadas” (*ibidem*, p. 22); um “projeto político/epistemológico/educativo” que tem como finalidade enfrentar a lógica do racismo/colonialismo por meio da transgressão do cânone ocidental (*ibid.*, p. 22). Com base no conhecimento das macumbas articulado por Simas e Rufino, assumi a perspectiva fluida do “cruzo” e das “encruzilhadas” (*ibid.*, p. 116) para perceber características afrofuturistas que vão além da relação com a máquina e com o futuro: destacou-se a crítica cultural a partir da revisão do passado (Womack, 2013, p. 9). Algo que, por sua vez, implica em um questionamento do presente e especulações sobre o futuro.

A pedagogia das encruzilhadas é versada como contragolpe, (...) Esse projeto compreende uma série de ações táticas que chamamos de cruzos. São essas táticas, fundamentadas nas culturas de síncope, que operam esculhambando as normatizações. Os cruzos atravessam e demarcam zonas de fronteira. Essas zonas cruzadas, fronteiriças, são os lugares de vazio que serão preenchidos pelos corpos, sons e palavras. Desses preenchimentos emergirão outras possibilidades de invenção da vida. (Simas; Rufino, 2019, p. 22)

A pedagogia das encruzilhadas tem um agente capaz de empregá-la, o “pesquisador cambono” (Simas; Rufino, 2019, pp. 39–40), aquele que “atua como um ‘faz tudo’ no terreiro” (*ibidem*, p. 37). Para Simas e Rufino (2019), o cambono é modelo para a prática do investigador que “opera, na interlocução, com todas as atividades que precedem os fazeres/saberes necessários para as aberturas de caminhos” (p.37). Aplicado à investigação que desenvolvo: agir como cambono é cruzar conceitos, referências e fatos para abrir caminhos de pesquisa, e, desse modo, produzir sentidos orientados pelos conhecimentos provenientes dos objetos pesquisados.



Na construção da análise crítica aqui discutida, o que está em processo é o que conta. Com isso, quero dizer que: enquanto aprendo mais sobre *Contos do Orixás* (Canuto, 2019) e os autores identificados durante a investigação, também construo a forma como devo abordar as informações adquiridas, o objeto é o que me leva aos autores e, durante esse processo, o próprio objeto acaba por tornar-se diferente da percepção inicial após meu contato com as teorias pesquisadas. Entendo que essa dinâmica não é muito diferente do que normalmente ocorre quando se realiza um trabalho acadêmico, o que pretendo é assumi-la como base para a metodologia. Aproximo, portanto, a lógica das macumbas do método cartográfico de Deleuze e Guattari. A cartografia aparece no volume 1 do livro *Mil Platôs* (Deleuze; Guattari, 1995) relacionada ao conceito de rizoma, conceito emprestado da botânica para observar as produções sociais como linhas que se espalham abertamente sobre o terreno, compondo um emaranhado de conexões e atravessamentos sobrepostos. Neste sentido, o termo cartografia é tomado da geografia para propor o mapeamento dessas linhas. Como explica Rolnik,

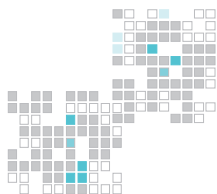
Para os geógrafos, a cartografia – diferentemente do mapa: representação de um todo estático – é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografáveis. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos – sua perda de sentido – e a formação de outros: mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos.

Sendo tarefa do cartógrafo dar língua para afetos que pedem passagem, dele se espera

basicamente que esteja mergulhado nas intensidades de seu tempo e que, atento às linguagens que encontra, devore as que lhe parecerem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias. O cartógrafo é, antes de tudo, um antropófago. (Rolnik, 2011, p. 23)

Aplicada como método de investigação a cartografia é útil para uma abordagem mais subjetiva do objeto, numa análise fundamentada na pesquisa-intervenção (Cintra et al., 2017). Nesse sentido, é importante considerar a relação intrínseca entre sujeito e objeto, tanto a subjetividade do autor de uma obra pesquisada quanto a subjetividade do investigador implicam diretamente na produção de conhecimento, e o método cartográfico conta com isso. O que, por sua vez, diferencia a cartografia de uma metodologia que pretenda neutralidade e distância entre pesquisador e objeto pesquisado. Assim, a cartografia amarra-se na encruzilhada onde o pesquisador cambono encontra seu caminho: o cambono “lança de corpo aberto para os cruzamentos e alinhava suas narrativas acerca dos conhecimentos na mesma medida em que as vive sob a lógica das encruzilhadas” (Simas; Rufino, 2019, pp. 39–40).

Pretendemos, então, nos colocarmos como pesquisadores cambonos no contato com a obra *Contos dos Orixás*. A ideia é perceber no cruzamento entre as propostas de design em ambos os estilos, de Kirby e de Canuto, apropriações e reinvenções capazes de traçar o desenvolvimento de um processo criativo que se apropria de um dos cânones da indústria de quadrinhos hegemônica – o estilo de Kirby – para criar uma narrativa afrocentrada: *Contos dos Orixás*. Aqui o Afrofuturismo funcionará como régua delimitadora e lente focal buscando na obra de Canuto, no seu discurso e em seus processos criativos relações entre crítica cultural,



revisão do passado e especulações sobre o futuro. Em específico, como o trabalho de Canuto representa o resultado de uma mudança na representatividade de culturas de matriz africana na mídia dos quadrinhos no Brasil.

3. Da corrida espacial para o futuro ancestral

Para explorar a relação entre Afrofuturismo e tradição podemos retornar ao trabalho de Stuart Hall (2003), para o autor a “(...) estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história seu significado é frequentemente transformado” (Hall, 2003, p. 29). Ele identifica a tradição como um cordão umbilical, ligando o futuro e o presente ao passado. “Possuir uma identidade cultural nesse sentido é estar primordialmente em contato com um núcleo imutável e atemporal, ligando ao passado o futuro e o presente numa linha ininterrupta.” (Hall, 2003, p. 29). Essa ligação questiona a percepção do senso comum de uma tradição ligada a uma espécie de origem cultural a ser resgatada. Tal resgate de uma suposta *autenticidade* não é possível diante da percepção de um fluxo de acontecimentos, capazes de transformar constantemente o modo como indivíduos e grupos se organizam e se reconhecem.

Esse cordão umbilical é o que chamamos de “tradição”, cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua “autenticidade”. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história. (Hall, 2003, p. 29)

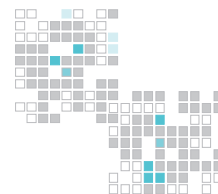
Nesse sentido o Afrofuturismo apresenta uma proposta crítica de mudança a partir da reinvenção da narrativa contada pela cultura

dominante, agindo por meio das ferramentas de comunicação – literatura, histórias em quadrinhos, cinema, televisão ou redes sociais on-line. A criatividade se manifesta nas narrativas afrofuturistas como alternativas à norma, e seria uma subversão da história em vigor.

Portanto, se a tradição é um mito ligando passado, presente e futuro, o Afrofuturismo é uma manifestação dos novos modelos possíveis para a criação de novos mitos que brinca com a tradição, usando meios como as histórias em quadrinhos para desenhar um novo futuro para negros em relação direta com sua ancestralidade. Isso porque lida com o imaginário (Glissant, 1997, p. xxii), com os modos como culturas percebem o mundo, que por sua vez tem também um efeito prático ao organizarem como essas culturas lidam com a realidade hoje e pensam o amanhã.

São as memórias que constroem nossa história, articulando registros, interpretações e narrativas. Explorar o conceito de tradição enquanto mito vigente é expandir um efeito – o Afrofuturismo – para entender um processo – a emergência de uma “perspectiva epistêmica proveniente do lado subalterno da diferença colonial” (Grosfoguel, 2009, p. 41), em um contexto de significativas mudanças nas estruturas que compõe o mundo moderno/colonial. As estruturas que construíram o mito ainda vigente no Brasil se baseiam na negação do racismo.

Segundo Lélia Gonzalez, convivemos com o resultado de um sofisticado procedimento de negação do racismo nas estruturas que construíram o mito ainda vigente na sociedade brasileira, algo que atende de maneira “disfarçada” (Gonzalez, 1988, p. 72) ao projeto de “branqueamento” do país, “o racismo latino-americano, suficientemente aprimorado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas” (Gonzalez, 1988, p. 73). Gonzalez



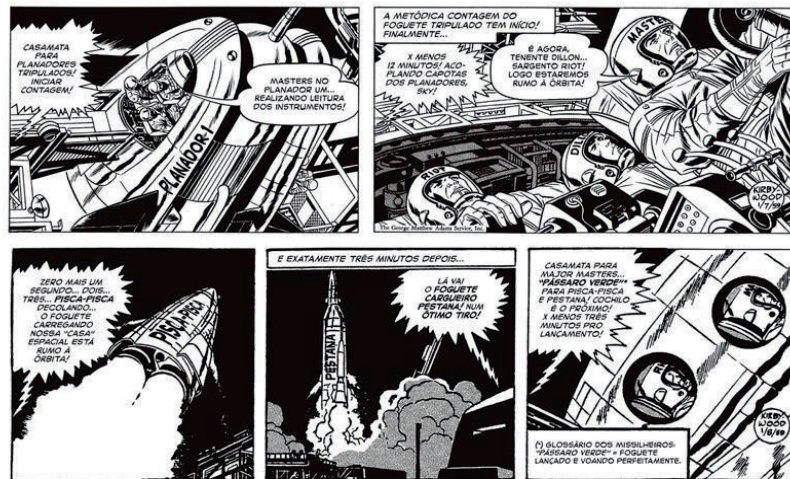
(1988) concorda com as revisões críticas pós-coloniais e decoloniais ao questionar relações de poder que permanecem atuando ainda em sintonia com a lógica colonial e revelando a presença de grupos que, embora sejam oficialmente livres, permanecem “subalternos” no discurso; “definidos como uma diferença da elite.” (Spivak, 2010, p. 60).

Em *Contos dos Orixás*, as estruturas reprodutoras do mito vigente são questionadas por uma nova visão do futuro que se apresenta na referência à Jack Kirby. Isso porque o autor, que se tornou referência da chamada era de ouro dos quadrinhos norte-americanos, é também o resultado de sua época.

Influenciado pela ficção científica e pela corrida

espacial, Kirby se baseava numa miscelânea de texturas, cores e grafismos que evocavam as noções de tecnologia e futuro em evidência nos anos 1960 (Posada, 2019). Isso pode ser percebido nas histórias que produziu com Wally Wood, outro artista que, assim como Kirby, se tornou uma referência para quadrinistas nos Estados Unidos. Ambos fizeram parte da equipe responsável pela série *Sky Masters da Força Espacial* (Kirby; Wood, 2020), conjunto de tiras de jornal produzidas para o *George Matthew Adams newspaper syndicate* entre setembro de 1958 e fevereiro de 1961 (*ibidem*, 2020). Nessa série vemos a influência que a guerra fria e a corrida espacial tiveram sobre os temas com os quais o autor trabalhava.

Figura 1 – Página 63 da edição brasileira que compila as tiras da série.



Fonte: Sky Masters da Força Espacial (Kirby; Wood, 2020)

O design de foguetes, estações espaciais, trajes pressurizados e outros equipamentos do tipo foram desenvolvidos por Kirby alguns anos antes do real pouso na superfície lunar; sem referências reais, o quadrinista precisou criar seus próprios projetos de como seriam itens de uma viagem ao espaço.

Esses elementos já povoavam as imagens descritas nos *pulps* de ficção científica e desenhadas nos quadrinhos da época, mas com Kirby, tornaram-se uma referência para outros desenhistas. Essa experiência ajudou o autor a desenvolver grafismos que se tornariam marcas

nos temas que levou para o design de suas personagens e cenários.

Outro exemplo recorrente no trabalho de Kirby são os “Kirby Krackles”, como ficaram conhecidos o desenho de “grupos de pontos pretos redondos usados para representar energia massiva, não necessariamente direcionada, muitas vezes de natureza cósmica”⁵

5 No original: *clusters of round black dots to depict enormous but not necessarily directed energy, often of a cosmic nature*. Disponível em <https://kirbymuseum.org/blogs/simonandkirby/archives/3997> Acesso em 10 de dezembro de 2020.

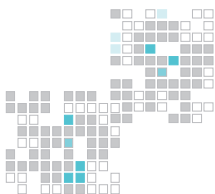


Figura 2 – Fantastic Four nº 48 (Março de 1966) “The Coming of Galactus” p. 12, desenhos de Jack Kirby, arte-final de Joe Sinnott.



Em seu livro *Hand of Fire: The Comics Art of Jack Kirby*, Charles Hatfield (2012) explica o estilo de Kirby como parte da estética desse período, que chama de “sublime tecnológico”⁶, algo que se refere ao “uso de motivos de alta tecnologia para representar grandes forças que não apenas são inefáveis e terríveis (no sentido original da palavra), mas também podem resultar em choque, estranhamento ou loucura”⁷ (Hatfield 2012, p. 146).

No entanto, a noção de futuro que aqui se discute não se resume à ficção científica que inspirou Kirby, e tem seu significado ampliado na visão crítica de futuro proposta pelo Afrofuturismo, uma visão que questiona a história a partir de uma revisão dos efeitos da colonização, ainda em vigor no imaginário da sociedade contemporânea.

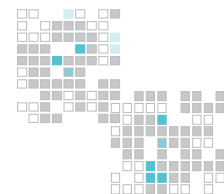
Por imaginário entendo aqui o sentido da palavra descrito no livro de Édouard Glissant, *Poetics of relation* (Glissant, 1997, p. xxii). Imaginário não seria, como se percebe no

senso comum: uma imagem mental consciente; tampouco, o sentido laciano, de algo irrepresentável, da ordem da alucinação e em contraste com o real. O imaginário de que se fala é o conjunto de “todos os modos que uma cultura tem de perceber e conceber o mundo” (Glissant, 1997, p. xxii). Partindo de Glissant, Mignolo (2005) dá ao termo um sentido geopolítico e o emprega “na fundação e formação do imaginário do sistema-mundo moderno colonial” (Mignolo, 2005, p. 1). Assim, o modo como culturas sob a influência do imaginário moderno/colonial percebe o mundo carrega ainda hierarquizações estabelecidas durante o período colonial.

O poeta surrealista Aimé Césaire (1978), em seu *Discurso sobre o colonialismo*, já denunciava os efeitos da colonização como causadores de grande parte da desigualdade social contemporânea. Sua ideia é a de uma sociedade nova, livre dos efeitos da colonização. “Não é uma sociedade morta que queremos fazer reviver. (...) Não é tampouco a sociedade colonial que queremos prolongar, (...) É uma sociedade nova que precisamos criar, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravos, rica de toda a potência produtiva moderna, cálida de toda a fraternidade

⁶ No original: *technological sublime*.

⁷ No original: *the use of high-tech motifs to represent vast forces that not only are ineffable and awful (in the original sense of the word) but also may result in shock, estrangement, or madness*.



antiga.” (Cesaire, 1978, p. 36). Tal proposta vai ao encontro do que constrói o psiquiatra e ensaísta Franz Fanon (2008), em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*. Para a compreensão da realidade de seu tempo ele propõe um estudo clínico, na intenção de “sacudir energicamente o lamentável uniforme tecido durante séculos de incompreensão” (Fanon, 2008, p. 29). Fanon descreve a necessidade de uma “desalienação em prol da liberdade” (Fanon, 2008, p. 191). Liberdade para a humanidade de negros e brancos.

Para tanto, a arquitetura de seu trabalho situa-se na temporalidade, algo que acaba por coincidir com nossa leitura de *Contos do Orixás* (Canuto, 2019) como um trabalho com características afrofuturistas. Segundo o autor “Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro.” (Fanon, 2008, p. 29). Sua proposta se apoia no confronto da realidade histórica com seus efeitos, na denúncia e enfrentamento dessas questões. Nas suas palavras: “O futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente. Esta edificação se liga ao presente, na medida em que coloco-o como algo a ser superado.” (Fanon, 2008, p. 29). Nesse sentido, Fanon também imagina uma sociedade nova, construída quando se assume a invenção na existência (Fanon, 2008, p. 189). Surge daí a importância da disputa pelo imaginário exercida pelo Afrofuturismo no enfrentamento dos efeitos da colonização no mundo contemporâneo.

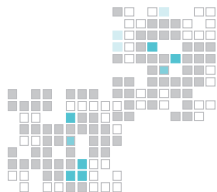
Canuto usa o aparato iconográfico de referências tecno-científicas construído por Kirby para compor sua visão dos mitos dos Orixás, destacando a ancestralidade africana traduzida pelo modo como essa cultura se integrou às práticas brasileiras. Tanto na criação das vestimentas quanto nos cenários, o aspecto futurista se mistura com texturas e

grafismos africanos criando um universo único, Afrofuturista.

O quadrinista parece exercer a antropofagia sobre a qual falou Oswald de Andrade em seu *Manifesto Antropófago* (Andrade, 1976), devora a iconografia e estilo de Kirby para aplica-la em sua visão dos Orixás, dos mitos e iconografias Yorùbá. Ação que, segundo a leitura que propomos, retoma a noção de encruzilhada própria das epistemologias de macumba (Simas; Rufino, 2019). A encruzilhada representa o limiar, o espaço onde as trocas acontecem e onde seria possível acessar poderes mágicos capazes de transformar a realidade. Em seu movimento de valorização da iconografia e mitologia Yorùbá, Canuto assume uma prática própria da cultura dos povos Bantu, que já haviam sido sequestrados de África trezentos anos antes da chegada dos Yorùbá. Como explica Holl (2020),

Na cosmologia Bantu, as bruxas podem roubar almas e fechá-las em encantos, ou vendê-las, e podem deixar os seus corpos a vaguear sob a forma de outras pessoas ou mesmo animais (MacGaffey: 1986:162-63). Para poder lidar com essa ameaça, uma pessoa deve tornar-se semelhante a uma bruxa (...)

Assim, para receber o poder para qualquer tipo de actividade espiritual, deve-se procurar os mortos, que podem transmitir estes poderes como dons a uma pessoa viva, na fronteira entre o seu mundo e o nosso. (...) em contacto com os mortos, é essencial tornar-se um pouco semelhante a eles, sem se tornar demasiado semelhante, o que significaria tornar-se um deles. Lembrar isto pode tornar uma melhor compreensão da frequentemente mencionada (e desprezada) vontade dos escravos Bantu de se adaptarem a novas circunstâncias e de incorporarem elementos estrangeiros nas suas próprias



práticas religiosas (Holl, 2020, p. 113)⁸

Com essa perspectiva, é possível perceber o trabalho de Canuto como parte de um processo que concorda com a prática Bantu. O autor assume elementos estrangeiros em sua prática para enfrentar a ameaça dos efeitos da colonização no imaginário do “sistema-mundo moderno colonial” (Mignolo, 2005, p. 1). A assimilação e adaptação que acontecem nas conflituosas trocas entre culturas também ocorrem numa fronteira, no limiar onde o elemento assimilado adquire novos significados quando é lido por outra cultura. No caso de *Contos do Orixás*, Canuto (2019) adapta o estilo de Kirby consumindo e

transformando em seu próprio. E, ainda que mantenha muito do traço do autor original, o atualiza adaptando-o à iconografia *Yorùbá*.

Assim, a antropofagia ocorre na adaptação da estética iorubá para o futurismo próprio do traço de Kirby. Embora, inicialmente, pareça apenas imitar um design legitimado pela cultura hegemônica no meio dos quadrinhos, a obra reproduz o dinâmico processo de sincretismo afrodiaspórico, ao mesmo tempo em que questiona a diferença colonial estabelecida entre a estética consolidada e a estética de origem africana.

Figura 3 – Arte para promover a edição independente de *Contos dos Orixás* de Hugo Canuto.



Fonte: <https://hugocanuto.com/gallery/contos-dos-orixas- Tales-of-the-orishas/> Acesso em 5 dezembro de 2020

A ideia para produção da edição independente de *Contos do Orixás* surgiu quando Canuto criou uma série de falsas capas colocando como super-heróis os Orixás. Abaixo vemos como ele usou o design original de Kirby na indumentária da personagem *Xangô*, o *deus do trovão*, bem como para o cenário e os grafismos que compõem o design da capa.

8 No original: *In Bantu cosmology, witches can steal souls and lock them into charms, or sell them, and can leave their bodies to roam around in the form of other people or even animals (MacGaffey: 1986:162–63). To be able to deal with that threat, a person must become similar to a witch: “Elders and magicians6 have to be very much like witches in order to struggle against them or to enter into negotiations with them.” (ibd.). So to receive the power for any kind of spiritual activity, one must seek the dead, who can transmit these powers as gifts to a living person, at the boundary between their world and ours.*

Figura 4 – *Odin* ilustrado por Jack Kirby à esquerda e *Xangô* ilustrado por Hugo Canuto à direita.



Fonte: <https://i.pinimg.com/originals/6a/e6/cd/6ae6cdfd449ca9fffd98e33e6a88c981.jpg> e <https://hugocanutodotcom.files.wordpress.com/2017/01/xangc3b4-low-rgb.jpg?w=882> Acessos

m 5 dezembro de 2020

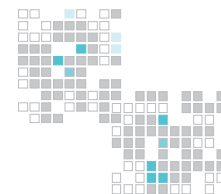


Figura 5 – A evolução no design de Xangô desde a falsa capa (à direita) até uma página de Contos dos Orixás.



Fonte: <https://hugocanutodotcom.files.wordpress.com/2017/01/xangc3b4-low-rgb.jpg?w=882> Acessos em 5 dezembro de 2020

O que vemos, ao comparar ambos, é uma evolução no estilo de Canuto que começa emulando o traço de Kirby para, em seguida, se afastar da referência inicial norte-americana, à medida em que estuda as referências visuais da

cultura Yorùbá. Abaixo é possível ver exemplos de arte dos povos Yorùbá ao lado de uma das páginas do quadrinho de Canuto. A presença de detalhes gráficos da arte em madeira nas linhas e proporções em objetos e personagens é evidente.

Figura 6 – Escultura Yorùbá do século IXI à esquerda e página de Contos dos Orixás à direita.

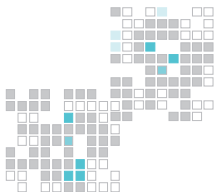


Fonte: <https://www.pbslearningmedia.org/resource/ket-kyvam-speed20/yoruba-panels-late-19th-century/en/> Acesso em 5 dezembro de 2020 e Contos dos Orixás (Canuto, 2019)

Elementos característicos de cada Orixá, – como a cor vermelha, para Xangô, ou as duas espadas de Ogum – são revistos pelo traço de Canuto que, emulando o estilo de Kirby, inventa o seu próprio, respeitando a iconografia de matriz africana. Nesse sentido, a obra assume o Afrofuturismo porque se apropria do estilo de Kirby – um estilo baseado nas características próprias dos quadrinhos inspirados nas histórias de ficção científica da época, em sintonia com os

efeitos da corrida espacial durante o período da Guerra Fria.

Portanto, propomos que *Contos dos Orixás* atua como uma prática decolonial, pois produz um movimento de legitimação de elementos de uma cultura cujas epistemologias foram historicamente suprimidas. Trata-se de uma obra que contribui para a crítica ao pensamento hegemônico ocidental, feita a partir de uma opção de design.



Essa crítica ocorre quando – numa leitura afrofuturista da obra – percebe-se uma resistência à lógica hegemônica de valorização da estética norte-americana no universo dos quadrinhos, em detrimento de estéticas provenientes de culturas subalternizadas. Ao apropriar-se do estilo de Kirby para representar a iconografia *Yorùbá*, o artista transforma o traço, de referências “kirbyanas” para elementos e referências cada vez mais *Yorùbá*. Ou seja, por meio de uma prática de design, alinha-se ao processo de legitimação em curso desde os primeiros movimentos negros e suas reivindicações na luta contra o preconceito racial.

Trata-se de uma crítica, principalmente, porque, ao apropriar-se e transformar o estilo de Kirby aproximando-o da estética *Yorùbá*, discorda da lógica hegemônica que estabelece conhecimentos eurocêntricos e norte-americanos como a norma que garante respeito e legitimidade, inclusive para produções estéticas.

Como explicam Santos e Meneses (2009): “o colonialismo, para além de todas as dominações porque é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados” (Santos; Meneses, 2009, p. 13). Esses saberes foram desvalorizados no processo de construção do imaginário moderno/colonial. Mignolo (2012) utiliza o conceito de diferença colonial para expor esse processo. Segundo descreve, a diferença colonial teve início quando “missionários espanhóis julgaram e classificaram a inteligência e a civilização humanas”⁹ (Mignolo, 2012, p. 3), que “foi um momento inicial na configuração da diferença colonial e na construção do imaginário atlântico; que se tornará o imaginário do mundo colonial/

9 No original: *Spanish missionaries judged and ranked human intelligence and civilization*

moderno”¹⁰ (*idem*). É inclusive nessa diferença que se instala a imposição de uma estrutura racial de dominação, o que Aníbal Quijano (2005) chamou de colonialidade do poder: a “imposição da idéia de raça como instrumento de dominação” (Quijano, 2005, p. 136).

Nesse jogo entre dominadores e dominados se reflete a lógica colonial perpetuando-se em práticas contemporâneas. Para responder a essa lógica perversa é que Mignolo (2012) levanta a ideia de um pensamento de fronteira, agindo no espaço entre as trocas culturais nessa relação. Como ele mesmo esclarece,

*Por “pensamento de fronteira”, quero dizer os momentos em que o imaginário do sistema mundial moderno se quebra. O “pensamento de fronteira” ainda está dentro do imaginário do sistema mundial moderno, mas reprimido pelo domínio da hermenêutica e da epistemologia como palavras-chave que controlam a conceitualização do conhecimento.*¹¹ (Mignolo, 2012, p. 23)

Opensamento de fronteira indica o realojamento dos conhecimentos de comunidades racializadas, do lugar onde foram colocadas – de menor importância –, para um espaço de importância equivalente ao conhecimento canônico valorizado e reconhecido pela comunidade científica, conhecimento cuja origem, normalmente, é europeia ou norte-americana. Propõe-se aproveitar essas epistemologias desvalorizadas para criar uma nova forma

10 No original: *This was an initial moment in the configuration of the colonial difference and the building of the Atlantic imaginary; which will become the imaginary of the modern/colonial world.*

11 No original: *By “border thinking” I mean the moments in which the imaginary of the modern world system cracks. “Border thinking” is still within the imaginary of the modern world system, but repressed by the dominance of hermeneutics and epistemology as keywords controlling the conceptualization of knowledge.*



de produzir conhecimento, “epistemologias de fronteira” (Grosfoguel, 2009, p. 74), um conhecimento descolonizado, desrespeitando a lógica colonial. Como explica Grosfoguel,

O pensamento crítico de fronteira é a resposta epistêmica do subalterno ao projecto eurocêntrico da modernidade. Ao invés de rejeitarem a modernidade para se recolherem num absolutismo fundamentalista, as epistemologias de fronteira subsumem/ redefinem a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação descolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. (Grosfoguel, 2009, p. 74)

Com essa resposta epistêmica do subalterno, Santos e Meneses (2009), Mignolo (2012), Quijano (2005) e Grosfoguel (2009) demonstram a proposição de uma mudança. Em princípio, aplicável à produção intelectual acadêmica, mas que se mostra também em práticas artísticas como as histórias em quadrinhos, mais claramente em práticas como *Contos do Orixás* (Canuto, 2019) – em sintonia com a crítica cultural, uma prática de resistência ao “sistema mundo europeu / euro-norte-americano moderno / capitalista colonial / patriarcal” (Grosfoguel, 2009, p. 1). Seria a perspectiva epistêmica decolonial, que dialoga diretamente com a ecologia de saberes indicada por Santos e Meneses (2009), um diálogo entre “saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 7).

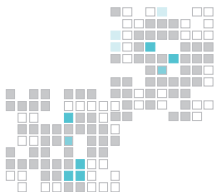
Nesse sentido, entendemos que não se trata estritamente de uma reapropriação a partir da perspectiva subalterna, porque o quadrinho não

se resume à reprodução, mas cria um outro traço que é o resultado do seu processo explícito de apropriação e adaptação. Portanto, percebemos uma releitura que, ao propor transformar e reimaginar a referência norte-americana, misturando-a ao estilo de origem afrodiáspórica, atua “esculhambando as normatizações” (Simas; Rufino, 2019, p. 22), que antes veriam a estética Yorùbá como algo primitivo ou menos legítimo do que um estilo “euro-norte-americano moderno/ capitalista colonial/ patriarcal” (Grosfoguel, 2009, p. 1”).

Assim, a assimilação que Canuto faz do traço de Kirby, reconhecido nos quadrinhos como uma referência para a mídia, é uma subversão desse gênero para a criação de um novo universo de representatividade – baseado em uma religião de matriz africana. Algo que se coloca como uma alternativa para o gênero de super-heróis nas histórias em quadrinhos, apresentando uma proposta crítica de mudança do modo como se produz quadrinhos a partir da reinvenção do design da cultura dominante.

4. Considerações para uma análise afrofuturista

Na análise que apresentamos, é possível notar que *Contos dos Orixás* (Canuto, 2019) resgata uma “perspectiva epistêmica proveniente do lado subalterno da diferença colonial” (GROSFOGUEL, 2009, p. 41): a iconografia Yorùbá, e a atualiza no cruzo com o design futurista dos quadrinhos de Kirby. As características do Afrofuturismo aparecem principalmente no aspecto gráfico do trabalho – desenho, estilo, traço e grafismos. Caráter diferente dos quadrinhos afrofuturistas que se destacam no extenso conjunto de produções norte-americanas, mais focadas nos temas e argumentos, normalmente tratando de tecnologias cibernéticas e ficção científica. A análise também expõe na obra elementos culturais



arraigados no Brasil: a mitologia e a linguagem *Yorubá*, expressas graficamente e inseridas como elemento do roteiro. Portanto, examinar *Contos dos Orixás* e o contexto da produção de quadrinhos afrofuturistas brasileiros na qual se insere, é também investigar sua relação com as transformações sociais que o influenciam e são por ele influenciadas.

O Afrofuturismo é o resultado estético de uma série de transformações culturais, políticas e sociais que tiveram seu efeito bem documentado e

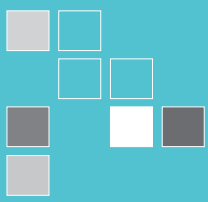
analisado por estudos acadêmicos principalmente norte-americanos. Merece, portanto, uma atenta pesquisa em outros espaços e realidades, como é o caso do Brasil. Eis aí uma oportunidade de contribuição para o conhecimento acadêmico, e um chamado à investigação, que pretendemos atender, justamente por entender que essa pesquisa não pode ter seu valor suprimido com base em preconceitos que a considerem menos relevante, por tratar de elementos muito específicos ou menos importantes que outros, à partida.

Referências

- ANDRADE, O. DE. Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil. In: TELES, G. M. (Ed.). Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas. 3ª ed. Brasília: Vozes, 1976.
- BERNARDINO-COSTA, J. et al. Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- CANUTO, H. Contos dos Orixás. Salvador: Hugo Canuto. Autor independente, 2019.
- CESAIRE, A. Discurso sobre o colonialismo (1ª edição em 1955). Tradução: Noémia De Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978.
- CINTRA, A. M. S. et al. Cartografia nas pesquisas científicas: uma revisão integrativa. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 29, n. 1, p. 45–53, 29 Abr. 2017.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs vol. 1: Capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Aurélio Guerra Neto; Tradução: Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DERY, M. *Black to the Future: interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose*. Em: DERY, M. (Ed.). *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*. Durham: Duke University Press, 1994. p. 179–222.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas* (1ª ed. 1952). Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GLISSANT, É. *Poetics of Relation*. Tradução: Betsy Wing. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1997.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, n. 92, p. 69–82, 1988.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere. Volume 1: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Periferia*, v. 1, n. 2, p. 41–91, 26 Dez. 2009.
- HALL, S. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Tradução: Tradução: Adelaine La Guardia Resende et al. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HATFIELD, C. *Hand of Fire: the comics art of Jack Kirby*. Jackson: University of Mississippi Press, 2012.
- HOLL, A. R. *Surviving in the Land of the Dead: Bantu Religion in the Brazilian Diaspora*. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, n. 1, p. 108–122, 8 Jun. 2020.
- KIRBY, J.; WOOD, W. *Sky Masters da Força Espacial*. Tradução: Dandara Palankof. 1ª ed. São Paulo: Pipoca e Nanquim, 2020.
- MBEMBE, A. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Tradução: Narrativa Traçada. Luanda: Edições Mulemba, 2014.
- MIGNOLO, W. D. A Colonialidade de cabo a rabo. In: LANDER, E. (Ed.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Tradução: Julio Cesar Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 33–49.
- MIGNOLO, W. D. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2012.
- MIGNOLO, W. D.; WALSH, C. E. *On Decoloniality*. Durham: Duke University Press, 2018.
- POSADA, T. Afrofuturism, Power, and Marvel Comics's Black Panther. *The Journal of Popular Culture*, v. 52, n. 3, p. 625–644, 12 Jun. 2019.
- QUIJANO, A. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Tradução: Julio Cesar Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 227–278.
- ROLNIK, S. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2011.
- SANTOS, B. DE S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do sul*. Coimbra: Cortez Editora, 2009.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editora, 2019.
- SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Tradução: Marcos Pereira Feitosa; Tradução: André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- WOMACK, Y. L. *Afrofuturism: the world of black sci-fi and fantasy culture*. Chicago: Lawrence Hill Books, 2013.
- YASZEK, L. *Race in Science Fiction: The Case of Afrofuturism*. *A Virtual Introduction to Science Fiction*, n. 180, p. 1–11, 2013.

Recebido em: 01/03/2023. Aceito em: 05/06/2023





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

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



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

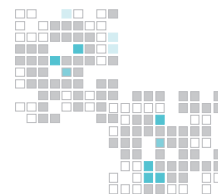
The question "Who speaks?" unfolds in a reflection supported by decolonial, postcolonial and countercolonial critique, pointing to the (im)possibilities of an interworld communication. The first dimension of this communication considers racism intrinsic to colonialism and coloniality as a silencing dispositive, 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

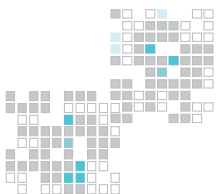
Como pensar a comunicação entre os mundos indígenas/afrodiaspóricos e os mundos forjados nas dinâmicas moderno-coloniais, sendo o próprio comum aparentemente uma impossibilidade tanto em função dos traumas coloniais e das violências persistentes da colonialidade que os apartam quanto pela intraduzibilidade 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



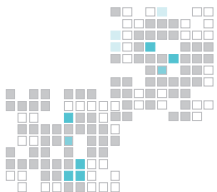
sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (Krenak, 2019, p. 10-11).

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,¹ 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 decolonial² 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),

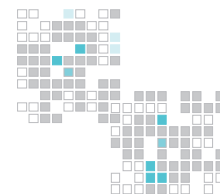
[la] emergencia de la idea de “occidente” o de Europa, es una admisión de identidad, esto es, de relaciones con otras experiencias culturales, de diferencias con las otras culturas. Pero, para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como 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?³ 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

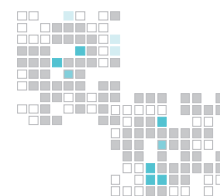
“Nós entendemos que curar a terra, é curar o alimento, as sementes, o fruto, o rio, a cabeça, o pensamento, o espírito... Curar a própria humanidade. A luta não é só para estar vivo, mas para manter o espírito vivo. As pessoas pensam que quem tem fome é só aquele que, por uma desigualdade social, não 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



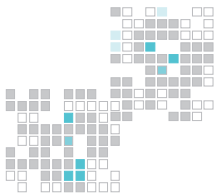
sagrados bem como dimensão espiritual das plantas, dos animais e de diversos objetos. Todos em permanente interconexão por meio de rezas e cantos e outras tecnologias de ativação. A produção e circulação de conhecimentos é profundamente estética, realizada com atenção detalhada e sistemática por meio 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.⁴ 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 interdidas 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 afrodiáspóricas 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

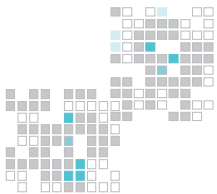
Ao tomar como ponto de partida a questão “Quem fala?”, promovemos uma reflexão ancorada na crítica decolonial, pós-colonial e contra-colonial para indicarmos potências e limites de práticas de comunicação intermundos. Vale dizer, no entanto, que a diferença, ou a ação de fazer comum na diferença, é o 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-existentstes 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.

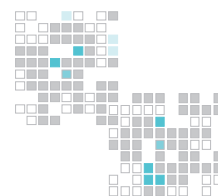


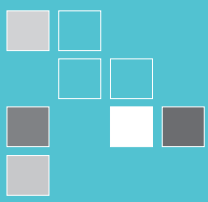
Entretanto, as potências comunicativas nas diferenças radicais de interações intermundos descortinam horizontes de descoberta quando se desperta o desejo da relação, de encontrar e ser encontrado/a, escutar e ser escutado/a, falar e poder falar. As lacunas comunicacionais constituem, assim, os obstáculos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





UM PERCURSO CARTOGRÁFICO (RE) PENSANDO O ENSINO DE PUBLICIDADE PELA DECOLONIALIDADE

A CARTOGRAPHIC JOURNEY (RE)THINKING THE TEACHING OF ADVERTISING THROUGH DECOLONIALITY

UN VIAJE CARTOGRÁFICO (RE)PENSANDO LA ENSEÑANZA DE LA PUBLICIDAD A TRAVÉS DE LA DECOLONIALIDAD

Lara Timm Cezar

■ Doutoranda em Comunicação, linha de Comunicação e Formações Socioculturais na Universidade Federal do Paraná e Mestra em Comunicação pela Universidade Federal de Santa Maria. Investiga as transformações do sistema publicitário e os impactos no ensino de publicidade e propaganda. Graduada em Comunicação Social habilitação em Publicidade e Propaganda pela Universidade Federal do Pampa, graduada em Pedagogia pelo Centro Universitário Uninter e formada no Curso Normal Magistério.

■ *Doctoranda en Comunicación, línea de Comunicación y Formaciones Socioculturales de la Universidad Federal de Paraná y Master en Comunicación de la Universidad Federal de Santa María. Investiga las transformaciones del sistema publicitario y los impactos en la enseñanza de la publicidad y propaganda. Graduada en Comunicación Social con mención en Publicidad por la Universidad Federal de Pampa, licenciada en Pedagogía por el Centro Universitario Uninter y graduada en el Curso Normal de Enseñanza.*

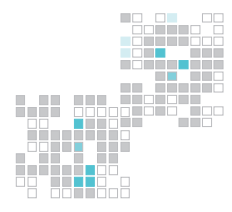
■ Email: Email: laratcezar@gmail.com

Fábio Hansen

■ Publicitário, Doutor em Letras pela UFRGS. Professor no Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e Professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM UFPR) na linha de pesquisa Comunicação, Educação e Formações Socioculturais. Autor do livro (In)verdades sobre os profissionais de criação: poder, desejo, imaginação e autoria.

■ *Publicista, Doctor en Letras por la UFRGS. Profesor del Departamento de Comunicación Social de la Universidad Federal de Paraná (UFPR) y profesor permanente del Programa de Posgrado en Comunicación (PPGCOM UFPR) en la línea de investigación Comunicación, Educación y Formaciones Socioculturales. Autor del libro (In)verdades sobre los profesionales creativos: poder, deseo, imaginación y autoría.*

■ E-mail: fabiohansen@yahoo.com



RESUMO

Olhar para o ensino de publicidade sob a luz da decolonialidade é uma forma de ressignificar, debater aspectos da matriz colonial que permanecem no cerne do sistema e redesenhar caminhos que ambicionem romper com o paradigma simplificador. Partimos de um gesto de reconhecer possibilidades teórico-práticas para pensar o ensino de publicidade por uma perspectiva decolonial. Com um posicionamento cartográfico, orientado pelo pensamento complexo costurado a fundamentos de teorias decoloniais, traçamos reflexões a partir de experiências no ensino de publicidade, propondo uma atualização de um mapa rizomático.

PALAVRAS-CHAVE: ENSINO DE PUBLICIDADE; DECOLONIALIDADE; COMPLEXIDADE; CARTOGRAFIA.

ABSTRACT

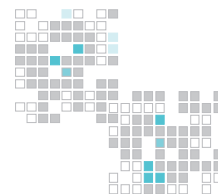
Looking at teaching advertising in the light of decoloniality is a way of reframing, debating aspects of the colonial matrix that remain at the core of the system and redesigning paths that aim to break with the simplifying paradigm. We start with a gesture of recognizing theoretical and practical possibilities to think about teaching advertising from a decolonial perspective. With a cartographic positioning, guided by complex thinking sewn to the foundations of decolonial theories, we draw reflections from experiences in teaching advertising, proposing an update of a rhizomatic map.

KEYWORDS: ADVERTISING TEACHING; DECOLONIALITY; COMPLEXITY; CARTOGRAPHY.

RESUMEN

Mirar la enseñanza de la publicidad a la luz de la decolonialidad es una forma de replantear, debatir aspectos de la matriz colonial que permanecen en el núcleo del sistema y rediseñar caminos que apuntan a romper con el paradigma simplificador. Partimos de un gesto de reconocimiento de posibilidades teóricas y prácticas para pensar la enseñanza de la publicidad desde una perspectiva decolonial. Con un posicionamiento cartográfico, guiado por un pensamiento complejo cosido a los fundamentos de las teorías decoloniales, extraemos reflexiones a partir de experiencias en la enseñanza de la publicidad, proponiendo una actualización de un mapa rizomático.

PALABRAS CLAVE: ENSEÑANZA DE LA PUBLICIDAD; DECOLONIALIDAD; COMPLEJIDAD; CARTOGRAFÍA.



1. Introdução

“Que formidável determinismo pesa sobre o conhecimento!”. Para Morin (2011, p. 28), tal determinismo nos impõe o que se precisa conhecer, como se deve conhecer, o que não se pode conhecer. Estamos, de certa forma, marcados e marcadas por rumos e limites estabelecidos no conhecimento, determinações que são intrínsecas e que também pesam do exterior. Quais são os princípios organizadores do conhecimento, que comandam esquemas e modelos explicativos, que estabelecem visões de mundo e das coisas, que controlam a lógica dos discursos, teorias e pensamentos?

Observando e vivenciando as esferas intelectuais e de práxis, nos deparamos com muitos conformismos, com histórias e visões únicas ou binarizadas. Determinações que acabam por convergir para certo aprisionamento do conhecimento em normas, em bloqueios. Mas há também uma busca constante por brechas e rupturas, por um fazer científico que apresenta os desvios. Ao assumir uma posição cartográfica nos movimentos de investigação, também buscamos um entendimento de ciência que não é determinado com e pela rigidez, ainda que prezando intensamente pelo rigor científico. A pesquisa, assim como o conhecimento, é uma constante construção de mapas que nunca se findam.

Percebemos que os debates sobre o ensino de publicidade ainda são de certa forma limitados “pelas poderosas forças conservadoras do campo publicitário, que raramente se interessam em discutir seus mecanismos operatórios” (Hansen; Petermann; Correa, 2020, p. 117). Foi justamente por conta desse fator que emergiu o desejo e a primordialidade de se iniciar esse caminho de investigação. Colocar em movimento a dimensão do ensino, questionar, debater. “A área dos estudos acadêmicos da publicidade pouco investiga, em extensão e profundidade, sobre si

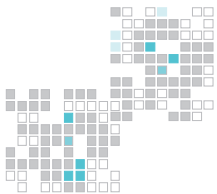
mesma. Romper o silêncio é resistência” (Hansen; Petermann; Correa, 2020, p. 117).

