

NOTAS SOBRE O PENSAMENTO DECOLONIAL E OS ESTUDOS DA COMUNICAÇÃO

[ARTIGO]

Muriel Emídio Pessoa do Amaral

Universidade Estadual de Ponta Grossa

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A proposta deste artigo é apresentar, por revisão bibliográfica, as contribuições do pensamento decolonial dentro das ciências humanas e sociais como um novo movimento epistemológico e político. A partir de contribuições de autores que dialogam com essa proposta, o texto também pretende fazer interface com os estudos da comunicação como proposta decolonial em pontos epistemológicos e ação política de reconhecimento público de grupos marginalizados, abrindo outras discussões do campo.

Palavras-chave: Decolonialidade. Comunicação. Descolonização.

This article presents, using a bibliographic review, the contributions of decolonial thought in the field of human and social sciences as a new epistemological and political movement. Based on contributions from authors who dialogue with this proposal, the text also intends to interface with communications studies as a decolonial proposal in epistemological points and in political actions of public recognition of marginalized groups, opening other discussions in the field.

Keywords: Decoloniality. Communication. Decolonization.

Este artículo tiene como propuesta presentar, desde una revisión bibliográfica, los aportes del pensamiento decolonial dentro del campo de las ciencias humanas y sociales como un nuevo movimiento epistemológico y político. A partir de los aportes de autores que dialogan con esta propuesta, se pretende interrelacionarla con los estudios de la comunicación como propuesta decolonial en puntos epistemológicos y acción política para el reconocimiento público de los grupos marginados, abriendo otras discusiones en el campo.

Palabras clave: Decolonialidad. Comunicación. Descolonización.

Introdução

Em seus estudos, Roudinesco (2008) aponta que a subversão pode ser uma potência de criatividade na ação humana por elaborar propostas novas frente àquilo que é previamente conhecido. Essa ideia servirá de guia para apresentar o pensamento decolonial nos estudos das ciências humanas e sociais, contemplando também os estudos em comunicação. A proposta do pensamento decolonial subverte, em certa medida, as lógicas epistemológicas concretizadas, no intuito de oferecer outros caminhos para a construção do saber e do pensar. Essa proposta também pode ser apropriada aos estudos e pesquisas em comunicação.

Por revisão bibliográfica, o artigo se apresenta em dois momentos para expor as práticas subversivas e criativas do pensamento decolonial. A primeira tessitura textual apresenta os pensadores decoloniais enquanto sugestões epistemológicas fora do esquadro eurocêntrico, branco e burguês. Segundo Mignolo (2014), há a necessidade de elaborar o pensamento para além da alegoria fantasmagórica e violenta da Modernidade. Para Castro-Gómez (2005), o conhecimento também pode ser elaborado por grupos e sujeitos que se encontram às margens das estruturas de poder que foram edificadas pela Modernidade.

A segunda parte traz a interface entre decolonialidade e os estudos de comunicação ao apresentar reflexões latino-americanas sobre o campo. Para realizar essa tarefa, as discussões trazem para diálogo as contribuições de Erick Torrico (2016a, 2016b, 2018, 2019) sobre a decolonialidade

na comunicação e a pesquisa realizada por Maria Cruz Márquez (2017) em grupos de mulheres venezuelanas e equatorianas que promovem a comunicação e o reconhecimento político feminino nas práticas comunicacionais, fundamentando, assim a necessidade de outros caminhos e saberes para comunicação. A importância de expor essas ideias contribui para expandir outros caminhos para construção de quadros teórico-metodológicos e discussões. Como o texto recorre a pesquisas escritas em espanhol, as citações não foram traduzidas, para que assim pudessem ser mantidos os sentidos compreendidos pelos autores e autoras.

Práticas e epistemologias decoloniais

Para que possamos chegar à interface entre o pensamento decolonial e os estudos de comunicação, é necessário reconhecer as trajetórias históricas e epistemológicas deste pensamento e suas diferenciações diante de outras propostas. Há diferenças entre a decolonialidade e o período de descolonização. Este, segundo Rosevics (2017), se refere ao momento histórico de luta de independência das ex-colônias africanas e asiáticas de países europeus no período pós-Guerra Fria, ou seja, a descolonização está atrelada a um acontecimento histórico e geopolítico, e a decolonialidade se articula na intenção de oferecer outra ordem política acerca da construção do conhecimento para além das propostas reconhecidas no meio acadêmico-científico e das formas de representação. Para Grosfoguel (2008), a proposta decolonial é descolonizar o pensamento e oferecer outras reflexões que mostrem

a realidade de comunidades e sujeitos marginalizados. Para o autor, os estudos subalternos e pós-coloniais se basearam, respectivamente, nos estudos culturais britânicos e em autores pós-estruturais como Michel Foucault e Gilles Deleuze e, assim, não traduziam com precisão a realidade enfrentada na América Latina, mas também não precisam ser descartados.

Os estudos pós-coloniais foram importantes para a formação da decolonialidade, entretanto, a perspectiva tornou-se insuficiente para avançar e reconhecer a produção do conhecimento e a formação das identidades de grupos e sujeitos sem a necessidade de relacionar colonizados a colonizadores. Para Reis e Andrade (2018, p. 3), “o pensamento pós-colonial se articula na perspectiva de demonstrar as dessemelhanças antagônicas existentes entre colonizador e colonizado, denunciando essa discrepância com projeto de domínio e opressão”. Nesta seara encontram-se autores como Said (2007), Spivak (2010) e Hall (2016).

A proposta decolonial reconhece que grupos, práticas e experiências, não apenas de países asiáticos, mas também latino-americanos, podem elaborar conhecimento e oferecer visibilidade a partir das realidades vividas dentro de seus espaços sem a necessidade de observação e interface de olhares colonizadores; por isso a afirmação de Grosfoguel (2008) de descolonizar também a proposta pós-colonial. Em outra medida, a decolonialidade também avança para reconfigurar os preceitos e manifestações da Modernidade para além da branquitude eurocêntrica.

O grupo de pesquisadores denominado Modernidade/Colonialidade (M/C),

formado em sua maioria por latino-americanos, empenhou-se para realizar movimentações epistemológicas de renovação do conhecimento na América Latina com a proposta de “giro decolonial”. Este movimento teve a intenção subverter o pensamento pós-colonial, atualizando a crítica do pensamento latino-americano ao propor outras leituras da história e debatendo questões que permeiam as relações de poder dentro do subcontinente. Para Ballestrin (2013), a proposta M/C se apresenta a partir do rompimento com os estudos subalternos latino-americanos e traz à tona a reformulação da história e da epistemologia para as ciências.

Para Mignolo (2014), a colonialidade é parte constitutiva da modernidade e, assim, não há a Modernidade sem colonialidade. Por esse caminho epistemológico e político, autores decoloniais reconheceram na Modernidade uma manifestação de violência, de apagamento público e político, porque não promoveu a visibilidade de grupos e sujeitos alheios aos signos pertencentes à Modernidade, como os países latino-americanos. Um dos alicerces de sustentação do pensamento decolonial é a promoção de aspectos libertários, e Mignolo (2014, p. 11) sugere que a decolonialidade “es un análisis que pone sobre la mesa otra opción (ni ciencias sociales y humanas, ni marxismo, ni teología de la liberación)”, e fomenta outra proposta de concepção de conhecimento a partir da descolonização de pensar, de ser e de poder implantadas pela moral moderna. Para ele, a Modernidade não apenas chancelou a colonização e a exploração de povos não-europeus, mas também sustentou e justificou a racionalidade epistêmica eurocêntrica, branca, burguesa e cristã enquanto prática e discurso

naturais da dinâmica histórica e cultural do mundo.

A intenção de descolonizar os estudos, apresentada por Mignolo (2014), partiu da reflexão de Quijano (1992) de descolonizar o saber e as práticas políticas – estruturação das autoridades, do Estado e da economia. Quijano aponta que, após o imperialismo, período em que países da América do Sul, África e Ásia foram colonizados, não houve o questionamento devido acerca das estruturações políticas e do conhecimento implantado pelos europeus mesmo depois da independência, já no século XX. Assim, para o autor, o eurocentrismo não contempla apenas influência geográfica, mas também epistêmica e política. Reformular outras propostas de conhecimento não é simplesmente deixar de reproduzir as existentes, mas desprender-se dos vínculos implantados da Racionalidade-Modernidade aliciados pela colonialidade para a promoção da liberdade e para a descolonização do poder e do saber.

Destarte, o pensamento decolonial atua na intenção de agenciar as várias formas de desprendimento pelo reconhecimento das particularidades de sujeitos e comunidades excluídos pela Modernidade. Para Mignolo (2014), a proposta decolonial de descolonização do poder não busca o empreendimento da “revolução armada”, mas da revolução das premissas de pensar e, por ser abrangente, não implica alcançar um conceito universal e projetar mais uma verdade para o mundo, mas ser um:

[...] camino diverso y disperso, que emerge em todo el globo [...] de des-colonizar toda pretensión teórica de totalidad [...] pensaren la diversidad global de proyectos descoloniales que tienen en común ser

descoloniais pero que, a la vez, mantienen la singularidad de los lugares, las personas, las lenguas, las subjetividades, las emociones y los horizontes descoloniales de vida: esto es, del bienestar para todos, la cooperación y la convivialidad em lugar del bienestar para pocos, la competencia y las relaciones públicas (MIGNOLO, 2014, p. 15-16).