Pesquisar e fazer ciência são processos de resistência. Por um desejo de materialização do pensamento, esse estudo assume o desafio epistemológico de reposicionar o olhar para uma visão global, multidimensional, transdisciplinar e diversa, repensando algumas dimensões do ensino de publicidade a partir de uma perspectiva decolonial.

Decolonizar o saber se torna um processo necessário no ensino de publicidade, visando formar futuros profissionais da área de comunicação para uma abordagem crítica e reflexiva, desafiando as narrativas dominantes, ampliando a representatividade e promovendo a equidade. Ao questionar as estruturas coloniais presentes, esse tipo de ensino busca transformar a realidade comunicativa, criando um ambiente mais inclusivo e participativo, no qual diferentes vozes sejam valorizadas e as injustiças sociais sejam enfrentadas.

Então, é possível pensar o ensino de publicidade à luz da decolonialidade? Nesse desafio, somos guiados pelo pensamento complexo (Morin, 2015), que une e relaciona todos os aspectos da vida humana, integrando em sua totalidade o conhecimento não linear e não fragmentado, contemplando a multidimensionalidade e a diversidade. Igualmente por uma base teórica que evidencia os efeitos nocivos produzidos pela matriz colonial e eurocêntrica, por dicotomias simplificadoras e uma ideação fundamentalista a respeito do moderno e do progresso, da valorização da verdade absoluta e das culturas que podemos chamar de hegemônicas.

Passamos a investigar, com o objetivo de reconhecer e delinear possibilidades teórico-práticas para discutir e transformar o ensino de publicidade. Pensando este como uma unidade complexa do sistema publicitário, mas, além disso, como uma potência de mudança da publicidade.



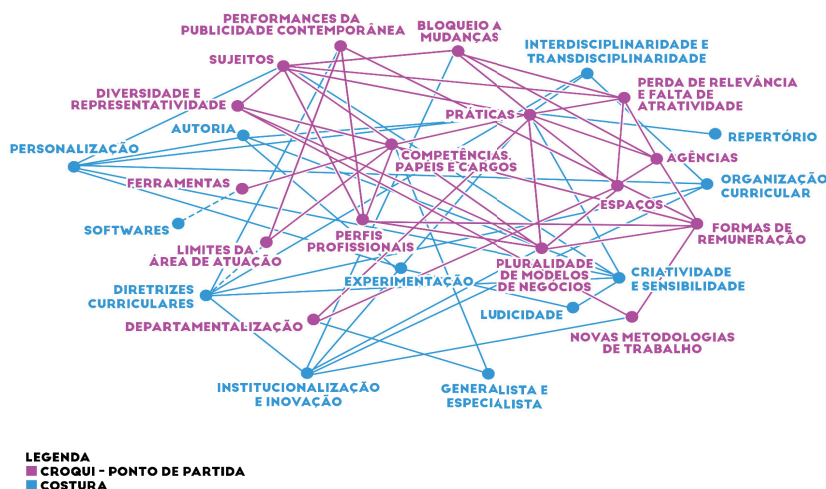
2. De onde partimos?

Apartir da pesquisa desenvolvida na dissertação de mestrado (Cezar, 2021), investigamos o ensino de publicidade por meio da cartografia como postura e como método. Ao mapear o sistema publicitário contemporâneo (pensando a comunicação como ambiente do sistema), identificamos pontos de intensidade, os platôs, que estão sempre conectados e em movimento. De acordo com Deleuze e Guattari (1995), um platô refere-se a qualquer multiplicidade que pode ser conectada a outras hastes subterrâneas superficiais, formando e estendendo um rizoma.

Buscando investigar como se desenvolve o

processo diacrônico do ensino de publicidade e suas relações com as transformações do sistema publicitário, foram realizados dois mapas rizomáticos. O primeiro mapa (identificado pela cor rosa) explorou as mudanças no sistema publicitário contemporâneo. O segundo mapa (identificado pela cor azul) focou nas práticas pedagógicas em Publicidade e Propaganda, abordando diretrizes curriculares, criatividade, sensibilidade, personalização, autoria e ludicidade. Esses mapas visaram integrar o ensino como parte do sistema publicitário, evitando fragmentação das unidades complexas.

Imagem 1 - Mapa rizomático

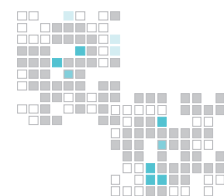


Fonte: Cezar (2021)

Ao mapear o ensino de publicidade, é crucial questionar as dicotomias simplificadoras arraigadas na matriz colonial. Elas abrangem academia/mercado, teoria/prática, novo/velho, entre outras. Desafiar essas dicotomias – como realizamos no processo cartográfico – promove uma visão mais ampla e crítica da área, permitindo uma formação que integre e valorize diferentes perspectivas. No entanto, é importante reconhecer a integração e complementaridade desses elementos na prática publicitária e com isso

ampliar a formação de profissionais de publicidade desafiando a supremacia de uma única narrativa, abrindo espaço para a inclusão e a diversidade no campo da comunicação e da publicidade.

O mapa desenvolvido na referida pesquisa entre 2020 e 2021 deve ser constantemente questionado, reconsiderado e atualizado. Inspirados por Martín-Barbero (2004), entendemos que o cartógrafo não apenas traça mapas do território, mas também cria seu próprio caminho ao percorrê-lo. Desde 2020, esse caminho evoluiu,



encontrando novas possibilidades e desafios.

Nos últimos estudos e trocas de ideias com parceiros do sistema publicitário, uma nova zona de intensidade surge e pulsa no ensino de publicidade: a decolonialidade. Quiçá por uma necessidade de resistência e desejo de mudança pelo contexto social, cultural e político do Brasil. Por isso, nos propomos a realizar um sobrevoo às zonas de intensidade já mapeadas à luz da decolonialidade, como pano de fundo para a práxis do ensino de publicidade. “Decolonialidade” é um platô que não intencionamos inserir no mapa como algo fragmentado, mas que tem efeito sobre todas as zonas mapeadas – umas mais e outras menos – e conseqüentemente pode gerar novas conexões e outros platôs.

Inspirados pelo pensamento de Marques Filho (2018), que enfatiza o papel de pesquisadores na remodelação do ensino da publicidade, assumimos o compromisso de embarcar nessa jornada. Este estudo marca o ponto de partida desse processo de repensar o ensino de publicidade, reconhecendo as influências coloniais presentes em suas estruturas e que são perpetuadas. Combinando reflexões críticas, análises internas, autocrítica, novas leituras e referências, vamos costurando ideias sobre o ensino a partir do pensamento decolonial.

3. O pensamento decolonial

Quem define as perguntas que merecem ser feitas? Quem as está perguntando? Quem está explicando? Para quem as respostas são direcionadas? Grada Kilomba (2019) incisivamente questiona, incomoda e indaga a tal da epistemologia que reflete interesses políticos específicos de uma sociedade branca, que não reflete um espaço heterogêneo para a teorização.

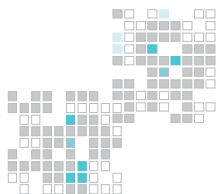
A autora também destaca a importância da epistemologia na formação do conhecimento, discutindo como ela determina quais questões devem ser consideradas, os paradigmas de

análise e explicação de fenômenos, e os métodos de pesquisa utilizados. A epistemologia não apenas define o que é considerado conhecimento verdadeiro e as perspectivas tidas como universais, mas também influencia em quem acreditar e em quem confiar.

Além da leitura de Kilomba (2019), partimos dos conhecimentos de Aníbal Quijano (1992, 2005), sociólogo peruano que desenvolveu o conceito de colonialidade do poder. Esses estudos serviram como pontos de partida para questionarmos o ensino de publicidade, identificando a presença marcante da colonialidade na construção do conhecimento e nos ambientes acadêmicos universitários. Para tanto, é essencial olharmos para os efeitos formadores e nocivos produzidos pelo espectro europeu sobre outros povos, questões implantadas ainda no século XVI, quando os invasores se julgaram senhores de uma episteme superior, e que sempre estiveram a serviço do colonialismo para estabelecer paradigmas classificatórios nas sociedades (Macedo; Macêdo, 2018).

Para Quijano (2005), o mito fundacional da versão eurocêntrica da modernidade é a ideia do estado de natureza como ponto de partida do curso civilizatório cuja culminação é a civilização europeia ou ocidental. Nesse sentido, a pretensão eurocêntrica de ser a “exclusiva produtora e protagonista da modernidade, e que toda modernização de populações não-europeias é, portanto, uma europeização, é uma pretensão etnocentrista e além de tudo provinciana” (Quijano, 2005, p 112).

Nesse sentido, as estruturas coloniais no ensino de publicidade envolvem uma supremacia cultural e uma visão eurocêntrica ao privilegiar narrativas e estéticas ocidentais, desconsiderando outras formas de conhecimento e perspectivas não ocidentais. Isso pode resultar em um currículo e em práticas de ensino que negligenciam a diversidade cultural e reforçam



desigualdades. Também observamos as desigualdades estruturais – sociais, econômicas e de poder – que se manifestam na falta de representação e vozes de grupos marginalizados, na percepção estereotipada de certos segmentos da sociedade e na reprodução de hierarquias de poder nas práticas profissionais.

Além disso, percebemos uma certa apropriação cultural, quando elementos culturais de comunidades marginalizadas são usados sem consentimento ou contexto apropriado, muitas vezes para fins comerciais¹. As ideias, os valores e os padrões estéticos europeus são frequentemente adotados como referências universais, marginalizando e invisibilizando outras culturas. As estruturas coloniais podem influenciar a maneira como certos grupos são representados ou excluídos nos meios de comunicação e na publicidade, direcionando à objetificação e à exotificação de culturas não-europeias, reduzindo-as a estereótipos superficiais e reforçando relações de poder desiguais.

Então, com base nessa ideologia eurocêntrica e colonizadora, discursos que diferenciam ocidental e oriental, colocando povos não europeus como “outros” e como inferiores, foram base de muitas dicotomias ainda presentes nos tempos atuais. Em parte, as oposições binárias que observamos no sistema publicitário são heranças das “duas culturas” que dividem as ciências das humanidades, divisão baseada no dualismo cartesiano de mente e corpo (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007).

Precisamos entender que a decolonialidade

é um processo contínuo de ressignificação, diferente da descolonização, e que não pode ser reduzido a um evento político-jurídico, como afirmado por Grosfoguel (2005). Assim como a complexidade não pode ser simplificada em uma única resposta, a incorporação do pensamento decolonial no ensino de publicidade não ocorre instantaneamente. Essa reorientação requer mudanças profundas e progressivas, assim como o comprometimento dos sujeitos envolvidos no sistema publicitário, para que possam produzir conhecimento que não reproduza uma visão universalista, eurocêntrica e colonizadora.

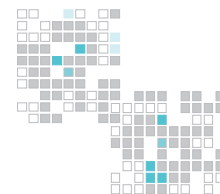
4. É possível decolonizar o ensino de publicidade?

À medida que nos aprofundamos nos estudos sobre a decolonialidade, revisitamos experiências, indagamos práticas e discursos já (re)produzidos na vivência do sistema publicitário, num movimento de reencontro, de reformulação, de aprendizado contínuo. É possível decolonizar a publicidade (representante do sistema capitalista) e, por extensão, o ensino de publicidade?

Sim, é possível. A decolonização envolve questionar e desafiar as estruturas, práticas e narrativas dominantes que reproduzem relações de poder desiguais e perpetuam a colonialidade. Na publicidade, isso implica em promover a diversidade de vozes e perspectivas, desconstruir estereótipos e representações prejudiciais, e buscar abordagens mais éticas e responsáveis na criação de mensagens e campanhas. No ensino de publicidade, a decolonização envolve repensar os currículos, métodos de ensino, incorporando teorias críticas e perspectivas decoloniais, valorizando conhecimentos e experiências marginalizadas, e promovendo um ambiente inclusivo e equitativo.

Se o saber é um dos pontos de sustentação da dominação, que relações de poder são sustentadas no ensino de publicidade? Quais

¹ Como por exemplo a campanha publicitária da marca Reserva, que faz comparações de pessoas com animais. Ver reportagem: “Marca causa polêmica com campanha contra o preconceito: “Macaco é um animal, Fabricio é um ser humano”. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2015/03/marca-causa-polemica-com-campanha-contra-o-preconceito-macaco-e-um-animalfabricio-e-um-ser-humano-4726081.html> Acesso em maio de 2023.



são os conhecimentos (des)valorizados? Quais saberes são constituintes da publicidade e quais mecanismos são impostos pela política educacional que ainda é derivada da dominação colonial? Qual visão de mundo, de cultura dominante que é reproduzida nos espaços da universidade? Esses questionamentos nos impulsionam e nos acompanham constantemente.

Nessa discussão, flunamos pelo mapa já cartografado e tensionamos alguns platôs, conectando ao pensamento decolonial (destacamos os platôs em negrito), desenvolvendo novas possibilidades de conexões entre eles, podendo surgir novas zonas de intensidade.

A abordagem atual do ensino de publicidade reflete nossa tendência de buscar ordem e certezas (platô de **bloqueio a mudanças**), o que resulta na ênfase na preparação estrita para o mercado de trabalho e na limitação da formação somente ao período universitário. Valorizamos mais as experiências práticas em detrimento do conhecimento acadêmico (**institucionalização e inovação**). Além disso, adotamos referências do Norte Global (na **organização curricular** e planejamento das disciplinas) sem questionar sua origem e influência, perdendo a oportunidade de explorar perspectivas diversas e contextualizadas (**experimentação, diversidade e representatividade**).

Essas práticas refletem a presença de padrões e estruturas regulares no ensino de publicidade (por exemplo as estabelecidas pelas **diretrizes curriculares**), como a ênfase na teoria e prática ocidental, a hierarquia de conhecimentos e a reprodução de visões dominantes. Para romper com essas relações de poder (**sujeitos; competências, papéis e cargos**) e superar os paradigmas coloniais, é essencial integrar o ambiente acadêmico e profissional (**espaços**), compreender a história da propaganda, sua origem e possíveis transformações futuras

na prática publicitária (**institucionalização e inovação**). Ao unir passado, presente e futuro, podemos estabelecer um diálogo recursivo que redefina o processo de aprendizado e **práticas** publicitárias (**experimentação**).

Devemos questionar a valorização de certos saberes (aqui percebemos uma nova zona de intensidade surgindo) em detrimento de outros e promover uma educação crítica, inclusiva e que valorize a diversidade cultural (**diversidade e representatividade**). Essa abordagem também nos permite encontrar novos conceitos e linguagens capazes de lidar com a complexidade das questões de hierarquia de gênero, raça, classe, sexualidade (**diversidade e representatividade**) e conhecimento na publicidade e no ensino. Segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), para lidar com essa complexidade é necessário buscar perspectivas fora de nossos paradigmas, enfoques, disciplinas e campos de conhecimento existentes.

Castro-Gómez (2007) argumenta que o ensino universitário – a investigação, os textos que circulam, as revistas, programas de pós-graduação, regimes de avaliação e reconhecimento de desenvolvimento acadêmico – reproduz a visão de mundo das perspectivas hegemônicas do Norte global. O autor defende uma tese: a visão colonial sobre o mundo obedece a um modelo epistemológico implantado pela modernidade ocidental, a qual ele denomina “*la hybris del punto cero*”, que pode ser traduzido como “arrogância do ponto zero”.

Isso se reflete na estrutura da **organização curricular** fragmentada e na organização disciplinar da universidade. A abordagem disciplinar fragmenta a realidade em partes isoladas, ignorando as conexões entre elas, promovendo a certeza do conhecimento ao concentrar-se na análise de uma parte específica, negligenciando as inter-relações com outras áreas do conhecimento (Castro-Gómez, 2007).

O sistema de ensino brasileiro apresenta uma



fragmentação do conhecimento (**diretrizes e organização curricular**), evidenciada pela estrutura tradicional de disciplinas separadas. Isso resulta em um currículo fragmentado, que não oferece uma visão global e integrada do conhecimento. A falta de integração e complementaridade entre as disciplinas dificulta a aprendizagem e o diálogo entre os diferentes saberes. Transformar essa realidade requer questionar e repensar as estruturas curriculares, promovendo uma abordagem mais interdisciplinar (**interdisciplinaridade e transdisciplinaridade**) e aberta à diversidade de visões de mundo.

Para além da divisão e fragmentação de saberes, em praticamente todos os currículos universitários, segundo Castro-Gómez (2007), as disciplinas têm certo cânone que define quais autores (e autoras?) que se devem ler, as autoridades ou os clássicos. Quais obras são essas? Quem são os autores? De origem brasileira ou latino-americana? Há autoras clássicas e com autoridade no sistema publicitário? Percebemos certo “falocentrismo” acadêmico? Quais temas são pertinentes nos programas das disciplinas e que devem ser conhecidos pelos estudantes?

Ao estruturar a organização curricular de um curso de publicidade a partir, por exemplo, de seus departamentos² (**departamentalização**), ou em funções básicas do organograma de **espaços** tradicionais da **prática** publicitária (como **agências**), Marques Filho (2018, p. 167) considera como “amarrar-se a uma bigorna solta em alto mar”. Porém, essas reconfigurações do sistema publicitário (**pluralidade de modelos de negócios, performances da publicidade contemporânea, novas metodologias de trabalho, perfis profissionais**) que ocorrem de maneira constante, que podem causar estranhamento e cada vez mais incertezas,

questionam e impedem que as coisas possam ser planejadas com qualquer segurança, fazendo com que o sistema publicitário e o ensino de publicidade estejam em expansão e evolução.

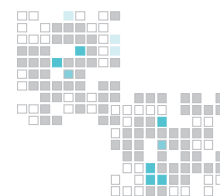
Na perspectiva da complexidade, reconhecemos a interdependência entre o todo e as partes, valorizando tanto o avanço do pensamento disciplinar quanto a necessidade de conexões entre eles. Propomos uma possibilidade de **organização curricular** que incorpora a ideia de rizoma, permitindo a aproximação, conexão e interligação dos diferentes **saberes** e formas de conhecimento no sistema publicitário. O pensamento rizomático permite fluxos e percursos transversais, em oposição à estrutura linear e hierárquica da árvore representada pelo currículo disciplinar.

Ao adotar uma abordagem complexa e rizomática, abrimos espaço para múltiplos processos educativos e não tememos o caos, permitindo que os estudantes (**sujeitos**) criem seus próprios fluxos de aprendizagem e desenvolvimento. Essa perspectiva desafia as fronteiras tradicionais da interface da educação na área da comunicação e nos incentiva a pensar além delas, proporcionando ferramentas para um ensino de publicidade mais dinâmico e individualizado.

Em uma análise da obra de Morin, Gallo (2019, p. 4) reitera sua percepção de que a **interdisciplinaridade** não dá conta de rearticular os saberes fragmentados, que ela mais confirma as fronteiras entre os **saberes** do que as faz desaparecer. É necessário, portanto, algo mais forte, como a **transdisciplinaridade**, que teria condições de quebrar as fronteiras rígidas entre as disciplinas, promovendo uma “religação dos **saberes**”, rumo a uma visão da complexidade e da totalidade do mundo.

A **transdisciplinaridade** no ensino de publicidade envolve a integração de diferentes campos de conhecimento (como sociologia,

² Como mídia, planejamento, atendimento, criação publicitária.



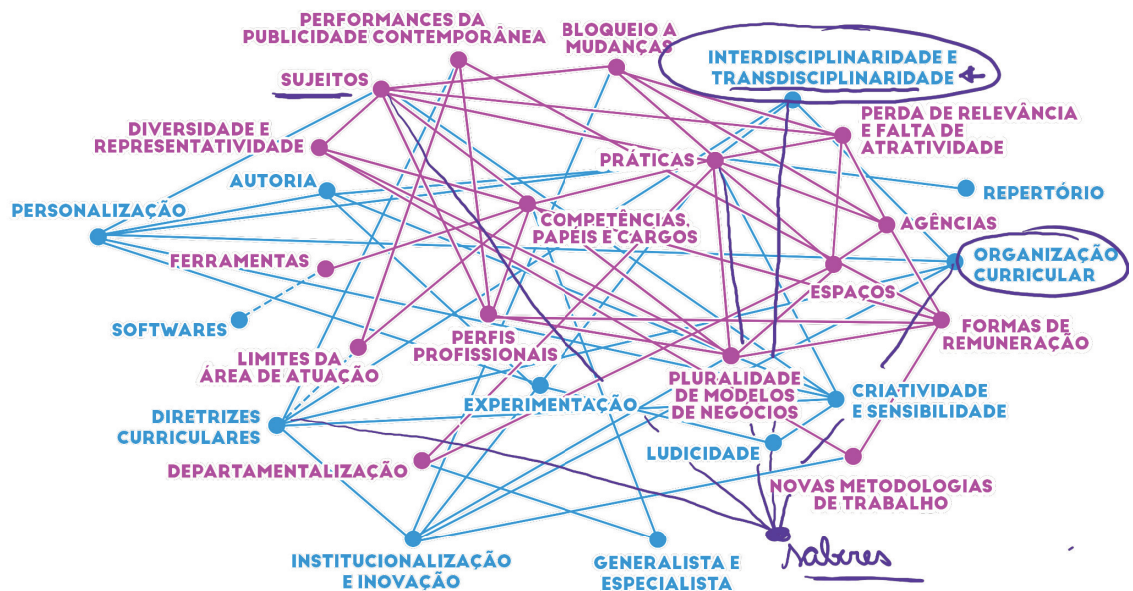
psicologia, antropologia, design, comunicação), rompendo com abordagens disciplinares tradicionais. Isso pode ser alcançado por meio de projetos interdisciplinares, reflexão crítica sobre a publicidade (em atividades e debates na sala de aula), parcerias externas e estímulo à autonomia dos estudantes. É uma abordagem flexível que busca uma visão ampla da área, considerando aspectos técnicos, sociais, culturais e éticos.

Após essas reflexões, identificamos uma oportunidade de ampliar o rizoma por meio da investigação da **transdisciplinaridade**, inspirada pela abordagem de Basarab Nicolescu (2009) e sua lógica do terceiro incluído. Essa perspectiva desafia a ideia de contradição ao considerar que uma coisa pode ser igual ao seu contrário, reconhecendo a existência de diferentes níveis de realidade. Essa abordagem enriquecedora nos leva a questionar a noção de verdades absolutas e a compreender que as verdades são provisórias

e dinâmicas, indo de encontro à perspectiva colonial que impõe uma verdade única e imutável. Essa discussão oferece um terreno fértil para futuras pesquisas, visando explorar como incorporar essa abordagem transdisciplinar no ensino de publicidade e ampliar ainda mais as fronteiras do conhecimento na área.

Neste momento apresentamos a atualização do mapa rizomático, onde enfatizamos os platôs de interdisciplinaridade, transdisciplinaridade e organização curricular. Além disso, por meio do pensamento decolonial, tensionamos as zonas de intensidade já mapeadas, buscando uma evolução no entendimento do ensino de publicidade. Nessa perspectiva, incluímos um novo platô: **saberes**. Essa adição reflete a importância de reconhecer e valorizar uma diversidade de conhecimentos no campo da publicidade, indo além dos limites tradicionais e promovendo uma abordagem mais abrangente e enriquecedora.

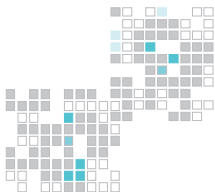
Imagem 2 - atualização do mapa rizomático



Fonte: Próprios Autores

Esse platô representa a possibilidade de diferentes formas culturais de conhecimento coexistirem nos espaços de formação e prática publicitária, transcendendo uma única história

dominante. Esses saberes reconhecem as contradições e variadas condições dos sujeitos envolvidos, promovendo a transculturalidade através do diálogo e da integração de



conhecimentos historicamente excluídos e subjugados pelo colonialismo europeu. Esse compromisso implica na integração de conhecimentos subalternos e silenciados nos processos de produção do conhecimento, considerando múltiplos pontos de observação como base para o pensamento.

Para tanto, é essencial rever os conhecimentos transmitidos aos estudantes e adotar abordagens adaptadas às exigências contemporâneas do ensino superior. Hansen, Correa e Petermann (2020) destacam a importância da sensibilidade (zona de intensidade já mapeada) como um dos saberes prioritários, uma vez que a criatividade na publicidade está intrinsecamente ligada à capacidade de sentir.

É fundamental criar um ambiente comunicativo que permita a expressão da singularidade de cada estudante, incentivando a reflexão sobre suas vivências e sensibilidades. Além disso, é necessário incorporar saberes como minorias, heterogeneidade, representatividade, inclusão, identidade e diferença, reconhecendo a relevância dos diversos pontos de vista e valorizando o outro. Esses saberes podem ser adquiridos e incorporados por meio de uma abordagem docente atualizada, envolvendo pesquisa, acompanhamento dos estudantes e a criação de um espaço descentralizado que promova decisões conjuntas, estabelecendo um novo sistema de hierarquia fluida (Hansen, Correa, Petermann, 2020). A ênfase é em “criar mais para o mundo e menos para a propaganda” (Hansen, Correa, Petermann, 2020, p. 188), valorizando os saberes do mundo como fonte de soluções mais criativas.

O diálogo de **saberes**, para Castro-Gómez (2007), só é possível através da decolonização do conhecimento e da decolonização das instituições produtoras ou administradoras do conhecimento. Decolonizar o pensamento não se trata de ir contra a ciência moderna e promover um tipo de obscurantismo epistêmico,

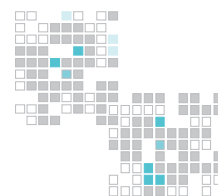
mas sim ter um pensamento integrativo que se conecte com outras formas de produção de conhecimentos, com a esperança de que a ciência, a comunicação e a publicidade deixem de ser aliados da colonialidade.

5. Desfechos finais

A perspectiva decolonial na comunicação e no ensino de publicidade busca romper com a lógica separacionista e linear do conhecimento, valorizando a diversidade de sujeitos envolvidos no sistema. Reconhecendo que a publicidade envolve sujeitos diversos e suas identidades são múltiplas, é necessário adotar uma abordagem complexa e compreender a unidade na multiplicidade.

Inspirados por Paulo Freire (2023), buscamos uma concepção libertadora entre os sujeitos, o conhecimento e a aprendizagem. Ainda que possa parecer utópico, acreditamos na possibilidade de vivenciar essa abordagem no ensino de publicidade. Para isso é preciso romper com os métodos tradicionais e abraçar a incerteza, a complexidade e a diversidade do contexto atual. Então, colocamos em movimento questões norteadoras que desacomodam, que para além da reflexividade, nos fazem repensar nossas práticas. Que narrativas são construídas sobre e na publicidade? A partir de que olhares? De que pontos de vista? O que é demonstrado como verdade absoluta? O que é silenciado no ensino de publicidade?

No sistema publicitário, é fundamental reconhecer nossa participação na produção e reprodução de discursos, perspectivas e saberes influenciados pelo legado colonial. Devemos também reconhecer o poder da publicidade em moldar percepções e influenciar comportamentos. Com frequência, a comunicação e a publicidade reforçam narrativas dominantes, estereótipos e desigualdades. A abordagem decolonial desafia essas narrativas, questiona as relações de poder e



busca promover a inclusão e a diversidade.

Portanto, almejamos nuances comunicacionais que visam dismantelar discursos hegemônicos, valorizar a diversidade de vozes, promover a interculturalidade e estimular a reflexão ética na prática comunicativa. Isso implica na busca por uma representação diversa nos meios de comunicação, desconstrução de narrativas dominantes, diálogo intercultural, reflexão ética na produção e disseminação de mensagens, e empoderamento de grupos marginalizados.

Buscamos, na prática profissional e no ensino, criar novos papéis e perspectivas, exigindo uma revisão das práticas, discursos, currículos e metodologias. Para tanto, os estudantes – futuros comunicadores e comunicadoras – são incentivados a adotar uma abordagem crítica e reflexiva em relação ao mundo, à comunicação e à publicidade, reconhecendo o impacto das estruturas coloniais nas práticas comunicativas atuais. Essa incorporação da decolonialidade no ensino de publicidade promove a transformação constante do sistema publicitário, impulsionando uma comunicação mais inclusiva, diversa e culturalmente sensível.

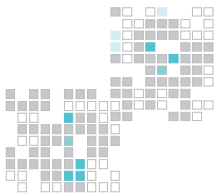
Decolonizar o ensino de publicidade é, na prática, sobretudo questionar. Quem são os autores que nos baseamos nos programas de disciplinas? Há destaque para autoras referências na área? Quem são as referências e inspirações? Quais são os casos que trazemos como exemplos e como clientes em sala de aula? Que imaginário estamos compondo sobre o fazer publicitário? Idolatramos outras culturas e as consideramos mais avançadas e modernas? Estamos validando experiências e agregando saberes, ou fragmentando e hierarquizando conhecimentos? Sabemos que há muito que percorrer e explorar, mas o romper com a imposição colonial de uma visão ocidental do mundo é um compromisso com um ensino de publicidade cada vez mais diverso.

Praticar a decolonialidade no ensino de

publicidade envolve adotar uma série de estratégias que desafiem as estruturas coloniais e promovam uma perspectiva mais consciente e inclusiva. Isso pode ser alcançado, por exemplo, ao questionar discursos hegemônicos presentes na publicidade, analisando como reproduzem estereótipos, desigualdades e hierarquias de poder, assim como encorajar os estudantes a buscarem perspectivas alternativas. Para isso, é importante ampliar a diversidade de referências e exemplos de publicidade de diferentes culturas e contextos, não apenas limitados ao Norte Global ou às perspectivas ocidentais.

Além disso, é fundamental explorar questões éticas e sociais relacionadas à publicidade, como o impacto na sociedade e a responsabilidade dos profissionais, incentivando estudantes a refletirem criticamente sobre seu papel na construção de mensagens publicitárias responsáveis e socialmente conscientes. Outra prática relevante é dar mais espaço para vozes e experiências de grupos marginalizados na publicidade, seja por meio de leituras, trabalhos práticos ou discussões, incluindo a representação de diferentes identidades, como raça, gênero, sexualidade e classe social. É essencial criar um ambiente que incentive o diálogo intercultural respeitoso e a troca de ideias entre estudantes de diferentes origens e perspectivas.

Para promover o pensamento decolonial no ensino de publicidade, é necessário reavaliar constantemente o currículo do curso. Isso implica integrar leituras, teorias e estudos que abordem questões como colonialidade, identidade, poder e representação na publicidade. Ao capacitar os estudantes a desenvolverem campanhas publicitárias que promovam o empoderamento de grupos marginalizados e questionem as normas estabelecidas, estaremos contribuindo para uma prática publicitária mais inclusiva e transformadora. É importante destacar que a prática da decolonialidade é um



processo contínuo de reflexão, aprendizado e transformação. Portanto, devemos estar abertos ao diálogo, ao feedback dos estudantes e à constante atualização das abordagens pedagógicas, visando promover um ensino mais inclusivo, crítico e socialmente engajado.

Cartografar o sistema publicitário, costurando o ensino de publicidade - e considerando como uma unidade complexa do sistema - nos permite mapear e registrar um processo em andamento e ter uma visão holística, mas não reducionista, que resultaria numa investigação apenas de partes isoladas ou aspectos específicos de um todo. Essa abordagem tende a ignorar as interconexões e interdependências entre as partes, não considerando o contexto mais amplo e complexo. Além disso, a postura cartográfica reconhece que estamos em processos, em

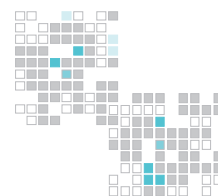
obra constantemente. Investigar o ensino de publicidade por meio do pensamento decolonial é um percurso que se faz ao percorrer e com o movimento de mapeamento conhecemos o sistema publicitário e suas propriedades para questionar e transformar o que é necessário.

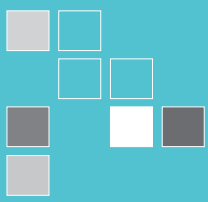
Após flunar sobre mapas já desenhados, delineamos possibilidades para incorporar o pensamento decolonial na investigação do ensino de publicidade, por meio do pensamento complexo e rizomático, para endossar aspectos de autonomia e evolução da unidade complexa pertencente ao sistema publicitário. Essas zonas de intensidade que pulsaram mais intensamente e surgiram nesse movimento de investigação se encaminham para um desejo de aproximação e estudo mais profundo, principalmente sobre saberes e transdisciplinaridade no ensino de publicidade.

Referências

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *Decolonizar la universidad - La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CEZAR, Lara Timm. *Aquilo que é tecido em conjunto: o ensino como unidade complexa do sistema publicitário em transformação*. Dissertação de mestrado. Santa Maria, UFSM, 2021.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs* (vol. I). Rio de Janeiro: Editora 34, 1997.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 85 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.
- GALLO, S. *Currículo entre imagens e saberes*. Disponível em: <http://www.grupodec.net.br/wp-content/uploads/2015/10/GalloEntreImagenseSaberes.pdf> Acesso em abril de 2020.
- GROSGOUEL, R. *The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality*. En Richard P. Appelbaum and William I. Robinson (eds.). *Critical Globalization Studies*. New York /London: Routledge, 2005.
- GROSGOUEL, R; CASTRO-GÓMEZ, S. *Prólogo - Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- HANSEN, F; PETERMANN, J; CORREA, R. *Criação publicitária: desafios no ensino*. Porto Alegre: Sulina, 2020.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação - Episódios de racismo cotidiano*. 1 edição - Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MACEDO, J; MACÊDO, D. *Educação, currículo e a descolonização do saber: desafios postos para as escolas*. *Revista Tempos e Espaços em Educação*. São Cristóvão, Sergipe, Brasil, v. 11, n. 27, p. 301-312, out./dez. 2018.
- MARQUES FILHO, B. *Semiopublicidade: inovação no ensino: epistemologia e currículo na publicidade*. 1 ed. Curitiba: Appris, 2018.
- MARTÍN-BARBERO, J. *Oficio de cartógrafo: Travessias latino-americanas da comunicação na cultura*. Edições Loyola: São Paulo, 2004.
- MORIN, E. *Introdução ao Pensamento Complexo*. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2015.
- MORIN, E. *O método 4 - as ideias: habitat, vida, costumes, organização*. 6 ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- NICOLESCU, B. *Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade*. *Ateliers sur la contradiction Nouvelle force de développement en science et société*. École n.s. des mines. Saint-Etienne março 2009. Disponível em: <http://www.emse.fr/aslc2009> Acesso em julho de 2023.
- QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad/racionalidad* in Heraclio Bonilla (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo, 1992.
- QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

Recebido em: 17/03/2023. Aceito em: 06/06/2023





MÚSICA, COMUNICAÇÃO E DECOLONIALIDADE: PERSPECTIVAS AMEFRICANAS DE INVESTIGAÇÃO

MUSIC, COMMUNICATION AND DECOLONIALITY: AMERICAN
RESEARCH PERSPECTIVES

MÚSICA, COMUNICACIÓN Y DECOLONIALIDAD: PERSPECTIVAS
AMEFRICANAS DE LA INVESTIGACIÓN

Tatiana Rodrigues Lima

■ Doutora em Comunicação e Cultura Contemporâneas pela Universidade Federal da Bahia e professora adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), onde leciona no Bacharelado Interdisciplinar em Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas (Bicult), Curso Superior Tecnológico em Produção Musical e Licenciatura em Música Popular Brasileira. Também é professora do curso de Pós-Graduação Cidadania e Ambientes Culturais. Lidera o grupo de pesquisa Música e Mediações Culturais - MusPop/MMC (CNPq/UFRB).

■ *Doctora en Comunicación y Cultura Contemporâneas por la Universidad Federal de Bahía y profesora adjunta de la Universidad Federal de Recôncavo da Bahía (UFRB), donde imparte clases en la Licenciatura Interdisciplinar en Cultura, Lenguas y Tecnologías Aplicadas (Bicult), el Curso Tecnológico Superior en Producción Musical y la Licenciatura en Música Popular Brasileña. También es profesora del programa de posgrado Ciudadanía y Entornos Culturales. Dirige el grupo de investigación Música y Mediaciones Culturales - MusPop/MMC (CNPq/UFRB).*

■ Email: tatianarodrigues@ufrb.edu.br



RESUMO

O texto discute abordagens decoloniais da comunicação da música a partir do conceito de amefricanidade. A introdução faz referência à crítica à Modernidade empreendida no Norte Global. No item 1, esboça-se uma arqueologia dos estudos decoloniais. Em seguida são discutidas metodologias na encruzilhada e abordagens sobre performances. Na seção 3 debate-se a categoria político-cultural “amefricanidade”. A seção 4 problematiza os estudos comunicacionais da música e defende a cartografia como trilha heurística. Conclui-se elencando algumas ações para decolonizar investigações comunicacionais e musicais.

PALAVRAS-CHAVE: MÚSICA E COMUNICAÇÃO, AMEFRICANIDADE, DECOLONIALIDADE, PERFORMANCE.

ABSTRACT

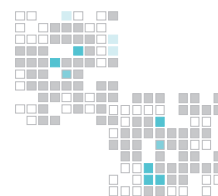
The text discusses decolonial approaches to the communication of music employing the concept of “amefricanidade”. The introduction refers to criticism of modernity carried out in the global North. In item 1, there is an archeology of decolonial studies. Next, methodologies of crossroads and approaches about performances are discussed. Section 3 discusses the political-cultural category “amefricanidade”. Section 4 problematizes communication studies of music and defends cartography as a heuristic method. It is concluded by listing some actions to decolonize communication and musical investigations.

KEYWORDS: MUSIC AND COMMUNICATION, AMEFRICANIDADE, DECOLONIALITY PERFORMANCE.

RESUMEN

El texto analiza los enfoques decoloniales de la comunicación musical basados en el concepto de “amefricanidade”. La introducción hace referencia al pensamiento crítico hacia la Modernidad emprendido en el Norte Global. En el ítem 1, se esboza una arqueología de los estudios decoloniales. En la siguiente parte, se discuten las metodologías en la encrucijada y los enfoques del performance. La sección 3 discute la categoría político-cultural “amefricanidade”. La sección 4 discute los estudios comunicacionales de la música y defiende la cartografía como vía heurística. Concluye enumerando algunas acciones para descolonizar las investigaciones comunicacionales y musicales.

PALABRAS CLAVE: MÚSICA Y COMUNICACIÓN, AMEFRICANIDADE, DECOLONIALIDAD, PERFORMANCE.



Introdução

Este texto aborda a virada epistemológica decolonial em curso nos estudos da Comunicação e, mais diretamente, nas investigações das interfaces entre comunicação, cultura e música. Busca trilhas que tensionem a orientação acadêmica eurocentrada¹ e coloquem em relevo os conflitos, negociações, potências e idiosincrasias dos sujeitos que produzem cultura em um contexto de colonialidade e de onipresença das plataformas de comunicação digitais. Trata-se de um cenário tão instigante quanto desafiador. As vertentes do pensamento gestadas no chamado Norte Global durante o século XX, da Teoria Crítica ao pós-estruturalismo, propiciaram a problematização da modernidade e a abordagem da contemporaneidade com atenção para a comunicação e para as criações culturais, artísticas e midiáticas, mas essas correntes não dão conta de indagações pungentes no contexto de resistência e colonialidade política, econômica, cultural e comunicacional da América Latina, a despeito do fim dos regimes políticos colonialistas. Como constata Karina Olarte Quiroz (2016, p.10),

se suceden propuestas como la industria cultural (Horkheimer y Adorno), la teoría culturoológica (Morín), los cultural studies (Centro de estudios culturales de Birmingham de Inglaterra) [...]. Estas nuevas propuestas buscaban diferenciar más que homogeneizar, entre los consumidores, el individuo y los productos culturales, desde una sociología y antropología que confirmaba la diferencia, la identidad e ideología en la construcción social y cultural de las sociedades.

Para América Latina, el conocimiento

construido en el campo de la comunicación desde su origen eurocéntrico y norteamericano, no es suficiente para 'acoplarlo a su realidad'.

Vale assinalar ainda que os pensadores de referência no campo das ciências sociais, da comunicação e da filosofia ocidentais têm em sua maioria a mesma cor e gênero. Como sintetiza Grada Kilomba (2019, p.53) “o que encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder e raça”. A branquitude e os privilégios patriarcais fizeram com que autores basilares do pensamento crítico contemporâneo passassem ao largo de questões envolvendo sujeitos em situação de colonialidade, sujeitos esses detentores de um manancial de saberes e fazeres filosóficos, comunicacionais e artísticos que vêm sendo obliterados por séculos a fio, não obstante seu grande potencial enquanto fonte e método de produção de conhecimentos. Uma parte da literatura científica produzida no Norte Global, legitimada no ocidente, contribui com metodologias e visadas teóricas produtivas, mas que não acessam complexidades envolvendo dimensões afetivas, éticas, transcendentais e estéticas da produção dos sujeitos no Sul Global. Ao mesmo tempo, no século XX e nas primeiras décadas do século XXI, sedimentou-se um manancial de reflexões e questionamentos que tensionam a colonialidade em diversificados campos do pensamento, a exemplo dos estudos culturais latino-americanos (Grosfoguel, 2020; Mignolo, 2017), do feminismo negro (Collins, 2019; Vergès, 2020; Gonzalez, 2020; hooks, 2019) da teoria queer (Butler, 2018), dentre outras vertentes que se apresentam como paradigmas possíveis para pensar os atravessamentos raciais, culturais e sociais suscitados pelos sujeitos amefricanos (Gonzalez, 2020) e suas produções ancestrais-contemporâneas. As sensibilidades, modos de comunicar e os fazeres artísticos afro-

¹ O termo não se refere à totalidade da produção acadêmica realizada em solo europeu e sim à significante parcela dessa produção que se pauta pela lógica do racionalismo moderno.

diaspóricos, dos povos originários e de outros sujeitos periferizados projetam performances multifacetadas (Cardoso Filho; Gutmann, 2022) que se amplificam a partir do Sul Global e circulam pelas infovias mundiais no contexto da cultura da conectividade e das escutas conexas (Janotti Jr., 2021) acionando arquivos e repertórios (Taylor, 2013) contra-hegemônicos de grande interesse.

Tem-se, então, como problema central deste estudo o levantamento de operadores analíticos de viés decolonial e pluriversal que contemplem as interfaces entre música e comunicação, propiciando abordagens contra-hegemônicas para a análise da música, das mídias e de performances, com atenção para os atores do Sul Global, deslocando-os do lugar de objeto de pesquisa para incorporar seus mananciais teóricos e metodológicos – as suas potências enquanto sujeitos de fazeres e saberes, expressões e afetos erigidos nas frestas da opressão colonial.

1. Insurgências decoloniais

La decolonialidad es tanto el horizonte de comprensión crítica de la realidad social desde la historia concreta de los pueblos subordinados al dominio colonial y neocolonial como el desafío epistemológico y político liberador que se desprende de tal visión (Torrice, 2018, p.74).

A proposta de Comunicología de la Liberación, formulada nos anos 1970 pelo boliviano Luis Ramiro Beltrán, é apontada como referência para um pensamento decolonial na esfera da comunicação (Lara, 2022; Torrice, 2022). Os marcadores temporais, entretanto, não devem ser pensados como referenciais de uma suposta origem, e sim, a partir de parâmetros ao modo de uma arqueologia (Foucault, 2004), considerando os discursos em suas condições de produção (contextos) e formações discursivas

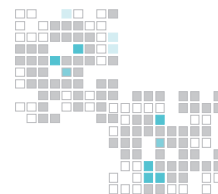
(camadas arqueológicas). Em consonância com um levantamento de Walter Mignolo, Verônica Maria Alves Lima aponta que, de forma geral, os

marcos formais do pensamento decolonial são dois textos que surgiram no contexto da colonização: Nueva Corónica y Buen Gobierno (1616), escrito por Waman Poma de Ayala, descendente de indígenas do império Inca; e Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery (1787), escrito por Otabbah Cugoano, ex-escravizado de origem ganense estabelecido na Grã-Bretanha (Lima, 2022, p.74).