Por ser abarcante e não se limitar às expressões geográficas, Escobar (2003) considerou o grupo M/C como um programa de investigação que pretende renovar o conhecimento das ciências sociais a partir da visão de países latino-americanos e de outros países periféricos, o que pôde, inclusive, contemplar contribuições epistemológicas de pesquisadores portugueses, como é o caso de Boaventura Sousa Santos e Maria Paula Meneses, que propuseram as epistemologias do Sul. A ideia de sul faz alusão ao fato de os países do hemisfério norte terem promovido a colonialidade do conhecimento dos países ao sul, negligenciando essa porção do globo como produtora de conhecimento. Para os autores, esta configuração epistemológica, além de ser uma proposta política, é um conjunto de intervenção que vai além da dominação eurocêntrica, e denuncia:

[...] a supressão dos saberes levada ao cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valoriza os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (SANTOS; MENESES, 2009, p. 9).

Para Santos e Meneses (2009), a formação do conhecimento é advinda das

práticas e da atuação dos atores sociais, independentemente da condição e dos enredos culturais em que esses sujeitos se encontram, e coube à Modernidade a unificação e uniformização do conhecimento pela colonialidade e racionalidade provenientes dos países do norte. Os autores apontam que a institucionalização da Modernidade deu origem às supostas condições de evolução humana e desenvolvimento científico. Os conhecimentos alheios a esse marco seriam apartados da Modernidade, criando uma diferenciação abissal que promove o desprezo daqueles que são diferentes do espectro europeu.

Castro-Gómez (2005) aponta que a Modernidade não é a superação da colonialidade, mas um dos lados da mesma moeda, e o desenvolvimento das ciências sociais acompanhou essa dinâmica. O autor faz referência a Edward Said que, por sua vez, ponderou que as ciências humanas e sociais foram construídas baseadas na imagem triunfalista do progresso. Esta percepção, na verdade, foi compreendida a partir da elaboração do controle geopolítico do saber/poder para silenciar vozes pela dominação epistemológica, a ponto de torná-las paulatinamente invisíveis da simultaneidade epistêmica do mundo.

Em outro estudo, Castro-Gómez (2014) aponta que os métodos de produção de conhecimento da Modernidade se alastraram até o século XX e originaram um marco de pensamento denominado *hybris del punto cero*, “ponto zero”. A ideia do autor parte da alegoria desenvolvida por ele ao perceber que os pensadores modernos do século XVI se posicionaram pareados a Deus e, dentro desta fantasia, poderiam construir regras e disseminar saberes para o mundo.

Desta forma, o “ponto zero” seria o marco para indicar que os pensamentos alheios a essa condição moderna não passariam de opiniões, *doxa*, ou movimentos sem relevâncias epistemológicas. Além disso, o conceito de *hybris*, proveniente da língua grega, diz respeito à ideia de orgulho exacerbado, arrogância e altivez que, em alguma medida, pode promover a violência. Assim:

Solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del mismo punto cero. El resto do conocimiento desplegados históricamente por la humanidad durante milenios son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, “precientíficos” y, em cualquier caso, como pertenecientes al *pasado* de Occidente. Este colonialismo epistémico de la ciencia occidental no es em absoluto gratuito. La *hybris* del punto cero se forma, precisamente, en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo em los siglos XVI y XVII, acompañado así a las pretensiones imperialistas de Occidente. El punto cero sería entonces la *dimensión epistémica del colonialismo*, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o “superestructural” del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su “infraestructura”, como algo *constitutivo*. Sin el concurso de la ciencia moderna no hubiera sido posible la expansión colonial de Europa (COSTA-GÓMEZ, 2014, p. 92, grifo do autor).

Enquanto processo científico, anular as opiniões, para Castro-Gómez, é refutar nuances que contribuem para a compreensão de práticas e discursos de

sociabilidade e comunicação. O autor critica o posicionamento de Descartes quando este afirma que a objetividade e a qualidade da pesquisa científica devem se manter apartadas de movimentos subjetivos; isso inclui distanciamento entre pesquisador e objeto observável. A racionalidade do pensamento cartesiano não previa, pelas palavras de Castro-Gómez, a contemplação de elementos subjetivos para a realização da investigação científica. Os cheiros, os sabores, as cores e tudo aquilo que traga alguma experiência corporal tornam-se obstáculos epistemológicos:

[...] para la certeza del conocimiento y que, por tanto, esa certeza solamente podía obtenerse en la medida em que la ciencia pudiera fundamentarse en un ámbito incontaminado por lo empírico y situado fuera de toda duda. [...] en fin, todo aquello que tenga que ver con la experiencia corporal, constituye para Descartes un “obstáculo epistemológico” y debe ser, por ello expulsado del paraíso de la ciencia y condenado a vivir en el infierno de la *doxa*. El conocimiento verdadero (*episteme*) debe fundamentarse em un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el *cogito* (CASTRO-GÓMEZ, 2014, p. 90).

A tendência de anular a *doxa* pode ser uma manifestação de violência e silenciamento de grupos e sujeitos. Emudecer opiniões sem a possibilidade de diálogo deteriora o espaço público. Arendt¹ (2001),

1 Arendt acredita na diferença entre opinião e verdade, todavia, a opinião deveria ser exposta e apreciada no espaço público para que fosse debatida. O debate público edifica a ação política, pois oferece a possibilidade de visibilidade, liberdade, comunicação e pluralidade a sujeitos.

mesmo não sendo decolonial – e a intenção deste artigo não é estabelecer aproximação entre ela e o pensamento decolonial –, considera que “os fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural” (p. 295). Assim, as opiniões, mesmo embasadas em subjetividades, podem contribuir de modo significativo para a construção do conhecimento e, quando debatidas, integrar o arcabouço de ações políticas. Para ilustrar a importância das experiências, o xamã yanomami Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2005) relata as experiências cósmicas das crenças do seu povo, a devastação da floresta e o surgimento de doenças entre indígenas amazônicos, uma manifestação decolonial do conhecimento e da vivência.

Castro-Gómez critica outros filósofos que atribuíram representações negativas sobre códigos fora do esquadro eurocêntrico e moderno. John Locke, por exemplo, afirmou que, mesmo que os povos americanos gozem de plena liberdade, cabe aos europeus o usufruto de melhores condições de vida porque são governados por reis que oferecem melhores territórios para conforto e comodidade da população. Locke reconheceu que a Europa, remotamente, foi uma espécie de América, um espaço involuído, mas que a Modernidade depurou essa condição inferior e fez do continente sinônimo de desenvolvimento.

Ancorado pelas considerações de Emmanuel Eze, que apontou que as posições de Kant sobre raça estabeleceram hierarquias entre povos superiores e inferiores, Castro-Gómez sugere que Kant era a favor dos estudos empíricos para avaliar

o comportamento humano e, assim, constituir o arcabouço de uma “História Natural”. Entretanto, esse apontamento não reconhecia a natureza moral universal porque nem todos os sujeitos pertenciam ao mesmo grau de evolução; de acordo com a visão kantiana, alguns seriam imaturos por não pertencerem, segundo Castro-Gómez, ao “ponto zero” da moral moderna. Por não conseguir unificar um código moral universal para todos os povos, devido à variedade de raças, Kant considerou a superioridade da raça branca e a inferioridade das demais, em especial da negra: “En otras palabras, Kant está diciendo que la raza, y en particular el color de la piel, debe ser vista como un indicativo de la capacidad o incapacidad que tiene un Pueblo para ‘educar’ la naturaleza moral inherente a todos los hombres” (CASTRO-GÓMEZ, 2009, p. 141).

Reconhecer essas reflexões no âmbito da produção do conhecimento científico é relevante para apresentar as negligências e violências desenvolvidas ao longo dos séculos na humanidade. Além de apresentar a importância e necessidade de realizar o “giro decolonial”, como descreveu Ballestrin (2013, p. 105), essa proposta, até mesmo utópica, foi “o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (p. 105), ou seja, foi a movimentação para reinventar as ciências humanas e sociais que também atingiu a comunicação, como será apresentado na próxima parte do artigo. Reconfigurar o conhecimento pelo viés decolonial não anula as teorias e os demais pensamentos construídos até então, mas oferece outros caminhos a partir de novas possibilidades reflexivas que contemplem a realidade e as experiências vividas pelos grupos e sujeitos envolvidos no processo.

Comunicação decolonial

O pensamento decolonial é mais visível, e, até mesmo, consolidado, em algumas áreas do conhecimento. O feminismo, por exemplo, oferece outras perspectivas analíticas ao fazer a triangulação entre o gênero, a raça e a classe, o que proporciona a decolonização do gênero, para Lugones (2010). Se, por um lado, em outras áreas do saber o pensamento decolonial encontra-se em plena atividade, no campo da comunicação, este pensamento também passa a fazer parte da realidade de universidades, institutos e centros de pesquisas tanto no Brasil como em outros países.

A intenção de analisar relações desiguais entre dominados e dominantes nos processos comunicacionais e de reconhecer a liberdade de comunicação como manifestação de cidadania estão presentes nos estudos da área já nos anos 1970, na América Latina. Marques de Melo (1985), em virtude dos períodos ditatoriais e dos monopólios de comunicação formados, apontou que a comunicação na América Latina pode ser compreendida como “um passaporte da cidadania, ao instrumento que viabiliza a integração de cada indivíduo à sua sociedade” (p. 11).

Pelo olhar sociológico, Pasquali (1973) aponta que, em sociedades em que há desproporção entre transmissores e receptores, estes se reduzem à mera função de informados, limitando sua força expansiva e de autocrítica e tornando-se “uma multidão indiferenciada de receptores, convertida em massa” (p. 9). Essa percepção da comunicação para a formação crítica abriu precedentes para o surgimento de veículos alternativos. Para Grinsberg (1987), há um

déficit comunicacional quanto ao envolvimento e participação de grupos e sujeitos nos processos de comunicação; assim, a imprensa alternativa foi fruto da necessidade de apresentar outros pontos de vista e opiniões enquanto forma de resistência ao poder autoritário vigente.