A resistência intelectual à colonização se deu, portanto, concomitantemente à invasão dos colonizadores, mas uma arqueologia das ideias que assentaram as bases para as discussões mais recentes em torno da decolonialidade passa, sem dúvidas, por autores fundamentais da crítica ao estágio contemporâneo da modernidade, que trataram dos desdobramentos do domínio predatório capitalista-colonial na construção de identidades, nas condições de subalternidade e na produção de sujeitos em diáspora.

Autores como Homi Bhabha, Franz Fanon, Gayatri Spivak, Paul Gilroy, Stuart Hall, entre outros, são fundamentais para o caminho que começaria a se delinear a partir do início dos anos 1990. Os marcos temporais seriam [...] a publicação, em 1992, do texto clássico “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, de Aníbal Quijano; e a fundação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, cujo texto inaugural foi publicado em 1993, nos EUA, e traduzido para o espanhol em 1998 (Lima, 2022, p. 73).

Valéria Belmonte (2022) ressalta o quanto a noção de pluriverso é fundamental para a abertura de trilhas epistemológicas para além



dos paradigmas do Norte Global: “Se entiende por pluriverso a la multiplicidad y diversidad de proyectos ético-políticos existentes en el mundo por fuera de la ontología moderno-occidental” (Belmonte, 2022, p.49-50). A busca por perspectivas de investigação aqui proposta convoca ao pluriverso a categoria político-cultural de amefricanidade, cunhada por Lélia Gonzalez (2020). Trata-se de um conceito que expande os caminhos metodológicos, ao levar em conta os movimentos empreendidos pelas comunidades, como destacado na seção a seguir.

Outro aspecto a ressaltar é a necessidade de contraposição à ideia de distanciamento científico como condição para legitimar o saber. Conforme Vívian Matias dos Santos (2018, p.5), “a colonialidade do saber tem como base a noção de que [a] dicotomia Sujeito x Objeto estabelece como Sujeito (Humano) do conhecimento a Europa e, como Objeto (Não humano), os povos colonizados e suas expressões de existência, capturadas como ‘exóticas’, bestiais”. Refutar discursos hegemônicos e não operar pela dicotomia e pelo maniqueísmo é uma escolha em sintonia com a “luta por justiça epistêmica, isto é, uma justiça que reivindica a igualdade entre os saberes e contesta a ordem do saber imposto pelo ocidente” (Vergès, 2020, p.39). A decolonização dos métodos de produção de conhecimento requer atenção para as oportunidades de insurgência em face

às múltiplas relações desiguais e discriminatórias derivadas da dicotomia central do paradigma moderno europeu – humano x não humano: quem é o sujeito do conhecimento x quem é dele objeto; quem merece ser escutado x quem deve ser silenciado; quem merece viver x corpos, vidas que não importam (Santos, 2018, p.7).

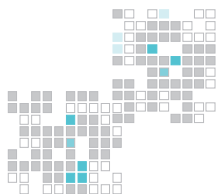
Ao modo da escrita de Grada Kilomba (2019)

em suas *Memórias da Plantação*, a ideia é cultivar métodos que contemplem um movimento duplo: “o de se opor àquele lugar de ‘Outridade’ e o de inventar a nós mesmos de (modo) novo. Oposição e reinvenção tornam-se então dois processos complementares” (Kilomba, 2019, p. 28). É preciso atentar para os sujeitos, suas produções, contradições e condições multifacetadas, para além da redução aos estereótipos de vítimas ou de bastiões da resistência, para além, ainda, das individualidades; é fundamental levar em conta o sujeito coletivo que constitui as culturas dos povos originários; é necessário duvidar dos pontos cardeais da academia, que se pretende universal/universidade, e assim vislumbrar vias de acesso a trilhas pluriversais.

2. Performances, encruzilhadas e ebós

A partir de um giro conceitual, referenciado pelas noções assentes em Exu, a palavra caminho passa a empregar o sentido de possibilidades, concedendo, assim, não um único sentido ou direção [...]. Assim, dar caminho não é necessariamente apontar o trajeto, mas potencializar/praticar as possibilidades. A noção de caminho é ambivalente como Exu. (Rufino, 2019, p.109)

Em consonância com a epígrafe acima, defende-se encontrar/incentivar caminhos ofuscados pelo traçado devastador das avenidas coloniais; estar alerta para desviar das armadilhas da lógica ocidental; reconhecer os entraves e os obstáculos, em vez de projetar um trajeto idílico e isento de ambivalências; se perder para encontrar algum atalho; caminhar em espirais para retornar diferente aos tempos percorridos e enxergar singularidades em conjunto, tendo uma visão holística da estrada; retirar os antolhos que impõem trajetos teleológicos pautados na individualidade moderna, na ideia de progresso, e pensar sujeitos coletivos instaurando



possibilidades, temporalidades e territorialidades. As abordagens analíticas vislumbradas cruzam, então, a imersão nos saberes e fazeres artísticos e culturais, a contribuição das memórias, dos afetos e das sensibilidades junto com metodologias da ciência colonial, ao modo do que Luiz Rufino (2019) chama de “ebó epistemológico”.

O ebó epistemológico, como saber praticado, opera no alargamento da noção de conhecimento; para isso, os seus efeitos reivindicam uma transformação radical no que tange às relações de saber/poder. Ainda, confronta a noção desencantada do paradigma científico moderno ocidental, buscando transformá-lo a partir de cruzos com outras esferas do saber (Rufino, 2019, p.88, grifo do autor).

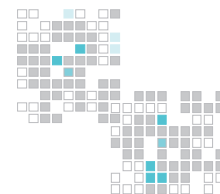
O ebó epistemológico envolvendo música e comunicação pode incluir teorias convencionalmente empregadas nas Ciências Sociais e nos estudos comunicacionais, a saber, as pesquisas que tratam da cultura da conectividade, da rede de agenciamentos entre os humanos e as coisas (Teoria Ator-Rede), as reflexões sobre as escutas conexas, os gêneros midiáticos e as performances transmídia; os estudos das cenas culturais e suas territorialidades e os estudos culturais latino-americanos; misturados com métodos de investigação do campo da etnografia, da antropologia e da geografia (Santos, 1997; Haesbaert, 2021) entre outros caminhos que venham a se apresentar.

El territorio también se forja como un criterio epistémico básico de la Comunicación-Decolonialidad, pues es el vehículo identitario, la concepción espacio-temporal de los cuerpos, así como la representación de la construcción visual simbólica y material del ethos (Lara, 2022, p.44).

Formulada por Leda Maria Martins desde 1991, a noção de encruzilhada “nos oferece a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos inter e transculturais” (Martins, 2021, p.51). Permite abordar os agenciamentos das territorialidades culturais incluindo a “conjunção de territórios geográficos e experiências afetivas” (Janotti, 2022, p.74). Tais experiências incluem investigar como “las plataformas y las prácticas sociales se constituyen mutuamente” (Van Dijck, 2016, p. 13), refletir sobre as performances presenciais (repertório) e também sobre as implicações de arquivos corporais e digitais (Taylor, 2013), combatendo o “processo de imposição tensiva dos sistemas discursivos sobre os sistemas performativos e a gradual negligência concedida às expressões ritualísticas, mnemônicas e gestuais como constitutivas dos processos de conhecimento e saber” (Cardoso Filho; Gutmann, 2022, p. 31). Como define Martins (2021, p. 51),

da esfera do rito e, portanto, da performance, a encruzilhada é lugar radical de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens performáticas e também discursivas, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sgnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais.

Vale notar que a potência das ambivalências elencadas por Martins (2021) em nada se relaciona aos binarismos e maniqueísmos usualmente empregados em procedimentos colonialistas. Pensar a música e a comunicação na encruzilhada permite operar leituras semióticas transitando das imanências “estruturais” aos



contextos comunicacionais e culturais; das expressões aos sujeitos implicados nas criações e fruições, considerando seus lugares sociais, raciais, de gênero, dentre outros.

Mirar os temas de investigação pela lente da performance permite pensar as materialidades das esferas comunicativas, bem como a recepção como dimensão produtora de sentidos e não apenas passiva. Isso considerando que performance é comunicação e, como tal, mobiliza tanto o produtor quanto a produção propriamente dita e a instância receptora (Zumthor, 2000). Conforme Cardoso Filho e Gutmann (2022, p. 38), “as culturas da presença nos apontam que a atualização das obras é de natureza performativa (encerra um saber-fazer de orientação pragmática) e que essa performatividade é modulada, entre outras coisas, pela própria materialidade do significante”.

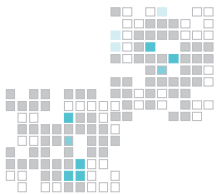
Interessa estudar a malha formada pelas performances em rede, entrelaçando os fios conceituais dos estudos relacionados à comunicação da música e abrindo espaço para as considerações advindas dos estudos literários, antropológicos, das artes cênicas e visuais, bem como dos saberes transdisciplinares. Busca-se “um olhar sobre as performances que leve em conta relações entre textos e contextos e privilegie uma abordagem historicizada dos gêneros midiáticos, dos usos da linguagem, das narrativas, dando conta de suas distintas temporalidades” (Cardoso Filho; Gutmann, 2022, p.47).

Isso implica em contextualizar as classificações dos produtos culturais a partir de territórios e temporalidades, entendendo que os sentidos das narrativas se dão de formas múltiplas a partir dos espaços-tempos em que elas são performatizadas, o que torna fundamental revisar as classificações de gênero musical e de outras linguagens no ebo epistemológico.

3. Caminhos abertos na Amefricanidade

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que essa categoria está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, négritude, blackness, afrocentrity etc. (Gonzalez, 2020, p. 151-152. Grifos nossos).

Estão no horizonte de inclusões metodológicas a **adaptação** de fazeres da ciência ocidental ao pluriverso das variadas ciências exoacadêmicas, a atenção para sujeitos e obras que apresentam **resistência** à colonialidade e aos epistemicídios, a **reinterpretação** dos discursos hegemônicos, a produção/**criação** de novas formas, métodos e discursos a partir de epistemologias amefricanas. Gonzalez indica que é necessário levar em conta a potência metodológica das produções da diáspora e das culturas africanas em suas aproximações e distinções—“aexperiênciaamefricanasediferenciou daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente” (2020, p.136). A pensadora elaborou a categoria por considerar inadequadas as autodesignações de afro-americano/africano-americano, empregadas pelos movimentos negros dos Estados Unidos, apontando que os termos reforçam o caráter “imperialista” do uso genérico da palavra “americano” como identificação dos estado-unidenses. Assim, a adoção de um termo equivalente como afro/africano-brasileiro, embora sinalize para uma posicionalidade menos dominante do ponto de vista geopolítico e econômico, também aparta experiências em comum com os demais sujeitos afro-diaspóricos



e povos originários das Américas.

Não obstante reconhecer a forte influência africana na formação histórico-cultural das Américas, Gonzalez traz de forma inovadora a percepção de que, desde o período colonial, os amefricanos estavam expostos a violências que não ocorreram de forma semelhante nos países da África: racismo, imposição dos valores europeus/patriarcais, sexismo, dentre outras. Ela compreende que atribuir exclusivamente à África as potências contra-hegemônicas que se dão, por exemplo, no Brasil é obliterar as soluções inventivas e originais produzidas pelos amefricanos.

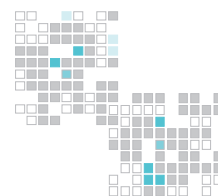
Lélia Gonzalez reivindica a importância de se reconhecer um fazer próprio da experiência amefricana. Para ela, tentar achar as “sobrevivências” da cultura africana no continente americano, atribuindo à África aquilo que aqui é produzido, é um equívoco que pode encobrir as resistências e a criatividade da luta contra a escravidão, contra o genocídio e a exploração que por aqui se desenvolveram (Pires, 2019, p.70).

Flávia Rios (2019), uma das organizadoras da mais robusta compilação de textos produzidos por Lélia Gonzalez, ressalta que “she developed this category to account for the collective identity formed by the groups from the different societies in the region. Taking into consideration this ethnic plurality and, at the same time, seeking solidarity on common ground” (Rios, 2019, p.78). Gonzalez enfatiza que “amefricana” é uma designação que contempla os intercâmbios entre os povos originários pré-colombianos e aqueles vindos de diferentes nações africanas a partir do século XVI, que partilham experiências de resistência aos epistemicídios e comungam na luta contra a colonialidade por vias diversas. “Seu valor metodológico [...] está no fato de

permitir a possibilidade de resgatar uma **unidade específica**, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo” (Gonzalez, 2020, p.152, grifos da autora).

A afirmação da amefricanidade suscita um pensamento/posicionalidade espiralar que, ao mesmo tempo em que se situa na América, evoca saberes ancestrais, a conectividade propiciada pelas mídias digitais e os trânsitos globais contemporâneos. Para Gonzalez (2020, p. 135), “América, enquanto sistema etnogeográfico de referência [...] designa toda uma descendência: não só os africanos trazidos pelo tráfico negroiro como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo”.

Amefricanidade, enquanto categoria, tem caráter pioneiro por sugerir o cruzo de saberes de povos das Américas pré e pós-colonial, tensionando os métodos acadêmicos convencionais. Lélia divulga seu pensamento sobre a categoria amefricana na segunda metade dos anos 1980 quando, como sintetiza Claudia Pons Cardoso (2014, p. 965), “inaugura (...) a proposição de descolonização do saber e da produção de conhecimento e, atuando como ‘forasteira de dentro’ (*outsider within*), como define Patrícia Hill Collins, questiona a insuficiência das categorias analíticas das Ciências Sociais para explicar, por exemplo, a realidade das mulheres negras”. Em lugar dos estudos compartimentados da ciência moderna, Gonzalez propõe entrecruzar categorias empregadas de forma estanque na sociologia convencional, antecipando-se ao conceito de interseccionalidade. Nesse sentido, a “proposta de Lélia Gonzalez é epistemológica, pois, do ponto de vista da amefricanidade, propõe a abordagem interligada do ‘racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos’” (Cardoso, 2014, p. 970). Mas como se daria, na prática, a potência epistêmica da amefricanidade e seu emprego?



Para Cardoso (2014, p.972), a categoria

tem força epistêmica, pois pretende outra forma de pensar, de produzir conhecimento, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados. Desloca mulheres e homens negros/os e indígenas da margem para o centro da investigação, fazendo-as/os sujeitos do conhecimento ao resgatar suas experiências no enfrentamento do racismo e do sexismo.

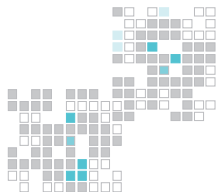
Observar esses enfrentamentos destacados por Gonzalez pode abrir trilhas metodológicas. A pensadora ressalta que, além de ocorrer na esfera pública, nas lutas pela libertação, a resistência se dá nas frestas, na esfera privada. Ela se refere à manutenção, adaptação e difusão de saberes ameaçados de epistemicídio mediante a agência das chamadas “mães pretas”, rezadeiras, cozinheiras, sambadeiras e outras mulheres e homens subalternizados que introduziam elementos de suas culturas no cotidiano branco/colonial. Esses sujeitos corroboraram para o não apagamento das epistemes dos diferentes povos africanos e indígenas de maneira sutil. Eram geralmente indígenas, africanos e afrodescendentes qualificados como “ladinos” em comparação aos africanos recém-chegados ao Brasil, que eram adjetivados como “boçais” porque ainda não dominavam os códigos locais. “Ladinity in this sense is precisely this capacity of the enslaved and their descendants to manipulate codes to simulate adherence, when in fact they produced dissent” (Pinho, 2019, p.42). Gonzales propõe a denominação América Ladina em lugar da eurocêntrica nomeação América Latina, defendendo que o adjetivo ladino sinaliza para o que considero um procedimento metodológico produtivo para as investigações comunicacionais: a introdução dos múltiplos saberes dos diferentes sujeitos excluídos nos espaços coloniais do saber convencional.

For Gonzalez, to think of América Ladina, and not América Latina, is/was a multiple subversion. First, it foregrounds the groups subordinated by the patriarchal and colonial system on the continent. Secondly, because it emphasizes this reality, the notion also highlights the experiences and the forms of resistance of black and indigenous woman. Thirdly, it seeks transnational solidarity without denying the pluralities of the territorial, cultural and demographic formations of each country. Fourthly, the idea of América Ladina problematizes the categories and languages created within colonial thought. Lastly, it represents an anti-imperialist approach to North America [...] (Rios, 2019, p. 78).

O conceito de América Ladina e a categoria político-cultural de amefricanidade são complementares, estão inter-relacionados e reconhecidamente ambos produzem insurgências epistemológicas decoloniais.

O conceito de “amefricanidade” que ela desenvolve nada mais é do que uma crítica à “latinidade” da América Latina como uma forma de eurocentrismo, que negligencia as raízes africanas e indianas das culturas atuais do continente. Ao apresentar a amefricanidade como uma forma de resistência, reapropriação e construção de uma nova cultura e de novas identidades, Lélia Gonzalez abre caminho para uma crítica à colonialidade do conhecimento enraizada na experiência de algumas das regiões mais desfavorecidas do Sul. (Falquet; Kian, 2015, p.4)²

² Tradução livre de: *Le concept d'améfricanité qu'elle y développe n'est en effet pas autre chose qu'une critique de la "latinité" de l'Amérique Latine comme une forme d'eurocentrisme, qui néglige les racines africaines, mais aussi indiennes, des cultures actuelles du continent. En posant l'améfricanité comme une forme de résistance, de réappropriation et de construction d'une nouvelle culture et de nouvelles identités, Lélia Gonzalez ouvre la voie à une critique de la colonialité du savoir enracinée dans l'expérience des franges parmi les plus dominées des Suds.*



Como percebe Thula Pires (2019, p. 69), “a amefricanidade reposiciona o eixo da percepção sobre o legado da colonialidade”. Do ponto de vista heurístico, convida reposicionar os temas, paradigmas e métodos da ciência eurocêntrica. “A amefricanidade não é sobredeterminada pelo continente africano, tampouco pela hegemonia eurocêntrica. Produz-se a partir da resistência e criatividade” (Pires, 2019, p.69). Alguns caminhos de investigação musical podem ser, por exemplo, pensar a história da música brasileira incluindo gêneros populares amefricanos como o funk carioca não somente como um fenômeno *pop* que projetou nomes como Anitta³, nem como lugar de polêmicas em torno do sexismo. A trilha decolonial pode permitir pensar essa cena musical como uma ladina ocupação-denúncia dos espaços urbanos, midiáticos e mentais; uma apropriação insurgente dos artefatos tecnológicos, considerando a espiral de memórias de sobrevivência que aciona tecnologias corporais da dança, canto e toque; pensar as letras sobre sexo não pelo maniqueísmo e sim pela ambivalência entre o tensionamento da moral patriarcal e a violência histórica do sexismo, incluindo outras reflexões atinentes a essa expressão da sociedade contemporânea; também investigar o funk como tema que suscita as reflexões musicológicas e comunicacionais usualmente observados nos estudos musicais.

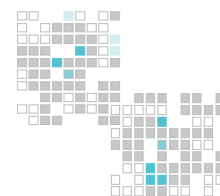
4. Cartografar e ampliar o horizonte da investigação musical

Realizar ebós amefricanos requer perspectivas reterritorializadas dos estudos sobre gênero musical e/ou midiático, um *lócus* teórico que vem balizando as abordagens comunicacionais da música. Como alerta Janotti Jr. (2022, p. 14),

os cortes geopolíticos, etários, de gênero e raça não funcionam só como marcadores sociais, mas como importantes materialidades para se repensar o colonialismo epistemológico efetuado pelo etnocentrismo e pela heteronormatividade presentes na análise dos gêneros musicais levadas a cabo a partir de visadas oriundas do rockcentrismo.

Os paradigmas do rock e do *pop* e a introjeção de conceitos e abordagens produzidos pelos estudos culturais europeus, norte-americanos e canadenses para tratar desses gêneros, que eram de alguma forma “marginalizados” pelos defensores da chamada “alta cultura”, se mostraram espaços disparadores de pensamentos insurgentes na produção acadêmica relativamente recente (décadas de 1990 a 2010). Entretanto, em um debate do Grupo de Pesquisa Música, Comunicação e Entretenimento, ocorrido no congresso da Intercom (Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação), em 2022, sobre estudos da cena de música eletrônica no início dos anos 2000 em Salvador, por exemplo, nos demos conta do volume de estudos sobre o *indie* rock e da escassez de trabalhos acadêmicos sobre a *e-music*, uma ausência que diz respeito também a outros gêneros globais ou locais. Nesse mesmo período, o ijexá, o samba de roda, a música do maculelê e da capoeira, os cantos sagrados dos terreiros etc. passavam ao largo da maioria dos estudos do campo da comunicação, que, ao ignorá-los, driblavam o desafio de encontrar operadores e métodos fora de suas zonas de conforto. Atualmente, avançou-se em escolhas temáticas relacionadas à produção musical e comunicacional do chamado Sul Global (Oliveira, 2018; Gumes; Gusmão, 2021; Pereira de Sá, 2021); em reflexões teórico-metodológicas que propõem a revisão de paradigmas analíticos, a fim de considerar as implicações de classe, raça, performances de gênero e condições geopolíticas

³ Para mais informação sobre a artista, consultar o site oficial disponível em: <https://anitta.com.br/>. Acessado em 06 jun. 2023.



(Janotti Jr., 2022); nos trabalhos que se propõem a pensar as cenas musicais mobilizando elementos da cosmologia negra (Queiroz, 2020; Sodré, 2017); nos agenciamentos de conceitos do feminismo negro para compreender a música afro-diaspórica (Lima, 2023).

A comunicação e o fazer artístico contemporâneos tendem a dialogar (com) e, muitas vezes, se constituem na própria materialização da “cultura que foi desprezada pelos intelectuais da cultura letrada, que é a cultura visual, a cultura oral, sonora e gestual” (Martín-Barbero, 2009b, p.23). Países do Sul Global partilham historicamente a contingência da conexão direta da cultura oral com a cultura do audiovisual, uma vez que havia baixos índices de letramento em sua população quando do advento do rádio e da televisão. Esta contingência produziu peculiaridades no *ethos* latino-americano e também uma distinção epistemológica e criativa que interessam enquanto vertentes auspiciosas para o estabelecimento de métodos de investigação, compreensão e criação. A infértil dicotomia entre música *pop* e tradição popular, nos estudos comunicacionais da música, ignora o fato de que a digitalização da cultura toca direta ou indiretamente toda a realização cultural contemporânea. Mesmo nas produções gestadas no campo da oralidade, há elementos oriundos do repertório dos sujeitos produtores, que inevitavelmente estão imersos na comunicação digitalizada mediante o uso de telefones celulares e outros aparelhos. Mesmo as produções que ocorrem em ambientações aparentemente exógenas ao ambiente midiático possuem, portanto, aspectos que podem ser abordadas de uma visada comunicacional.

De uma perspectiva heurística, o emprego da cartografia das mutações (Martín-Barbero, 2009a; 2009b; 2014) apresenta-se como trilha para compreender a comunicação amefricana no âmbito das interseccionalidades (Gonzalez,

2020; Collins, 2019; Davis, 2017). “Quando Martín-Barbero convoca que olhemos para as mutações culturais (...) o esforço aqui é o de entender transformações do tempo e do espaço. (...) Os deslocamentos, neste âmbito, exigem que o sentido geográfico se amplie para validar os movimentos informacionais” (Gomes *et al*, 2017, p.151). Propõe-se a discussão e verificação da aplicabilidade de pressupostos teóricos sobre as mediações, desenvolvidos na América Latina, em diálogo interdisciplinar com metodologias de subáreas vinculadas às Ciências Sociais, Ciências Humanas, à área de Linguística, Letras e Artes e com ciências extra acadêmicas. Esses cruzos e rolês metodológicos abarcam – vale repetir – as contribuições dos saberes pluriversais encontrados em campo, no intuito de fomentar uma epistemologia decolonial e pautada no contexto da amefricanidade.

Considerações Finais

Cartografar, incluindo nos traçados a malha das performances e os saberes extra acadêmicos é, de antemão, uma metodologia na encruzilhada, como ressalta Martins (2021, p.51): “a encruzilhada, agente tradutório e operador de princípios estruturantes do pensamento negro, é cartografia basilar para a constituição epistemológica balizada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos”. Neste texto, abordou-se o desafio de promover o cruzo das teorias do Sul e do Norte globais e fomentar metodologias amefricanas que possibilitem a decolonização dos estudos comunicacionais da música e da cultura, abrindo caminhos pluriversais que potencializem resistências e acionem freios para os epistemicídios em curso no atual contexto de colonialidade pós-colonização, desconstruindo binarismos e considerando espacialidades e temporalidades para além da lógica ocidental. Apontou-se a necessidade de estudos que reencantem e ampliem o fazer



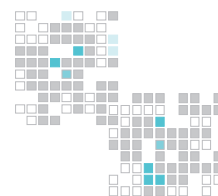
científico a partir do cruzo entre a produção acadêmica institucionalizada e a produção contra-hegemônica dos sujeitos em situação de colonialidade.

Sugere-se, então, considerar as seguintes ações: refletir sobre produções da comunicação, da arte e da cultura com atenção para os sujeitos e seus atravessamentos da ordem das problemáticas sociais, culturais, identitárias e/ou estéticas decorrentes da colonialidade, a fim de produzir conhecimentos pluriversais e inclusivos; buscar a reversão da inércia dos movimentos unidirecionais epistemicidas a partir da relativização e da problematização dos saberes coloniais; combater os discursos de neutralidade eurocêntricos com atenção para as interferências dos privilégios da branquitude, do perfomar masculino cisgênero, do sistema político-econômico vigente, dentre outros

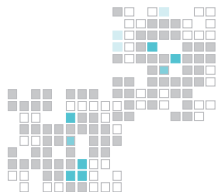
atravessamentos que vêm sendo estrategicamente “naturalizados” nas metodologias coloniais; experimentar práticas desviantes do discurso binário-reificante do distanciamento científico, considerando os sujeitos da pesquisa em suas complexidades e agências, bem como as agências, o lugar de fala e as subjetividades de quem investiga; atentar para o fato de que a posição periférica não se reduz à vitimização, porque implica também uma intensa e potente produção amefricana insurgente e contra-hegemônica; confrontar as ideias preconcebidas acerca das tecnologias de comunicação, da datificação e do consumo, considerando as soluções criativas de construção da memória, das sensibilidades, das narrativas e das performances ladinas que se espriam por diferentes corpos, mídias, temporalidades e espacialidades no Sul Global.

Referências

- BELMONTE, Valéria. Aportes a comunicaciones otras: trânsitos investigativos decolonizantes. In: SARDINHA, Antonio Carlos; LIMA, Verônica Maria Alves; LARA, Eloina Castro; BELMONTE, Valeria (Orgs.). *Decolonialidade, comunicação e cultura*. Macapá: UNIFAP, 2022.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e política das ruas: notas para uma teoria alternativa de assembleia*. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22 n.3 p. 965-986, setembro-dezembro/2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>. Acesso em: 23 mai. 2023.
- CARDOSO FILHO, Jorge; GUTMANN, Juliana Freire. Performances em contextos midiáticos: MTV BR & Rock SSA. Salvador: EDUFBA, 2022.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, cultura e política*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FALQUET Jules; KIAN, Azadeh. Introduction: Intersectionnalité et colonialité. *Les cahiers du CEDREF*, v. 20, p. 1-8. Paris, junho de 2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cedref/731>. Acesso em: 27 mai. 2023.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- GOMES, Itania Maria Mota; SANTOS, Thiago Emanuel Ferreira dos; ARAÚJO, Carolina Santos Garcia de; MOTA JÚNIOR, Edinaldo Araujo. Temporalidades Múltiplas: análise cultural dos videoclipes e da performance de Figueroas a partir dos mapas das mediações e das mutações culturais. *Contracampo Revista da UFF - Niterói* v.36 n. 3, dez/2017-mar/2018, p. 134-153, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Org. Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

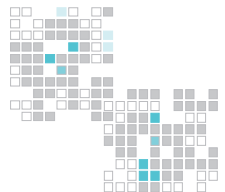


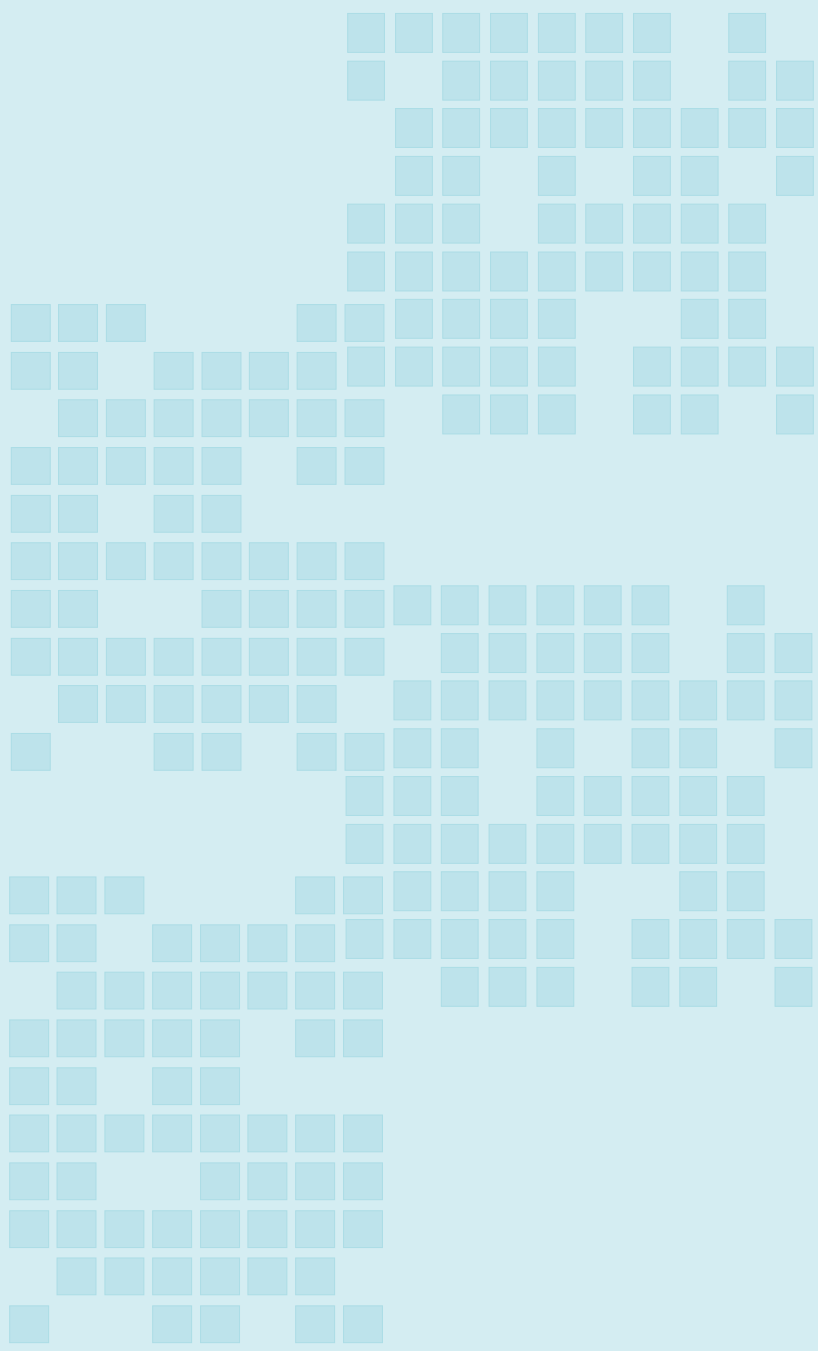
- GUMES, Nadja Vladi; GUSMÃO, Roney. Corpo, Discurso e cidade: Larissa Luz como arquétipoda resistência pós-moderna. *NAVA*, v. 7, n. 1, dezembro 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/nava/article/view/35215/23757>. Acesso em: 10 mai. 2022.
- HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.*
- hooks, bell. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. Trad. Jamille Pinheiro. São Paulo: Elefante, 2019.
- JANOTTI JR., Jeder. Deambulações e Prescrições em Torno dos Regimes de Escuta Conexa. *Anais do 44º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Intercom: 2021. v. 1. Disponível em: <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2021/resumos/dt6-me/jeder-silveira-janotti-junior.pdf>. Acesso em: 11 out. 2022.
- JANOTTI JR., Jeder. Sobre o valor dos gêneros musicais: desvelando as encenações do rockcentrismo na axiologia das categorizações musicais. *Anais do 45º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*. Intercom: 2022. v. 1. Disponível em: <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2022/resumo/0717202219584062d49420f0df5>. Acesso em: 10 set. 2022.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LARA, Eloína Castro. Hacia la Comunicación (en)clave decolonial. Acercamientos y articulaciones. In: SARDINHA, Antonio Carlos; LIMA Verônica Maria Alves; LARA, Eloína Castro; BELMONTE, Valeria (Orgs.). *Decolonialidade, comunicação e cultura*. Macapá: UNIFAP, 2022.
- LIMA, Tatiana Rodrigues. Quatro instâncias de empoderamento e um maracatu feminista. *Ação Midiática: Estudos em Comunicação, Sociedade e Cultura*, v. 1, p. 1-17, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/acaomidiatica/article/view/87433>. Acesso em: 02 fev. 2023.
- LIMA, Verônica Maria Alves. Contribuições dos estudos decoloniais para pesquisa e prática do jornalismo. In: SARDINHA, Antonio Carlos; LIMA Verônica Maria Alves; LARA, Eloína Castro; BELMONTE, Valeria (Orgs.). *Decolonialidade, comunicação e cultura*. Macapá: UNIFAP, 2022.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *A comunicação na educação*. Trad. Maria Immacolata Vassalo de Lopes; Dafne Melo. São Paulo: Editora Contexto, 2014.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. Jesús Martín-Barbero: As formas mestiças da mídia. Entrevista à revista Fapesp. *Revista Fapesp*, 163 ed. set. 2009a.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. Uma aventura epistemológica. Entrevista a Maria Immacolata Vassalo de Lopes. *MATRIZES*, São Paulo, v.2, n.2, 2009b. p.143-162.
- MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MIGNOLO, Walter D. *Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade*. Trad. Marco Oliveira. Revista Brasileira de Ciências Sociais - v. 32 n° 94, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 dez. 2022.
- OLARTE, Karina. Desde la teoría crítica hacia el pensamiento decolonial. Un aporte a la comunicología actual. In: MEMORIAS del XIII Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2016. Disponível em: <https://www.alaic.org/wp-content/uploads/2022/03/GI-1-Comunicacio%CC%81n-de-Colonialidad.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2022.
- OLIVEIRA, Luciana Xavier de. *A cena musical da Black Rio: estilos e mediações nos bailes soul dos anos 1970*. Salvador: Edufba, 2018.
- PEREIRA DE SÁ, Simone. *Música pop-periférica brasileira: videoclipes, performances e tretas na cultura digital*. 1. ed. Curitiba: Appris, 2021.
- PINHO, Osmundo. Introduction / Dossier: El pensamiento de Lélia Gonzalez, un legado y un horizonte. *LASA Forum*, v. 50, n. 3, 2019. p.41-43. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol50-issue3.php>. Acesso em: 20 mai. 2023.
- PIRES, Thula. Direitos humanos e América Latina: Por uma crítica americana ao colonialismo jurídico *LASA Forum*, v. 50, n. 3, 2019. p. 69-74. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol50-issue3.php>. Acesso em: 26 mai. 2023.
- QUEIROZ, Tobias A. A cosmologia negra para os estudos de comunicação e música. *Quaestio - Revista de Estudos em Educação*, v. 22, n. 2, p. 455-472, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uniso.br/quaestio/article/view/3772>. Acesso em: 14 set. 2022.
- RIOS, Flávia. América Latina: the conceptual legacy of Lelia Gonzales (1935-1994). *LASA Forum*, v. 50, n. 3, 2019. p.75-79. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/past-issues/vol50-issue3.php>. Acesso em: 30 mai. 2023.



- RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SANTOS, Milton. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SANTOS, Vivian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. *Psicologia & Sociedade* (30). Recife-PE, Programa de Pós-graduação em Psicologia, UFPE, 2018, pp. 1-11. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/FZ3rGJJ7FX6mVyMHkD3PsnK/?lang=pt>. Acesso em: 1º mai. 2022.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- TORRICO VILLANUEVA, Erick R. *Comunicación (re) humanizadora: Ruta decolonial*. Quito: Ediciones Ciespal, 2022.
- TORRICO VILLANUEVA, Erick R. La Comunicación Decolonial, Perspectiva In/Surgente. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación* [S. l.], v. 15, n. 28, 2018. Disponível em: <https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/472>. Acesso em: 15 dez. 2022.
- VAN DIJCK, José. *La cultura de la conectividad: Una historia crítica de las redes sociales*. Trad. Hugo Salas. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.
- VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Trad. Jamiel Pinheiro Dias; Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Trad. Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Educ (PUC-SP), 2000.

Recebido em: 14/03/2023. Aceito em: 10/06/2023





ARTIGOS LIVRES/ARTÍCULOS LIBRES

ANÁLISE DISCURSIVA DA NEGOCIAÇÃO ENTRE BRANQUITUDE E TRABALHO DOMÉSTICO EM "CONFINADA"

DISCURSIVE ANALYSIS OF THE NEGOTIATION BETWEEN WHITENESS AND DOMESTIC WORK IN "CONFINADA"

ANÁLISIS DISCURSIVO DE LA NEGOCIACIÓN ENTRE BLANQUITUD Y TRABAJO DOMÉSTICO EN "CONFINADA"

Dandara Lima

■ Pesquisadora de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília (PPGCOM-UnB), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Especialista em Marketing Digital pela Escola Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) e jornalista graduada pela Faculdade de Comunicação (FAC/UnB).

■ *Investigadora de maestría en el Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad de Brasilia (PPGCOM-UnB), becada por la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de la Enseñanza Superior (CAPES). Se especializa en Marketing Digital en la Escuela Superior de Propaganda e Marketing (ESPM) y es periodista graduada por la Facultad de Comunicación (FAC/UnB).*

■ E-mail: dandara.olima@gmail.com

Fabíola Calazans

■ Professora associada e pesquisadora da graduação e da pós-graduação em Comunicação Social da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília. Líder do grupo de pesquisa CETAS - Centro de Estudos sobre Tecnologia, Afetos e Subjetividade (CNPq) e membro do grupo de pesquisa Cultura, Mídia e Política (CNPq). Membro da Asociación Latino Americana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), da International Association for Media and Communication Research (IAMCR) e Brazilian Studies Association (BRASA).

■ *Profesora asociada e investigadora de los programas de grado y posgrado en Comunicación Social de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Brasilia. Líder del grupo de investigación CETAS - Centro de Estudios sobre Tecnología, Afectos y Subjetividad (CNPq) y miembro del grupo de investigación Cultura, Medios y Política (CNPq). Miembro de la Asociación Latino Americana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), de la International Association for Media and Communication Research (IAMCR) y de la Brazilian Studies Association (BRASA).*

■ E-mail: fabiola.calazans@gmail.com

Júlia Bianco

■ Mestranda do programa de pós-graduação em Comunicação Social da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília. É formada em Comunicação Social com ênfase em Publicidade e Propaganda pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp-EC). Foi bolsista PIBIC da instituição e integrante do GECCOM (Grupo de Estudos em Cibercultura e Comunicação). Atualmente trabalha no Sesc-DF, como estrategista digital.

■ *Estudiante de maestría en el programa de posgrado en Comunicación Social de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Brasilia. Es licenciada en Comunicación Social con énfasis en Publicidad por el Centro Universitario Adventista de São Paulo (Unasp-EC). Fue becaria PIBIC en la institución y miembro del GECCOM (Grupo de Estudios sobre Cibercultura y Comunicación). Actualmente trabaja en el Sesc-DF como estratega digital.*

■ E-mail: juliatudellabianco@gmail.com

RESUMO

Buscamos investigar como se dão as relações de poder, resistência e construção de verdade no diálogo das personagens da história em quadrinhos “Confinada”, de Leandro Assis e Triscila Oliveira. Por meio da Análise Discursiva (AD), pela perspectiva foucaultiana, analisamos três tirinhas que abordam, de forma expressiva, questões centrais sobre a relação entre branquitude e trabalho doméstico. Por entendermos o discurso como produto e produtor de sentido e realidade, concluímos que os enunciados denunciam a manutenção de uma realidade social desigual e que ainda bebe à fonte da escravidão para manter privilégios estruturais.

PALAVRAS-CHAVE: ANÁLISE DE DISCURSO, BRANQUITUDE, TRABALHO DOMÉSTICO, HISTÓRIA EM QUADRINHOS.

ABSTRACT

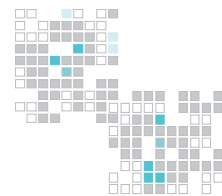
We seek to investigate how the negotiation of power, resistance and construction of truth appears in the dialogue of the main characters of the story “Confinada”, written by Leandro Assis and Triscila Oliveira. Through Discursive Analysis (AD), from the Foucauldian perspective, we analyze three comic strips that expressly address central questions about the relationship between whiteness and domestic work in Brazil. By understanding discourse as a product and producer of meaning and reality, we conclude that the strips denounce the maintenance of an unequal social reality and structural privileges.

KEY WORDS: DISCOURSE ANALYSIS, WHITENESS, HOUSEWORK, COMICS.

RESUMEN

Buscamos investigar cómo la negociación del poder, la resistencia y la construcción de la verdad aparece en el diálogo de los personajes principales de la historia “Confinada”, escrita por Leandro Assis y Triscila Oliveira. A través del Análisis Discursivo (AD), desde la perspectiva foucaultiana, analizamos tres tiras cómicas que abordan expresivamente cuestiones centrales sobre la relación entre la blanquitud y el trabajo doméstico en Brasil. Por entender el discurso como producto y productor de sentido y realidad, concluimos que las tiras denuncian el mantenimiento de una realidad social desigual y de privilegios estructurales.

PALABRAS CLAVE: ANÁLISIS DEL DISCURSO, BLANQUITUD, TRABAJO DOMÉSTICO, HISTORIETAS.



Introdução

A história em quadrinhos "*Confinada*", de Leandro Assis e Triscila Oliveira, escancara uma realidade que encontra ecos em diversas casas brasileiras já que a dupla autoral aborda, de forma contundente, as minúcias na relação de uma patroa branca da Zona Sul do Rio de Janeiro e de sua empregada doméstica, uma mulher negra, jovem, favelada e mãe solo da mesma cidade. A personagem não possui sobrenome, só é conhecida como Ju. A história de "*Confinada*" começa quando a personagem Fran Clemente, influenciadora digital com milhões de seguidores, exige que suas funcionárias passem a quarentena em sua casa - em razão da pandemia de Covid-19 -, mas a única que aceita essa condição é Ju.

Fenômeno de público, "*Confinada*" foi publicada originalmente no perfil do quadrinista Leandro Assis, no Instagram, e logo começou a ser republicada por contas de ainda maior alcance, como é o caso do Mídia Ninja. As histórias em quadrinhos (HQs), desde sua origem, estão vinculadas a questões políticas e ideológicas, como demonstra a pesquisa do filósofo e sociólogo Nildo Viana sobre "Política e Quadrinhos". O autor lista os tipos de abordagem e temáticas e, entre elas, aprofunda-se a descrever os quadrinhos de oposição ou crítica ao Estado e, como é o caso da obra discutida no presente artigo, HQs que tratam da luta de classes¹ (VIANA, 2011).

As HQs conquistaram certa independência dos jornais e ganharam publicações próprias na década de 1920 (SILVA, 2012). Na atualidade, para potencializar o alcance de público, é comum ver tirinhas que convergiram ou foram pensadas especialmente para os meios digitais, a exemplo

da obra "*Confinada*". Em 2018, a Comic Con Experience (CCXP)², um dos maiores eventos de quadrinistas do país, reuniu especificamente ilustradores e roteiristas que publicam nas redes sociais. Essa convergência foi possível, principalmente, por conta da inovação no Instagram com as publicações do tipo carrossel. Como escreveu a jornalista Ana Carolina Avólio, que cobriu a Comic Con de 2018, "a interação com o público aumentou, levando-o a deslizar o dedo na tela, para ver quadro a quadro a história se desenrolar".

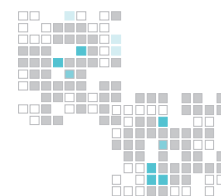
Além das características do meio escolhido pelos autores, vemos como de suma importância apresentar ao leitor informações sobre os autores de "*Confinada*". Afinal, "não há discurso³ sem sujeito e não há sujeito sem ideologia" (CALAZANS, 2013, p. 38-39). Leandro Assis, homem cis, hétero, branco e de classe média, era roteirista de cinema e televisão e migrou para os quadrinhos com a tirinha "Os Santos". Seu objetivo era discutir os privilégios da classe média branca carioca partindo da sua própria experiência e vivência dentro desse grupo.

Meu objetivo era esse, colocar o dedo na cara de branco. É por isso que eu procurava colocar os lugares que o branco frequenta, o clube que o branco do Rio de Janeiro, da Zona Sul, frequenta. Mas é claro que é impossível fazer um quadrinho desse sem também entrar no universo das mulheres pretas que trabalham para essa família branca. Até porque, é nesse contraste que dava para fazer o branco parar e pensar no seu privilégio. (ASSIS, 2021)

1 Aqui citamos "classes" a partir da contribuição de Karl Marx que identifica o antagonismo entre "opressores e oprimidos". (MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, 2007, p. 40)

2 AVÓLIO, Ana Carolina. A história em quadrinhos se reinventa em tempos de Facebook e Instagram. Veja, 2018. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/cultura/quadrinhos-se-reinventam-em-tempos-de-facebook-e-instagram/>> Acesso em 15 de abril de 2022.

3 Concebemos o discurso como o "espaço, o lugar ou a instância da linguagem em que emergem as significações, ou ainda, os efeitos de sentido" (GARCIA, 2003, p.134).



No processo criativo, Leandro sentiu falta de alguém que pudesse dar conta deste “universo das mulheres pretas” e convidou Triscila Oliveira, mulher cis, negra e que define-se como autodidata em história, sociologia e estudos de interseccionalidade. A história é um fruto, portanto, da parceria entre Triscila e Leandro. Depois de publicada no Instagram, ela e ele foram convidados, pela Editora Todavia, para publicar a mesma história em formato de livro. Para isso, foi realizada uma campanha de financiamento coletivo no Catarse para viabilizar a publicação. O resultado disso foi a arrecadação de R\$615.067,00 no período de 31 dias, com 7.859 doações.

Por essas razões, entendemos como relevante a investigação sobre a Análise do Discurso na HQ “*Confinada*”, visto que a história expõe sintomas do mundo contemporâneo como as relações de poder e de resistência que estão em jogo na citada obra. Por meio da Análise Discursiva, pela perspectiva foucaultiana, selecionamos um corpus de três tirinhas do livro “*Confinada*” cujos enunciados são marcados, de forma expressiva, pela distinção entre “nós” e “eles”.

1. Michel Foucault em diálogo com os estudos de branquitude

Para analisar os sentidos negociados nos discursos das personagens de “*Confinada*”, assumimos uma postura teórica interdisciplinar, servindo-nos de reflexões de Michel Foucault (2014, 2005, 2006 e 2007), para quem o discurso produz relações de poder, resistência e regimes de verdade; além das contribuições do pesquisador em comunicação Mauro Porto (2022, no prelo); da psicóloga e diretora do CEERT (Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades), Cida Bento (2022, 1999); e da socióloga Denise Carvalho (2021), sobre branquitude na sociedade brasileira e sua associação ao trabalho doméstico no Brasil - que

é marcado fortemente por um recorte de raça, classe e gênero, conforme dados da Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar (PNAD, 2020)⁴.

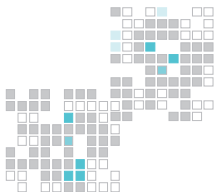
Entendemos o conceito de gênero em uma perspectiva pós-estruturalista, conforme sustenta a historiadora Guacira Lopes Louro (1997):

A nomeação do gênero não é, simplesmente, a descrição de um corpo, mas aquilo que efetivamente faz existir esse corpo – em outras palavras, o corpo só se tornaria inteligível no âmbito da cultura e da linguagem (LOURO, 1997, p. 209).

Louro sugere, portanto, a compreensão do gênero atribuindo especial atenção ao discurso, afastando-se das perspectivas essencialistas ou deterministas (Ibid, 1997, p. 209). O gênero é um constructo histórico implicado com o poder e onde o poder se reflete, se reproduz, se exercita, “por onde o poder passa e onde o poder se faz” (Ibid, 1997, p. 211). Analogamente, o filósofo francês Michel Foucault, que contribuiu de forma considerável com os debates sobre Análise de Discurso, sustenta que há um paralelo entre discurso e poder.

O discurso [...] não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é também aquilo que é o objeto do desejo; visto que - isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso

4 Dados da Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar (PNAD) de 2020, revelam que no 4º trimestre de 2020, o número de trabalhadores domésticos era de 4,9 milhões. Mulheres representavam, naquele momento, 92% do total e, dessas, mais de 65% eram mulheres negras ou pardas. O PNAD demonstra ainda como são precárias as condições de vida desses profissionais, com o rendimento médio abaixo do valor do salário mínimo, com 75% em condição de trabalho informal e dedicando-se, em média, 52 horas por semana. DIEESE. *Trabalho doméstico no Brasil*. Em Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios (PNAD) Contínua, 2020. Disponível em <https://www.dieese.org.br/outraspublicacoes/2021/trabalhoDomestico.html>



não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2014, p. 10).

Inferimos, portanto, que o discurso ou ao menos o controle do discurso é o próprio poder. Porém, esse controle é, como pontuam as pesquisadoras de Análise do Discurso, Liliane Machado e Ângela Moraes (2019),

do tipo disciplinar, que organiza o espaço e controla o tempo. Utiliza-se de técnicas para distribuir indivíduos, é classificatório, hierarquizante, combinatório e vigilante (MACHADO; MORAES, 2019, p. 109).

Tendo isso em mente, esta análise mobiliza também a questão racial, tema central para se discutir a sociedade brasileira e, mais especificamente, as relações de trabalho no Brasil. Segundo Porto (2022), o poder simbólico da branquitude no Brasil é sustentado por uma falsa percepção dos brancos como "sujeitos universais". Na obra ainda inédita "*Mirrors of Whiteness: Media, Middle-Class Resentment and the Rise of the Far Right in Brazil*", Porto afirma que "in Brazil [...] whites do not feel they belong to a group and tend to exercise their privileges while silent about racial matters"⁵ (Ibid, 2022, p. 4, no prelo).

É dessa dificuldade de perceber-se "branco" que essa branquitude não apenas detém privilégios como justifica este acesso privilegiado como uma conquista de mérito (BENTO, 1999 e 2022). Bento (2022, p. 12) nomeia a estrutura que permite essa transmissão do poder entre

peças brancas como um "pacto narcísico da branquitude", um acordo "não verbalizado que visa manter os seus privilégios".

O "mérito" a que a branquitude se refere ao defender sua posição ignora que, na transição do modelo colonial que fazia uso da mão de obra escravizada negra para o modelo capitalista, surgiu

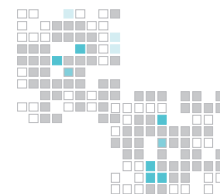
uma superpopulação relativa de seres humanos – especificamente pretos e pardos – caracterizados como desclassificados sociais [...] e que, diante das circunstâncias, estariam fadados ao subemprego e ao quase-assalariamento (CARVALHO, 2021, p. 3).

Condição que, por sua vez, resultou em uma proletarização tardia (GONZALEZ, 2018) da população negra com consequências que podem ser notadas até hoje, como afirma Carvalho:

a questão racial brasileira é demarcada por elementos de estigmatização no imaginário social que associam a representação das pessoas negras a uma herança negativa constituída no período escravocrata e marcada por desigualdades, estigmas e discriminação, ao passo que a população branca é beneficiada por um conjunto de privilégios mantidos sob uma justificativa estrutural (CARVALHO, 2021, p. 7).

Este imaginário social a que Carvalho (2021) se refere é construído e reconstruído através do discurso que estigmatiza, por exemplo, a mulher negra quando a enxerga como mais brava, mais forte ou mais afeita aos cuidados domésticos. Enquanto isso, a branquitude enxerga seu lugar privilegiado como resultado de uma meritocracia, um resultado baseado no mérito individual de cada cidadão branco. Isso não resiste a uma avaliação ética quando levada em conta a história brasileira. Vale destacar que

5 Em tradução livre, "no Brasil [...] os brancos não se sentem como pertencentes a um grupo e tendem a exercer seus privilégios enquanto silenciam sobre questões raciais" (PORTO, 2022, p. 4, no prelo).



"o trabalho da doméstica remonta a um espaço social que atravessa os séculos e bebe à fonte da escravidão", uma vez que revela a permanência das mulheres negras "nas mesmas atividades realizadas na cozinha da casa-grande e muitas vezes recebendo tratamento similar ao que suas ancestrais recebiam" (BENTO, 2022, p. 60).

Os mecanismos de produção, valorização e exclusão do discurso que estão presentes na relação de Fran e Ju - ou na relação entre branquitude que detém e preserva privilégios e trabalhadora doméstica -, são uma construção histórica e cultural, com bases sólidas no discurso cujo objetivo é definir o lugar social autorizado para pessoas negras e brancas na sociedade brasileira.

Por essa razão, entendemos que "por meio do discurso e das práticas significativas" os sentidos "podem ser reconfigurados, compreendidos, aceitos e, não raro, naturalizados em consonância com determinadas formas e forças" (CALAZANS, 2013, p. 37). Nosso objetivo é reconhecer quais as regularidades no discurso e se os sentidos produzidos sobre branquitude e trabalho doméstico na obra reforçam possibilidades de problematização sobre o pacto narcísico da branquitude e as desigualdades estruturais que permeiam a sociedade brasileira.

Para isso, iniciamos o procedimento metodológico fazendo a leitura detalhada de todas as tiras que compõem a obra "*Confinada*" em busca de "formações discursivas" (FOUCAULT, 2009, p. 43). Formações discursivas (FDs) são as regularidades no discurso, ou seja as "correlações em sua simultaneidade, posições assinaláveis em um espaço comum, funcionamento recíproco, transformações ligadas e hierarquizadas" (Ibid., 2009, p. 42). Para Eni P. Orlandi (2018), a língua é um lugar onde "relações de forças e de sentidos" são reguladas "historicamente entre as muitas formações discursivas que se constituem os diferentes efeitos de sentido" (2018, p. 21).

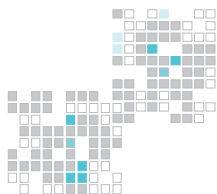
A FD que colocamos ora em análise resume-se em "Nós X Eles" e trata tanto da visão de Ju sobre "eles, os brancos" como de Fran e seus amigos sobre "eles, os trabalhadores domésticos". Reduzimos o *corpus* a três tirinhas em que este jogo é mais explícito. Passaremos a dissertar sobre discurso, poder e resistência no cenário conflituoso da relação entre branquitude e trabalho doméstico apresentada em "*Confinada*".

2. "Essa gente está cada vez mais abusada"

Historicamente, as mulheres negras são mais atingidas pela pobreza, são responsabilizadas pelo cuidado de terceiros e sofrem com a falta de oportunidades de trabalho. Kimberlee Crenshaw (1989), advogada norte-americana e estudiosa da Teoria Crítica da Raça, cunhou o termo "interseccionalidade", que explica como esses flagelos são resultado de uma opressão de gênero e classe que se soma a discriminação racial no mercado de trabalho e na sociedade enfrentada pelos negros em geral. A intersecção de desigualdades faz com que essas mulheres tenham menos condições de contar com o suporte de amigos e familiares quando em situação de maior necessidade.

Segundo a Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas (Fenatrad)⁶, as profissionais domésticas formaram "um dos grupos mais vulneráveis no país" e que, durante a pandemia, foram submetidas a um alto índice de demissões. A precariedade das condições de trabalho das domésticas no Brasil também é alarmante já que apenas 28% delas possuem carteira assinada (PNAD, 2020). Foi exatamente por conta dessa condição que muitas trabalhadoras domésticas não tiveram direito

6 TRABALHADORAS domésticas na pandemia. Fenatrad, 2021. Disponível em: <<https://fenatrad.org.br/2021/04/15/confira-a-entrevista-de-luiza-batista-sobre-trabalhadoras-domesticas-na-pandemia-e-a-atuacao-da-fenatrad/>> Acesso em 15 de abril de 2022.



ao afastamento ou suspensão de contrato. Com medo do desemprego, as empregadas domésticas continuaram trabalhando⁷ durante os períodos mais críticos da pandemia, arriscando-se em transporte público ou cedendo a chantagens e morando na casa das famílias para as quais trabalhavam.

Segundo Mário Avelino, presidente da ONG Doméstica Legal, a prática de cárcere privado com as empregadas domésticas é uma questão cultural comum que piorou no momento da pandemia. Muitas das vítimas sabem que essa situação é ilegal, mas não denunciam por medo do desemprego (GUERREIRO, 2021). Nesses

casos, na avaliação da presidenta da Fenatrad, Luiza Batista, os empregadores utilizaram do poder econômico em uma espécie de coerção, para “dizer que ela vai ter que ficar na casa onde trabalha, não poderá voltar para sua própria casa todos os dias por conta do vírus” (FENATRAD, 2021). Isto foi o que aconteceu com a personagem Ju.

Depois de passar algum tempo confinada com a empregada e sob a exigência de que Ju não poderia visitar a família na comunidade onde vivia, a influenciadora digital Fran convida amigos para sua casa sem que isso fosse previamente informado à funcionária, conforme pode ser visto na Imagem 1, a seguir.

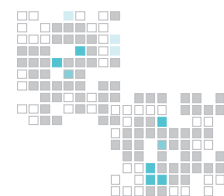
Imagem 1 - Tirinha nº 22 - A Festa Parte 1



Fonte: ASSIS, Leandro e OLIVEIRA, Triscila. Confinada. Rio de Janeiro (RJ): Editora Todavia, 2021. Originalmente publicada em <<https://www.instagram.com/p/CEZH20aJq69/>> Acesso em 15 de abril de 2022.

7 Vale lembrar que o primeiro registro de morte por Covid-19 no Brasil foi de uma empregada doméstica infectada por sua patroa que tinha voltado da Itália. Segundo o irmão da vítima, a funcionária, de 63 anos, não foi informada de que a patroa poderia estar doente. - MELO, Maria Luisa de, *Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon*. UOL, 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/>

<primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>. Acesso em 15 de abril de 2022.



O embate se inicia no momento em que Ju afirma que não irá servir ao grupo por serem “**um bando** de *playboy* sem máscara”. Por sua vez, ao revelar o ocorrido para os convidados, Fran caracteriza o posicionamento de Ju como um “motim”. Em resposta, um dos amigos diz que é “um absurdo”. Valendo-se da primeira pessoa do plural, ele diz que “**a gente** paga o salário e ainda tem que ouvir desaforo”, e complementa “**essa gente** está cada vez mais abusada”.

Os personagens mobilizam um jogo de “nós” contra “eles” diversas vezes. “**A gente**”, os brancos furando a quarentena, é diferente de “**essa gente**”, doméstica e porteiro - referenciado de forma pejorativa como “paraíba” ou “cabeça-chata”. Se bem observadas, as estratégias discursivas miram os trabalhadores domésticos, em razão da cor e da classe social, para delimitar a diferença entre eles e a branquitude.

Para Foucault (2005), práticas discriminatórias podem ser rotuladas como racismo biológico-social que se ancora no sentimento de que determinado grupo de indivíduos, por sua condição biológica, é superior a outro - homem/mulher, branco/negro. Por seus privilégios na sociedade brasileira, a branquitude pode ser entendida como aquela que “detém o poder e é titular da norma” (FOUCAULT, 2005, p. 72-73). O objetivo, portanto, é que o trabalhador, o negro, a mulher, saibam o seu “lugar”.

Como vimos, o “pacto da branquitude” dificulta o acesso de mulheres e pessoas negras ao exercício pleno da cidadania e a melhores oportunidades de trabalho. Por essa razão, os enunciados com efeitos de sentidos racistas são o espelho de uma realidade que, não raro, se percebe uma força de poder para mantê-la.

Ju, ao se recusar a servir os brancos, e o porteiro, ao decidir vingar-se riscando o veículo do personagem que o ofendeu, mobilizam a ideia da luta de classes e revelam questões sociais,

históricas e culturais, em uma complexa relação discursiva na qual o poder e a resistência operam mútua e constantemente.

Outra questão que podemos abordar na análise discursiva da Imagem 1 é o flagrante desrespeito aos direitos trabalhistas, na medida em que os personagens dão a entender que o salário é suficiente para impedir que os trabalhadores domésticos façam qualquer tipo de contestação às demandas dos patrões. Para além de “beber à fonte da escravidão” (BENTO, 2022, p. 60), de acordo com as estudiosas da comunicação Maria Luisa Mendonça e Janaína Jordão (2013, p. 6), a desvalorização do trabalho doméstico ocorre em razão de três fatores: a situação econômica menos favorecida em relação aos patrões, o caráter feminino da profissão e a desvalorização da ocupação em relação a outras categorias profissionais.

Vale lembrar que, historicamente, a profissão de doméstica no Brasil é caracterizada pela falta de regulamentação. Foram 127 anos que separaram a abolição da escravatura, em 13 de maio de 1888, e a aprovação da PEC das Domésticas⁸. Até 2015, dos 34 direitos listados para trabalhadores urbanos e rurais na Constituição Brasileira, o empregado doméstico tinha direito a apenas nove. A Lei Complementar 150 estabeleceu jornada fixa semanal de 44 horas, contribuição previdenciária, horas extras e adicional noturno, entre outros direitos. Mas, conforme dados do PNAD (2020), quase nenhum desses direitos são garantidos na prática, tendo em vista a quantidade média de horas trabalhadas e a proporção de trabalhadores domésticos informais.

8 A Proposta de Emenda à Constituição nº 66, que ficou popularmente conhecida como “PEC das Domésticas”, refere-se a qualquer trabalhador que “presta serviços de forma contínua, subordinada, onerosa e pessoal e de finalidade não lucrativa à pessoa ou à família, no âmbito residencial destas, por mais de 2 (dois) dias por semana” (LEI COMPLEMENTAR 150, 2015).

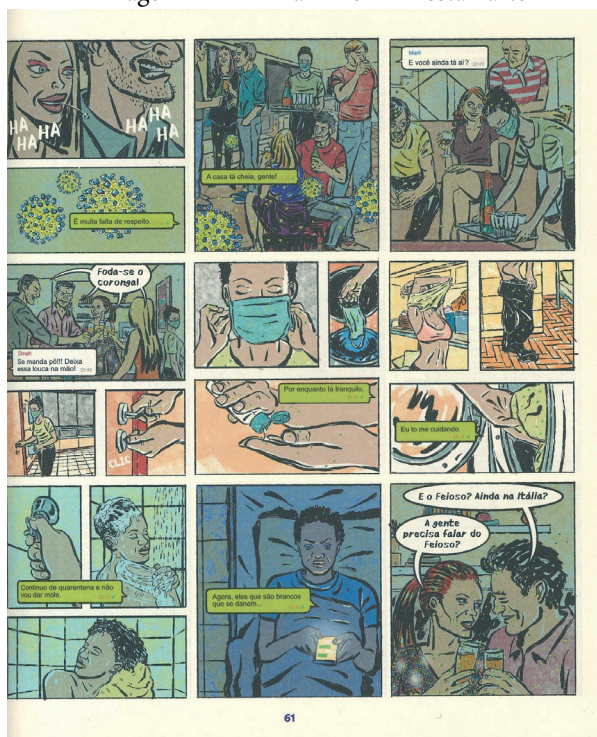


3. “Eles que são brancos que se danem”

Já estabelecemos que discurso e poder são vetores mútuos (FOUCAULT, 2006). Agora, precisamos avançar para compreender que o poder não é uma entidade monolítica e

polarizada, ainda que no presente trabalho esteja em discussão a relação entre branquitude e trabalhadoras domésticas. O poder, mesmo entre esses dois grupos, está em constante negociação e disputa, conforme pode ser visto na Imagem 2.

Imagem 2 - Tirinha nº 23 - A Festa Parte 2



Fonte: ASSIS, Leandro e OLIVEIRA, Triscila. Confinada. Rio de Janeiro (RJ): Editora Todavia, 2021. Originalmente publicada em <<https://www.instagram.com/p/CEsdgeJJY93/>> Acesso em 15 de abril de 2022.

Percebemos que as reclamações que Ju faz para suas amigas, que também são empregadas domésticas, e a marcação da diferença entre "nós" e "eles", é *per si* um ato de resistência no interior do "regime de verdade" da branquitude. Uma vez que “só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (FOUCAULT, 2005, p. 28-29), a empregada doméstica que se autoriza a contrariar a patroa ao tempo que demonstra indiferença para as possíveis consequências, "**eles que são brancos** que se danem", habilita-se a produzir verdades de resistência que, em um sentido foucaultiano (2007), é contemporânea ao

poder e pode ocasionar mudanças de domínio, de luta e transformação.

O jogo da construção daquilo que é verdadeiro e daquilo que é falso, é ainda mais revelador quando a análise aborda enunciados produzidos por fontes que produzem a resistência e que, historicamente, não detêm potencial de influenciar o "regime de verdade" em curso, como é o caso das empregadas domésticas. O privilégio da branquitude sustenta-se na caracterização da população negra como massa marginal, uma consequência do desenvolvimento de um capitalismo desigual.

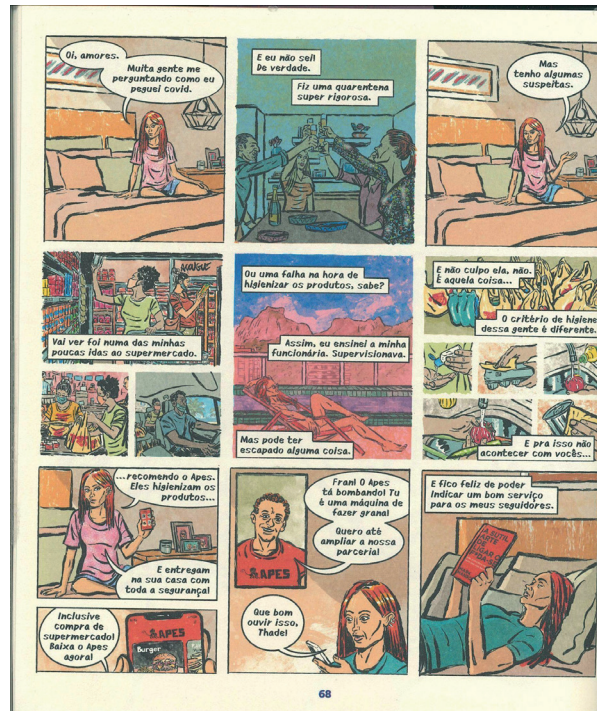


4. "O critério de higiene dessa gente é diferente"

infectada naquela noite, como mostrado na Imagem 3, a seguir.

Depois da festa, descobrimos que Fran foi

Imagem 3 - Tirinha nº 28 - Baixe Apes!



ASSIS, Leandro e OLIVEIRA, Triscila. Confinada. Rio de Janeiro (RJ): Editora Todavia, 2021. Originalmente publicada em <<https://www.instagram.com/p/CGH8h27pGCX/>> Acesso 15 de abril de 2022.

190

Fran justifica para os seus seguidores, ocultando a festa que realizou em sua casa e sugerindo que teria se contaminado por conta de uma falha na higienização dos produtos comprados no supermercado. Fran relata que ensinou sua funcionária a higienizar as compras, mas que não a culpava pelo erro porque entende que “o critério de higiene *dessa gente* é diferente”. Ela, mais uma vez, utiliza da formação discursiva do “nós” versus “eles” para mobilizar um discurso que constrói sentidos racistas e classistas, na medida que associa a trabalhadora doméstica a algo sujo⁹ e de pouca higiene.

Notamos que Fran utiliza da situação para fazer propaganda para um aplicativo de entregas chamado Apes, em inglês esta palavra significa “macaco”. O logo desta empresa é o desenho de um primata com uma caixa de entrega nas costas, semelhante às utilizadas por entregadores do *Ifood*, por exemplo. Uma ironia que não deve passar despercebida.

Durante o isolamento social em face à pandemia de Covid-19, aplicativos de *delivery* faturaram 66% a mais na América Latina, passando de US\$ 43 bilhões em 2019, para US\$ 72 bilhões em

9 Aqui os autores parecem ter se inspirado em um caso real: a acusação que Daniel Cady, marido de Ivete Sangalo, fez em uma transmissão ao vivo dizendo que “o Covid chegou por uma funcionária, a cozinheira, é esse lance da funcionária ficar aqui e

ir para outro lugar, folgar”. PRISCO, Luis. *Marido de Ivete diz que empregada contaminou família e é detonado*. Metrôpoles, 2021. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/celebridades/marido-de-ivete-diz-que-empregada-contaminou-familia-e-e-detonado>> Acesso em 15 de abril de 2022.

2020¹⁰. Tais empresas são conhecidas por falsear leis trabalhistas, sem que haja o reconhecimento de vínculo empregatício, garantindo mão de obra barata. Caso o vínculo empregatício fosse reconhecido, os entregadores passariam a ter direito a décimo terceiro salário, férias, horas extras, fundo de garantia, entre outros.

Porém, no mesmo ano em que houve este crescimento estrondoso no lucro destas empresas, 935 ações foram movidas por entregadores brasileiros e em apenas 5 casos a decisão judicial foi favorável a estes trabalhadores¹¹. É possível notar dois paralelos importantes, que tanto entregadores como empregadas domésticas sejam profissões marcadas pela falta de direitos; como Fran e o aplicativo conseguem lucrar com os enunciados cujo efeito de sentido perpetua o racismo estrutural que já debatemos anteriormente.

A tirinha demonstra ainda outra faceta da branquitude brasileira utilizando novamente da estratégica discursiva da ironia. Em sua tentativa de defender suas conquistas como fruto do mérito, Fran promove a invisibilização do trabalho doméstico realizado por Ju. Ocupação que é majoritariamente ocupada por mulheres negras e que permitiu a muitas mulheres brancas a ascensão no mercado de trabalho, uma vez que a terceirização do cuidado com a casa e com os filhos, permitiu que elas trabalhassem em cargos com melhor remuneração. Vemos que, ao contrário do que Fran diz para seus seguidores, ela

não vai ao supermercado e tão pouco higieniza os produtos comprados lá. A responsável por todos esses afazeres é Ju, enquanto Fran pega um sol na piscina e lê o livro "A sutil arte de ligar o foda-se".

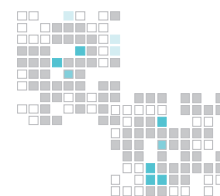
Essas ironias não são desinteressadas. Como lembra o linguista e teórico da AD, de vertente francesa, Dominique Maingueneau, "é conveniente jamais perder de vista que a ironia é um *gesto* dirigido a um destinatário, não uma atividade lúdica" (1997, p. 99). É através da ironia que um discurso atravessa a fronteira entre o que é dito e o que está oculto. Para dirigir-se à branquitude, para "colocar o dedo na cara de branco", segundo as palavras do quadrinista Leandro Assis, a ironia é utilizada para desvelar o cinismo de nossa sociedade racialmente estratificada.

Não é novidade a denúncia que feministas negras fazem quanto a ocultação do trabalho de mulheres negras por mulheres brancas - principalmente aquelas que, hoje, pregam um ideal de meritocracia. A filósofa brasileira Djamila Ribeiro chama atenção para o discurso de Sojourner Truth na Convenção dos Direitos da Mulher, em Ohio (EUA), em 1851, em que a ativista abolicionista questiona se ela não é também uma mulher, uma vez que as reivindicações das mulheres brancas não representavam as reivindicações que ela, uma escrava liberta, gostaria de fazer. Segundo Ribeiro, a ocultação do trabalho de mulheres negras demonstra não só

10 Os dados são de um estudo realizado pelo fundo de investimentos Atlântico. BRAGA, Danúbia e FILARDI, Isabela. *Entregas de comida por delivery aumentaram 66% na América Latina em 2020*. CNN Brasil, 2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/business/entregas-de-comida-por-delivery-aumentaram-66-na-america-latina-em-2020/>> Acesso em 02 de dezembro de 2022.

11 Este levantamento foi tema de reportagem no site Conjur. *ENTREGADORES perdem maioria dos casos sobre vínculo empregatício*. Conjur, 2020. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2020-jul-24/entregadores-perdem-maioria-casos-vinculo-aplicativos>> Acesso em 02 de dezembro de 2022

uma dissonância em relação à história dominante do feminismo, mas também a urgência por existir e a importância de evidenciar que mulheres negras historicamente estavam produzindo insurgências contra o modelo dominante e promovendo disputas de narrativas. Nesse sentido, pensar a partir de novas premissas é necessário para se desestabilizar as verdades (RIBEIRO, 2019, p. 15).



Quando Fran faz referência à Ju como “ *dessa gente*”, existe tanto um ar de diferenciação do “nós” para o “eles”, como também está presente um tom de superioridade. Tal senso está construído dentro de uma subjetividade que permite considerar que alguns humanos são “mais humanos” do que outros, de forma que fica justificado que aos “inferiores” e “incompletos”, é “vedado o gozo pleno dos direitos humanos” (ESMERALDO; XIMENES, 2022, p. 4).

Essa subjetividade no discurso de Fran é base para o preconceito contra Ju e que, como vimos, está associado a processos sociais mais profundos de produção de verdade, preservação e reprodução de desigualdades sociais e raciais. O preconceito pode ser entendido

como um modo arbitrário de agir diante do que é diferente, mas que é marcado pelo valor negativo atribuído a esse outro e que lhe causa prejuízos, ou seja, depende de uma relação de poder. Desse modo, tem-se estabelecida uma forma violenta de relação com a diferença (ESMERALDO; XIMENES, 2022, p. 4).

Ao estigmatizar Ju como parte “ *dessa gente*”, que supostamente teria outro “critério de higiene”, Fran distorce a realidade e inclui toda a classe de trabalhadoras domésticas dentro de uma categoria que confere “identidade social de caráter depreciativo, uma fraqueza ou uma desvantagem” (Ibid., 2022, p. 4), reforçando e produzindo exclusão social, de forma a manter as relações de poder que, ao final, a beneficiam. Cria-se então um contexto no qual as pessoas estigmatizadas como diferentes sofrem uma violência difusa e que visa

a manutenção da ordem social; para tanto, utiliza-se o mecanismo de atribuir características negativas a determinados grupamentos, o que os diminui perante os

demais grupos sociais; assim, discriminação e preconceito operam o processo de dominação-opressão (Ibid, 2022, p. 4).

Isso ocorre, principalmente, através e no interior dos discursos socialmente compartilhados. Obras como “*Confinada*” surgem para se opor a estes regimes de verdade que sustentam o processo de dominação-opressão aqui analisado, fruto da relação entre branquitude e trabalho doméstico.

5. Considerações finais

Neste artigo, procuramos investigar como se configuram as relações de poder, resistência e construção de verdade a partir da análise discursiva de três tirinhas com diálogos das personagens da história em quadrinhos “*Confinada*”, de Leandro Assis e Triscila Oliveira. Por meio da AD francesa e pela perspectiva foucaultiana, verificamos que essas três tirinhas apresentam problemáticas centrais acerca da branquitude e do trabalho doméstico, cujos enunciados denunciam, no limite, a engrenagem da manutenção das desigualdades e dos privilégios estruturais.

O sentimento da branquitude brasileira em relação às pessoas negras parece ser de pânico, ansiedade, ressentimento (PORTO, 2022, no prelo), além de amargura (BENTO, 2022). Inclusive isso parece ter sido reforçado no período terrível vivido pelo governo Bolsonaro, coincidente com a pandemia Covid-19. O desrespeito à diversidade de raça, gênero e classe mobilizou nesse período uma série de discursos excludentes, misóginos, racistas e etaristas, para citar alguns, os quais foram legitimados pelo próprio presidente em falas públicas como “os índios estão evoluindo e cada vez mais são um ser humano”.

Não por acaso, ressaltamos a importância da tirinha, pois “*Confinada*” revela os sentimentos da branquitude em relação às pessoas negras



brasileiras. No discurso mobilizado nas tirinhas analisadas neste trabalho, podemos perceber esses sentimentos, por meio da formação discursiva de "Nós X Eles" e dos efeitos racistas e classistas. O objetivo desses enunciados é ocultar as profundas desigualdades raciais da sociedade brasileira (BENTO, 2022).

Porém, assim como a empregada Ju não se calou no jogo de construção de verdades a que foi submetida, acreditamos que o objetivo do discurso - construído na obra de Leandro Assis e Triscila Oliveira - é de "desestabilizar e transcender a autorização discursiva branca, masculina e heteronormativa e debater como as identidades foram construídas" (RIBEIRO, 2019, p.17). Este objetivo pode ser mais facilmente diagnosticado com o recorrente uso da ironia e como quando os autores utilizam situações cotidianas - como o crescimento no consumo de aplicativos de *delivery* - para explicitar a relação de "Nós X Eles". Essas situações remetem o leitor ao seu próprio isolamento social e às mudanças ocasionadas pela pandemia de Covid-19 que intensificou as desigualdades sociais e raciais

que já estavam estruturalmente imbricadas na sociedade brasileira.

Os achados da nossa pesquisa deixam patente a necessidade de pesquisarmos produtos midiáticos que, não raro, são considerados com menor importância pelo campo acadêmico, como é o caso das histórias em quadrinhos, por exemplo. De fato, a análise das tirinhas de "Confinada" nos convida a problematizar a realidade das lutas de gênero, classe e raça no mundo do trabalho.

Dado o alcance que a obra logrou, concluímos que "Confinada" é um elemento que problematiza o discurso meritocrático da branquitude, na medida que expõe as hipocrisias e preconceitos de raça, classe e gênero no cotidiano de um apartamento de luxo na Zona Sul do Rio de Janeiro. Nesse sentido, as situações abordadas na história promovem a identificação junto a diferentes públicos, servindo assim de um caráter pedagógico e antirracista. Ousamos pensar que "Confinada" nos leva a pensar na luta urgente rumo a um outro mundo possível apto a abraçar e respeitar, de fato, a diversidade racial, de classe e de gênero.

6. Referências

- CALAZANS, Fabíola; "Seja ótima, seja feliz": Discurso, representação e subjetividade feminina no canal GNT. 2013. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília, Brasília, 2013.
- ASSIS, Leandro e OLIVEIRA, Triscila. *Confinada*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Todavia, 2022.
- _____. Live de lançamento do livro CONFINADA. Youtube, 21 de janeiro de 2022. Disponível em <https://youtu.be/nR7ZrJne9_o>. Acesso em 10 de abril de 2022.
- AVÓLIO, Ana Carolina. *A história em quadrinhos se reinventa em tempos de Facebook e Instagram*. Veja, 2018. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/cultura/quadrinhos-se-reinventam-em-tempos-de-facebook-e-instagram/>>. Acesso em 15 de abril de 2022.
- BENTO, Cida. *Institucionalização da luta antirracismo e branquitude*.

- Em Rosana Heringer (ed.). *A cor da desigualdade: desigualdades raciais no mercado de trabalho e ação afirmativa no Brasil*. Rio de Janeiro: Ierê/ IFCS-UFRJ, 1999.
- _____. *O pacto da branquitude*. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2022.
- BRASIL, Presidência da República. *LEI COMPLEMENTAR Nº 150, DE 1º DE JUNHO DE 2015* Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico; altera as Leis nº 8.212, de 24 de julho de 1991, nº 8.213, de 24 de julho de 1991, e nº 11.196, de 21 de novembro de 2005; revoga o inciso I do art. 3º da Lei nº 8.009, de 29 de março de 1990, o art. 36 da Lei nº 8.213, de 24 de julho de 1991, a Lei nº 5.859, de 11 de dezembro de 1972, e o inciso VII do art. 12 da Lei nº 9.250, de 26 de dezembro 1995; e dá outras providências. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LCP/Lcp150.htm>. Acesso em 10 de abril de 2022.



BRAGA, Danúbia e FILARDI, Isabela. *Entregas de comida por delivery aumentaram 66% na América Latina em 2020*. CNN Brasil, 2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/business/entregas-de-comida-por-delivery-aumentaram-66-na-america-latina-em-2020/>>. Acesso em 02 de dezembro de 2022.

CARVALHO, Denise. *O legado do sistema colonial escravagista como base para o sistema capitalista no Brasil: A persistência do racismo no cotidiano da população negra*. Cadernos CEMARX, v. 14, 2021.

CATARSE. *Confinada: o livro*. 2021. Disponível em <<https://www.catarse.me/confinada>>. Acesso em 10 de abril de 2022.

CRENSHAW, Kimberle. *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color Author(s)*. Stanford Law Review, Vol. 43, nº 6, 1991.

DEBATE na Câmara dos Deputados conclui que a pandemia torna as trabalhadoras domésticas mais vulneráveis. Fenatrad. Disponível em: <https://fenatrad.org.br/2021/05/11/12510/>. Acesso em 09 de abril de 2022.

DIEESE. *Trabalho doméstico no Brasil*. Em Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios (PNAD) Contínua, 2020. Disponível em <<https://www.dieese.org.br/outraspublicacoes/2021/trabalhoDomestico.html>>. Acesso em 10 de abril de 2022.

ENTREGADORES perdem maioria dos casos sobre vínculo empregatício. Conjur, 2020. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2020-jul-24/entregadores-perdem-maioria-casos-vinculo-aplicativos>>. Acesso em 02 de dezembro de 2022.

ESMERALDO, Andréa Ferreira Lima e XIMENES, Verônica Moraes. *Mulheres em Situação de Rua: Implicações Psicossociais de Estigmas e Preconceitos*. Psicologia: Ciência e Profissão, 2022, v. 42, e235503. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1982-3703003235503>>. Acesso em 15 de abril de 2022.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 24. ed. Edições Loyola, 2014.

_____. *A coragem da verdade*. São Paulo (SP): WMF Martins Santos, 2014.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. *Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro (RJ): Forense Universitária, 2006.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo (SP): Martins Fontes, 2005.

GARCIA, T. M. (2003) *A análise do discurso francesa: uma introdução nada irônica*. In Working Papers em Linguística (p. 121-140), ed. 7, UFSC.

GUERREIRO, Camila. *Cárcere de domésticas: para especialistas, cultura do medo dificulta denúncia e perpetua crime*. Esquinas - Revista Digital Laboratório da Faculdade Cásper Líbero. São Paulo, 15 de setembro de 2021. Disponível em <<https://revistaesquinas.casperlibero.edu.br/cotidiano/carcere-de-domesticas-para-especialistas-cultura-do-medo-dificulta-denuncia-e-perpetua-crime/>>. Acesso em 09 de abril de 2022.

JORDÃO, J. V. de P.; MENDONÇA, M. L. M de. *Mídia e Trabalho Doméstico: Quando a Lei expõe desigualdades*. Revista Eptic Online Vol.15 n.3 p. 87-100 set.-dez. 2013

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1997.

MACHADO, Liliâne Maria Macedo; MORAES, Ângela Teixeira. *Comunicação e discursividade: teorias e dispositivos analíticos da AD*. Goiânia: FAC/UnB, Kelps, 2019.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Campinas (SP): Editora UNESP, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo (SP): Boitempo, 2007.

MELO, Maria Luisa. *Primeira vítima do RJ era doméstica e pegou coronavírus da patroa no Leblon*. UOL, 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>>. Acesso 15 de abril de 2022.

MENDONÇA, Maria Luiza M. e JORDÃO, Janaina V. de P. *Mídia e trabalho doméstico: quando a lei expõe desigualdades*. Revista Eptic Vol.15 n.3. (2003).

ORLANDI, Eni P. *As formas do silêncio: No movimento dos sentidos*. 6ª ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2018.

PORTO, Mauro (2022, no prelo). *Introspection as Entry Point. In: Mirrors of Whiteness: Media, Middle-Class Resentment, and the Rise of the Far Right in Brazil*. University of Pittsburgh Press.

PRISCO, Luis. *Marido de Ivete diz que empregada contaminou família e é detonado*. Metrôpoles, 2021. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/celebridades/marido-de-ivete-diz-que-empregada-contaminou-familia-e-e-detonado>>. Acesso em 15 de abril de 2022.

RIBEIRO, Djamilia. *Lugar de Fala*. São Paulo (SP): Sueli Carneiro; Pólen, 2019. Coleção Feminismos Plurais.

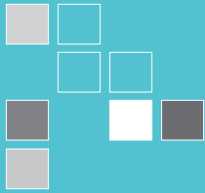
SILVA, Vinicius P. B. *As histórias em quadrinhos como gênero jornalístico híbrido: o jornalismo em quadrinhos*. Intercom XXXV - Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Fortaleza (CE), 2012. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2012/resumos/r7-1834-1.pdf>>. Acesso em 15 de abril de 2022.

TRABALHADORAS domésticas na pandemia. Fenatrad, 2021. Disponível em: <<https://fenatrad.org.br/2021/04/15/confira-a-entrevista-de-luiza-batista-sobre-trabalhadoras-domesticas-na-pandemia-e-a-atuacao-da-fenatrad/>>. Acesso em 15 de abril de 2022.

VIANA, Nildo. *Quadrinhos e Política*. 2011. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/viana-nildo-quadrinhos-e-politica.pdf>>. Acesso em 18 de abril de 2022.

Recebido em: 24/12/2022. Aceito em: 16/06/2023





A COMUNICAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA E CARIBE: UMA VISÃO COMPREENSIVA DE SUAS TENDÊNCIAS A PARTIR DOCUMENTOS CONCLUSIVOS DO CELAM

THE COMMUNICATION OF THE CATHOLIC CHURCH IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN: A COMPREHENSIVE VIEW OF ITS TRENDS FROM CELAM'S CONCLUSIVE DOCUMENTS

LA COMUNICACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: UNA MIRADA INTEGRAL A SUS TENDENCIAS A PARTIR DE LOS DOCUMENTOS CONCLUSIVOS DE LA CELAM

Ricardo Alvarenga

■ Doutor e Mestre em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo. Especialista em Comunicação Organizacional pela Universidade Estácio de Sá. Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Faculdade Estácio de São Luís. Possui pesquisas na área de Comunicação e Religiões, com foco na América Latina. Professor e Pesquisador Visitante no Curso de Jornalismo do Centro de Ciências de Imperatriz da Universidade Federal do Maranhão. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Comunicação e Religião da Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (INTERCOM).