Enquanto construção epistemológica, no Brasil, foi desenvolvida, em 1964, a primeira teoria da comunicação, criada por Luiz Beltrão (1980) e denominada folkcomunicação. Como forma de oferecer visibilidade a grupos marginalizados, a proposta da folkcomunicação é:

[...] um processo artesanal e horizontal, semelhante em essência aos tipos de comunicação interpessoal já que suas mensagens são elaboradas, codificadas e transmitidas em linguagens e canais familiares a audiência, por sua vez conhecida psicológica e vivencialmente pelo comunicador, ainda que dispersa (BELTRÃO, 1980, p. 28).

A teoria da folkcomunicação proposta por Beltrão se desenvolveu na conjugação entre o folclore – enquanto simbologia da cultura popular – e a comunicação de massa como sendo uma manifestação amplamente disseminada para atender a aspectos industriais que visam audiências. Assim, segundo Marques de Melo (2007, p. 21), a folkcomunicação é caracterizada pelo uso “de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar em linguagem popular mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural”. O autor menciona que esta teoria seria uma espécie de “segunda etapa” do processo comunicacional massivo idealizado por Paul Lazarsfeld, com o diferencial de que as

práticas da teoria folkcomunicacional “dimensionavam a influência coletiva de ‘agentes simbólicos’ no seio de ‘comunidades periféricas’” (MARQUES DE MELO, 2007, p. 21) ou comunidades marginalizadas por estarem ao limbo das relações de poder (BELTRÃO, 2004) ou por projetarem “políticas de identidade ao reivindicar o reconhecimento das diferenças através de meios de informação e expressão populares (WOITOWICZ, 2007, p. 63).

Ao compasso da proposta libertária, pensadores latino-americanos da comunicação contemplaram a necessidade e importância de promover grupos periféricos para fomentar relações horizontais de sociabilidades e comunicação. Como é o caso do pedagogo Paulo Freire, que reconheceu no ensino a possibilidade de ser um movimento libertário (FREIRE, 1987) e na comunicação um processo dialógico em que são reconhecidos os valores culturais e as experiências de cada grupo (FREIRE, 1983).

Como apresentado na primeira parte do texto, a proposta decolonial para a comunicação não é rejeitar ou anular as teorias e reflexões elaboradas até o momento dentro do campo, mas agregar os pensamentos elaborados e sugerir outros caminhos epistemológicos ou das práxis da comunicação enquanto epistemologia latino-americana (TORRICO, 2016b). Refletir sobre os aspectos da decolonialidade nos estudos da comunicação é se atentar para a importância e necessidade de reconfigurar outras propostas epistemológicas para o campo, não se detendo apenas às teorias e pensamentos europeus ou estadunidenses. Conforme aponta Torrico (2016b), a intenção de oferecer outras iniciativas para o campo da comunicação não se articula para constituir

um território epistemológico delimitado, mas para abrir possibilidades de experimentar outros caminhos do saber em condições histórico-estruturais que permitam “una reinterpretación no eurocéntrica de la historia del mundo e impulsar el desmontaje de los mecanismos de la occidentalización compulsiva a los que este mundo fue sometido tras la integración de América a la geografía planetaria” (TORRICO, 2016b, p. 24).

O autor também reconhece a influência dos pensamentos eurocêntricos na construção dos estudos da comunicação na América Latina. Se, por um lado, houve a colonização epistemológica europeia, também houve a intenção de reconhecer processos comunicacionais por grupos e comunidades marginalizados. Torrico (2016b), apoiado em Luis Beltrán, sugere a intenção de reconhecimento dos sujeitos subalternos nos processos comunicacionais horizontalizados que não legitimam “la dependencia, la teoría economicista del desarrollo, el mediacentrismo, el papel difusionista de las comunicaciones y la teoría de la modernización, se confronto” (TORRICO, 2016b, p. 31-32) e que não prezam pela coisificação dos seus participantes. Assim, a necessidade de subversão é calcada no

[...] cuestionamiento de fondo a la instrumentalización y deshistorización del conocimiento para el ajuste social, así como a la utilización mecánica de premisas, objetos y métodos foráneos por los investigadores latinoamericanos del área y, por otra, de la anunciación de un pensamiento comunicacional propio, socialmente comprometido pero teórica y metodológicamente riguroso, capaz de dar cuenta de la realidad concreta de América Latina y de ponerse al servicio

de la causa de su dignidad (TORRICO, 2016b, p. 31).

Em outro estudo, Torrico (2019) reforça a ideia de decolonialidade ainda nos bancos acadêmicos. Para o autor, o pensamento de Harold Dwight Lasswell, que compreendeu a comunicação enquanto uma análise funcionalista com finalidades bélicas, e as considerações de Paul Lazarsfeld, que apontaram que a comunicação se apresenta enquanto um processo de transmissão de informação do emissor ao receptor através de uma mensagem transferida por um meio, compuseram um “‘paradigma dominante’ [...] y resumió la naturaleza y los alcances de la *mass communication research*, no solamente continúa siendo reproducido, siendo enseñado y siendo aprendido en escuelas universitarias de la especialidad en América Latina” (TORRICO, 2019, p. 94). Pensamentos deste teor estabeleceram uma relação de controle, manipulação e dominação pelos emissores de informação, constituindo o que ele denominou Comunicação Ocidental, isto é, a forte presença de aspectos de poder na comunicação. Pela visão do autor, a comunicação não deve ser compreendida como sendo:

[...] herramienta para la irreverente manipulación de los seres humanos con el afán de satisfacer los intereses creados de unos pocos. Tampoco debe la comunicación emplearse para preservar la injusta estructura social; debe usársela para transformarla de manera que prevalezca la justicia y la paz (TORRICO, 2016a, p. 90).