■ *Doctorado y Máster en Comunicación Social por la Universidad Metodista de São Paulo. Especialista en Comunicación Organizacional por la Universidad Estácio de Sá. Licenciado en Comunicación Social con mención en Periodismo por el Colegio Estácio de São Luís. Tiene investigaciones en el área de Comunicación y Religiones, con enfoque en América Latina. Profesor e Investigador Visitante en el Curso de Periodismo del Centro de Ciencias Imperatriz de la Universidad Federal de Maranhão. Coordinador del Grupo de Investigación en Comunicación y Religión de la Sociedad Brasileña de Estudios Interdisciplinares de Comunicación (INTERCOM).*

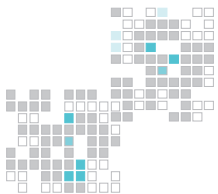
■ E-mail: ricardocalvarenga@gmail.com

Dimas Kunsch

■ Docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo (Umesp), é doutor em Ciências da Comunicação (2004) e Mestre em Integração da América Latina (1999) pela Universidade de São Paulo (USP). Graduado em Filosofia (Brasil, 1977) e em Teologia (Innsbruck, Áustria, 1984), é Especialista em Psicologia Junguiana (2014) e Mediador Judicial (2017). É Anaísta Junguiano em formação pelo Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (Ijep).

■ *Profesor del Programa de Posgrado en Comunicación Social de la Universidad Metodista de São Paulo (Umesp), es Doctor en Ciencias de la Comunicación (2004) y Máster en Integración Latinoamericana (1999) por la Universidad de São Paulo (USP). Licenciado en Filosofía (Brasil, 1977) y Teología (Innsbruck, Austria, 1984), es Especialista en Psicología Junguiana (2014) y Mediador Judicial (2017). Es Anaísta Junguiano en formación por el Instituto Junguiano de Enseñanza e Investigación (Ijep).*

■ E-mail: dimas.kunsch@gmail.com



RESUMO

O presente artigo tem por tema a comunicação da e na Igreja Católica na América Latina e Caribe, e, por objeto de estudo, os Documentos Conclusivos das cinco Conferências Gerais realizadas pelo CELAM. Desta forma, o objetivo central é compreender as principais tendências comunicacionais da instituição no território. O percurso metodológico do trabalho forma-se a partir da Hermenêutica de Profundidade e tem como marco teórico os estudos de autores e autoras majoritariamente latino-americanos, na perspectiva das Epistemologias do Sul. O artigo sugere a coexistência de ao menos três tendências comunicacionais na instituição.

PALAVRAS-CHAVE: COMUNICAÇÃO SOCIAL. IGREJA CATÓLICA. TENDÊNCIAS COMUNICACIONAIS. AMÉRICA LATINA. COMUNICAÇÃO E RELIGIÃO.

ABSTRACT

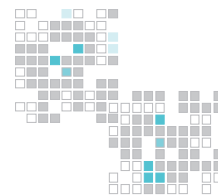
This article has as its theme the communication of and in the Catholic Church in Latin America and the Caribbean, and, as its object of study, the Concluding Documents of the five General Conferences held by CELAM. In this way, the central objective is to understand the main communication trends of the institution in the territory. The methodological course of the work is formed from the Depth Hermeneutics and has as a theoretical framework the studies of mostly Latin American authors, from the perspective of the Epistemologies of the South. The article suggests the coexistence of at least three communication trends in the institution.

KEY WORDS: SOCIAL COMMUNICATION. CATHOLIC CHURCH. COMMUNICATION TRENDS. LATIN AMERICA. COMMUNICATION AND RELIGION.

RESUMEN

Este artículo tiene como tema la comunicación de y en la Iglesia Católica en América Latina y Caribe, y como objeto de estudio los Documentos Finales de las cinco Conferencias Generales de CELAM. De esta forma, el objetivo central es comprender las principales tendencias de comunicación de la institución en el territorio. El camino metodológico del trabajo se conforma desde la Hermenéutica de Profundidad y tiene como marco teórico los estudios de autores mayoritariamente latinoamericanos, desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur. El artículo sugiere la coexistencia de al menos tres tendencias comunicativas en la institución.

PALABRAS CLAVE: COMUNICACIÓN SOCIAL. IGLESIA CATÓLICA. TENDENCIAS DE LA COMUNICACIÓN. AMÉRICA LATINA. COMUNICACIÓN Y RELIGIÓN.



1. Relação Igreja e Comunicação

Ao longo dos anos 1950 foi impulsionada pela Igreja Católica a criação de estruturas para a organização e articulação dos bispos católicos nos países da América Latina, as Conferências Episcopais Nacionais. Nesse contexto, os bispos brasileiros fundaram em 14 de outubro de 1952 a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Essa estratégia tinha como objetivo fomentar a proximidade, unidade e cooperação entre os bispos católicos nos seus países.

Além das instituições de nível nacional, surgiu também o Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), em 1955, que foi criado com os objetivos de: prestar serviços de contato; fomentar a aproximação e a formação; e contribuir com a pesquisa e a reflexão por parte das atuais 22 conferências episcopais nacionais existentes no espaço latino-americano. A instituição assumiu a responsabilidade de promover com certa regularidade de tempo um encontro entre todos os bispos da América Latina, e foi assim que nasceram as Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano e do Caribe com as quais nos ocupamos neste artigo.

Esses encontros receberam esse nome, justamente, por tratar-se de um momento de aproximação e reflexão sobre os rumos do catolicismo nos países que integram o Celam. Até o presente momento foram realizadas cinco Conferências Gerais, sempre no espaço geográfico da América Latina: Rio de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992) e Aparecida (2007).

Ao final de cada um desses encontros, os bispos participantes, coletivamente, com o auxílio de suas equipes de assessores, constroem um texto chamado de Documento Conclusivo, que reúne o conteúdo das reflexões feitas durante o evento, bem como os encaminhamentos que devem ser seguidos pela Igreja Católica nos distintos países

nos anos subsequentes.

Neste artigo retomamos parte dos resultados de uma pesquisa mais ampla sobre a comunicação da e na Igreja Católica na América Latina e Caribe, a partir de uma abordagem compreensiva, dialógica, inclusiva, sobre três tendências comunicacionais que podem ser identificadas nos Documentos Conclusivos das Conferências Gerais promovidas pelo Celam: 1) a comunicação para a transformação social; 2) a comunicação na perspectiva instrumental e de massa; e 3) a comunicação como prática de construção da imagem organizacional.

Para tal, tomamos como objetivo principal compreender as principais tendências comunicacionais da Igreja Católica na América Latina a partir dos cinco documentos do Celam. Com base nesse objetivo elegeu-se um instrumental teórico-metodológico que favorece uma ampla compreensão do contexto no qual a Igreja Católica na América Latina e no Caribe se situa, bem como a identificação da abordagem dada ao tema da comunicação social nos Documentos Conclusivos das Conferências do Celam.

A escolha recai sobre a metodologia sugerida pela Hermenêutica de Profundidade (HP), como proposta pelo sociólogo britânico John B. Thompson, em sua obra *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*, publicada em 1990 (THOMPSON, 2011), como ferramenta apta à análise do contexto de formação e interpretação das formas simbólicas.

Tendo como base a liberdade metodológica que a Hermenêutica de Profundidade permite e recomenda, utilizam-se as três fases do percurso metodológico, como propostas por Thompson – Análise Sócio-histórica; Análise Formal ou Discursiva; e Interpretação/Reinterpretação –, como constitutivas da própria estrutura do texto, entendendo que cada uma dessas fases,



como assinalado pelo próprio autor, permite a utilização de métodos e técnicas de pesquisa complementares. É nesse sentido que a pesquisa bibliográfica, a pesquisa social e histórica e a análise de conteúdo se juntam para favorecer o processo compreensivo de análise e interpretação.

Desta forma, para compreender as tendências de comunicação presentes no Documentos Conclusivos do Celam é importante retomar aspectos sócio-históricos da Igreja Católica que ajudam a ilustrar o percurso da instituição a caminho da comunicação. Nas origens do Cristianismo existem diversas ações que podem ser consideradas como respostas a problemas comunicacionais, como a iconografia presente no seio da igreja primitiva e que se mantém até hoje. A preocupação com o registro dos momentos vivenciados pelo assim chamado Povo de Deus, nos escritos do Antigo e do Novo Testamento da Bíblia Cristã, também pode ser entendida nessa linha.

Com o passar dos anos outras respostas foram dadas, com o desenvolvimento de ritos, tradições, templos físicos, escolas, bibliotecas, entre outros. Partimos dessa reflexão para reforçar a noção de que, ao longo de toda a sua história, a Igreja Católica fez da comunicação uma constante. O que muda são as formas como essa preocupação se materializa e as respostas que a Instituição dá a ela.

A Igreja Católica é uma Instituição reconhecida pela sua organização, particularmente do ponto de vista hierárquico, de tal forma, por exemplo, que o que acontece no Vaticano impacta diretamente na vida dos católicos em todas as partes do mundo. Em grande parte, a responsabilidade de reverberar as orientações e doutrinas oriundas do Vaticano é dos bispos, que são os representantes diretos das instâncias pontifícias nas suas realidades locais. Em consequência disso, o estudo dos Documentos Conclusivos das Conferências Gerais organizadas pelo Celam se

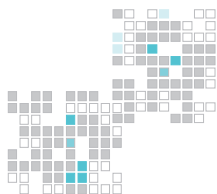
mostra como o principal caminho para alcançar o objetivo principal estabelecido.

Para tanto, foram feitas descrições, análises e interpretações dos cinco Documentos Conclusivos das Conferências Gerais do Celam, que geraram uma ampla análise sócio-histórica do contexto de produção dos documentos e um grande volume de dados oriundos do processo de análise formal dos textos.

Tendo isso em conta, e o fato de que o espaço dedicado a este artigo é limitado, utilizaremos os pressupostos teórico-metodológicos da Hermenêutica de Profundidade de Thompson (2011) em sua terceira fase, que consiste na Interpretação e Reinterpretação. Cabe observar que, ao desenvolver uma interpretação a partir do método da Hermenêutica de Profundidade, “estamos projetando um significado possível que pode divergir do significado construído pelos sujeitos que constituem o mundo sócio-histórico” (THOMPSON, 2011, p. 376).

Como mencionado, buscaremos neste artigo correlacionar os dados obtidos a partir da utilização do método da Análise de Conteúdo e as informações levantadas na análise sócio-histórica do cinco Documentos Conclusivos das Conferências Gerais do Celam. O interesse é justamente estabelecer relações de interação e compreensão entre eles e assim conseguir alcançar o objetivo proposto de compreender as principais tendências comunicacionais presentes nos documentos mencionados.

Para avançar no processo de interpretação e reinterpretação nos parece fundamental retomar o sentido do termo “tendências de comunicação” que usamos no artigo. Aqui, uma tendência é compreendida como um direcionamento comum de um grupo determinado. Em nossa concepção, as tendências de comunicação são juntamente um conjunto de direcionamentos, ideias e abordagens que norteiam a forma como uma determinada instituição compreende e age



sobre a comunicação.

Apesar de desenvolver esse artigo à luz da Compreensão como Método (KÜNSCH, 2020), que advoga menos certezas, definições e pontos finais sobre o trabalho de investigação, sentimos a necessidade de demarcar nosso entendimento acerca do termo. Convém lembrar que neste momento prezamos pelo uso de uma comunicação compreensiva, que nos possibilite justamente a realização de mediações de diversos níveis e diferentes perspectivas na construção do trabalho.

2. Comunicação para a transformação social

No entendimento de Alfonso Gumucio Dagron (2011, p. 32), a comunicação para a transformação social é um processo de diálogo e debate que tem suas bases na tolerância, no respeito, na equidade e na justiça social, onde a participação ativa de todos é indispensável. Partindo desta noção, e tomando como base as reflexões de Jan Servaes (2000), Thomas Tufte (2012) e Cicilia Maria Krohling Peruzzo (2014), discutiremos a seguir os indicativos da presença desta tendência nos Documentos Conclusivos.

Entre as Unidades de Contexto do Documento do Rio de Janeiro não foi identificada nenhuma proximidade com a tendência da comunicação para a transformação social. Fizemos um esforço de verificar no documento, no trecho dedicado ao tema da comunicação, algo a esse respeito, mas não foi possível encontrar nada na linha do engajamento com questões sociais.

Isso difere do que se identificou nos documentos de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida. Neles foi possível perceber elementos homogêneos, como a grande quantidade de Unidades de Contexto agrupadas na mesma categoria. Nos quatro documentos, a tendência da comunicação para a transformação social se destaca em primeiro lugar. Em Medellín, são 19

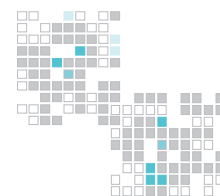
Unidades de Contexto nesta categoria; em Puebla, 51; em Santo Domingo, 26, e em Aparecida, 24.

Ao examinar os dados obtidos com a Análise de Conteúdo, observamos outra informação relevante, que diz respeito aos núcleos de sentido presentes nos documentos. Nesta primeira tendência foi possível identificar três núcleos, que são: 1) movimentos em grupo, comunidades de base e meios de comunicação grupais; 2) processos de formação e educação popular para o uso crítico dos meios de comunicação; e 3) debates sobre os processos de democratização e descentralização dos meios de comunicação.

No primeiro núcleo de sentido destaca-se a Comunicação Comunitária, que está presente nos quatro documentos. Isso se dá em virtude do movimento impulsionado pela Igreja latino-americana e caribenha de formação de grupos de base, que deram origem, posteriormente, às comunidades eclesiais de base, como se pode perceber nesta Unidade de Contexto extraída do Documento de Medellín. “Devemos despertar a consciência social e hábitos comunitários em todos os meios e grupos profissionais” (MEDELLÍN, 1968, p. 7).

Já no Documento de Aparecida é visível o destaque dado às comunidades eclesiais como expressão da preocupação da Instituição. “Com a paixão de seu amor a Jesus Cristo, foram membros ativos e missionários em sua comunidade eclesial. Com valentia, perseveraram na promoção dos direitos das pessoas, foram perspicazes no discernimento crítico da realidade” (APARECIDA, 2007, p. 128).

É no mesmo compasso que a Igreja Católica começa a utilizar a expressão meios de comunicação grupal, que remete justamente às formas de comunicação desenvolvidas no interior dos grupos dessas comunidades. Como mostra o trecho do Documento de Puebla (1979, p. 266): “[...] intensificar o uso dos meios de comunicação de grupo (MCG) que, além de



serem menos custosos e de mais fácil utilização, oferecem a possibilidade de diálogo e são mais aptos para uma evangelização de pessoa para pessoa”.

Com isso se desenvolvem os termos comunicação popular e alternativa. Segundo Pedro Gilberto Gomes (1994, p. 33), essas abordagens surgem da noção de que a “comunicação não pode ser realizada de maneira impositiva, vir de cima, autoritariamente. Ao contrário, deve acontecer a partir da vida do povo”. Dentre as abordagens teóricas está a perspectiva da Comunicação e Educação, que constitui um dos núcleos de sentido desta tendência, sendo muito utilizada na construção dos textos dos documentos de Medellín, Santo Domingo e Aparecida.

Esse debate sobre formação para o uso dos meios de comunicação, bem como a proposta de unir comunicação e educação para que se possa fazer melhor uso desses meios, a partir do desenvolvimento da consciência crítica, é o principal motivo para essa recorrência. Como afirma José Manoel Morán (1989, p. 226), “a educação para a comunicação precisa da articulação de vários espaços educativos, mais ou menos formais [...] educação para a comunicação é a busca de novos conteúdos, de novas relações, de novas formas de expressar esses conteúdos e essas relações”.

Ao se referir aos meios de comunicação na perspectiva do engajamento com questões sociais, os Documentos Conclusivos direcionam quase sempre para a preocupação com os povos latino-americanos e sua constante luta pela libertação dos sistemas de opressão. Por isso identificamos no processo de categorização diversas menções à comunicação com foco no povo.

É fato que essa não era a única tendência que existia naquele contexto. Como pontuamos, entendemos que essas tendências de comunicação acabam coexistindo dentro da mesma Instituição. Sobre esse ponto, Puntel (2012) retoma que

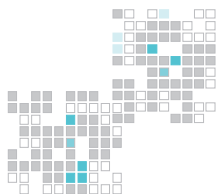
a Igreja não rejeita os tradicionais meios de comunicação: ela apenas enfatiza a dinâmica da comunicação popular ou de grupo como uma alternativa que considera o processo dialógico e participativo de comunicação.

Nessa linha, a comunicação se torna para o povo uma ferramenta de transformação social, um elemento de fortalecimento da organização popular. Paulo Freire (1979) e Juan Días Bordenave (1984), ao escreverem sobre a importância da comunicação para as lutas sociais, destacam a formação da consciência crítica como elemento indispensável para uma comunicação libertadora que fortalece as organizações populares como parte integral de sua práxis libertadora.

É lícito afirmar que a comunicação é uma importante aliada da luta por libertação, podendo ajudar em várias frentes, como na conscientização, fornecendo informações reais; na organização, ajudando na dinâmica do diálogo e participação; na politização, apoiando os movimentos de massa; na tecnificação, orientando a produção de material instrutivo; e na ação de mudança, auxiliando no debate da reformulação das microestruturas (BORDENAVE, 1984, p. 226).

Esse contexto de luta, mencionado antes, nos remete a mais uma homogeneidade entre os quatro Documentos Conclusivos. Trata-se do terceiro núcleo de sentido, que gira em torno do debate sobre a democratização da comunicação, um tema diretamente ligado à noção do direito social à informação. No contexto de análise sócio-histórica é possível identificar diversos países da América Latina que sofreram com regimes ditatoriais e totalitários no período que recobre a realização de algumas das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano.

Dentre os inúmeros atentados ao ser humano cometidos nesse período pelos ditadores de plantão está o controle da informação e a censura, que ferem diretamente a liberdade de expressão e se constitui como uma violação



de direitos humanos. Como se pode ver nas Unidades de Contexto dos Documentos de Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida, é possível encontrar menções à necessidade da formação de uma consciência crítica para que se tenha uma visão mais real dos fenômenos da sociedade e assim se possa consumir com mais criticidade os produtos de comunicação e exercer a sua liberdade de expressão. “A Igreja propugna pela formação de uma consciência crítica que desperte nos receptores uma atitude em relação aos sistemas de comunicação” (PEREIRA, 1984, p. 114).

Outro debate que também assume grande proeminência diz respeito aos sistemas de comunicação, especialmente sobre o controle e a manipulação da opinião pública exercido pelos grandes conglomerados de mídia. Em seus textos, os bispos católicos afirmam que por toda a América Latina existe uma concentração dos meios de comunicação nas mãos das elites, no contexto da chamada Nova Ordem Internacional da Informação e da Comunicação (Nomic).

Acerca dessa temática podemos verificar em Unidades de Contexto do Documento de Puebla trechos sobre a urgência da democratização dos meios de comunicação. “O monopólio da informação, tanto por parte do governo como de interesses privados, permite o uso arbitrário dos meios de informação e dá lugar à manipulação de mensagens de acordo com interesses setoriais” (PUEBLA, 1979, p. 263).

A partir das Unidades de Registro do Documento de Puebla torna-se evidente a preocupação da Instituição com o controle e a manipulação exercida pelos meios de comunicação na sociedade, bem como o combate aos discursos midiáticos de exaltação do capitalismo. No texto de Santo Domingo, o tema é tratado na ótica dos grandes conglomerados de mídia que concentram diversos tipos de mídia sob a tutela de uma mesma empresa. “Damo-

nos conta do desenvolvimento da indústria da comunicação na América Latina e Caribe que mostra o crescimento de grupos econômicos e políticos que concentram cada vez mais em poucas mãos e com enorme poder a propriedade dos diferentes meios” (SANTO DOMINGO, 1992, p. 179).

Othon Jambeiro (1987, p. 109), ao comentar sobre o processo de democratização dos meios de comunicação, relembra que “a comunicação é um processo social básico e, como tal, assume as mais diversas formas de realização. No mundo moderno e complexo em que vivemos, ele passou a ser intermediado por um amparo empresarial e tecnológico”. É justamente essa estrutura empresarial que inviabiliza os meios de exercerem efetivamente sua função social.

Devemos ressaltar, todavia, que ao mesmo passo em que os bispos levantam todas essas questões em torno dos problemas que podem ser causados por meios de comunicação não comprometidos com a dignidade da pessoa humana, também reiteram o importante papel dos meios de comunicação para a promoção da justiça e transformação social.

Concluindo nossas considerações sobre essa tendência, retomamos a crítica feita à globalização no Documento de Aparecida. “Essas culturas coexistem em condições desiguais com a chamada cultura globalizada. Elas exigem reconhecimento e oferecem valores que constituem uma resposta aos anti-valores” (APARECIDA, 2007, p. 36).

A crítica do episcopado dialoga com os estudos de Milton Santos, que afirma ser necessário uma outra globalização. “Todavia, podemos pensar na construção de um outro mundo, mediante uma globalização mais humana” (SANTOS, 2020, p. 20). Assim como o autor, os bispos da América Latina também manifestam sua insatisfação pelo atual momento que segue ampliando as mazelas sociais.

A Igreja Católica, apesar de todas as suas



contradições e questões internas - que aqui são mais pressupostas como existentes que efetivamente trabalhadas -, demonstra, ao nosso ver, um esforço em tentar seguir a mesma linha de ação pastoral. Mesmo com todas as idas e vindas na hierarquia do Celam, há setores significativos que mantêm o propósito inicial da opção preferencial pelos pobres. Acreditamos que é esse aspecto que favoreceu a identificação do maior número de Unidades de Contexto da tendência de comunicação para a transformação social, bem como a força que a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base, ganharam, sobretudo a partir das vivências no Brasil no Documento de Medellín

3. Comunicação na perspectiva instrumental e de massa

Para essa tendência, inicialmente, trabalhamos com a abordagem de Marshall McLuhan (1969) para compreender as nuances da comunicação na perspectiva instrumental e de massa. O autor afirma que as tecnologias de comunicação desenvolvidas pelo ser humano não são boas e nem ruins, e o que determina o seu valor é a forma como são utilizadas. Essa afirmação se encaixa na linha de raciocínio da Igreja Católica sobre os usos dos meios e técnicas de comunicação.

Como vimos anteriormente, o catolicismo sempre manteve uma relação com a comunicação, amistosa ou não, mas o fato é que, com o passar do tempo, a Instituição percebeu o quanto necessitava desses meios para exercer o seu trabalho de evangelização pelo mundo. Essa é a segunda tendência de comunicação que trabalhamos no artigo: a comunicação na perspectiva instrumental e de massa, a serviço das atividades de evangelização e promoção da doutrina católica.

Buscaremos neste tópico sistematizar os achados da Análise de Conteúdo por meio da costura com reflexões teóricas e elementos

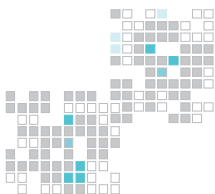
sócio-históricos. Para iniciar, é interessante destacar que, diferente da tendência anterior, essa perspectiva se faz presente nas Unidades de Contexto dos cinco Documentos Conclusivos das Conferências Gerais do Celam. Sirva como exemplo, o texto produzido no Rio de Janeiro, no qual a tendência anterior não aparece.

É importante lembrar que o contexto da década de 1950 é fortemente marcado pelo desenvolvimento de meios de comunicação, particularmente o rádio. Em consequência disso, vê-se, na parte do Documento do Rio de Janeiro sobre comunicação, uma preocupação recorrente pelos meios de comunicação de massa. A Igreja Católica tinha consciência da influência e do impacto que essas tecnologias estavam gerando na sociedade.

Pedrinho Guareschi (1981) destaca que os meios de comunicação de massa atuam na legitimação ou até mesmo na criação de novos valores e novos padrões de comportamento. Nisso reside a principal preocupação da Igreja Católica, pois ela não teria como competir com essas tecnologias a não ser que passe também a usá-las.

Esse é um momento histórico fortemente marcado pela perda de espaço da Igreja Católica na sociedade. Inclusive, foi na década de 1960 que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) realizou no país o chamado Movimento de Opinião Pública. “A preocupação com a formação da opinião pública era muito grande dentro da Instituição. A CNBB queria intervir mais diretamente na formação das pessoas” (ALVARENGA, 2016, p. 108).

No entanto, uma vez consciente das potencialidades dos meios de comunicação, os bispos começaram a identificar que esses meios poderiam fazer grandes diferenças em suas atividades pastorais. Assim, ao examinar as Unidades de Contexto dos cinco Documentos Conclusivos, identificamos alguns aspectos homogêneos, que sinalizam para dois núcleos



de sentido: 1) constante desejo da Igreja Católica em utilizar os meios de comunicação como forma de ampliar o alcance de sua mensagem; e 2) Incentivo para a formação técnica de padres, seminaristas e religiosos a fim de utilizarem com mais propriedade os meios de comunicação.

É de fundamental importância compreender que “os meios de comunicação de massa não são abstratos e neutros” (GOMES, 1994, p. 23), especialmente aqueles ligados a qualquer denominação religiosa; afinal, essas instituições acabam lançando mão dessas tecnologias para levar sua mensagem e doutrina, esquecendo-se por muitas vezes que se trata de concessões públicas.

Guareschi (1981, p. 66) entende que “os meios de comunicação de massa são o mais eficiente instrumento de expedições civilizatórias usadas nesse processo de penetração cultural”. Ao que parece, a Igreja Católica deseja expandir o alcance de sua mensagem e, por isso, deveria fazer o uso dos meios de comunicação e investir os recursos que fossem necessários para a sua adequada utilização, uma ideia que pode ser verificada em Unidades de Contexto dos Documentos de Puebla, Santo Domingo e Aparecida. “Apoiar e otimizar, por parte da Igreja, a criação de meios de comunicação social próprios, tanto nos setores televisivos e de rádio, como nos sites de Internet e nos meios impressos” (APARECIDA, 2007, p. 219).

O processo de revolução tecnológica pela qual a sociedade foi passando ao longo das últimas décadas, certamente, chamou a atenção da Instituição. Pode-se perceber isso no Documento de Medellín, quando se fala em valorizar e usar os meios de comunicação para as atividades de catequese. “A catequese encontra-se diante de um fenômeno que está incluindo profundamente nos valores, nas atitudes e na vida mesma dos homens: os meios de comunicação social” (1968, p. 38).

O mesmo ocorre no Documento de Puebla,

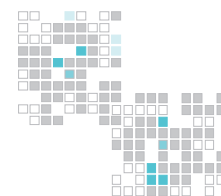
quando menciona a facilidade com que as mensagens dos meios de comunicação chegam até a casa das pessoas. “Devido à diversidade de meios existentes que atuam de maneira simultânea e maciça, a comunicação social incide em toda a vida do homem” (1979, p. 262).

Apesar de se tratar de uma instituição religiosa, a presença da Igreja Católica nos meios de comunicação também gera de alguma forma uma influência, um impacto sobre aqueles que consomem seus produtos. Os meios de comunicação de massa funcionam de forma aparentemente positiva para a Instituição, pois possibilita maior penetração na cultura urbana e facilitam a evangelização nas grandes cidades, como atesta o Documento de Santo Domingo: “Uma evangelização inculturada que penetre a cultura urbana, as culturas indígenas e afro-americanas através de uma ação educativa eficaz e de uma moderna comunicação” (1992, p. 52).

Como podemos ver nas Unidades de Contexto do Documento de Aparecida elencadas a seguir, a Igreja Católica está cada vez mais convencida da necessidade de uma presença mais efetiva na internet, inclusive, se mencionam no texto as mudanças geradas pela cultura gerada através das tecnologias da comunicação. “Para a Igreja, o novo mundo do espaço cibernético é uma exortação à grande aventura da utilização de seu potencial para proclamar a mensagem evangélica” (APARECIDA, 2007, p. 220).

A Instituição se percebe imersa na dinâmica dos novos meios de comunicação e, por isso, reitera em seus cinco Documentos que todos os formatos de mídia devem ser usados para o trabalho de evangelização, impressos, sonoros, audiovisuais e digitais. “Estar presente nos meios de comunicação de massa: imprensa, rádio e TV, cinema digital, sites de Internet, fóruns e tantos outros sistemas para introduzir neles o mistério de Cristo” (APARECIDA, 2007, p. 219).

A recorrente preocupação da Instituição em



continuar sendo ouvida pela sociedade passa, no atual contexto, diretamente pelo uso dos meios, técnicas e suportes de comunicação. Uma metáfora amplamente utilizada nos círculos eclesiais, como legitimação desse tipo de aproximação aos meios massivos de comunicação, é a do anúncio do evangelho “de cima dos telhados”, o que remete a uma frase de Jesus Cristo presente no texto bíblico do evangelho de Mateus.

4. Comunicação como prática de construção da imagem organizacional

Pensar a comunicação do ponto de vista organizacional é uma tarefa que exige compreender, inicialmente, que toda organização é um fenômeno comunicacional contínuo, como afirma Margarida Maria Krohling Kunsch (2006), uma vez que ela só existe graças às relações e interações estabelecidas pelos sujeitos a partir dela. Wilson da Costa Bueno (2012, p. 17), ao pensar sobre as organizações, afirma que “a imagem ou reputação, a inovação, o chamado capital humano e intelectual, a cultura organizacional, são hoje atributos constituintes do valor de uma organização”.

Neste sentido, é impossível pensar a comunicação como uma prática de construção da imagem organizacional, sem levar em consideração tudo aquilo que constitui a organização. Como afirmaram Kunsch (2006) e Bueno (2012), a comunicação dentro das organizações não é apenas um serviço, mas um elemento estruturante. Para a Igreja Católica na América Latina, o tema da comunicação organizacional ganhou atenção a partir da II Conferência Geral, tendo sido as Unidades de Contexto deste documento que forneceram os primeiros dados para essa reflexão.

As Unidades de Contexto do Documento do Rio de Janeiro não apresentam nenhuma proximidade com essa tendência de comunicação,

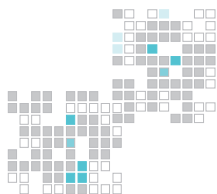
enquanto os demais Documentos Conclusivos demonstram significativa aproximação. Em Medellín, foram 10 Unidades de Contexto nesta categoria; em Puebla, 28; em Santo Domingo, 19; e, em Aparecida, 21 unidades. Essa tendência se manteve como a primeira em três dos cinco documentos: Puebla, Santo Domingo e Aparecida.

Entre as Unidades de Contexto analisadas sobressaíram-se três núcleos de sentido: 1) potencializar a comunicação entre os bispos e as igrejas do território; 2) preocupação com o impacto dos meios de comunicação na formação da opinião pública sobre a Instituição; e 3) interesse em adquirir novos meios de comunicação católicos, junto com a importância da integração entre as ações de comunicação da Igreja.

Nas Unidades de Contexto dos quatro Documentos Conclusivos analisados, foi possível identificar uma recorrência sobre a necessidade da realização de um maior diálogo sobre comunicação entre os bispos. Trata-se de uma demanda que visava sanar as dificuldades dos representantes da Instituição no trabalho com a comunicação, bem como seria uma forma de ampliar a própria comunicação entre eles. “A Igreja empreendeu uma série de iniciativas neste campo. Se algumas não chegaram a preencher sua finalidade pastoral, deveu-se acima de tudo à falta de uma visão clara do que representa a comunicação social em si mesma” (MEDELLÍN, 1968, p. 71).

Identificamos, ainda, uma preocupação dos bispos latino-americanos sobre o lugar dos meios de comunicação na sociedade. Existe um incômodo de parte da Instituição com a presença e espaço ocupado pelos meios de comunicação na sociedade. Essa preocupação fica especialmente evidente na Unidade de Contexto dos Documentos de Santo Domingo.

Avançando no processo de interpretação podemos destacar a identificação da categoria



Comunicação Institucional como a que obteve o maior número de aproximações teóricas entre as Unidades de Contexto. Para Kunsch (2006), a comunicação institucional é aquela responsável pela construção da imagem e da identidade da organização. Dessa forma, no Documento de Medellín, identificamos elementos sobre a posição da Igreja Católica com relação à formação da opinião pública e ao diálogo com a sociedade. “Otimizar o uso dos meios de comunicação católicos, fazendo-os mais atuantes e eficazes, seja para a comunicação da fé, seja para o diálogo entre a Igreja e a sociedade” (APARECIDA, 2007, p. 223).

A necessidade de uma integração entre as atividades de comunicação da Igreja Católica foi pautada nos Documentos de Puebla e de Santo Domingo como de grande urgência e importância, tendo em vista que muitos meios de comunicação capitaneados pela Instituição estavam funcionando de maneira independente, razão da necessidade de se estruturar uma dinâmica de integração. “Há insuficiente aproveitamento das ocasiões de comunicação que se oferecem à Igreja por parte dos meios estranhos e incompleta utilização dos seus próprios meios ou daqueles que são por ela influenciados” (PUEBLA, 1979, p. 263).

As ações desenvolvidas nessa perspectiva têm como foco atingir os públicos e garantir que os objetivos propostos sejam alcançados. “[...] a real eficácia da comunicação é o objetivo último de um trabalho integrado [...], isto só é possível mediante uma ação conjugada de todas as áreas que produzem, emitem e vinculam mensagens” (KUNSCH, 2003, p. 113).

De modo geral, os elementos identificados no âmbito da tendência de comunicação como prática de construção da imagem organizacional representam uma parte de um quadro maior, em que se pode perceber o movimento da Igreja Católica a caminho da comunicação. Apesar de

ser uma Instituição bem estruturada, como a pesquisa mais ampla comprova (ALVARENGA, 2021), a Igreja Católica ainda tem muita dificuldade de se adaptar aos novos contextos e às mudanças que são impulsionadas por eles.

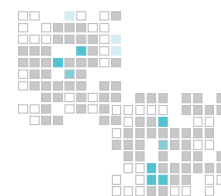
5. Considerações Finais

Parece lícito afirmar, com as lacunas e limites de toda pesquisa, que a análise apresentada neste artigo comprova ser pertinente a hipótese levantada, sobre as marcas e elementos que atestam as três perspectivas que sustentam a compreensão da Igreja Católica na América Latina e no Caribe sobre comunicação.

Assim, os elementos identificados nas Unidades de Contexto sinalizam para a coexistência, no seio da Igreja Católica e particularmente a partir do seu episcopado, das três tendências de comunicação apontadas como conteúdo da hipótese de pesquisa. Porém, para uma visão mais ampla e fundamentada, remetemos o leitor interessado à tese que está na base deste artigo (ALVARENGA, 2021).

A tendência da comunicação para a transformação social, como pode ser útil observar, a mais recorrente, é identificada nos quatro últimos Documentos Conclusivos, gerando nesses documentos a maior quantidade de núcleos de sentido. De modo geral, esses núcleos de sentido abordam a criação de movimentos em grupo, comunidades de base e meios de comunicação grupais; o engajamento no processo de formação e educação popular para o uso crítico dos meios de comunicação e, ainda, a articulação para o debate acerca dos processos de democratização e descentralização dos meios de comunicação.

No âmbito da tendência da comunicação na perspectiva instrumental e de massa, a serviço das atividades de evangelização e promoção da doutrina católica, foi possível observar sua presença nos cinco Documentos Conclusivos. A



construção narrativa adotada pela Instituição nas Unidades de Contexto analisadas sinaliza para o constante desejo da Igreja Católica de utilizar os meios de comunicação como forma de ampliar o alcance de sua mensagem. E o incentivo para a formação técnica de padres, seminaristas e religiosos, a fim de utilizarem com mais propriedade e competência esses meios.

A tendência da comunicação sob o viés organizacional mostra que tal perspectiva está presente nos últimos quatro Documentos Conclusivos, o que significa, sob o ponto de vista histórico, que a preocupação de natureza mais estratégica com a comunicação dentro da realidade da Instituição surge apenas a partir de Medellín, no final dos anos 1960.

Os núcleos de sentidos identificados nas Unidades de Contexto desta tendência indicam o seguinte: a necessidade da criação de mecanismos

que potencializam a comunicação entre os bispos e as igrejas locais da América Latina e do Caribe; a preocupação da Igreja Católica com o impacto dos meios de comunicação na formação da opinião pública sobre a Instituição; o desejo de adquirir novos meios de comunicação católicos; e a importância da integração entre as ações de comunicação da Igreja.

A coexistência das três tendências é patente. Assim, um estudo mais aprofundado sobre essa questão revelaria que, ao mesmo passo que se preocupa e se engaja com questões sociais, a Instituição busca novas outorgas para a aquisição de seus meios próprios de comunicação, bem como fortalece a sua imagem organizacional, por meio da criação de setores e núcleos de comunicação e imprensa nas paróquias e dioceses, investido na profissionalização da sua comunicação.

Referências

ALVARENGA, Ricardo Costa. *A Comunicação da Igreja Católica na América Latina e Caribe a partir dos Documentos Conclusivos do Celam: uma visão compreensiva de suas teorias e de suas práticas*. Orientador: Dimas A. Kunsch. 2021. 217 f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2021.

ALVARENGA, Ricardo Costa. *A Comunicação da Igreja Católica no Brasil: tendências comunicacionais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*. Orientador: José Marques de Melo. 2016. 232 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016.

BORDENAVE, Juan E. Días. *A comunicação e o fortalecimento da organização popular: por uma verdadeira segurança nacional*. In: SOARES, Ismar de O.; PUNTEL, Joana (Orgs.). *Segurança do povo desafio à comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BUENO, Wilson da Costa. *Auditoria de imagem das organizações: teoria e prática*. São Paulo: All Print Editora, 2012.

DAGRÓN, Alfonso Gumucio. *Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo*. In: G., José Miguel Pereira; B., Amparo Cadavid. (Orgs.). *Comunicación, desarrollo y cambio social:*

interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios. Bogotá: Uniminuto, 2011.

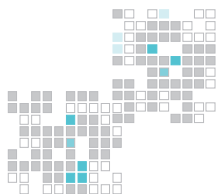
DOCUMENTO CONCLUSIVO DE APARECIDA, 5., 2007, Aparecida. *V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Aparecida: Conselho Episcopal Latino-Americano, 2007.

DOCUMENTO CONCLUSIVO DE MEDELLÍN, 2., 1968, Medellín. *II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Medellín: Conselho Episcopal Latino-Americano, 1968.

DOCUMENTO CONCLUSIVO DE PUEBLA, 3., 1979, Puebla. *III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Puebla: Conselho Episcopal Latino-Americano, 1979.

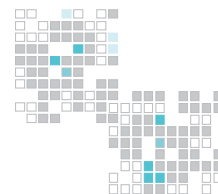
DOCUMENTO CONCLUSIVO DE SANTO DOMINGO, 4., 1992, Santo Domingo. *IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Santo Domingo: Conselho Episcopal Latino-Americano, 1992.

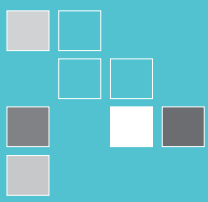
DOCUMENTO CONCLUSIVO DO RIO DE JANEIRO, 1., 1955, Rio de Janeiro. *I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Rio de Janeiro: Conselho Episcopal Latino-Americano, 1955.



- FREIRE, Paulo. *Conscientização. Teoria e prática da libertação*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- GOMES, Pedro Gilberto. *A comunicação em debate*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- GUARESCHI, Pedrinho A. *Comunicação e Poder: a presença e o papel dos meios de comunicação de massa estrangeiros na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- JAMBEIRO, Othon. Democratizar a Comunicação. In: SOARES, Ismar de O.; MOTTA, João Manoel (Orgs.). *A comunicação na construção da Paz*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- KÜNSCH, Dimas A. A comunicação, o ensino e a compreensão como método: viver e pensar sob o signo da incerteza. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. São Paulo, v. 15, n. 28, p. 36-45, 1ª sem. 2018. Disponível em: <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/1153>. Acesso em: 17 ago. 2020.
- KUNSCH, Margarida Maria Krohling. Comunicação organizacional: conceitos e dimensões dos estudos e das práticas In: MARCHIORI, Marlene. *Faces da cultura e da comunicação organizacional*. São Caetano do Sul: Difusão Editora, 2006.
- KUNSCH, Margarida Maria Krohling. *Planejamento de relações públicas na comunicação integrada*. São Paulo: Summus, 2003.
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Editora Cultrix, 1969.
- MORÁN, José Manoel. Para uma leitura crítica da comunicação. In: SOARES, Ismar de Oliveira (Org.). *Como organizar a Pastoral da Comunicação*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- PERUZZO, Círcia Maria Krohling. Comunicação para o desenvolvimento, comunicação para a transformação social. In: NETO, Aristides Monteiro (Orgs.). *Sociedade, política e desenvolvimento*. Brasília: Ipea, 2014.
- PUNTEL, Joana T. *Inter Mirifica: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2020.
- SERVAES, Jan. Comunicación para el desarrollo: tres paradigmas, dos modelos. *Revista Temas y Problemas de Comunicación*. Rio Cuarto, v. 10, ano 8, 2000.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- TUFTE, Thomas. Hacia un renacimiento de la comunicación para el cambio social. Redefiniendo la disciplina y la práctica en la era post 'Primavera Árabe'. In: HERMIDA, Marcelo Martínéz; CABALLERO, Francisco Sierra. (Orgs.). *Comunicación y Desarrollo*. Barcelona: Comunicación, 2012.

Recebido em: 08/03/2023. Aceito em: 13/06/2023





A CENA DE DISSENSO EM "MEMY BIJOK": O QUE OS KAYAPÓ NOS ENSINAM SOBRE CINEMA, ESTÉTICA E POLÍTICA¹

SCENE OF DISSENSUS IN "MEMY BIJOK": WHAT KAYAPÓ PEOPLE TEACH US ABOUT CINEMA, AESTHETICS AND POLITICS

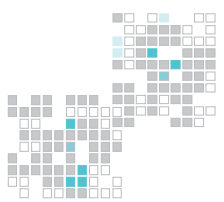
LA ESCENA DEL DISENSO EN "MEMY BIJOK": LO QUE NOS ENSEÑAN LOS KAYAPÓ SOBRE CINE, ESTÉTICA Y POLÍTICA

Leandro Lage

- Professor da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Comunicação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista de Produtividade do CNPq.
- *Profesor de la Universidad Federal de Pará (UFPA). Doctor en Comunicación por la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG). Becario de Productividad del CNPq.*
- Email: leandrorlage@gmail.com

Angela Nelly Gomes

- Professora do bacharelado em Cinema e Audiovisual da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (UFPA).
- *Profesora de la Licenciatura en Cine y Audiovisual de la Universidad Federal de Pará (UFPA). Doctoranda en el Programa de Postgrado en Comunicación, Cultura y Amazonia (UFPA).*
- Email: anelly@ufpa.br



¹ Trabalho desenvolvido a partir dos projetos de pesquisa intitulados "Alegorias do sofrimento e da resistência" e "O destino da indignação: imagem e sublevações na Amazônia", financiados pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

RESUMO

Este texto traz uma reflexão sobre imagem, estética e política à luz das noções de “regime de imageidade” e “cena de dissenso”, de Rancière, a partir da análise do filme “Memy Bijok: a festa dos homens” (2018), do Coletivo Bature de indígenas Mebêngôkre-Kayapó. Argumentamos que o filme, compreendido enquanto construção cultural, ação política e poética de resistência, evidencia a dimensão vinculadora da imagem, para além da dimensão representacional, e coloca em questão a própria operatividade da imagem na estruturação de um mundo comum, convocando-nos a pensar os modos de saber intrínsecos aos regimes de imageidade pelos quais transitamos.

PALAVRAS-CHAVE: CINEMA INDÍGENA; MEBÊNGÔKRE-KAYAPÓ; IMAGEM; CENA DE DISSENSO.

ABSTRACT

This paper proposes a reflection on image, aesthetics and politics from the notion of "regime of image" and "scene of dissensus", by Rancière, from the analysis of the film "Memy Bijok: a festa dos homens" (2018), by Bature Collective of Mebêngôkre-Kayapó filmmakers. We argue that the film understood as a cultural construction, political action and poetic of resistance, demonstrates the binding dimension of the image, beyond the representational dimension, and puts into question the very operativity of the image in the structuring of a common world, calling us to think about the modes of knowledge intrinsic to the regimes of imagery through which we transit.

KEYWORDS: INDIGENOUS CINEMA; MEBÊNGÔKRE-KAYAPÓ; IMAGE; SCENE OF DISSENSUS.

RESUMEN

Una reflexión sobre imagen, estética y política a partir de la noción de "régimen de imageidad" y "escena del disenso", de Rancière, teniendo como análisis la película "Memy Bijok: a festa dos homens" (2018), del Colectivo Bature Mebêngôkre-Kayapó. Argumentamos que la película, entendida como construcción cultural, acción política y poética de resistencia, destaca la dimensión vinculante de la imagen, más allá de la dimensión representacional, y cuestiona la operatividad misma de la imagen en la estructuración de un mundo común, llamándonos a pensar los modos de conocimiento intrínsecos a los regímenes de imageidad por los que transitamos.

PALABRAS CLAVE: CINE INDÍGENA; MEBÊNGÔKRE-KAYAPÓ; IMAGEN; ESCENA DEL DISSENSO.



Introdução

Entre os indígenas Kayapó, a produção social dos indivíduos, isto é, de seus valores e de suas posições na hierarquia social, é conformada a partir de ritos de passagem coletivos que demarcam os ciclos da vida. Como explicou o antropólogo Terence Turner (2003, p. 18), os Kayapó detêm “sistemas elaborados para representar e regular a aquisição de formas e qualidades de identidade pessoal socialmente prescritas”, os quais incluem códigos de ornamentação dos corpos e formas de atribuição de nomes, entre outros mecanismos e marcadores sociais. A cerimônia Memy Bijok, a festa dos homens pintados, é um desses rituais de nomeação e de reprodução das relações, identidades e valores básicos dos sujeitos naquela ordem social. Ela constitui-se como tema central do filme “Memy Bijok: a festa dos homens” (2018), realizado pelo Coletivo Bature, formado por jovens cineastas da etnia Mebêngôkre-Kayapó do estado do Pará, na Amazônia brasileira.

À luz dessa pequena amostra do trabalho cinematográfico dos Kayapó, nossa intenção neste artigo é argumentar sobre como as imagens da cerimônia realizam não apenas uma valiosa documentação audiovisual do ritual e da cultura Mebêngôkre-Kayapó, mas também provocam uma perturbação na própria ordem das imagens, isto é, naquilo que Rancière (2012, 2021a, 2021b) chamou de “regime de imageidade”. O filme “Memy Bijok”, compreendido enquanto construção cultural, ação política e poética de resistência, coloca em questão as próprias maneiras de fazer imagem, os usos sociais que fazemos dela, seu papel na articulação entre o visível e o dizível, e a operatividade da imagem na estruturação de um mundo comum. Nesse sentido, o cinema Kayapó parece evidenciar a dimensão vinculadora da imagem, para além da dimensão representacional. Embora seja tentador tomá-la apenas como lugar de figuração

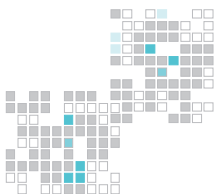
de singularidades culturais, essa operação visual insinua também um regime do sensível do qual os indígenas tomam parte e organizam suas próprias formas de aparição e de identificação.

Desde a colonização, a Amazônia tem sido vista como mero repositório de “recursos naturais”, reserva de riquezas à espera de exploração e de expropriação, como se nela houvesse um vazio demográfico (Sousa, 2019). Um espaço cuja representação ao longo do tempo é carregada de vieses estereotipados – como o exotismo, o atraso civilizatório –, que impactam o olhar lançado sobre suas populações em geral e os povos indígenas, em particular. Olhar esse que também foi construído pelas imagens e narrativas exógenas, e por elas reproduzidas continuamente (Gondim, 2007). Nesse sentido, uma premissa decisiva deste trabalho é a de que o cinema indígena, com sua multiplicidade de manifestações e iniciativas, vem trabalhando na descolonização desse olhar. Cineastas indígenas têm feito uso das técnicas e linguagens cinematográficas para forjar novas percepções de si, refazer conexões com territórios, corpos, espaços e saberes, desvelando outras perspectivas sobre os povos originários e sobre a própria Amazônia.

Do cenário à encenação

“Memy Bijok” foi filmado em duas aldeias - Aukre e Apexiti - situadas na Terra Indígena Kayapó¹, no Pará, que compreende uma área de 3,2 milhões de hectares. O último levantamento da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) do Ministério da Saúde, realizado em 2014, quase dez anos atrás, indicava a presença de pelo menos 4,5 mil indígenas na região, incluindo-se o povo

¹ Os Mebêngôkre-Kayapó são uma etnia de cerca de 12 mil indígenas que vive entre o sul do Pará e o norte do Mato Grosso, em seis Terras Indígenas, que somam 11 milhões de hectares: Badjónkore, Baú, Kayapó, Las Casas (PA); Menkragnoti (PA/MT); Capoto/Jarina (MT). (Fonte: AFP, 2021)



Mebêngôkre Kayapó e outros grupos isolados. A TI Kayapó alcança a área dos municípios de Bannach, Cumaru do Norte, Ourilândia do Norte e São Félix do Xingu, numa região com intensa atividade de grileiros, posseiros, madeireiros e garimpeiros. Dados do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE) indicam um crescimento vertiginoso do corte raso da floresta naquela região: em 2016, a área desmatada foi de 303 hectares; em 2021, a devastação atingiu mais de 2,6 mil hectares dentro do território indígena.

No entanto, esse cenário não aparece em “Memy Bijok”, a não ser indiretamente. O filme é quase integralmente constituído por imagens feitas nos pátios centrais das aldeias, cercadas de casas, a maioria de madeira, e marcadas pelo chão de barro vermelho sobre o qual os Kayapó caminham e dançam. Ao fundo dos planos mais abertos, por detrás das casas se projetam árvores altas que ora fazem a sombra no terreiro central, ora são elas próprias engolidas pela bruma da floresta tropical. Durante o ritual, a maloca central da aldeia é cercada por uma vegetação verde. Não há narração em voz *off* ou tradução dos cantos. Raras vezes legendas aparecem indicando o que seriam “momentos” do ritual dos homens pintados. Todo o universo fílmico gravita em torno da celebração, das danças, cantos e corpos ornamentados. O cenário de ameaça iminente à vida e à cultura dos Kayapó não tem lugar senão como assombração silenciosa, à qual só depois entendemos que o filme é uma forma de resposta.

A Amazônia, portanto, é cenário indispensável à compreensão dos processos políticos e da experiência sensível instaurada por “Memy Bijok”. Por cenário, referimo-nos às dimensões geopolíticas, mas também socio-simbólicas, como a que coloca a região no “polo negativo

e inferiorizado de uma dicotomia ‘moderno-atrasada’, em que o Sul e o Sudeste do Brasil representam o primeiro elemento do binômio” (Loureiro, 2022, p. 153). Os povos indígenas constituem, nessa lógica perversa, uma espécie de face oposta dos “ideais civilizatórios” que nos guiam desde o início da colonização, com seus saberes tradicionais e modos de vida desprezados, mas também entrave aos modelos desenvolvimentistas que atravessam a história da região e geram diversas formas de colonização, como a exploração licenciada de recursos naturais, a implantação de projetos de “interesse nacional” pelo próprio Estado, a desordem legal e burocrática que facilita a apropriação criminosa dos espaços da região, entre outras políticas que culminam com a violação de direitos e o genocídio de diversos povos amazônicos, além da devastação ambiental.

Nas últimas décadas, o cinema indígena vem se constituindo em uma importante frente de resistência dos povos indígenas, como espaço de reverberação das falas e de instituição de uma visibilidade dessas comunidades tradicionais, voltado tanto para a sociedade não indígena quanto para si. Sob esse título de “cinema indígena” entendemos as produções cinematográficas produzidas majoritariamente pelos próprios indígenas, nas quais eles assumem o protagonismo na tela e por trás das câmeras, ou ainda as produções partilhadas entre indígenas e não-indígenas, mas com evidente protagonismo de realizadores indígenas. Os filmes são produzidos geralmente em língua nativa, com temas e motivos de suas próprias culturas e tradições, a partir de seus lugares, de suas realidades, constituindo um olhar particular sobre seu cotidiano.



A produção de cinema indígena no mundo tem raízes nas décadas de 1960 e 1970, com o intercâmbio com cineastas não-indígenas e com indigenistas, mas se consolida nas décadas seguintes com os avanços tecnológicos de informação e comunicação, com a tecnologia do vídeo e, em seguida, com a digitalização da comunicação e a internet. Nos últimos anos, o mercado de produção audiovisual no Brasil vem se abrindo para vozes e narrativas que sempre estiveram à margem do sistema de produção industrial, e que vêm à tona e reivindicam participação, visibilidade, presença e representatividade. Assim, surgem e se multiplicam produções audiovisuais ditas periféricas, produzidas por “minorias” ou por maiorias invisibilizadas ou subalternizadas ao longo do processo histórico imposto pelo “sistema-mundo moderno-colonial-capitalista” (Mignolo, 2005), como forma de resposta à “colonialidade” continuada que tais grupos e lugares vivenciam (Quijano, 1992).

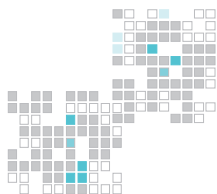
Nesse contexto, essas produções incorporam e dialogam com os modos de fazer, os temas e as narrativas do audiovisual hegemônico, mas também os tensionam, instaurando outras formas de ver, de mostrar, e organizando as cenas de sua própria aparição. É nesse cenário e nessas encenações que os indígenas se assumem como cineastas, realizadores independentes, e se descolam dos projetos formativos iniciais com o intuito de constituir lugares próprios de produção, nos quais experimentam os fazeres e as linguagens audiovisuais de forma mais autônoma.

Da encenação à cena

Os filmes indígenas não se encaixam facilmente nos sistemas classificatórios convencionais.

Portanto, “Memy Bijok” poderia ser incluído numa espécie de categoria de “filmes de ritual”. Durante a pesquisa “Resistência e decolonialidade no cinema indígena Mebêngôkre-Kayapó do Pará”, realizamos um mapeamento da produção cinematográfica indígena e identificamos a proeminência do cinema Mebêngôkre-Kayapó nos anos recentes. Além disso, pode-se dizer que o cinema e o audiovisual em geral já estão incorporados na organização política e social desse povo desde a década de 1980, a partir de projetos em parceria com cineastas e indigenistas, que promoveram a entrada do cinema e do vídeo entre o povo Kayapó, seja no grupo que vive no Mato Grosso, seja nos grupos que vivem no Pará. São dessa época os primeiros filmes e cineastas Kayapó, que como prova de sua habilidade de intercâmbio cultural, foram treinados na técnica e adquiriram suas primeiras câmeras, negociadas como contrapartida com emissoras de TV ou projetos etnográficos interessados em filmá-los.

O Coletivo Beture foi criado em 2015 como iniciativa da Associação Floresta Protegida (AFP), com sede em Tucumã, sul do Pará. A AFP foi fundada em 1998 e representa indígenas Mebêngôkre-Kayapó de 31 aldeias situadas nas Terras Indígenas Kayapó, Menkragnoti e Las Casas, no sul do Pará. A AFP é uma organização sem fins lucrativos dos próprios Kayapó, que desempenha o papel de mediadora e facilitadora da relação dos Mebêngôkre com as diversas aldeias, demais povos indígenas e a sociedade não indígena, com o objetivo de “proteger, promover e defender os direitos e interesses, visando a melhoria da qualidade de vida, atuando nas áreas de gestão territorial e ambiental, educação complementar, cultura, atividades produtivas, alternativas econômicas sustentáveis e controle



social de políticas públicas” (AFP, 2021).

Com cerca de 12 integrantes de diversas aldeias, a maioria jovens de até 25 anos, o Coletivo Bature tem como tema de suas obras e registros audiovisuais as lutas por direitos e pela preservação de seus territórios, tais como as ações contra a construção de estradas e ferrovias que cortam as Terras Indígenas Kayapó ou contra a invasão pelo garimpo ilegal e o avanço do desmatamento de suas terras. Outro foco é o registro de seus rituais, modos de vida e saberes ancestrais, como forma de salvaguarda da memória de seu povo. Pode-se dizer, contudo, que todo o conjunto da produção do coletivo constitui sua prática cinematográfica enquanto forma de intervenção política no visível. A partir dessa e de outras produções indígenas, o próprio cinema indígena se insinua não apenas como incorporação e apropriação de técnicas, linguagens e estéticas, mas como invenção capaz de fomentar novas poéticas, modos de fazer e de ocupar as esferas de visibilidade.

A fotografia de “Memy Bijok” oscila entre planos abertos, que evidenciam a grandiosidade e a totalidade dessa celebração, com ampla participação da comunidade indígena, mas também fechados, denotando uma forma peculiar de vínculo entre aqueles que filmam e aqueles que são filmados, marcada pela cumplicidade e pelo pertencimento ao próprio ritual. Em “Memy Bijok”, vê-se e vive-se a celebração de perto, e não pela borda. O ponto de onde vemos a festa é de dentro da arena, no centro da aldeia, e a câmera se move como se já soubesse o enredo do que se passa: qual será o próximo passo, em qual direção seguem os corpos. E os próprios Kayapó desfilam, cantando e dançando, concentrados na celebração,

aparentemente indiferentes à filmagem.

Na primeira metade do filme, registrada na aldeia Aukre, com frequência podemos ver a sombra do cinegrafista projetada na terra vermelha. Esses traços trazem pelo menos duas evidências. Primeiro, os jovens realizadores parecem não ter nenhuma intenção de se apagarem como mediação, embora sejam percebidos apenas pela silhueta no chão. E segundo, todo o registro de “Memy Bijok” demonstra nitidamente que os Kayapó não apenas sabem que estão sendo filmados, como compreendem com nitidez o que esse filmar significa, posto que organizam e presidem sua própria aparição.

Ao longo de seus quase 20 minutos, vamos aos poucos nos dando conta de que “Memy Bijok” consiste numa autodocumentação cuidadosa, operada por indígenas Mebêngôkre, sobre um momento de celebração de sua própria cultura. Não é um filme *sobre* os Kayapó, mas um filme *dos* Kayapó, para si e, também, para os não-indígenas. Nisso reside uma diferença cinematográfica, poética, mas também estética e política. Filmar-se a si mesmo como forma de autodeterminação, de autodescoberta, de reapropriação de si, de sua imagem, de sua fala e de sua história. O cinema surge aí como um lugar de contemplação, mas também de escuta, deferência e instauração de um outro modo de visibilidade, no qual as imagens trabalham como operadoras na construção de subjetividades, de desconstrução de outras identidades que lhes são constantemente impostas por todo um horizonte socio-simbólico atravessado por colonialismos e neocolonialismos.

“Memy Bijok” é o registro de um dos ritos de passagem da vida dos Mebêngôkre-Kayapó, mas também pode ser visto para além da lógica



representacional. O filme constitui uma pequena amostra do modo como os Kayapó concebem a imagem, fazem uso dela, cientes de seu papel no engendramento de relações, visibilidades e imaginações. Para entendermos isso, é preciso pensar nesse jogo de relações à luz do que J. Rancière chamou de “regime de imageidade”:

Por regime de imageidade podemos entender seja a maneira como um regime de identificação da arte determina globalmente o que as imagens fazem e o que faz a imagem, seja um regime particular que define certo tipo de produção de imagem. Fundamentalmente, é um regime de relação entre as diferentes maneiras de ser imagem que enumerei anteriormente: a imagem como “imagem de”; a imagem como produto de uma operação; a imagem como elemento de uma relação; a imagem como uma presença resistente (Rancière, 2021a, p. 83, grifo do autor).

Para Rancière (2012, 2021a), as diferentes combinações entre esses elementos configuram regimes de imageidade distintos no qual as imagens se veem enredadas. Sob esse prisma, “Memy Bijok” pode ser entendido como registro documental autorreferente dos Kayapó, mas também deve ser visto como resultado de um longo processo de intercâmbio cultural, de apropriação, de engajamento, assim como uma forma de expressão artística e política, como eixo em torno do qual instauram-se relações entre os próprios Kayapó, entre colonizadores e colonizados, entre indígenas e não-indígenas. São imagens que, sem dúvida, respondem de modo peculiar ao cenário dos conflitos amazônicos (reiteram a persistência das culturas

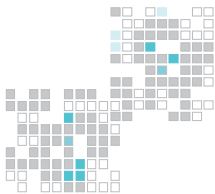
tradicionais), às demandas por visibilidade dos povos indígenas (instauram um espaço de aparição de sujeitos invisibilizados), e perturbam as próprias lógicas artísticas e cinematográficas, por não se curvarem totalmente às convenções narrativas e audiovisuais não-indígenas, por definirem seu próprio modo de apresentação, por evidenciar de forma tão direta as condições de sua produção.

Esse arranjo das mediações que atravessam “Memy Bijok” e seu regime de imageidade característico evidencia um outro papel da imagem: a constituição de um mundo comum. Para Rancière (2021a), as imagens são operações sobre o visível e o dizível, mas não se resumem a realidades visuais, a objetos para serem olhados. Elas são maneiras de tecer outras formas do “comum”, são formas de estruturar o sensível, o dizível e o pensável. Aí reside seu papel político, cuja gênese é estética, por se tratarem de operações relativas à experiência sensível, aos modos pelos quais percebemos, sentimos, habitamos e partilhamos o mundo.

Da cena ao dissenso

“Memy Bijok”, assim como toda a produção do Coletivo Bature, é resultado de um conjunto de processos e aproximações interétnicas a partir do qual os Kayapó se apropriaram das técnicas de produção de imagens como forma de expansão de seus próprios modos de autorrepresentação e de expressão cultural. Terence Turner percebeu esse fenômeno já na década de 1990:

Os Kaiapó estão interessados no vídeo e suas possibilidades representativas porque eles percebem que as circunstâncias sociais que afetam suas apresentações estão mudando,



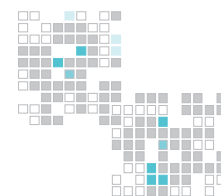
limitando a capacidade de seus modos tradicionais de representação, tanto na representação em si quanto na sua reprodução. Portanto, eles estão interessados em um novo meio de representação e usam este novo meio para afetar e transformar sua cultura e a concepção que têm de si mesmos (Turner, 1993, p. 113).

Nesse sentido, não surpreende que “Memy Bijok” seja um filme que, a despeito das legendas indicando os diferentes “momentos” da celebração, recusa-se a dar explicações detalhadas, a adotar uma narração didática, capaz de “traduzir” sua cultura e suas tradições. As legendas são o único esforço nesse sentido, o que reforça o lugar do filme enquanto forma de intervenção e ocupação do visível, mas sem se render plenamente aos imperativos da cultura visual não indígena e sem resumir-se a uma performance das opressões e ameaças vividas por esse povo. Diante das imagens dos corpos ornamentados, dançando e cantando sempre juntos e coordenados, os espectadores logo se defrontam com a ausência dos códigos para decifrar o que se assiste. Em apenas três momentos, já após a metade do filme, lideranças indígenas são “entrevistadas” e resumem, em poucos segundos, do que se trata aquela cerimônia. Contudo, ainda que suas falas tenham sido traduzidas, elas basicamente só reforçam essa aproximação distanciada, como se a nós, espectadores não-indígenas, só coubesse observar, contemplar e respeitar – e não necessariamente entender tudo o que se passa. Essa “incompreensão” parece ser, justamente, um intervalo colocado deliberadamente por “Memy Bijok”.

Todos os Kayapó parecem ter lugar no ritual:

homens, mulheres, crianças, anciãos. Eles dançam sempre juntos, de modo coordenado, sob o mesmo sol, sobre o mesmo chão batido. Entoam juntos a canção, executam os passos conjuntamente, num mesmo ritmo. Ainda que apenas as lideranças tenham um breve espaço de fala no filme, não se pode dizer que sejam eles os protagonistas: a festa o é. Nas tradições Kayapó, as cerimônias públicas expressam fortemente as múltiplas dimensões das formas de sociabilidade compartilhadas pelos integrantes da comunidade. O primeiro uso que eles fizeram das câmeras de vídeo, segundo Turner (1993), foi a gravação de suas cerimônias. Festas como Memy Bijok demarcam uma espécie de apoteose sociocultural: a atribuição de nomes, a passagem dos ciclos da vida, o prolongamento da existência, a continuidade da tradição. Nesse contexto, a forma da repetição que marca o filme adquire uma relevância estética e social:

No pensamento Kaiapó, a repetição de formas originalmente “naturais” (como a canção cerimonial “Levante suas asas”, que um pássaro ensinou ao xamã), por intermédio de uma ação social combinada, é a essência da produção da sociedade humana. A “cultura” consiste nisso. A perfeição destas formas socializadas pela repetição da performance expressa o valor supremo Kaiapó de “beleza”, que é ao mesmo tempo social, moral e estético. A “beleza”, neste sentido, inclui um princípio de organização sequencial: repetições sucessivas do mesmo padrão, com cada performance acrescida de valor social, quando integra elementos adicionais e adquire mais delicadeza estilística, se aproximando, portanto, do ideal de inteireza-e-perfeição que



define a “beleza” (Turner, 1993, p. 94-95).

As coreografias são performadas no compasso dos movimentos repetidos dos corpos, mas também os planos de “Memy Bijok” vão costurando uma sucessão de padrões gestuais e imagéticos que se alteram apenas sutilmente. No pátio central da aldeia, os Kayapó formam círculos, fileiras, fecham-se em espirais, dançando em torno de si e desfilando de um lado a outro do plano. Os mais velhos, em geral, lideram os movimentos, enquanto os mais novos por vezes custam a encontrar a cadência. Uma coreografia, em particular, chama a atenção: a marcação da pisada com o pé direito. Nos últimos minutos do filme, uma dessas fileiras é filmada de um ângulo que dá ênfase aos movimentos cadenciados dos pés, todos pintados em tintura vermelha do urucum. Apesar das canções entoadas coletivamente e dos chocalhos, a pisada organiza o padrão rítmico e, assim, demarca o instante em que todos os Kaiapó, juntos, fincam os pés no mesmo chão com firmeza, alegorizando o elo comunitário com o território, a união diante das lutas e a coragem dos guerreiros.

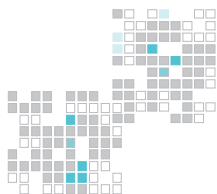
O espectador não-indígena e, portanto, pouco ou nada familiarizado com as particularidades da cultura Mebêngôkre-Kayapó, precisa recolher plano por plano as evidências deixadas pelas coreografias, legendas, montagem e enquadramentos, mas continua diante da ausência persistente de pistas sobre os detalhes da celebração. Como funciona o ritual? O que dizem as canções? O que significam as danças? Qual a função dos adornos? Nós, não-indígenas, somos convocados a lidar com uma arquitetura fílmica que desafia certa estruturação da percepção e da compreensão. É nesse sentido

que o filme instaura, em seu todo, um espaço de indeterminação, uma cena na qual igualdade e diferença são confrontadas e passam a compor faces de um mesmo processo, um dissenso.

Dissenso em “Memy Bijok”

É preciso dizer que o título dessa seção não lhe faz plena justiça, pois a ideia de dissenso à qual recorreremos, contida no argumento estético-filosófico de Rancière, não é exatamente parte do conteúdo de “Memy Bijok”. Trata-se de afirmar o próprio filme enquanto cenografia política. Ao falarmos de cena de dissenso a partir do filme do Coletivo Bature, não nos referimos a cenas e planos particulares que compõem a montagem de “Memy Bijok”, tampouco a uma espécie de retórica política presente nos discursos das lideranças ou incorporada à mensagem do filme. Essa “matriz cenográfica” presente no pensamento de Rancière remete à cena num sentido amplo, enquanto operação de estruturação do sensível, do dizível, do visível e do pensável. Conforme explica Calderón (2021, p. 33), o autor se refere à capacidade que certas imagens e narrativas têm para produzir dissensos, fraturar o sensível, instaurar “uma imaginação política que modifica o sentido do comum”. Imagens que desafiam o consenso de duas formas: fazem aparecer o que não tinha visibilidade e, ao mesmo tempo, transformam um modo de aparição, num trabalho de reestruturação da ordem do visível.

Para Rancière (1996, 2014), a manifestação de um dissenso é a própria essência da política e consiste na evidenciação da presença de dois mundos alojados num só. “A afirmação de um mundo comum efetua-se”, segundo o autor, “numa encenação paradoxal que coloca juntas a comunidade e a não-comunidade” (Rancière,



1996, p. 66). O dissenso não significa, portanto, uma discordância ou divergência entre indivíduos ou comunidades previamente estabelecidos, muito menos a revelação de uma diferença intransponível. Trata-se de uma encenação do justo, uma forma de refigurar a partilha do sensível, de maneira a manifestar as diferenças da sociedade a si mesma. É nesse sentido que o trabalho político das imagens é produzir certa confusão, uma interrupção resultante da configuração de uma relação entre mundos que, em princípio, não guardariam relação:

É assim que o relacionar duas coisas sem relação torna-se a medida do incomensurável entre duas ordens: a da distribuição desigualitária dos corpos sociais numa divisão do sensível e a da capacidade igual dos seres falantes em geral. Trata-se, mesmo, de incomensuráveis. Mas esses incomensuráveis estão bem medidos um no outro. E essa medida refigura as relações das parcelas e das partes, os objetos passíveis de provocar litígio, os sujeitos capazes de articulá-lo. Ela produz, ao mesmo tempo, inscrições novas da igualdade em liberdade e uma esfera de visibilidade nova para outras demonstrações. A política não é feita de relações de poder, é feita de relações de mundos (Rancière, 1996, p. 53-54).

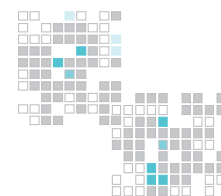
À luz desse esquema compreensivo, podemos afirmar que “Memy Bijok” consiste, ele mesmo, num trabalho de construção da cena de dissenso, na própria conformação de um espaço de aparição baseado numa experiência de ruptura, de demonstração contraditória de uma relação e de uma não-relação. No filme, o mundo Kayapó se expõe ao mundo não-indígena, organizando

sua própria aparição e, assim, reestruturando a ordem sensível na qual as medidas entre esses mundos já estavam estipuladas, a distribuição dos corpos e das capacidades já estava dada. Com isso, é o próprio mundo não-indígena que fica exposto, em seus modos de organizar o sensível a partir de apagamentos, silenciamentos, estereótipos e imposições identitárias.

Ao evidenciar as zonas de indeterminação, situando-se na fronteira entre culturas, tradições e cosmovisões, o filme todo é uma operação de correlação entre a igualdade e a diferença. E se “o lugar da manifestação da diferença não é o ‘próprio’ de um grupo ou a sua cultura”, como argumenta Rancière, é nesse intervalo, nessa falha que emerge o sujeito político como “um ser-em-conjunto, um ser-entre: entre os nomes, as identidades ou as culturas” (2014, p. 74). Embora dedicado a um rito próprio das tradições Kayapó, “Memy Bijok” instaura uma cena de dissenso porque o faz segundo um regime de imageidade particular, desafiador ao olhar não-indígena e às estruturas colonizadas e colonizadoras que organizam nossa percepção, nossa compreensão. Ou seja, tomá-lo como cena de dissenso significa apreendê-lo enquanto conjunto de operações no visível, enquanto gesto estético e político de inscrição na ordem sensível.

Nas cenas de dissenso, explica Ângela Marques,

os sujeitos podem experimentar a política enquanto processo de criação de formas dissensuais de expressão e comunicação que inventam modos de ser, ver e dizer, configurando novos sujeitos e novas formas de enunciação coletiva. As cenas remetem à invenção de novas visualidades, conexões e interlocuções nas quais se inscrevem a palavra



do sujeito falante, e nas quais esse próprio sujeito se constitui de maneira performática, desidentificando-se de um tipo de identidade que o aprisiona a determinados estatutos sociais (Marques, 2021, p. 42).

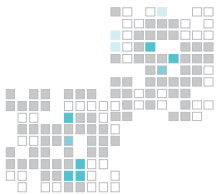
A cena importa, estética e politicamente, pelo que ela inscreve em termos de aparição, pelo que ela substitui em processos de desidentificação, pelo que ela institui enquanto montagem e estruturação, e também pelo que configura, abrindo a ordem sensível a novas possibilidades de ver, dizer, ser e pensar em comum. Os realizadores do Coletivo Beture (re)constroem a visibilidade de seu povo, de sua cultura e de suas tradições, modificando a maneira pela qual os Kayapó tomam parte de um mundo comum. No enredo de “Memy Bijok”, toda atmosfera é de celebração da vida e da perpetuação da cultura Mebêngôkre-Kayapó, por meio das danças, cantos, mas também da passagem dos nomes, num rito de continuidade, de sobrevivência e de resistência. E as próprias imagens, produzidas e estruturadas pelas mãos e pelo olhar daqueles jovens, tornam-se cúmplices desse ciclo, sendo convertidas em mecanismos capazes de organizar outras formas de aparição e de identificação dos Kayapó, para além do exotismo maravilhado ou de uma retórica de sofrimento.

Imagens: operações decoloniais?

Em seu conhecido trabalho intitulado “Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do vídeo” (1993), Turner responde de modo contundente (e aborrecido) a James C. Faris,

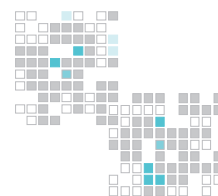
para quem a lógica da representação é própria do projeto colonizador ocidental. E, portanto, a câmera, o vídeo e as imagens técnicas seriam, justamente, instrumentos por excelência de novas formas de captura das subjetividades dos “outros”, entregues às comercializações do olhar e da expiação. A premissa etnocêntrica criticada por Turner é a de que, segundo Faris, os Kayapó não pertenceriam ao regime representacional ocidental e, sob o risco de terem a autonomia de sua visibilidade e seus próprios modos culturais de autorrepresentação ameaçados, deveriam ficar fora dele. Ou seja, diante da divisão de uma ordem sensível, Faris advoga pela manutenção da partilha hierárquica dos mundos em nome de uma idealização de preservação cultural.

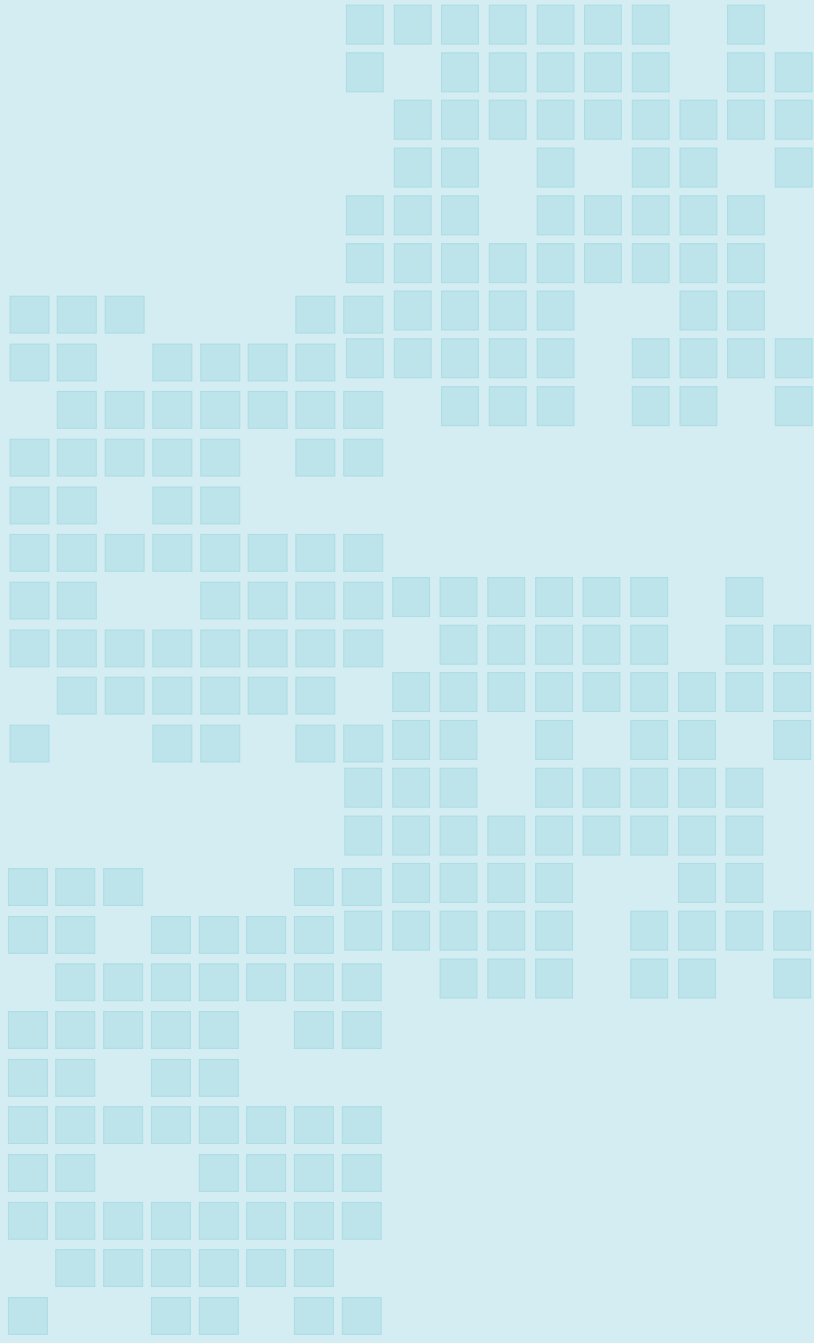
Filmes como “Memy Bijok”, resultantes do engajamento de jovens Kayapó, demonstram a capacidade desses sujeitos de se apropriarem de novas técnicas, mas também de outras racionalidades e sensibilidades, e de articularem esses dispositivos e lógicas a seus próprios saberes e tradições, produzindo outros modos de vermos e habitarmos o mundo. Sob esse prisma, e diante desse filme, somos todos convocados a pensar sobre nossas formas de fazer e usar imagens, sobre nossas maneiras de construir articulações entre o visível e o invisível, sobre os modos de saber intrínsecos aos regimes de imageidade pelos quais transitamos. E, para a surpresa de olhares colonialistas como o de James C. Faris, talvez devêssemos ver e ouvir mais o que os jovens Kayapó têm a nos mostrar e dizer sobre cinema, estética e política.



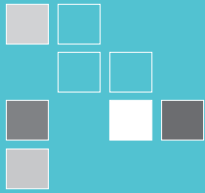
Referências

- ASSOCIAÇÃO Floresta Protegida. Disponível em: <https://florestaprotegida.org.br>. Acesso em: 01 fev. 2021.
- ARAÚJO, Juliano José de. *Cineastas indígenas, documentário e autoetnografia: um estudo do projeto Vídeo nas Aldeias*. Bragança Paulista-SP: Margem da Palavra, 2019.
- CALDERÓN, Andrea S. *Introdução*. In: RANCIÈRE, Jacques. O trabalho das imagens. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2021. p. 13-41.
- CARELLI, Vincent. *Moi, un Indien*. Catálogo Mostra Vídeo nas Aldeias. Centro Cultural do Banco do Brasil. 2004. p. 21-32.
- GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. 2ª. ed. Manaus: Editora Valer, 2007.
- LOUREIRO, Violeta. *Amazônia, colônia do Brasil*. Manaus: Editora Valer, 2022.
- MARQUES, Ângela. Apresentação da versão em português. In: RANCIÈRE, Jacques. *O método da cena*. Belo Horizonte: Quixote Do, 2021. p. 37-75.
- MEMY BIJOK: *A festa dos homens*. Direção: Coletivo Beture. Produção: Associação Floresta Protegida. Brasil. 2018, 19 min. Acessível em: https://www.youtube.com/watch?v=31--_wcRkHM&t=81s
- MIGNOLO, Walter D. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: Edgardo Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6_Mignolo.pdf. Acesso em: 05 mar. 2020.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Perú Indígena, vol. 13, n. 29, Lima, Instituto Indigenista, 1992.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- RANCIÈRE, Jacques. *O destino das imagens*. Trad. Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *Nas margens do político*. Lisboa: KKYM, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *O trabalho das imagens*. Trad. Ângela Marques. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2021a.
- RANCIÈRE, Jacques. *O método da cena*. Belo Horizonte: Quixote Do, 2021b.
- SOUZA, Márcio. *História da Amazônia: do período pré-colombiano aos desafios do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- TURNER, Terence. *Imagens desafiantes: a apropriação Kaiapó do vídeo*. Revista de Antropologia, [S. l.], v. 36, p. 81-121, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111390>. Acesso em: 11 ago. 2020.
- TURNER, Terence. *The beautiful and the common: inequalities of value and revolving hierarchy among the Kayapó*. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, v. 1, n. 1, p. 11-26, 2003.
- VÍDEO NAS ALDEIAS. *Catálogo Mostra Um olhar indígena*. Olinda: VNA, 2006.





ENTREVISTA/ENTREVISTA



UN PIE DENTRO, UN PIE FUERA: EL ENTRELUGAR COMO ESPACIO FÉRTIL PARA PENSAR LA ARTICULACIÓN DECOLONIALIDAD Y COMUNICACIÓN

UM PÉ DENTRO, UM PÉ FORA: O ENTRELUGAR COMO UM ESPAÇO FÉRTIL PARA PENSAR A ARTICULAÇÃO DECOLONIALIDADE E COMUNICAÇÃO

ONE FOOT IN, ONE FOOT OUT: THE IN-BETWEEN PLACE AS A FERTILE SPACE FOR THINKING ABOUT THE ARTICULATION OF DECOLONIALITY AND COMMUNICATION

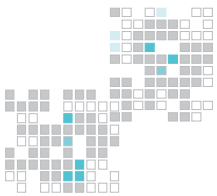
Verônica Maria Alves Lima

■ Jornalista e mestra em Comunicação Midiática Universidade Estadual Paulista, UNESP, Brasil). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF, Brasil) e pesquisadora vinculada ao Programa de Certificação Doutoral em “Estudos do Sul Global” na Universidade de Tübingen (Alemanha).

■ *Periodista y máster en Comunicación Mediática (Universidade Estadual Paulista, UNESP, Brasil). Doctoranda del Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal Fluminense (UFF-Brasil) e investigadora vinculada al Programa de Certificación Doctoral en “Estudios del Sur Global” en la University of Tübingen (Alemania).*

■ E-mail: veronicalima@id.uff.br

221





Claudio Maldonado es chileno

Doctor en Comunicación por la Universidad Autónoma de Barcelona y Profesor de Estado en Castellano y Comunicación por la Universidad de La Frontera (UFRO). Realizó una Investigación Postdoctoral en el Programa Avanzado de Cultura Contemporánea de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Fue director de Investigación de CIESPAL en el período 2015-2016. Es académico del Departamento de Lenguas de la Universidad Católica de Temuco, donde es miembro del Comité Académico del Magíster y del Doctorado en Estudios Interculturales. También es docente del magíster en Ciencias de la Comunicación de la UFRO y del Doctorado en Comunicación del convenio UFRO-UACH (Universidad Austral de Chile). Recibió el Premio FELAFACS a la mejor tesis doctoral en comunicación el año 2015 y el Premio Extraordinario de Doctorado por la Universidad Autónoma de Barcelona. Es coordinador del libro

“Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir” (Ediciones CIESPAL), y autor de decenas de artículos en los que reflexiona sobre la relación entre decolonialidad y comunicación.

Contacto: cmaldonado@uct.cl

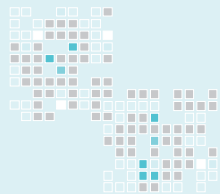
Introducción

En esta conversa, Claudio Maldonado nos brinda una serie de reflexiones a partir no sólo de la autoridad de quien estudia la articulación entre decolonialidad y comunicación hace más de 10 años, sino también con la inquietud de quien se propone estar siempre en tránsito y, por tanto, en un *entrelugar* que genera retos y preguntas, y por eso nos permite (re)encontrar, con esperanza, las posibilidades de transformaciones, más o menos utopísticas. Así, el investigador chileno nos desafía, desde la decolonialidad, a pensar nuestros haceres científicos en conexión directa (y compromiso) con la política, con la práctica, pero que no se acomoda y se conforma a la dinámica académica.

Él nos invita a los movimientos, del pensar y del hacer, tal cual él mismo experimenta, y nos recuerda que la decolonialidad nos requiere un constante reflexionar, ya que la propia vida es un permanente cambio.

Empiezas el artículo “Contribuciones y paradojas del pensamiento decolonial. Apuntes para re-pensar el campo comunicológico regional” (MALDONADO, 2016) relatando tu primer encuentro con la perspectiva decolonial, que curiosamente ocurrió en España, donde desarrollaste tu tesis doctoral. ¿Cómo se realizó este tránsito, a la vez, territorial y teórico?

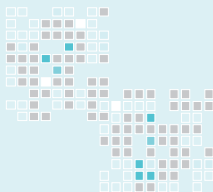
Esto comienza a finales del año 2011, inicios del año 2012, yo estaba empezando mi propuesta doctoral en la Universidad Autónoma de Barcelona. Ya tenía muy claro que el campo de estudio debía ser problemáticas comunicacionales vinculadas a pueblos indígenas, pero quería hacer un giro en ese momento en el cual no siguiésemos reproduciendo la investigación que se desarrollaba respecto a qué se dice sobre el indígena, o sobre los “otros” en general. Esa que fue la corriente investigativa que predominó durante mucho tiempo, al menos acá, en el sur de Chile, y también en diversos contextos de la academia en general, respecto a cómo la prensa hegemónica alteriza al indígena y cómo las industrias culturales en general construyen esa “otredad”. Lo que quería hacer en ese primer momento era más bien no decir sobre el otro sino escuchar al otro y poder, entonces, configurar un relato teórico y metodológico que me permitiese entender esa otra voz. Entonces, hay ahí un giro en los modos de entender las relaciones de comunicación y alteridad, comunicación e interculturalidad, comunicación y subalternidad, etcétera. El segundo momento era elegir desde dónde, desde qué matriz epistemológica desarrollar ese trabajo, y pasé varias instancias: los estudios subalternos, estudios postcoloniales, estudios culturales también. Pero, como tú bien señalas, en algún momento en ese tránsito me encuentro con los desarrollos del giro decolonial latinoamericano. Estando situado en Barcelona, buscando referencias bibliográficas, encuentro el libro de Walter D. Mignolo, *Historias Locales / Diseños Globales*, donde aparece esta dimensión de la colonialidad, y justamente fue anecdótico el hecho de estar allá porque obedece también al ordenamiento geopolítico del conocimiento, la distribución del conocimiento que se hace desde los centros que administran el saber –entendiendo que las primeras obras de Mignolo estaban todas escritas en inglés, principalmente. Y aparece este libro en mis manos. Y fue como un acto epifánico, fue como una epifanía –yo me acuerdo haber escrito un correo a Santiago Castro Gómez, el filósofo colombiano, donde le cuento: “mira, fue para mí una epifanía encontrarme con la decolonialidad / colonialidad estando acá”– porque me permite diseñar una matriz teórico conceptual, acorde a mi modo de entender, para establecer un diálogo



disciplinario con los estudios de comunicación latinoamericana. El mismo año 2012, revisando el estado del arte sobre la cuestión comunicación-decolonialidad, me doy cuenta de que había muy poco desarrollo en esos años. Había un texto muy importante del colega y amigo colombiano Juan Carlos Valencia, donde él justamente diagnosticaba esta ausencia de articulación, siendo que había elementos que conectaban las propuestas de los estudios comunicacionales de nuestra región con las propuestas que se venían desarrollando desde el giro decolonial. Entonces, esa presencia de lo decolonial en mis archivos de lectura me permitió adentrarme desde otro lugar del conocimiento para poder escuchar al otro y escucharlo también en relación directa a una matriz epistemológica coherente a la problemática propia de la región de Latinoamérica y, específicamente, propia de los pueblos racializados, como son en este caso los pueblos indígenas y en particular el ámbito que estudié que era el del pueblo Mapuche. O sea, sí se va dando en esta primera instancia este encuentro con la decolonialidad, estando allá en España, el producto de esta distribución desigual de las obras. Y estos libros me van apareciendo estando allá, y nunca los había visto estando acá, así como también me pasó en mi formación en materias de comunicación con el pensamiento latinoamericano, que no estaba tampoco presente en la malla curricular o en los discursos de los académicos y académicas con los cuales yo me interrelacioné.