Por esse caminho, o autor acredita na necessidade de formular uma epistemologia

da comunicação latino-americana baseada na redemocratização, tendo em vista a incorporação dos subalternos na função de promotores de conhecimento e atuantes nos processos comunicacionais. Como o panorama dos estudos e do exercício das profissões da comunicação estiveram “centrados”, por estarem localizados em teorias e pensamentos colonizados, pensar a partir da margem seria uma necessidade. Na intenção de deslocar o centro, Torrico (2019) faz a alegoria de promover o imperativo da comunicação “ex-cêntrica” como possibilidade de saída das propostas colonizadas e de não estabelecer a hierarquização de grupos e sujeitos.

Na linguagem coloquial, a excentricidade se refere àquilo que é fora do senso, ou seja, aquilo que pode ser estranho, extravagante, subversivo. O conceito desenvolvido por Torrico (2019) não deixa de levar em consideração a irreverência da excentricidade, mas sua proposta vai além do valor estético e busca des-centralizar a epistemologia da comunicação enquanto uma proposta reflexiva do campo:

O significado atribuído aqui ao conceito – não apenas ao termo – refere-se, antes, a um afastamento consciente e deliberado do que está “centralizado” e, consequentemente, dá impulso a uma opção diferente. O ex-cêntrico, com hífen, significa “o que está fora do centro”. Se o “esquema persistente” sintetiza a ideia “centrada” de comunicação, na dupla acepção indicada antes – a de pertencer à episteme da Modernidade e seu teor “correto”, sensato e com obrigatoriedade de uso na prática –, a Comunicação ex-cêntrica, que deriva da crítica latino-americana à in-comunicação colonial, se coloca como uma

rota compreensiva alternativa, baseada no pensamento decolonial (TORRICO, 2019, p. 103).

Uma outra qualidade epistemológica da comunicação decolonial, segundo Torrico (2018), é de avançar para além das vertentes críticas fundamentadas no campo e questionar a natureza histórico-cultural “y su carácter constitutivo de lo humano y lo social. Así, la médula decolonial de este campo especializado es la ya referida institución violenta del in-comunicado, o sea, del sub/alterno cuya humanidad es expropiada y acallada” (TORRICO, 2018, p. 79). Sendo assim, o autor sugere que a comunicação seja “in/surgente” enquanto um movimento “alter/n/ativo”.

Os neologismos desenvolvidos por ele se referem à intenção de apresentar propostas dentro das próprias realidades vividas pelas comunidades e países rechaçados pela colonização de conhecimento; por isso o movimento de surgir de dentro, além de promover aspectos de ação e alteridade. Paralelamente a essa proposta, a comunicação decolonial não se apresenta exatamente igual à imprensa alternativa da década de 1970 na América Latina. A comunicação alter/n/ativa, segundo o autor apresenta três movimentos: “1. [...] el derecho de una Otredad epistemológico-teórica (Alternativa); 2. [...] remarca la índole local-nativa e historizada de esa Otredad (Alter/nativa); 3. Y [...] comporta la propuesta de alteración del statu quo (Alter/ativa)” (TORRICO, 2018, p. 79-80).

Em grande medida, as propostas decoloniais de Torrico para a comunicação puderam ser observadas na pesquisa elaborada por Maria Cruz T. Márquez (2017) quando

ela investigou práticas comunicacionais radiofônicas desenvolvidas por mulheres em comunidades da Venezuela e Equador, sendo alter/n/ativas. Pela experiência na Venezuela, Márquez analisou a emissora de rádio *Avanzadoras de Yoco*, em uma comunidade da cidade de Valdez e, no Equador, a pesquisa se estendeu em analisar o programa radiofônico *Alli Kawsaipak Jampikuna*², (*Medicina para el Buen Vivir*) produzido pela *Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (Erpe)*, na cidade de Riobamba. Mesmo sendo experiências distintas, em ambos os casos, a programação é elaborada por mulheres de descendência afro-indígena, sem experiência radiofônica ou jornalística, tampouco formação acadêmica; no caso de *Avanzadoras de Yoco*, não há participação de homens na programação. Esses grupos de mulheres vivenciam

[...] situaciones de exclusión y discriminación sobre las que se construye la subalternidad y que se encuentran asociadas a: racialización, género, clase, lengua, territorio, identidad histórica, entre otras, tratándose de situaciones que están imbricadas y entrelazadas, y que no pueden ser separadas entre sí en sus experiencias de vida (MÁRQUEZ, 2017, p. 242).