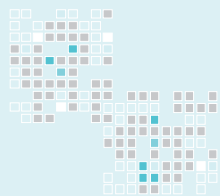
El eurocentrismo y el modelo de sociedad occidental que se desarrolló a partir del evento colonial y se consolidó en la modernidad siguen influyendo significativamente en las relaciones sociopolíticas y en la producción académica de todo el mundo. ¿Cómo ves, desde tu experiencia académica, la importancia de la articulación entre la perspectiva decolonial y el debate científico sobre la comunicación?

Esa es una pregunta bien interesante porque nos permite reflexionar sobre la pertinencia de los lugares de enunciación, y cómo construimos conocimiento en directa relación a los lugares donde estamos emplazados y cómo estos lugares en los cuales nos emplazamos son el resultado de un devenir histórico, político, social –intelectual también, como tú señalas, que va demarcando los modos de comprensión de la realidad, y en específico estas problemáticas socioculturales y sociocomunicativas tan propias de los pueblos indígenas. O sea, permite evidenciar un constructo teórico diseñado a partir del reconocimiento de ese *locus* de enunciación que me parece relevante tanto desde la teoría decolonial, como desde la teoría o el pensamiento comunicacional latinoamericano. Hay un primer elemento que sintoniza estas dos propuestas, que es el reconocimiento y valorización de esas coordenadas geográficas, culturales, políticas e identitarias y cómo esas coordenadas operan en los procesos de configuración de un conocimiento situado y los rasgos de especificidad que van moldeando esos lugares de enunciación. En segundo lugar, hay el reconocimiento –e insisto en esta idea del reconocimiento– de esa diversidad o de esa alteridad, pero ya no solo para hablar del otro o sobre el otro, sino para transformar también las cuestiones de corte metodológico. Esa idea está muy en sintonía con lo que venía planteando Luis Ramiro Beltrán sobre el adiós al modelo aristotélico para empezar a trabajar en una comunicología dialógica, una comunicología de la liberación, que tiene como principio fundamental la escucha para asegurar horizontes de mayor simetría entre quienes establecen el proceso de comunicación. Otro elemento, que la filosofía de la liberación también lo venía desarrollando desde mucho antes del pensamiento decolonial –principalmente con Enrique Dussel, cuando él plantea la noción del método analéctico–, es que la cuestión fundamental es ponerse en el lugar del otro y es escuchar al otro. Entonces, eso cambia el lugar del investigador, que ya no es un investigador que solo denuncia desde su lugar, sino que lo enuncia a partir de un contrato ético



y político respecto a cómo debo ponerme a disposición del otro. Eso me parece relevante, pues tenemos tres ámbitos de sintonía. Primero, el lugar de enunciación como constructo epistémico situado. El segundo tiene que ver con empezar a cambiar también los aspectos metodológicos de la investigación. En tercer lugar, hay una cuestión relevante que dice relación con la configuración de una episteme que está vinculada fuertemente a los procesos sociales, con un compromiso intelectual en relación con esos procesos sociales –en nuestro caso, procesos comunicativos– que se están desarrollando en contextos de alta conflictividad. En ese tercer elemento, me parece relevante enfatizar la sintonía que hay entre la ética del compromiso intelectual, o sea, cómo el conocimiento tiene que estar en permanente articulación a esas dinámicas sociales y comunicativas, y que es declarado tanto por pensadores y pensadoras decoloniales, como por los pensadores y pensadoras latinoamericanas del ámbito de la comunicación. Eso no emerge como un universal abstracto, como lo han planteado diversos autores, sino que obedece a una lógica situada y relacional con esos procesos. Pero también uno podría encontrar ciertos matices de diferenciación –y es lo que a mí me ha llamado mucho la atención en el último tiempo– que dice relación a cómo pensar estos procesos comunicacionales, políticos, culturales. El central es que el pensamiento decolonial se diseña como una realidad matricial, como una matriz de poder – como plantean Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Catherine Walsh, y algunas feministas decoloniales como María Lugones – y, por tanto, hay una suerte de pensamiento totalizador respecto a cómo operarían las relaciones de poder dentro de lo que estos autores denominan el sistema-mundo moderno colonial. Ese pensamiento impone como piedra angular, como dice Quijano, a la dimensión racial como el nuevo elemento configurador de subjetividades, de relaciones de trabajo, de sexualidad, de conocimiento, etcétera. A mi modo de ver, en el pensamiento comunicacional latinoamericano, esa lectura matricial del poder y del ordenamiento del sistema-mundo moderno no opera o no se argumenta en igual perspectiva. Por ejemplo, en autores como Martín Barbero, García Canclini, Joaquín Brunner, hay una mirada más plural respecto a la configuración de los contextos latinoamericanos y, por tanto, a la configuración de las modernidades. No hay un argumento unívoco sobre la conformación de la modernidad-colonialidad, como una suerte de tecnología que incide casi de manera homogénea en el contexto global de la región e incluso en el sistema-mundo. Y en el pensamiento comunicacional, muy de la mano con lo que han desarrollado los estudios culturales, hay una lectura de mayor contextualismo –incluso podríamos decir que operan desde lo que Stuart Hall denomina como el contextualismo radical. O sea, en el pensamiento comunicacional, se observan las dinámicas en función del contexto particular y eso nos hace presuponer que el funcionamiento de la modernidad-colonialidad no es tanto una matriz genérica, sino que más bien multiplicidades de actores, de instituciones, de agentes en diversos niveles van operando y van funcionando de manera bastante particular. Entonces es una gran diferenciación, que en un primer momento no la observé, para ser bien honesto, por ejemplo, no fue algo que yo reconocí en mi investigación doctoral, la fui identificando en proyectos de investigación, en donde lo decolonial se seguía operando como un sistema de pensamiento, pero ya no desde un discurso de alabanza solamente, sino que también poniendo en cuestionamiento puntos como estos.

La idea de un “paradigma-otro” a partir de “epistemes-otras” contiene una especie de contradicción básica, que es el desarrollo de una crítica dentro del propio sistema hegemónico, es decir, una crítica que hace uso de categorías y estructuras de conocimiento que han sido durante muchos años, y en muchos casos siguen siendo, la expresión de la colonialidad, especialmente la colonialidad del saber. Esto ocurre no sólo en términos



teóricos sino también en las prácticas más acordes con las posturas y actitudes decoloniales. ¿Cómo ves esta contradicción, teóricamente, pero también concretamente, en la práctica de las relaciones, en las posturas epistémicas que requieren la perspectiva decolonial, especialmente en la Comunicación?

Bueno, lo primero es que es innegable en los procesos tal como los definen Maldonado Torres, por ejemplo, el hecho de la colonialidad del ser, una negación del otro y, por tanto, una negación también de sus saberes, que es la colonialidad del saber, según Edgardo Lander también. Pero no son los primeros autores que lo señalan: ya Michel Foucault también venía hablando sobre esta idea de los saberes sujetos, desplazados, y toda la aportación que se realizó en su momento desde la Epistemología del Sur: la idea de epistemicidio, las injusticias cognitivas, etcétera. Entonces es un hecho, que la literatura y la dinámica histórica nos permiten señalar, que vivimos en un sistema de regulación del conocimiento bastante desigual, de desplazamiento, marginaciones, silenciamientos. Frente a eso, la propuesta del pensamiento del Grupo Modernidad/Colonialidad acude a una idea de configuración de un paradigma-otro que está basado principalmente en el rescate de aquellos saberes desplazados por esta matriz colonial, que opera incluso a nivel cognoscitivo. La pregunta que hay que hacerse ahí es cuál es la sustancia o el plano de significación que realmente construye o al cual quiere apostar esa idea de “otro”. Porque no es otro pensamiento que vendría a ser un pensamiento acumulativo dentro del relato epistémico de la modernidad, sino que obedece a una cuestión que no sabemos realmente qué podría ser: es algo que viene a innovar, a transformar, a configurar nuevas categorías, y ese pensamiento-otro es justamente el pensamiento o las epistemes de aquellos actores y poblaciones que han sido desclasificadas dentro del relato euroamericano, que yo más bien diría del relato instrumental del conocimiento. Sin embargo, dentro del diseño de la academia, como un aparato que administra, regula y vuelve a clasificar ciertas formas de conocimiento, ese pensamiento-otro ha pasado por una suerte de extractivismo epistémico, quizá de manera a veces inconsciente y a veces consciente. Ese “otro” que aparece como significante dentro del enunciado “paradigma-otro” parece ser un espacio en donde esos saberes vuelven a ser apropiados por un lugar de enunciación académico, muchas veces sin citas, apropiándose de un constructo cognoscitivo. Por ejemplo, todo lo que ha emergido sobre la idea del “buen vivir” o “Sumak Kawsay”¹ y que parece estar traducido desde una óptica academicista, en donde, al parecer, no hay referencias autoriales, la voz del otro está, pero sin el otro; parece ser solo la voz. Entonces, ahí hay un fenómeno en que yo creo que se debe trabajar aún más, para poder justamente definir cuáles serían esos “otros” o esos “paradigmas-otros” que está conformándose desde la perspectiva decolonial, lo cual obliga a hacer una redefinición estructural de las formas de producción de conocimiento. En el marco de la regulación cognitiva que impera en la en la actual lógica del capitalismo posfordista, donde el conocimiento pasa a ser un elemento de explotación y atribución de valor, eso parece ser muy complejo, porque conlleva no solamente el enunciar un paradigma-otro, sino reformular las estructuras institucionales, las lógicas de autoría, de publicación, de investigación y metodológicas. Para poder construir un paradigma-otro no basta solamente con enunciarlo, sino que sería más bien un trabajo de transformación radical del funcionamiento del aparato de producción de conocimiento.

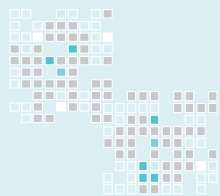
¹ Expresión “buen vivir” en la lengua quechua.

Y, con tu experiencia académica, ¿ves posibilidades de esta transformación se concretizar o se manifestar, de hecho?

La verdad es que yo me muevo como en un punto de cierta incertidumbre, porque tengo una mirada un poco apocalíptica [risas] respecto a lo que ya está operando, en el ámbito de la academia, pero también tengo un pensamiento utopístico al respecto, si no estaría subordinado una lógica de alienación total. Creo que muchos de los que estamos en este campo laboral, que es el campo del conocimiento, nos situamos en esas dos dimensiones, o más bien en un *entrelugar*, entre esa crítica permanente al modo de funcionamiento de la industria cognoscitiva, pero también dentro de un hacer y un querer que estas cuestiones cambien. Por eso digo que es un espacio de incertidumbre e, incluso, paradójico, porque me parece que en las acciones más micropolíticas que se desarrollan al interior de la academia, y de la academia en articulación con la sociedad, emergen posibilidades de cambio, nuevas formas de diálogo, nuevas categorías y una reflexión de orden polifónico –no solamente la voz del profesor o de la profesora, hay una voz que está dando cuenta justamente de esa multiplicidad de actores que convergen en la construcción del saber. Pero eso me da la impresión que sea un nivel de prácticas más micropolítica, de agenciamientos más moleculares que se confrontan justamente a la dimensión molar o macropolítica donde se ubican no solamente la universidad, sino también las políticas gubernamentales que regulan la administración del saber. Ahí se generan unas brechas entre el funcionamiento político institucional al interior del campo académico y las acciones más micropolíticas en donde es posible generar cambios. Ahí también emerge para mí esa idea utopística porque creo que las transformaciones, que se dan en el modo de funcionamiento de los nuevos agenciamientos sociales, de las nuevas dinámicas culturales que se desarrollan en diversos territorios, ya no solamente se dan en el nivel molar, en la estructura, sino que se empiezan a generar grietas a esa estructura, desde las prácticas cotidianas, de una política de los afectos, de una multiplicidad que empieza a articular sus voces. En algún momento eso también va incidiendo en ciertas decisiones, pero los cambios sabemos que son lentos, las revoluciones son lentas, sobre todo con un sistema de mando que es tentacular. Veo que las universidades a nivel latinoamericano, en su gran mayoría, están subsumidas a la lógica neoliberal, y no solamente en términos de la mercantilización de los programas, de la mercantilización de los productos académicos, sino que también, como dice Wendy Brown, como una racionalidad neoliberal que se inserta en nuestras corporeidades y nos fragmentamos muchas veces, nos tornamos investigadores individuales más que parte de grupos de trabajo. Por eso te digo, me sitúo como en un *entrelugar*, en donde evidentemente mantengo mi crítica pero en la medida de lo posible también genero agenciamiento.

En el mismo artículo que referí al inicio de nuestra conversa (MALDONADO, 2016) afirmas que “es perentorio generar agendas de investigación y teorización que atiendan a los fenómenos comunicacionales de la región desde un pensamiento propio, capaz de adscribirse a la memoria investigativa de la región pero sumando nuevos alicientes para el diseño de una Comunicología del Sur que se posicione como referente válido al momento de problematizar las diversas variables que el campo comunicacional acapara” (pp. 148-149). ¿Como ves ese escenario en la actualidad? ¿Estamos, de hecho, creando y sosteniendo una teorización que incida en la problematización e investigación del campo de la comunicación desde una crítica decolonial?

Volvemos a la contradicción. Pero voy a plantear mi respuesta desde la esperanza. El aporte, por ejemplo, que viene desarrollando justamente este grupo de trabajo (Comunicación-Decolonialidad) de ALAIC me



parece relevante porque logra introducir dentro de una institucionalidad, propia del ámbito comunicacional latinoamericano, la necesidad de abrirse a nuevas formas de producción de saber. A mí me parece muy relevante porque se despliega de reflexiones individuales y logra generar un colectivo, un quehacer común, que además se inserta dentro de una institucionalidad y empieza a generar estas fisuras y estos aportes respecto a otras formas de pensar la comunicación que no dice relación con la ecología de medios, la comunicación política, sino que aporta otro aliciente. También me parecen relevantes las apuestas que se vienen desarrollando en diversos contextos académicos, por ejemplo, el trabajo que hacen los colegas y las colegas en Colombia, respecto al remodelamiento de la matriz tanto teórica como metodológica de la comunicación y que está fuertemente vinculada al quehacer de los movimientos sociales, de los movimientos indígenas y de los movimientos populares. Me parece que ahí hay todo un aporte desde diversos programas que nos muestran que otra forma de hacer comunicación y de hacer investigación en comunicación es posible. También me parece interesante la construcción de saberes que emerge desde los territorios no académicos. Estoy pensando, por ejemplo, en todas las declaraciones que se han ido desarrollando con las cumbres de comunicación de Abya Yala, de cómo se entiende la comunicación por parte de los pueblos indígenas. Me parece interesantísimo cómo esas declaraciones dialogan con esa memoria comunicacional a la cual yo aludo en el texto que tú leías. Porque el pensamiento comunicacional latinoamericano, como decía José Marques de Melo, es un pensamiento situado, que tiene un fuerte compromiso político. Además, es un pensamiento que no puede analizarse sino a partir de su lectura de los fenómenos sociales. Entonces, la concepción de comunicación pierde ese estatuto de razonamiento instrumental, de razonamiento para la dominación –del paradigma dominante, como lo dice Erick Torrico– y logra aportar hacia el diseño de una comunicación o de un pensamiento comunicacional que no sé si se desoccidentaliza –a diferencia de lo dice Torrico, yo voy por otra línea–, pero sí que logra acoger la multiplicidad. No creo, por ejemplo, que las contribuciones del pensamiento occidental tengan que ser totalmente negadas, lo que sí me parece que podemos hacer son traducciones –como dice Nelly Richard, traducciones imperfectas– de ese pensamiento occidental. Por tanto, hay que leer tales contribuciones desde acá, desde nuestros lugares y desde las problemáticas que nosotros experimentamos. Y lo han hecho diversos pensadores, como José Carlos Mariátegui, que lo realizó con la obra de Marx, en relación directa a las problemáticas latinoamericanas. Entonces, creo que sí, hay avance y apuesta, y está, de algún modo, en gestación, desde nuestro contexto latinoamericano, un pensamiento comunicacional que no es innovador, y me hago cargo de lo que digo que no es innovador, porque vuelve y actualiza cuestiones que ya se venía diciendo en la década de los 60 y los 70, pero que logra abrirse a nuevas matrices de conocimiento, tanto académicas como no académicas. Eso ha ido también materializándose en ciertas prácticas de investigación, institucionales, etcétera. Por eso digo que tengo una mirada más esperanzadora de lo que está pasando.

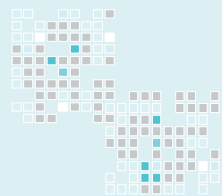
Y la imagen de una gestación es muy bonita y pertinente. Tu planteas eso a partir de una idea de una Comunicología del Sur, ¿pero no sería más pertinente una idea de una Comunicología desde el Sur, para no caer en esencialismos? Incluso, en tu respuesta anterior utilizaste algunas veces la palabra “desde”. Además, si pensamos “desde el” Sur, podemos reflexionar también sobre la cuestión del impacto de la perspectiva decolonial a otros lugares en la Comunicación.

No soy un pensador dogmático ni tampoco me aferro a mis propios enunciados [risas]. Uno tiene

la posibilidad de contradecirse permanentemente y cuando yo enuncio eso en el trabajo estaba muy influenciado por todo lo que venía desarrollándose desde la idea de epistemología del Sur, y pensando entonces ese Sur como un espacio geopolítico del conocimiento, que confrontaba esos relatos monoculturales que provenían del norte global –ese otro lugar que parecía presentarse como un enemigo. Eso me parece bien porque creo que el conocimiento es un acto dialéctico, de contradicción y de contraposición permanente, sino mantendríamos un *statu quo* a nivel intelectual. Respecto a la diferencia entre “del” y “desde el”, sí, estoy de acuerdo contigo. El “del” esencializa, transforma el sur en una cuestión monolítica, en una suerte de reproducción de cómo pensamos el norte, que parecía que el norte también es monolítico, y que también es esencializado, y que obedece a coordenadas bastante invariables. O sea, esta idea “del sur” reproduce esa lógica desde el punto de vista del sujeto subalterno, y de los contextos que han experimentado a la subalternización. Transformar a la idea “desde el” me parece un movimiento estratégico y si pensamos “desde” y no “del” podríamos aceptar que ese sur, por tanto, es también plural. Ya no sería una comunicología desde el sur, sino desde “los sures”, porque si nos situamos realmente y dejamos ese lugar abstracto “del” y pasamos al “desde”, las localizaciones se proliferan, se hacen mucho más variables. Pensar, por ejemplo, desde el sur de Chile, es bien distinto a pensar desde el sur de Brasil –nuestras particularidades geográficas, socioeconómicas, identitarias o raciales son bastante distintas. O sea, el pensar “desde” permitiría justamente esto que hablábamos al principio, evidenciar la condición material del emplazamiento, que obedecería a esa multiplicidad de territorios, de identidades, de historias, de memoria. Eso complejiza mucho más la definición de una comunicología o una comunicación que se arma a partir de la heterogeneidad como aliciente real y concreto de ruptura con el pensamiento unívoco. Habría que entender también que este sur, o estos sures, no son una espacialidad propia de los territorios colonizados. Dentro de las estructuras sociales coloniales también hay sus propios sures. Creo que en esa suerte de dicotomización que hacemos entre norte y sur nos olvidamos de los sures del norte, dónde también hay formas de pensamiento que pueden contribuir no solamente a la construcción de un nuevo pensamiento comunicacional, sino que de un pensamiento en términos generales. Las experiencias de estratificación social que se experimentan en los países del norte también generan identidades desplazadas, pensamientos propios desde esos lugares populares, y que no son contrarios. Desde una mirada de la complejidad, son más bien complementarios, y es muy probable que se encuentren nodos de articulación ahí. Entonces lo que la pregunta plantea me parece central, porque se refiere no solamente a pensar el eje “norte-sur”, sino también a pensar justamente las territorialidades, las identidades y las enunciaciones que de ahí emergen, desde su radical complejidad.

Y ahí estaría la brecha para pensar un impacto de ese pensamiento para más allá de un sur de geográfico, como un aporte para el pensamiento de forma general.

Incluso yo observo, por ejemplo, un grado mayor de flexibilidad en el pensamiento poscolonial – estoy pensando en Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri Spivak que, a partir del reconocimiento de esas historias, esas memoria y estos territorios desplazados, son autores que logran entrar en procesos de diálogo y de traducción del pensamiento postestructural, propio de las racionalidades modernas, pero no para reproducir el pensamiento moderno, sino que justamente para repensar los procesos de obliteración, subalternización y alterización que han experimentado las poblaciones colonizadas de África, Asia. Esas son cuestiones que el pensamiento decolonial, a mi modo de ver, en esta insistencia por reposicionar este paradigma-otro, ha tendido a olvidar o a negar. Silvia Rivera Cusicanqui ha hecho esta crítica fuertemente



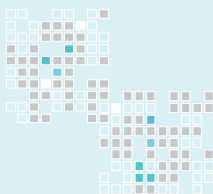
a los pensadores decoloniales, que dicen rescatar esos saberes-otros, ¿pero quiénes son, dónde están las personas que construyen esos saberes? El puertorriqueño Ramón Grosfoguel también hace estas críticas, especialmente a Walter D. Mignolo, y se une a la crítica que hace Silvia Cusicanqui. Hay un pasaje en una entrevista que le hacen a Grosfoguel, y él dice que Anibal Quijano hace todo un discurso sobre la racialización, sobre la necesidad de reconocimiento de otros saberes, pero en sus libros nunca se cita a un pensador tradicional indígena o a un sabio, y parece ser que el relato lo conforma a él desde su propia identidad intelectual, y sus referencias siguen siendo las referencias clásicas del pensamiento occidental. Creo que tienen que darse algunos gestos no desde el pensamiento decolonial, y creo también que eso se ha dado con el tiempo; eso ha decantado. Un ejemplo es toda la problemática que hoy día se discute sobre las metodologías decoloniales, sobre la construcción de un conocimiento decolonial intercultural. Pero en esta hegemonía de lo decolonial uno puede observar cómo se reproducen ciertos patrones, de aquello que se critica, y cómo además se tiende a negar aportes que han sido fundamentales para poder pensar las problemáticas sociales, políticas, culturales y comunicativas. Lo último que estaba escribiendo sobre este tema es justamente una crítica a esa idea de colonialidad y vuelvo a encontrarme, por ejemplo, con Michel Foucault y con esas teorías relacionadas que me pueden aportar, no para negar la colonialidad, sino quizás flexibilizar, buscar nuevas líneas de fuga, nuevas formas de entender estos procesos desde una lógica del poder y la dominación que no sea en esta perspectiva de matriz, y que opere más bien como un dispositivo o como un entrelazado de elementos complejos ya que según sean los contextos van a estar funcionando de un modo u otro.

Sí, eso me parece una trampa de la propia racionalidad en que estamos involucrados, que nos lleva siempre a ideas muy amplias, casi metafísicas, o matriciales.

Al respecto de esta discusión, considerando la idea de paradigma-otro, norte-sur, observo que, de algún modo, en este intento de encontrarse con ese “otro pensamiento”, con esas otras matrices epistémicas, se cae en el riesgo de poder esencializar el pensamiento del otro. Como si, en esencia, ese otro pensamiento –por ejemplo, afrocaribeño o indígena– fuese hoy la posibilidad de generar realmente una transformación. Esto que no se mal entienda: no quiero decir que no haya que visualizar ahí los aportes, por supuesto, que sí de eso estamos hablando. Pero siento que hay una suerte de esencialización y de una mirada un poco del arcano del otro, de algo que ya fue. Y, en realidad, hay que aceptar que los pueblos y las culturas son dinámicas, y por supuesto tienen elementos de ancestralidad operando, pero no son los únicos. Y también ya son parte de una dinámica de relaciones interculturales bastante significativas.

En términos de enseñanza y graduación de comunicadores, ¿cómo ves la presencia de la perspectiva decolonial en la formación de nuevos profesionales? ¿Cómo ves el futuro del debate sobre la perspectiva decolonial en las agendas de investigación en el área de la comunicación?

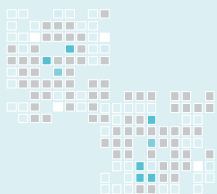
Voy a referir primero a mi contexto regional y nacional. Observo que la cuestión decolonial en comunicación no ha tenido una entrada muy significativa. Han emergido algunos esfuerzos, principalmente en el sur de Chile, pero no a nivel de pregrado, de grado o licenciatura, salvo introducir algún módulo en el posgrado sobre temas relacionados con la comunicación y la decolonialidad. Pero emerge como un episodio anecdótico dentro de la formación de investigadores a nivel de doctorado y de magíster. Hemos intentado introducir en el doctorado en Comunicación de la Universidad de la Frontera, con la alianza con



la Universidad Austral, y tenemos ahí una o dos clases sobre esta temática y también se la ha incorporado en el doctorado de Estudios Interculturales y en el máster de Estudios del lenguaje y de la Comunicación. Han emergido también algunas investigaciones de tesis, pero la verdad es que puedes contar con los dedos de una sola mano. No es algo que aquí en este contexto haya tenido un impacto significativo. Lo que no quiere decir que no se está introduciendo, por eso digo que está en un proceso de germinación. Lo que sí es que ha posibilitado un diálogo interdisciplinario, donde la comunicación y la decolonialidad entran en diálogo con la filosofía, la historia, los estudios de memoria, y eso lo he podido evidenciar. Ahora, a nivel latinoamericano me parece que hay mayores experiencias, como te decía antes, en el contexto colombiano, donde me parece que hay varios esfuerzos; también en Bolivia, por supuesto; y en Brasil entiendo que también hay una construcción. Pero también es posible señalar los esfuerzos que están haciendo ustedes del grupo Comunicación-Decolonialidad de ALAIC, pues de ahí creo que se ha ido instalando en el debate regional esta perspectiva con toda la crítica que se le puede hacer. Creo que el grupo o la perspectiva decolonial en comunicación si algo tiene que asumir es la crítica. Para no quedar en una reproducción de un canon epistémico decolonial, sino que esté en un permanente proceso de apertura. Es como la idea misma de la descolonización, o sea, es permanentemente transformar y abrirse a nuevas posibilidades. Pero, insisto, yo creo que mantiene cierto grado de marginalidad la idea de la comunicación decolonial dentro de la discusión académica de la comunicación. Me parece que esto [la comunicación decolonial] se instala con más fuerza en el campo no académico, en las propuestas de base, en lo que están haciendo los comunicadores de base. Estas nociones también integran lo académico, pero tienen mucho que ver con esa reflexividad de lo cotidiano, que está experimentando el proceso colonial permanentemente. Me doy cuenta de que ahí está operando con mucha más fuerza, en la reivindicación de espacios radiales, digitales, en el reencuentro con los modelos analógicos, en volver a ciertas formas de comunicación que parecía que estábamos olvidando, como los panfletos, los grafitis. A mí me parece que la idea toma más fuerza en los espacios no académicos y, por tanto, la academia lo que tiene que hacer es articularse con esas formas de expresividad y reflexividad que están emergiendo en diversos territorios y en diversos contextos.

Mencionaste el grupo Comunicación-Decolonialidad, y recuerdo tu presencia en nuestro primer encuentro, en 2016, en el congreso de ALAIC en México, y es un placer volver a este diálogo. Para cerrar, después de esos 7 años, y de más de una década de acercamientos y articulación entre comunicación y decolonialidad, seguramente con más madurez, ¿cómo valoras el devenir de la decolonialidad en la comunicación y qué retos se asoman?

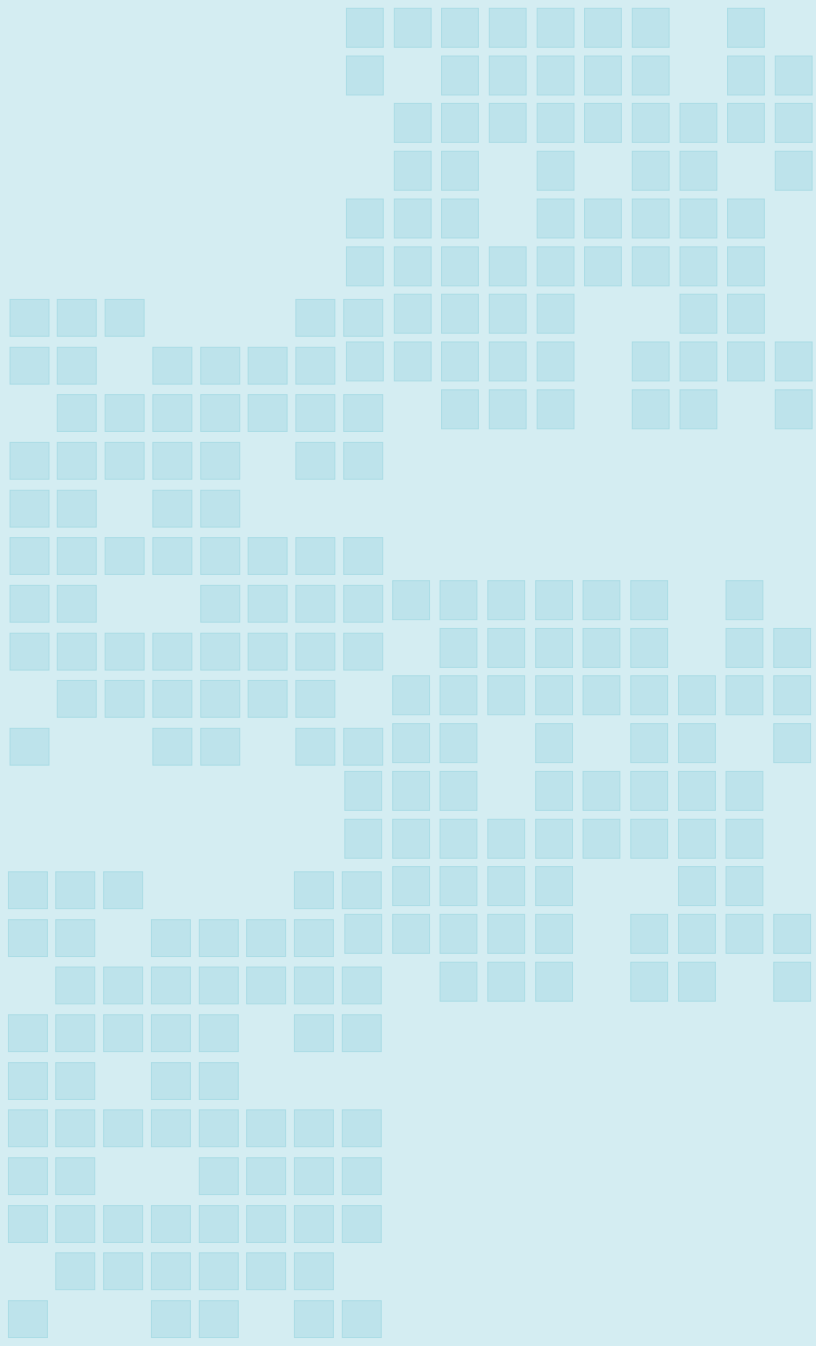
No sé si es maduración de pensamiento; a mí me pasa algo con la decolonialidad actualmente, yo creo que “voy más de salida” [se refiere al ámbito de los estudios sobre decolonialidad], siento que estoy posiblemente con un pie adentro y uno afuera. Está más bien en una nueva búsqueda de campos de investigación y constructos teóricos. Por qué el estudio de la decolonialidad en la comunicación me genera esa impresión que puede construir algo insospechado, que puede, como ya hemos discutido, crear un constructo de conocimiento demasiado esencializador y demasiado dicotómico. Yo creo que el esfuerzo que están haciendo los colegas que se mantienen ahí en la militancia de lo decolonial y lo comunicacional es evitar caer en esos ámbitos del pensamiento esencializador, maniqueo y dicotómico. Me parece que debemos reconocer justamente nuestro mestizaje, tanto identitario como epistémico, trabajar en lugares de mayor complejidad –como nos plantea Homi Bhabha el *entrelugar, in between*. Por tanto, creo que el giro decolonial en comunicación puede ser un tremendo aporte al desarrollo del pensamiento latinoamericano, eso sin lugar a duda – por eso digo un pie adentro, pero otro también afuera. Porque creo que la construcción de conocimiento comunicacional en clave decolonial, o comunicación decolonial –yo no sé



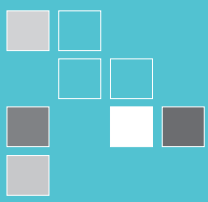
bien cómo se va a definir eso en su momento— hoy día tiene la posibilidad de reformular aquellos aspectos que hemos evidenciado como nodos críticos, de tanto el pensamiento decolonial, como del pensamiento comunicacional latinoamericano. Y veo que hay algunos elementos que tienen que ser abordados con mayor fuerza. Creo que el pensamiento comunicacional en clave decolonial ha omitido, o no le ha dado el lugar de relevancia que requiere a una perspectiva económico-política de la comunicación. Me parece que nos hemos quedado mucho en el plano simbólico, del debate cognoscitivo, del rescate de los saberes, pero hemos olvidado posiblemente esa discusión materialista, de cómo esas estructuras materiales están incidiendo fuertemente en la regulación o desregulación tanto del conocimiento como de las prácticas mismas de comunicación. Por otro lado, veo también con preocupación el tema de la reproducción del lenguaje academicista dentro de las propuestas de la comunicación decolonial. Yo creo que también ahí hay una necesidad fuerte de poder descolonizar el lenguaje, además entendiendo que es nuestro código de comunicación. Si estamos hablando de comunicación decolonial, tenemos que pensar cómo también decolonizamos nuestras formas de enunciación y enunciado. Yo leo lo que va emergiendo en el campo decolonial en materia de comunicación y obedece a los mismos formatos de la comunicación científica que está regulada por Wos (Web of Science), por Scopus [los bancos de datos científicos]. Y entiendo que sea así; que de algún modo se va introduciendo la semilla dentro de su espacio. Pero hay que ser capaces de generar una nueva estética también en las formas de comunicar esta perspectiva de conocimiento, lo cual va de la mano una nueva sensibilidad, de otro “sensorio” diría Walter Benjamin. Y otro desafío que veo en el campo de la comunicación decolonial es su articulación: por un lado, con “lo” político yo creo que ya está, pero con “la” política, no. O sea, la articulación con los estamentos institucionales, que regulan las políticas de comunicación, las políticas culturales, pues creo que hay que apostar también hacia allá, porque no puede quedar solamente en un campo discursivo propio de la ciencia comunicacional. Creo que esto tiene que avanzar, hacia otras esferas. O sea, poder pensar políticas de comunicación en clave decolonial ya no solamente pasa por enunciar lo que nosotros creemos que puede ser, sino que es un enunciar con un efecto a nivel institucional y eso conlleva a la generación de una agenda distinta, que no es una agenda academicista. Es una agenda un poco más compleja. Pero también veo fortalezas. Yo creo que las propuestas de pensamiento decolonial en comunicación nos han permitido de algún modo reencontrarnos con nuestro legado epistemológico y teórico, nos han permitido volver al lugar en un mundo y en una academia de permanente deslocalización, de permanente desterritorialización. Yo creo que, en ese sentido, se ha contribuido fuertemente a resituarnos, a generar un pensamiento local, situado en clave emancipadora. No sé si como constructo epistemológico propio de la ciencia académica podamos generar una emancipación como tal, pero sí permite instalar algunas reflexiones que tributen a esos procesos de emancipación, que desbordan a la academia. Creo que la academia está muy sujeta la reproducción de un modelo, pero sí instala muchos elementos para repensarnos. Y quisiera terminar con esa reflexión: yo creo que hay una cuestión central de esta perspectiva que dice relación con repensar nuestra condición de humanidad. Eso me parece muy significativo, porque no pasa únicamente por el debate geopolítico del conocimiento, sino que pasa por cómo estos elementos que están en la construcción discursiva del conocimiento inciden fuertemente en cómo repensamos nuestro modo de subjetivación, de cómo nos pensamos sujetas y sujetos en un permanente cambio y en un permanente reconocernos en la multiplicidad.

Referencias

MALDONADO, Claudio. Contribuciones y paradojas del pensamiento decolonial. Apuntes para re-pensar el campo comunicológico regional. En CABALLERO, F. S.; MALDONADO, C. (coords.) Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir. Ecuador: Ediciones CIESPAL, 2016. pp. 143-169



ESTUDO/ESTUDIO



COLONIALIDADE EM QUESTÃO DA PATAGÔNIA, ARGENTINA: CEAPEDI 2017 – 2023

COLONIALITY IN QUESTION FROM PATAGONIA, ARGENTINA: CEAPEDI 2017 – 2023

LA COLONIALIDAD EN CUESTIÓN DESDE LA PATAGONIA, ARGENTINA:
CEAPEDI 2017 – 2023

Valeria Belmonte

■ Doutora em Comunicação pela Universidade Nacional de Plata. Co-fundadora do Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- da Universidad Nacional del Comahue -UNCo- e membro da equipe de Otros Logos, uma publicação do CEAPEDI - UNCo. Professora e pesquisadora da UNCo e membro do Projeto de Pesquisa "Expansión de Itinerarios decoloniales" CEAPEDI, UNCo.

■ *Doctora en Comunicación por la Universidad Nacional de la Plata. Cofundadora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- de la Universidad Nacional del Comahue -UNCo- e integrante del staff de Otros Logos, publicación del CEAPEDI - UNCo. Docente e investigadora de la UNCo e integrante del Proyecto de Investigación "Expansión de Itinerarios decoloniales" CEAPEDI, UNCo.*

■ Email: belmontevaleria@yahoo.com.ar

María Eugenia Borsani

■ Mestre em Filosofia e História da Ciência e Doutor em Filosofia pela Universidade Nacional de Córdoba. Diretora do Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- da Universidad Nacional del Comahue -UNCo- e de Otros Logos, uma publicação do CEAPEDI - UNCo. Diretora do Projeto de Pesquisa "Expansão de Itinerários Decoloniais" CEAPEDI, UNCo.

■ *Magister en Filosofía e Historia de las Ciencias y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- de la Universidad Nacional del Comahue -UNCo- y de Otros Logos, publicación del CEAPEDI - UNCo. Directora del Proyecto de Investigación "Expansión de Itinerarios decoloniales" CEAPEDI, UNCo.*

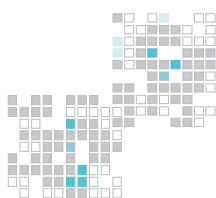
■ Email: eugeniaborsani@ceapedi.com.ar

Julieta Sartino

■ Mestre em Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nacional de Quilmes. Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Buenos Aires. Professor da Universidade Nacional de Río Negro e da Universidade Nacional de Comahue. Co-fundador do CEAPEDI. Secretário editorial da Otros Logos, uma publicação do CEAPEDI - UNCo. Co-diretora do projeto de pesquisa "Expansión de Itinerarios decoloniales".

■ *Magister en Ciencias Sociales y Humanidades, por la Universidad Nacional de Quilmes. Doctora en Ciencias Sociales, por la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Universidad Nacional de Río Negro y de la Universidad Nacional del Comahue. Cofundadora del CEAPEDI. Secretaria de Redacción de Otros Logos, publicación del CEAPEDI - UNCo. Co-directora del Proyecto de Investigación "Expansión de Itinerarios decoloniales".*

■ Email: sartino84@hotmail.com



RESUMO

Nestas linhas que assumem a forma de um perfil, compartilhamos o trabalho institucional de nosso amado Centro de Estudos e Atualização em Pensamento Político, Decolonialidade e Interculturalidade -CEAPEDI- da Faculdade de Humanidades da Universidad Nacional de Comahue, Neuquén, Patagônia - Argentina, no período dos últimos cinco anos. O CEAPEDI, voltado para investigar prioritariamente o desdobramento da colonialidade, desenvolve diversas atividades na região (investigativas, editoriais, de divulgação, etc.) que passamos a analisar nesta ocasião. É uma escrita multiautora que nos une como cofundadores do Centro, professores e pesquisadores que habitam espaços coletivos como forma de militância decolonial.

PALAVRAS-CHAVE: CEAPEDI, COLONIALIDADE, DECOLONIALIDADE, PATAGÔNIA (ARGENTINA).

ABSTRACT

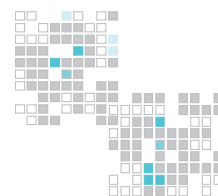
In these lines that take the form of a profile, we share the institutional work of our beloved Center for Studies and Updating in Political Thought, Decoloniality and Interculturality -CEAPEDI- of the Faculty of Humanities of the National University of Comahue, Neuquén, Patagonia - Argentina, in the period of the last five years. CEAPEDI, aimed at investigating as a priority the deployment of coloniality, carries out various activities in the region (investigative, editorial, dissemination, etc.) that we review on this occasion. It is a multi-author writing that unites us as co-founders of the Center and teachers and researchers that we inhabit collective spaces as a form of decolonial militancy.

KEYWORDS: CEAPEDI, COLONIALITY, DECOLONIALITY, PATAGONIA (ARGENTINA).

RESUMEN

En estas líneas que toman la forma de semblanza compartimos el quehacer institucional de nuestro querido Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Patagonia - Argentina, en el período de los últimos cinco años. El CEAPEDI, orientado a investigar prioritariamente el despliegue de la colonialidad, realiza diversas actividades en la región (investigativas, editoriales, de divulgación, etc.) que reseñamos en esta ocasión. Se trata de una escritura multiautoral que nos aúna como cofundadoras del Centro, docentes e investigadoras que habitamos espacios colectivos como forma de militancia decolonial.

PALABRAS CLAVE: CEAPEDI, COLONIALIDAD, DECOLONIALIDAD, PATAGONIA (ARGENTINA).



Nos ha agradado enormemente que desde la *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación* se hallen interesados por nuestro querido CEAPEDI, Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Patagonia – Argentina. Es ésta una hermosa oportunidad para contarles del Centro y de algunas de las actividades que desde allí desplegamos.¹ En esta ocasión, las autoras de esta reseña-semblanza somos miembras activas y cofundadoras del centro desde su momento de creación y aparición, diciembre del año 2009, y desde aquel momento hasta hoy nuestra tarea ha sido incesante. Y es una por demás de acertada presentación dado que este número de la Revista está dedicado al tema de la crítica decolonial como perspectiva insurgente que abre a otras formas de hacer y pensar la comunicación por fuera de la estela euro-occidentalocéntrica. La llamada “decolonialidad comunicacional” implica repensar el hecho comunicacional en su condición de proceso vital a partir de saberes, lógicas y prácticas que están por fuera del proyecto civilizatorio moderno-colonial. En cierta manera, en los últimos cinco años -que son los que nos interesan reseñar aquí para dar cuenta de las actividades más recientes- se ha venido debatiendo al interior del Centro, entre tantos otros temas, el quehacer comunicacional de modo otro, por lo que es un gran gusto estar presente en este número.