Outro ponto que possibilitou o surgimento das emissoras foi, além da pressão popular sobre o poder público para legislar sobre o direito à informação e à comunicação a comunidades tradicionais, a necessidade de pensar as práticas comunicacionais dentro da realidade de cada região; em ambas as realidades havia

deficiência tecnológica para sinal de TV e não havia veículos impressos em circulação. Para a autora, os programas tentam construir novos cenários comunicacionais com a inclusão de atores e atrizes sociais através da valorização da cultura e da identidade pela oralidade, reforçando os traços deixados pela ancestralidade para “la revalorización de lenguas inferiorizadas, que han servido para la estigmatización y discriminación de sus hablantes [...] la lengua estigmatizada se convierte en uno de los principales elementos de autoidentificación y empoderamiento” (MÁRQUEZ, 2017, p. 242).

Os programas também são apresentados na língua nativa, o que fortalece os laços simbólicos e perpetua parte da cultura que foi discriminada ao longo de vários anos de colonização. Por ser uma produção local, a programação das emissoras “cumplen un servicio a la comunidad son, por ejemplo, el anuncio de los precios de los alimentos subvencionados, la llegada de productos al municipio, la realización de talleres formativos” (MÁRQUEZ, 2017, p. 258).

No cenário comunicacional latino-americano, Márquez, assim como Torrico, sinaliza para movimentos de inferiorização e invisibilidade excludente a partir da força da branquitude ocidental no subcontinente, com o agravante para a realidade vivenciada por mulheres. O reconhecimento de populações historicamente excluídas das oportunidades reais de desenvolvimento e a intenção de promover o acesso democrático para representarem a si mesmas, com suas próprias palavras e narrativas, fizeram que as mulheres de comunidades periféricas propusessem uma comunicação mais libertária, aos moldes de Paulo

2 Expressão na língua kichwa, nativa do Equador.

Freire (cf. MÁRQUEZ, 2017, p. 24). Os temas abordados nos programas elaborados pelas mulheres fugiam à regra da imprensa feminina e tinham a intenção de oferecer um sentido de união entre mulheres no projeto:

[...] de las potencialidades de la comunicación para la construcción de ciudadanía comunicativa, la participación social, la pluralidad de voces necesarias en sociedades democráticas de manera muy especial, para él las mujeres y el avance hacia la igualdad de género [...] el intento de transitar hacia escenarios mediáticos más democráticos y el reconocimiento de nuevos actores comunicativos se convierten en una oportunidad para el ejercicio del derecho a la comunicación de poblaciones históricamente excluidas, en este caso, mujeres indígenas y afrodescendientes latino-americanas (MÁRQUEZ, 2017, p. 23).

As considerações de Márquez sobre as práticas comunicacionais das mulheres latinas perpassam os referenciais decoloniais quando ela aponta a contemplação da realidade vivida enquanto processo de valorização e empoderamento feminino, além de oferecer propostas comunicacionais a partir da realidade e das experiências vividas por essas mulheres. As iniciativas radiofônicas analisadas promoveram a decolonização do ser e do saber, conforme apontou Mignolo (2014), e também de gênero (LUGONES, 2010), pois ofereciam a superação da fantasia da Modernidade ao trazer à tona as outras faces escondidas da realidade e o reconhecimento político das mulheres.

Conforme aponta a autora, o movimento de propor métodos comunicacionais

para além das práticas da comunicação massiva oferece outras significações aos sujeitos e grupos subalternos, além de proporcionar visibilidade e reconhecimento público:

La incapacidad de ser representados por sí mismos, la invisibilización del sujeto subalterno, al que no se escucha, al que no se ve, es advertida en la representación excluyente de las poblaciones racializadas en los medios de comunicación de masas. Incluso en aquellas sociedades caracterizadas por la diversidad étnico-racial, como son las latinoamericanas, los medios de comunicación realizan una sobrerrepresentación de la blanquitud occidental que se impone como estándar de belleza para millones de personas. Como dispositivos creadores de consensos, sentidos comunes, imaginarios e identidades, los medios de comunicación de masas poseen una enorme capacidad de influencia en las sociedades, más aún en una contemporaneidad caracterizada por la hipermediación y tecnologización. La reproducción de estereotipos sexistas y raciales que abundantes investigaciones vienen observando desde la década de los setenta del siglo pasado, se convierten en un obstáculo para avanzar hacia sociedades más equitativas y libres de discriminación (MÁRQUEZ, 2017, p. 22).

Segundo Márquez (2017) elaborar a construção de uma alteridade subalterna a partir de territórios latino-americanos é uma ação política e epistemológica para a desconstrução da dominação, um caminho próspero que pode ser adotado pela comunicação para descolonizar o conhecimento.

Considerações finais

As possibilidades de elaborar a interface do pensamento decolonial com os estudos da comunicação não se limitam apenas às ideias apresentadas neste texto. A proposta de descolonizar as formas de ser e dos conhecimentos é um movimento que se inicia enquanto força epistemológica, mas também em potência de ação política para contemplar grupos, sujeitos e práticas silenciadas por uma questão de poder. Para descolonizar a comunicação, é necessária a intenção de desenvolver linhas de pensamentos críticos que comportem questionamentos das relações e dos saberes a ponto de promoverem a descentralidade do conhecimento.

Se, por um lado, é importante subverter os cânones do conhecimento para promover algo diferente, por outro, é preciso a pulsão para promover a resistência político-cultural que efetivamente dará sequência a essa agenda. Pela visão decolonial, mudança não necessariamente obriga o aniquilamento de todas as contribuições científicas elaboradas até agora, mas a possibilidade de proporcionar outros caminhos para o desenvolvimento da ciência de modo mais democrático e político, sem a necessidade de fossilizar o conhecimento.

Pelas considerações do campo da comunicação, a decolonialidade perpassa a possibilidade de debate público alicerçada na promoção da plurinacionalidade e das interculturais que reconheçam a diversidade de identidades tanto na elaboração epistemológicas como nas práticas comunicacionais. A intenção não é oferecer um caminho para que os estudos da

comunicação sejam direcionados, mas abrir possibilidades para que a diversidade de caminhos possa ser trilhada para contemplar realidades e vivências excluídas por uma questão de dominação. ■

[MURIEL EMÍDIO PESSOA DO AMARAL]

Professor do Departamento de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Tem pós-doutorado em Jornalismo pela UEPG. Doutor e mestre em Comunicação pela Universidade Estadual Paulista (Unesp). Doutorado sanduíche em Estudos Culturais pela Universidade de Aveiro (Portugal). E-mail: murielamaral@yahoo.com.br

Referências

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: a comunicação dos marginalizados. São Paulo: Cortez, 1980.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo: Umesp, 2004.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Filosofía, ilustración y colonialidad. **In**: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)**. México: Siglo XXI: Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009. p. 130-142.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. El lado oscuro de la "época clásica": filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII. **In**: CHUKWUDI, Eze; HENRY, Paget; CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MIGNOLO, Walter. **El color de la razón**: racismo epistemológico y razón imperial. 2. ed. Buenos Aires: Del Signo, 2014. p. 89-113.

COSTA-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2005.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p. 58-86, 2003.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GRINSBERG, Máximo Simpson (org.) **A comunicação alternativa na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Apicuri: PUC Rio, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUGONES, María. Toward a decolonial feminism. **Hypatia**, Hoboken, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010.

MARQUES DE MELO, José. **Comunicação**: teoria e política. São Paulo: Summus, 1985.

MARQUES DE MELO, José. Folkcomunicação. WOITOWICZ, Karina Janz; GADINI, Sérgio Luiz. **Noções básicas de folkcomunicação**: conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007. p. 21-24.

MÁRQUEZ, M. Cruz Tornay. **Comunicación, subalternidad y género**: experiencias comunicativas comunitarias de mujeres afrodescendientes e indígenas en América Latina. 2017. Tese (Doutorado em Comunicação). Universidad de Sevilla, Sevilla, 2017.

MIGNOLO, Walter. Introducción. **In**: CHUKWUDI, Eze; HENRY, Paget; CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MIGNOLO, Walter. **El color de la razón**: racismo epistemológico y razón imperial. 2. ed. Buenos Aires: Del Signo, 2014. p. 9-18.

PASQUALI, Antonio. **Sociologia e comunicação**. Petrópolis: Vozes, 1973.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **In**: BONILLA, Heradio (org.). **Los conquistados**: 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo, 1992. p. 437-447.

REIS, Maurício de Novais; ANDRADE, Marcilea Freitas Ferraz de. O pensamento decolonial: análise, desafio e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 202, p. 1-11, 2018.

ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. **In**: CARVALHO, Glauber Cardoso; ROSEVICS, Larissa (org.). **Diálogos internacionais**: reflexões críticas do mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Perse, 2017. p. 240-265.

ROUDINESCO, Elizabeth. **A parte obscura de nós mesmos**: a história dos perversos. Belo Horizonte: Zahar, 2008.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TORRICO, Erick. **Hacia la Comunicación decolonial**. Bolivia: Universidad Andina Simón Bolívar, 2016a.

TORRICO, Erick. La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. **Revista Latinoamericana de Ciencia de la Comunicación**, São Paulo, v. 15, n. 28, p. 72-81, 2018.

TORRICO, Erick. La comunicación em clave latinoamericana. **Chasqui**, Quito, n. 132, p. 23-36, 2016b.

TORRICO, Erick. Para uma comunicação ex-cêntrica. **MATRIZES**, v. 13, n. 3, p. 89-107, 2019.

WOITOWICZ, Karina Janz. Grupos marginalizados. *In*: WOITOWICZ, Karina Janz; GADINI, Sérgio Luiz (org.). **Noções básicas de folkcomunicação**: conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007. p. 59-63.