En dicho sentido, al promover la discusión de temas y problemas que escapan a la agenda convencional del *establishment* academicista y sus intereses corporativos, se procura, entre otras cosas llevar a cabo, un proyecto de comunicación decolonizante y un ejercicio de decolonialidad comunicante. Incorporar las temáticas propias del CEAPEDI “al campo de estudios comunicacionales de Latinoamérica involucra derivas tanto epistémicas como políticas; pues supone algo más que el desmontaje de los marcos teóricos predominantes del campo por su impronta occidental, ese algo más tiene que ver con la construcción de un mundo más allá de la ontología occidental. Se trata de atender a los agenciamientos comunicativos que encarnan otros *locus* enunciativos por fuera del *locus* moderno-colonial, y que, al hacerlo, permiten avizorar la creación de otras narrativas más allá de la configurada por la modernidad eurocentrada.” (Belmonte, 2022: 90).

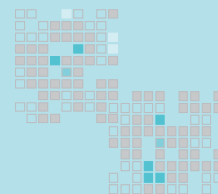
Quienes hacemos esta presentación venimos realizando actividades que rebasan el ámbito académico en tanto compromiso con temáticas regionales acuciantes que interpelan nuestro quehacer y el encierro academicista. Propiciamos el intercambio permanente con actores locales involucrados con las nuevas modalidades que adquiere la conflictividad social, participando así de ámbitos colectivos varios y activismos que toman distintas formas y que son poseedores de un cúmulo de saberes, bajo la certeza de que nuestro lugar es el de aprendices. Se trata de actividades tales como: participación en reuniones asamblearias de colectivos antiextractivistas; acompañamiento en instancias judiciales -juicio oral y público- en apoyo a miembros de comunidades mapuche; participación en actividades artísticas en defensa del agua; dictados *ad-honorem* de cursos de actualización

¹ Nuestro agradecimiento a Hugo Ernesto Hernández Carrasco, del Grupo Comunicación-Decolonialidad de ALAIC quien nos incentivó en la realización de esta presentación del CEAPEDI para este número en tan importante publicación.

como actividad de difusión de la perspectiva decolonial; vinculación de investigadores de otros lugares del país con grupos asamblearios locales; recorridos *toxi-tours* (turismo tóxico) a locaciones de la región donde se lleva a cabo la extracción hidrocarburífera bajo la controversial -y letal- metodología denominada fractura hidráulica con integrantes de la Asamblea Comahue por el Agua, acompañando a funcionarios políticos extranjeros, profesores, fiscales federales, y más. Corresponde sumar la organización de ciclos de cine crítico y la gestión de muestra fotográfica que recorre las zonas perforadas. Actividades todas ellas que no se consignan en los *currículum vitae* y que no se realizan en pos de inflacionar antecedentes académicos, pero que están en palmaria relación con los estragos de la colonialidad y con la apuesta decolonial como su contrapartida epistémica y ético-política. En este sentido, propendemos a revertir la lógica canónica universitaria que va desde la academia al mundo, direccionando, por la inversa, el trabajo investigativo desde lo que acaece en el afuera extra-académico -aquello a lo que de ordinario se le vuelve la espalda- hacia el ámbito universitario. Así, el Centro que habitamos está implicado en desandar prácticas convencionales que impone la academia e impulsa formas otras de compromiso académico-investigativo.

No nos reconocemos en tanto sólo estudiosas de la colonialidad como categoría analítica que inunda las ciencias sociales y humanas en las últimas décadas, sino que estamos atravesadas por ella, corpo-bio-vivencialmente en nuestra cotidianeidad, en nuestros escenarios diarios, en nuestras calles, en nuestro paisaje adulterado, en nuestras chacras desmontadas. Somos sabedoras de dicho atravesamiento en primera persona dadas las profundas transformaciones en los últimos veinte años en la región que demandan nuevas formas de vida y por ende de acción política. Es necesario generar formas democráticas, plurales otras y de acción colectiva que impliquen a su vez, modalidades organizacionales e institucionales distintas a las vigentes. Resulta imprescindible entonces que, ante las transfiguraciones de la conflictividad social hoy, se piense en otra política, en pos de alternativas a modelos ya existentes respecto al sistema actual de organización política (cfr. Sartino, 2020).

Imagen 1. Home Page del CEAPEDI





En este marco, el Centro posee una estructura organizativa estable orientando su pesquisa hacia las diversas formas en las que se desenvuelve la multifacética colonialidad. En su trayectoria el CEAPEDI fue adquiriendo una singular fisonomía en los últimos cinco años conforme la preocupación de algunas de sus integrantes más activas por dar cuenta de la dimensión propositiva de prácticas y saberes intersticiales en escenario posoccidental. Posiblemente, la peculiaridad de tal fisonomía se deba a la urgencia con las que se nos presentó el anclaje del despliegue investigativo en la zona que habitamos -norpatagonia argentina- la que viene siendo dramáticamente denominada “zona de sacrificio”. Ello implica que, según la lógica moderno colonial en connivencia con el capital transcorporativo, algunos espacios valen, y otros, junto con sus poblaciones humanas y no humanas, valen muy poco o nada, pues, a partir del embate neoextractivista, se perjudica su flora, su fauna y sus gentes. La lógica perversa que prima es precisamente aquella que permite ser pensada como racialización de territorios, devenidos motivo de saqueo y despojo dado el brutal cambio de la matriz productiva frutihortícola que ha dejado paso paulatinamente a la extracción de hidrocarburos no convencionales en conformidad con el *boom* extractivista a partir de la conocida conformación geológica Vaca Muerta ponderada entre el segundo y tercer yacimiento de importancia mundial de no convencionales (Shale Gas y Tight Gas).² Se trata de una formación rocosa sedimentaria jurásica, ponderada como una de las más grandes del mundo, que involucra a cuatro provincias argentinas, a saber: Neuquén, Río Negro, Mendoza y La Pampa.

Por lo dicho, esta región condensa un doble cariz. Por una parte, aparece como el espacio de un futuro promisorio dado que nuestro suelo es un relevante reservorio hidrocarburífero, lo que es algo más que un mero comentario sobre nuestro terruño. Es precisamente porque aquello que se presenta como del orden de lo salvífico, incrementa en la última década y media el más despiadado y brutal despliegue del extractivismo en pos del añorado “progreso” que caracteriza a las sociedades modernas y a los ordenamientos políticos de los países que transicionan hacia el “desarrollo”. Es así que “desarrollo y progreso se instalan como discurso salvacionista, reforzando un modo de racionalidad instrumental que permite el acrítico avance de la explotación de los recursos naturales” (Sartino: 2020, 192).

Así, nos encontramos conviviendo con dos narrativas en conflicto, una que sin ningún lugar a dudas y de manera indisimulable se despliega en complicidad con la cultura de la muerte propia de las políticas necróticas del neoliberalismo imperante y por la otra, con una polifonía de voces y acciones que, precisamente, impugnan tales prácticas y discursos, espacio éste desde el cual surgen estas líneas conforme la perspectiva del CEAPEDI. Por lo que no tendría nada de figurado sino amarrado a la más estricta literalidad afirmar que con la colonialidad (y muy precisamente la colonialidad en su modalidad de neoextractivismo transcorporativo) nos topamos a la vuelta de la esquina.

² Cfr. OPS <http://www.opsur.org.ar/blog/>

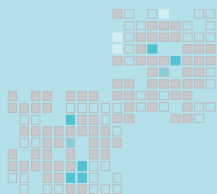


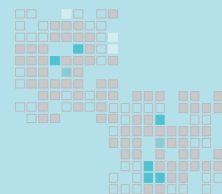
Imagen 2 Home Page del CEAPEDI



Sobre nuestros últimos dos Proyectos de Investigación

Durante el período 2017-2021 llevamos a cabo el Proyecto de Investigación intitulado “Mal(estares) en la sociedad occidental: Dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental” en el marco del CEAPEDI como su Unidad Ejecutora (ref. 04 H /164). El objetivo general perseguido, según lo presentado oportunamente, fue investigar, habida cuenta de los mal(estares) en la sociedad occidental, los diversos contextos -con particular atención al regional- en los que se advierte la dimensión propositiva de determinadas prácticas, experiencias y discursos intersticiales, en aras de dar con “ejercicios decolonizantes” en escenario posoccidental, los que se constituyen como corrimiento del patrón global de poder capitalista. “Los ejercicios decolonizantes son entonces movimientos, prácticas que exigen una nueva musculatura epistémico-política -dicho esto en las primeras páginas de *Rutas decoloniales*- que una vez que se asume, que se incorpora, que se ejerce, ya no tiene reversa, no tiene vuelta atrás. Ejercitados en esa práctica, nos es imposible volver a los espacios teóricos-epistémico anteriores, no tiene retorno” (Borsani, 2021, 282), celebrándose tal imposibilidad.

Este proyecto no se acotó al relevamiento, como tampoco a una descripción de las nuevas formas en las que se despliega la colonialidad; más bien su eje estribó en las aristas propositivas de determinadas prácticas y discursos, en aras de dar con despliegues decolonizantes en escenario posoccidental, habida cuenta de los mal(estares) en la sociedad occidental, como ya dijimos. Se entiende por posoccidental (Fernández Retamar, Coronil) el escenario que se constituye a partir del desprendimiento hacia contextos periferalizados, no contemplados en perspectivas de cuño intra-moderno también precedidas por el prefijo *post* (i.e. posmodernidad y otras). Dicho desprendimiento comporta un gesto de soberanía político - epistémica, a la vez que abre



a ontologías críticas de la sociedad, tal lo hemos consignado oportunamente en la ficha técnica del proyecto.

En el período que abarca 2022-2025 estamos llevando a cabo el Proyecto de Investigación que lleva por título “Expansión de itinerarios decoloniales: narrativas rivales de futuros posibles ante la devastación antropogénica” en el marco del CEAPEDI como su Unidad Ejecutora (ref. 04 H /196). Dado el indisimulable escenario de devastación antropogénica al que asistimos en nuestros días y asumiendo cuán prolífica es la expansión de los itinerarios que la decolonialidad ofrece, este Proyecto de Investigación indaga las narrativas rivales respecto a los futuros posibles y los debates -y con ello mundos- que tales narrativas aperturan o bien clausuran. Se procura indagar -y propiciar- la conformación / construcción colectiva de modos otros de establecer vínculos con el mundo que tiendan a la sustentabilidad de la vida en todas sus muy diversas manifestaciones y que generen un corrimiento del andro-antropocentrismo propio de la matriz moderno-colonial hacia escenarios pos-occidentales frente a la aceleración de la muerte; tal es la encrucijada de nuestros días.

Una cuestión por destacar de nuestros equipos de investigación, es su conformación y orientación transdisciplinaria, tanto en lo que hace a sus contenidos como en lo pertinente a las procedencias disciplinarias de sus integrantes, a saber: la Filosofía, las Letras, el Arte, la Comunicación, la Politología y otras. Todas ellas abocadas a la indagación en torno al despliegue de la colonialidad y la potestad crítica de la decolonialidad en pos de la construcción de nuevos horizontes de sentido, en definitiva del diseño de mundos otros.

CEAPEDI: lugar de trabajo de investigadores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

El CEAPEDI recibe investigadores e investigadoras que en el marco de sus análisis se inclinan por problemáticas que interesan al Centro. Desde el año 2020 se constituye como lugar de trabajo de becarios y becarias del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET, que es el principal organismo dedicado a la promoción de la ciencia y la tecnología en Argentina. Este es el caso de la Lic. Vanessa Ivana Monfrinotti, quien desarrolla su beca Doctoral CONICET en el CEAPEDI como lugar de trabajo desde el mes de abril de 2020. Es dirigida por la Dra. María Eugenia Borsani y codirigida por la Dra. Mariana Alvarado (UNCuyo). Su Plan de trabajo se titula “De la ontología moderna a las ontologías relacionales posdualistas: respuestas críticas a la lógica moderna-colonial en el marco de los debates del Antropoceno”. Por su parte, el Dr. Rafael Ernesto Mc Namara desarrolla su beca Posdoctoral CONICET en el CEAPEDI, también desde el mes de abril de 2020. Es dirigido por el Dr. Diego Julián Ferreyra (UBA) y codirigido por la Dra. María Eugenia Borsani. Su Proyecto se titula “Territorios de lo común: elementos para una ontología de lo social en Gilles Deleuze”.

Acuerdos de Cooperación Académica con el CEAPEDI

Desde el Proyecto de Investigación “Expansión de itinerarios decoloniales”, PIN 04-H169 -cuya Unidad Ejecutora es el CEAPEDI- hemos formalizado el Acta Acuerdo de

Cooperación Académica entre el Centro y el Núcleo de Antropología das Sociedades Indígenas e Tradicionais del Departamento de Antropología y del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, dirigido por el Dr. Pablo Quintero con una duración de 5 (cinco) años a partir del mes de mayo de 2022. Acuerdos similares hemos firmado en años anteriores con la Universidad de Granada, España y con la División Humanidades del Tecnológico de Monterrey, México, entre otros.

Biblioteca virtual de libre acceso

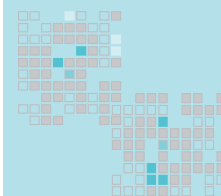
Mediante la construcción de una biblioteca virtual, el CEAPEDI disputa la colonialidad del saber dando espacio a obras que no suelen ser parte de los programas académicos más clásicos ni de los repositorios digitales de muchas universidades. Sin dejarnos amedrentar por las leyes PIPA, SOPA o similares, en la biblioteca virtual hemos alojado mucho de cuanto veníamos encontrando en la web. La sobrecarga de trabajo de quienes realizamos esta tarea ha imposibilitado su expansión, pero no es poco contar con casi 400 textos de afinidad temática y pertinencia con la perspectiva decolonial, en su gran mayoría. Justamente por su condición de libre acceso hemos visto con sorpresa que nuestra biblioteca se ha replicado en otras instituciones que la han adoptado como propia invisibilizando su procedencia, cosa que lejos ha estado de enfadarnos por haber omitido su génesis (lo que hubiera sido ciertamente un gesto de cortesía), pues tenemos muy claro que nuestro objetivo es la difusión de la perspectiva y no la colección de cucardas por la pequeña y bella biblioteca que hemos construido.

La publicación del CEAPEDI



Cómo señalamos con anterioridad, la política del CEAPEDI, al menos en la práctica de quienes aquí escribimos esta presentación, no es relegar la colonialidad a un espacio de simple “estudio”. Atendiendo a las palabras de Walsh con respecto al programa del Doctorado en Estudios Culturales que ha dirigido por décadas en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito), buscamos generar un espacio de pensamiento y acción que nos permita “construir nuevas maneras analíticas de entender las luchas pasadas, presentes y continuas, de pensar desde la región y con sus pensadores, especialmente los que han sido históricamente subalternizados, de ubicar y localizar nuestros lugares de enunciación, y de adelantar procesos de interculturalización y descolonización incluyendo epistémicamente” (Walsh, 2013, p. 182) . En todo esto por supuesto que la comunicación juega un rol clave, no como campo disciplinar, sino “como dispositivo y práctica que puede tanto sostener el poder como contribuir a su subversión y transformación” (Walsh, 2013, p. 182).

Una de las prácticas comunicativas comprometidas con la creación de conocimiento colectivo que lleva a cabo el Centro es la publicación de *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos* - ISSN 1853-4457. Se trata de una publicación electrónica nacida hace más de 10 años con el objetivo de resignificar los estudios sociales críticos en pos de redignificar territorios, memorias e identidades. Su propósito tal como indica el texto de presentación que acompaña cada número “es dar a conocer investigaciones humanísticas y sociales que propendan a cuestionar la unidireccionalidad de la *episteme* moderna. *Otros logos* amplía este derrotero e indaga diversos espacios, territorios *otros* y



otros topos, bajo la convicción de que es posible dar con plurales direcciones en las cuales también encausar la actividad intelectual y las prácticas políticas. Busca inspeccionar otros espacios conceptuales, rutas otras teórico-prácticas que posibiliten restarle centralidad a la unidimensionalidad epistémica occidental, abriendo a recorridos otros, itinerarios menos visitados, menos difundidos e intencionalmente silenciados”.

En el marco de diversas actividades de difusión de nuestro Centro y en ocasión del décimo aniversario de la Revista *Otros Logos*, cada miembro del equipo de investigación escogió, de los artículos publicados durante los 10 años de *Otros Logos*, un artículo de su preferencia y realizó un micro radial. El *spot* difundió cada uno de los temas, bajo el formato de micro, subido en las redes sociales institucionales y personales como también en audios que se difundieron en la Radio Calf Universidad. Este dato es importante dado que los *spots* radiales contribuyeron no sólo al recorrido de los diversos números de la revista por parte de cada investigador para escoger un artículo a difundir, sino también para llevar a cabo una significativa actividad de divulgación, registro que a veces es desatendido en el campo investigativo, lo que entendemos es una deuda de nuestro quehacer. Fue ésta una manera de llegar a más público, comunicando nuestras inspecciones, inquietudes y preferencias en investigación. Cabe señalar que las actividades de aniversario de la publicación se organizaron desde el proyecto de investigación de manera conjunta con la Secretaría de Extensión de la Facultad de Humanidades de la UNCo.

Entre otras actividades celebratorias por los diez años de *Otros Logos*, realizadas por nuestro equipo y por la Secretaría de Extensión se organizaron tres conversatorios durante el segundo cuatrimestre del 2020 (Res. Nro 0066/20 FaHu - UNCo). El primer conversatorio llevó por título “Pueblos en camino, resistencias y (re)existencias” y fueron convocados Manuel Rozental y Vilma Almendra; se realizó el 26 de octubre y contó con 199 asistentes. El segundo conversatorio “Las mujeres salen al frente: ecofeminismo y acciones estéticas en el presente de América Latina” contó con la presencia de Estela Fernández Nadal y Francesca Gargallo; llevado a cabo el 26 de noviembre y contó con 346 visionados. El tercer conversatorio se tituló “Crisis del capitalismo y movimientos sociales” y los invitados fueron Leonardo Salgado y Margara Millán; fue realizado el 11 de diciembre y contó con 440 reproducciones. Este ciclo de conversatorios contó con un total de 955 visionados. Cada edición contó con la participación de dos integrantes del equipo como coordinadores.

Cedemos la palabra, se dice de *Otros Logos*...



También en tiempos de aniversario de nuestra revista inauguramos una sección que llevó por título '¿Cómo piensas el mundo-s hoy? Lindas voces a diez años de *Otros Logos*'. Se reunió un concierto de pareceres desde distintas procedencias geográficas y epistémicas, diferentes trazas etarias, diversos recorridos académicos y activismos políticos. Todos ellos sabedores de *logos* otros. Al momento de la convocatoria les hicimos saber que esperábamos textos breves pero que cada quien le diera la extensión y forma que quisiera. A su vez, en un acto de indisciplina editorial, *Otros Logos* liberó en esta sección normativas, protocolos y exigencias (extensión, criterios de citación, etc.) en un gesto de desobediencia atípica para con los requisitos habituales. Se trató de una decisión editorial excepcional en tiempos de aniversario. Compartimos en esta ocasión unas pocas líneas de aquella sección.

...para pensar Otros Logos necesitamos vivir la deriva incómoda de las categorías insumisas que emergen de la crítica de la colonial modernidad, por eso me uno al deseo jovial de que circulen muchos más números de esta maravillosa revista.

Dairo Sánchez Mojica, desde Colombia

Las exigencias de decolonización requerirán de la construcción de agendas propias, buscando siempre mantener el tejido social -a salvo de poderes externos- con lógicas propias de esa comunidad y tratando de lograr situaciones beneficiosas para todos y no sólo para unos cuantos. Con ello habrá que pensar la paz posible desde esos otros modos de pensar en los bordes y fronteras de las matrices coloniales del poder de diverso tipo, que busquen una convivencia sana y de concordia. Todas estas exigencias se han tejido felizmente en la escritura que durante diez años han recogido los números presentados en la revista Otros Logos.

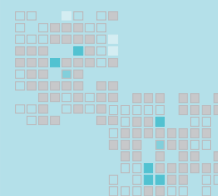
Dora Elvira García - G., desde México

En Otros Logos encontramos un espacio donde las ideas pueden ir hasta donde sean capaces de llegar, antes que perderse en explicaciones y salvedades, blindajes de una armadura contra esa lógica de producción colonial/moderna del saber. Y esto es, sin duda alguna, un alivio. La palabra, el pensamiento, puede seguir su curso sabiendo que los caminos que se recorren gozan de honestidad y de compromiso intelectual. La opción descolonial es, a nuestro entender, un estar haciendo permanente, una tarea por definición inacabada, siempre desafiante de nuestras propias estructuras sociales y personales. Una revisión constante de nuestro quehacer y una apertura que haga posible la inclusión de nuevos horizontes de sentido que nos interpelan, que nos reclaman "interculturalizar", como siempre nos invita Catherine Walsh. Este es el camino, nada fácil, que ha elegido Otros Logos, el mismo que ha recorrido consecuentemente.

Paz Concha Elizalde y Pablo Quintero, desde Argentina y Brasil

Algunas -tal vez dispersas- consideraciones para el cierre

Respecto a nuestra política de funcionamiento, quienes hemos escrito estas líneas estamos convencidas de la importancia del trabajo colectivo. Impugnamos que el Centro se tome como plataforma de lanzamiento de proyectos realizados desde el secretismo institucional que no convoquen al equipo, entendiendo dichas prácticas como una malversación ético-política que



va a contrapelo de la razón de ser de un centro que se proyecta desde una pedagogía decolonial, tal como las enseñanzas de Catherine Walsh y Zulma Palermo. Lo dicho no obsta que cada integrante diseñe su propio itinerario académico y político conforme sus propias elecciones; lo que recusamos son usos espurios del Centro.

A través de la página web³, el Centro ha sentado posicionamiento respecto de actos de poder que vulneran derechos consagrados de grupos y comunidades locales y regionales. A su vez, en los últimos años nos hemos valido de las redes sociales para incrementar nuestra llegada a más y diverso público. Allí difundimos nuestras actividades y cuando así lo amerita, son también ámbitos en los que nos pronunciamos políticamente.

Contamos con la asistencia de una responsable en la administración de las redes sociales, puntualmente de *Otros Logos* y particularmente *Facebook* e *Instagram*.

En una primera instancia dichas cuentas fueron creadas a fin de poder difundir los números de la revista y sus novedades; sin embargo, también sirven para interactuar de modos más cercanos con quienes la leen y escriben allí. Asimismo, son un espacio propicio para dar conocimiento sobre convocatorias tanto de revistas y dossiers, como de congresos afines a las temáticas y perspectivas de *Otros Logos* y por ende del CEAPEDI.

Resta decir que el Centro actúa “descentradamente” respecto a los modos usuales de la academia canónica. Ha sido creado como espacio de estudio y actualización que, si bien requiere de la figura de una dirección, la misma despliega un quehacer propositivo y proactivo afín a la organización colectiva, a la dinámica colaborativa, desdibujando jerarquías piramidales en sus prácticas y procedimientos. Las actividades desarrolladas al interior del CEAPEDI son no remuneradas, el Centro no recibe subsidio ni apoyo económico alguno. Cabe agregar que nunca contó con personal administrativo ni de asistencia técnica.

Por último, es ésta una buena instancia para ejercer un gesto de memoria y agradecimiento con grandes maestros y maestras que nos han nutrido como Zulma Palermo, Aníbal Quijano, María Lugones, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Adolfo Albán Achinte, Rolando Vázquez, Pablo Quintero, Luis Sáez Rueda, Dora Elvira García G., Carlos Oliva, Arturo Escobar, Francesca Gargallo, Vilma Almendra, Margara Millán, Estela Fernández Nadal, y tantos y tantas más de quienes mucho aprendemos y a quienes el CEAPEDI no olvida.

Referencias

BELMONTE, Valeria. *Una lectura de prácticas comunicativas bajo el horizonte narrativo del posdesarrollo en el escenario de Río Negro (2009-2019)*. Tesis de Doctorado en Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: Repositorio Institucional de la Universidad Nacional de la Plata <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/136693>, (2022)

³ <http://ceapedi.uncoma.edu.ar> - www.ceapedi.com.ar

BORSANI, María Eugenia (comp.) *Ejercicios decolonizantes desde este sur (subjectividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*.

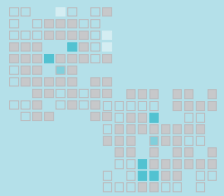
Buenos Aires. Ed. del Signo / Center for Global Studies and the Humanities, Duke University, (2015)

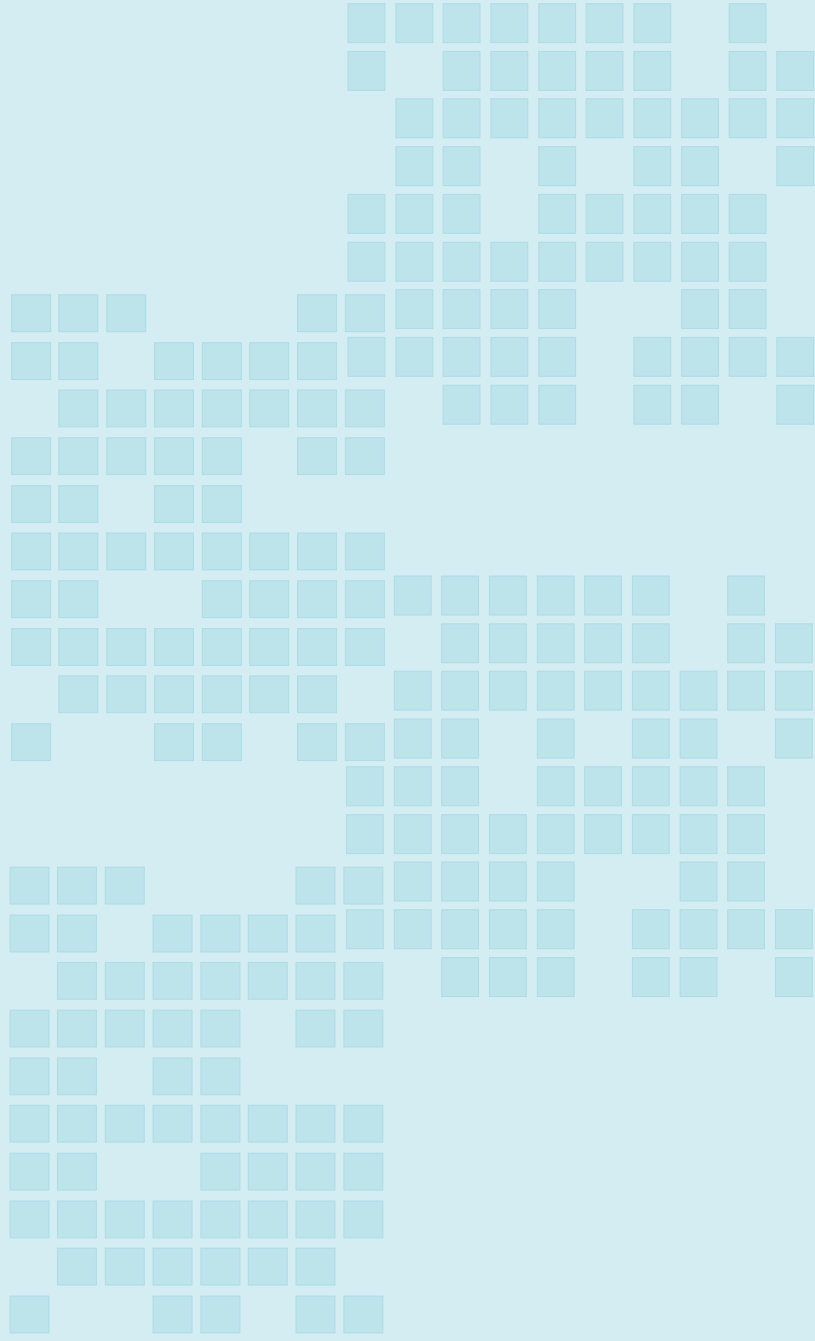
BORSANI, María Eugenia. *Rutas decoloniales*. Buenos Aires, Ed. del Signo / Center for global Studies and the Humanities, Duke University, (2021)

SARTINO, Julieta. *La hegemonía de la Unión Cívica Radical en la Provincia de Río Negro, 1983-2011, una articulación populista*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Disponible en el Repositorio Digital UBA.Sociales, (2020)

Entrevista a Catherine Walsh realizada por Valeria Belmonte, "Reflexiones para una lectura en clave intercultural del campo comunicacional latinoamericano" en *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*, CEAPEDI, Universidad Nacional del Comahue, nro.

4- (2013)





RESENHAS/RESEÑAS

EL SUEÑO NO ESTÁ MÁS EN "LA NEVERA": LA APUESTA POR UNA OTRA COMUNICACIÓN POSIBLE

THE DREAM IS NO LONGER "IN THE FRIDGE": THE BET FOR ANOTHER POSSIBLE COMMUNICATION

O SONHO NÃO ESTÁ MAIS "NA GELADEIRA": A APOSTA POR UMA OUTRA COMUNICAÇÃO POSSÍVEL

LIBRO/BOOK/LIVRO

TORRICO VILLANUEVA, Erick. *Comunicación (re)humanizadora: ruta decolonial*. CIESPAL: Quito, 2022. Versión online gratuita y descargable:

<https://ediciones.ciespal.org/index.php/ediciones/catalog/download/40/42/301-2?inline=1>

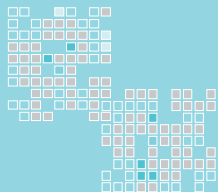


Eloína Castro Lara

■ Profesora-pesquisadora da Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Formada como comunicadora, fez mestrado em gestão de centros educacionais na Universidade de La Rioja (Espanha) e doutorado em Comunicação Social na Universidade Nacional de La Plata (Argentina). Foi gestora organizacional, conferencista internacional convidada, palestrante, autora, coordenadora e pesquisadora em diversos projetos relacionados ao pensamento comunicacional latino-americano, comunicação-decolonialidade, educomunicação e formação de comunicadores. Foi co-coordenadora do Grupo de Interesse em Comunicação Decolonial da Associação Latino-Americana de Pesquisadores em Comunicação (ALAIC) nas três últimas edições de seu congresso.

■ Docente-investigadora en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Comunicadora de formación, estudió la maestría en dirección de centros educativos en la Universidad de La Rioja (España) y el doctorado en Comunicación Social en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Ha sido gestor organizacional, docente internacional invitada, panelista, autora, coordinadora e investigadora en múltiples proyectos relacionados con pensamiento comunicacional latinoamericano, comunicación-decolonialidad, educomunicación y formación de comunicadores. Ha co-coordinado el Grupo de Interés Comunicación Decolonial de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC) en las últimas tres ediciones de su congreso.

■ E-mail: eloína.castro@correo.buap.mx



RESUMEN

En un recorrido de trece capítulos y doscientas veinte páginas, Erick Torrico Villanueva propone en su obra *Comunicación (re)humanizadora: ruta decolonial*, editada por el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL), una otra manera de hacer y pensar la comunicación de la mano de la decolonialidad como perspectiva. Torrico retoma el legado utópico de las décadas rebeldes con miras a gestar una episteme propia, alter(n)ativa, que permita no sólo romper con la totalidad que plantea el modelo occidental de la Comunicación como parte del proyecto moderno/colonial, sino posibilitar un campo académico que re-signifique y reconozca, a partir de la subalternización histórico-territorial de los sujetos, los fenómenos y procesos comunicacionales latinoamericanos en pos de la re-humanización, que, en consecuencia, incita una auténtica democratización y una liberación ontológica para la re-existencia.

PALABRAS CLAVE: DECOLONIZACIÓN COMUNICACIONAL; EPISTEMOLOGÍA; IN-COMUNICACIÓN; RE-HUMANIZACIÓN.

ABSTRACT

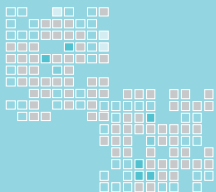
In a tour of thirteen chapters and two hundred and twenty pages, Erick Torrico Villanueva proposes in his work *(Re)humanizing Communication: decolonial route*, edited by the International Center for Higher Communication Studies for Latin America (CIESPAL), another way of doing and thinking about communication hand in hand with decoloniality as a perspective. Torrico takes up the utopian legacy of the rebellious decades with a view to developing an episteme of its own, alter(n)ative, that allows not only to break with the totality that the Western model of Communication poses as part of the modern/colonial project, but also to enable a academic field that re-signifies and recognizes, from the historical-territorial subalternization of the subjects, the Latin American communication phenomena and processes in pursuit of re-humanization, which, consequently, encourages an authentic democratization and an ontological liberation for the re-existence.

KEYWORDS: DECOLONIZATION OF COMMUNICATION; EPISTEMOLOGY; IN-COMMUNICATION; RE-HUMANIZATION.

RESUMO

Num percurso de treze capítulos e duzentas e vinte páginas, Erick Torrico Villanueva propõe em sua obra *(Re)humanizar a Comunicação: rota decolonial*, editada pelo Centro Internacional de Estudos Superiores da Comunicação para a América Latina (CIESPAL), uma outra forma de fazer e pensar a comunicação de mãos dadas com a decolonialidade como perspectiva. Torrico retoma o legado utópico das décadas rebeldes com vista a desenvolver uma episteme própria, alternativa(n)ativa, que permita não só romper com a totalidade que o modelo ocidental de Comunicação coloca como parte do modelo moderno/colonial projeto, mas também possibilitar um campo acadêmico que ressignifique e reconheça, a partir da subalternização histórico-territorial dos sujeitos, os fenômenos e processos comunicacionais latino-americanos em busca da reumanização, que, conseqüentemente, estimule uma autêntica democratização e uma libertação ontológica para a re-existência.

PALAVRAS-CHAVE:DESCOLONIZAÇÃO DA COMUNICAÇÃO; EPISTEMOLOGIA; INCOMUNICAÇÃO; RE-HUMANIZAÇÃO.



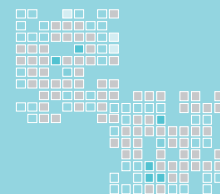
La obra *Comunicación (re)humanizadora: ruta decolonial* más que un libro, resulta una apuesta epistémica *otra* para pensar la Comunicación como campo y para inspirar *unas otras* prácticas comunicacionales ancladas a la convicción de que la comunicación posibilita la liberación ontológica, epistémica y política de quienes hemos nacido en territorios marcados por la herida colonial. De este modo la ruta decolonial como descripción – y no como categoría a manera de Borsani –, constituye un camino, una vía para renovar la crítica comunicacional latinoamericana.

Comunicación (re)humanizadora: ruta decolonial tiene que ver con la idea del conocimiento, pues no sólo remite al esfuerzo intelectual de su autor por proponer otra vía desde la cual formular afirmaciones de conocimiento, teorías o metodologías para un campo epistemológicamente controversial, sino que enfatiza la acción humanizante que tienen el acto y el proceso comunicacional siempre que se considere que la esencia de lo humano radica en la capacidad que se tiene para salir de sí para encontrarse alterativamente con el o la otra. Pero también, que la comunicación rehumaniza cuando el hombre, como especie, asume su rol de actor cognoscente, capaz de generar sus propios significados y cosmo-sensaciones del mundo, con la libertad que supone la creación de mundos posibles, mundos *otros* por fuera de la mismidad y de lo ya instituido en la totalidad occidental.

Torricon plantea que América Latina, como región geocultural y locus enunciativo de quienes habitamos estos espacios, representa un espacio epistemológico privilegiado desde el que se gestó, en el campo de la Comunicación, una corriente de pensamiento crítica-utópica durante las denominadas “décadas rebeldes” a las que no se puede renunciar. Así, el territorio resulta también una dimensión epistémica desde la cual es dable generar un pensamiento propio y original que también reconozca los múltiples y distintos fenómenos comunicacionales que se desarrollan en Latinoamérica, que contribuyan, a su vez, a desmontar y superar los diseños y modelos occidentales de la Comunicación y lo comunicacional propios del proyecto moderno/colonial.

Para ello, y tras una revisión histórica puntual, Torricon da cuenta que en América Latina se han construido teorías y enfoques críticos – hasta subversivos – que priorizan otras formas de pensar y hacer la comunicación, opuestas a las concepciones pragmáticas de transmisibilidad o unidireccionalidad del proceso apegada a la medición de efectos. Por el contrario, los diez enfoques que el autor registra son cercanos a la reivindicación de lo humano sobre lo mediático, al derecho social a la comunicación, al diálogo, a la democratización y a lo comunitario, lo que sugiere que la potencia de la decolonización comunicacional tiene sus antecedentes más directos en la tradición crítica-utópica latinoamericana.

En esos términos, Torricon realiza en esta obra la labor de historiador de las ideas al establecer

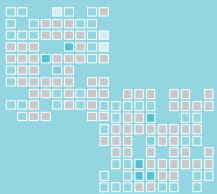


una impecable genealogía de las y los autores a quienes, desde América Latina, se debe la intención insurrecta e indisciplinada del campo comunicacional, y que en este momento plantea la necesidad de un giro. Así, el autor dedica dos capítulos de *Comunicación (re) humanizadora: ruta decolonial* a la exploración y reconocimiento de las ideas y postulados teóricos de Pasquali, Freire, Martín Barbero y Beltrán como pensadores promisorios de una comunicación humanizadora y liberadora. Para el autor, como beltraniano nato, pone mayor énfasis en la vigencia de la obra y las convicciones de Luis Ramiro Beltrán, en términos de lo que él llama la *Comunicología de la liberación*, no sólo de los procesos y acciones, sino del campo mismo.

De este modo, Torrico organiza un proyecto histórico-referencial para el desarrollo de una comunicación decolonial como *un otro* futuro posible, que rescate las dimensiones históricas, políticas y éticas de la comunicación, más allá de la crítica a la dominación colonial, por fuera de la tradición crítica occidental y desde las voces-saberes subalternizados por el proyecto moderno/colonial, con miras a superarlo. Para ello Torrico genera cuatro cuestionamientos básicos: ¿Qué ha sido pensado de la comunicación? ¿Cómo se piensa la comunicación? ¿Por qué se piensa la comunicación de este modo? ¿Se puede pensar la comunicación de otra manera?

En este devenir, el autor expone que, a pesar de la tradición crítica-utopística gestada en Latinoamérica, es el esquema verticalista de la comunicación el que prevalece y que, si acaso, se ha avanzado en la *pluralidad de medios, pero no en el pluralismo de voces*. Es así que Torrico explica que ni el pensamiento crítico europeo, ni los estudios culturales, han podido desmontar la lógica opresiva de las prácticas y los saberes comunicacionales, construidas al amparo de una epistemología occidental que ha contribuido a la inferiorización y negación del *uno otro*, incurriendo en la des-humanización de las personas tras el vaciamiento de su condición como seres-pueblos sentipensantes. Ahí, Torrico regala al campo de la Comunicación su concepto del *in-comunicado*, un ser condenado a la no existencia tras el despojo de su humanidad. Esta construcción teórico-conceptual resulta vital para devolver a la comunicación su carácter humanizante, pero también a nombrar procesos comunicacionales invisibilizados por las concepciones occidentales y hegemónicas naturalizadas, a la par que contribuye a generar, en un acto de justicia cognitiva, la re-definición teórico-categorial y la construcción plural de *un otro* conocimiento comunicacional.

A esta perspectiva de lucha epistémica y política por modos *otros* de ser, saber, poder y estar en el mundo, Catherine Walsh (2005) la llama *decolonialidad* y Torrico la retoma como *una otra* opción crítica, dialógica-horizontal, democrática y transformadora de la comunicación que, como campo y proceso, se torne humanizadora, pluriversal, comunitaria

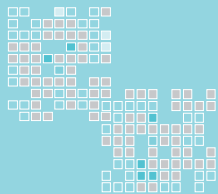


y liberadora frente a la in-comunicación. Para ello, según el autor, es necesario promover una comunicación *ex-céntrica*, es decir, plantearla por fuera del “centro” del proyecto moderno/colonial, que la asume mecánica, unilateral, jerárquica y que ha contribuido al epistemicidio, a la subalternización y/o a la negación de la otredad humana y de sus saberes.

Torrigo delinea la ruta *ex-céntrica* y decolonial de la comunicación a través de un giro en el sentido epistemológico y teórico del campo, que exige la re-conceptualización y la re-colocación comunicacional, pero que obliga también a re-encontrar la naturaleza del proceso como objeto de conocimiento a partir de un ejercicio re-ontologizante de los sujetos comunicacionales y del comunicar en sí, se trata, pues, de re-humanizar. De esta manera, el autor propone la *alter(n)atividad* comunicacional como un *nuevo trayecto utopístico* anclado a la praxis y a los pensamientos *otros*, situados, transformadores y liberadores de la prisión que el proyecto civilizatorio de la modernidad/colonialidad ha impuesto en términos históricos, políticos, ontológicos y epistemológicos.

No obstante, decolonizar el campo y los procesos comunicacionales como camino hacia la comunicación decolonial, requiere de la apuesta intelectual que *un otro horizonte en construcción* supone, y que se enfrenta, de acuerdo a Torrigo, a los “ruidos” y “silencios” que esencializan, confunden y pretenden desacreditar a la perspectiva decolonial, por lo que el la lucha por la visibilización del giro es imperativa para cambiar o ampliar el abordaje que la lógica academicista occidental ha impuesto en relación a los objetos y sujetos a quienes enuncia y significa. En ese sentido, es pertinente desafiar los constructos teórico-metodológicos al interior del campo, como sugiere el autor en el capítulo *Comunicación Organizacional y decolonialidad: Desafíos para una intersección factible*, en donde insta a desbordar los límites de lo que se ha entendido, por tantos años, como “organizacional”, relacionado directamente con lo corporativo. De este modo, Torrigo reconoce en la decolonialidad otra perspectiva crítica para el campo, un proceso de renovación, un desafío a la Comunicación occidental, la disputa por unas otras formas de existir.

Si bien una obra debiera trascender a su creador, es importante poner atención en el autor, debido a que este libro editado por CIESPAL constituye, hasta ahora, el culmen de la impecable trayectoria de Erick Torrigo como uno de los más importantes investigadores de la Comunicación latinoamericana, pero que aquí deja de ser investigador para consolidarse como uno de los intelectuales más lúcidos y generosos del campo, en, como ya se señaló, una apuesta no poco arriesgada que ha puesto en discusión las matrices sobre las cuales se ha construido el saber comunicacional en el mundo y en la región latinoamericana, pero que también ha logrado problematizar y establecer los cimientos conceptuales sobre los cuales descansan otras posibilidades de conocer, hacer y sentir la Comunicación, como campo



pero también como proceso.

Tras un ejercicio de sistematización, categorización, caracterización y conceptualización de la trama de un campo construido en el sesgo de las corrientes pragmática y crítica de las posturas occidentales, Torrico plantea su pensar epistémico, su lectura del estado y de una realidad comunicacional que desde América Latina como locus, como episteme, siempre ha estado ahí pero que nunca había sido nombrada, ni matizada. Es ahí en donde reside la fuerza y la relevancia de esta obra que, como parte de una colección bibliográfica denominada “*Comunicación para el Buen Vivir*”, sienta las bases conceptuales para edificar una Comunicación que problematice la comunicación colonial, pero que también movilice procesos de comunicación que deriven en la recuperación y (de)construcción de las matrices subalternizadas y del proyecto identitario del campo, tornándose la Comunicación-Decolonialidad un proyecto ontológico, que re-humanice y re-dignifique, como nos indica Torrico, tanto a los actores y los procesos como al campo comunicacional en nuestras geoculturas.

En ese sentido, *Comunicación (re)humanizadora: ruta decolonial*, reúne, en una importante apuesta y compromiso editorial de CIESPAL, los últimos seis años de pensamiento epistémico de Erick Torrico que, como un intelectual y casi artesano de los conceptos, regala en esta obra una herramienta epistémica y geopolítica, además de la posibilidad de pensar *una otra* Comunicación desde y en el Sur latinoamericano, por lo que “el sueño ya no está más en la nevera”.

Referencias

WALSH, Catherine. Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad, en C. Walsh (editora) *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar- Ediciones Abya-Yala, 2005, 13-36

IMAGEN DEL LIBRO

