



## AMÉRICA LATINA POR UMA EPISTEMOLOGIA DECOLONIAL DA COMUNICAÇÃO

*AMÉRICA LATINA POR UNA EPISTEMOLOGÍA DECOLONIAL  
DE LA COMUNICACIÓN*

*LATIN AMERICA FOR A DECOLONIAL EPISTEMOLOGY OF  
COMMUNICATION*

*Bruno Santos Nascimento Dias*<sup>1</sup>   
Universidade de Coimbra, Portugal

**Resumo:** Este ensaio procura refletir sobre possíveis caminhos para outras formas de se pensar a comunicação como fenômeno social, ou seja, o que é comunicação e quais são as referências para entendê-la. Considerando que este é um campo de estudo orientado pelos paradigmas das ciências sociais ocidentais, propõe-se uma abordagem tomando como referência as periferias e os limites do pensamento comunicacional contemporâneo, especialmente da América Latina. Para isso, ancoramo-nos na visão crítica proposta pela rede Modernidade/Colonialidade e no Giro Decolonial, que, como resultado dos debates pós-coloniais e com a herança do pensamento crítico latino-americano do século XX, puseram em marcha um movimento de resistência - teórico e político, mas também prático e epistemológico - para desconstruir os paradigmas da modernidade/colonialidade. Portanto, buscamos, na perspectiva da comunicação, apontar caminhos de reflexão a partir de uma revisão teórica/conceitual e em articulação com propostas contra-hegemônicas já existentes, tanto na história do pensamento comunicacional latino-americano quanto em debates recentes sobre o campo nesta região.

**Palavras-chave:** Comunicação; Epistemologia; América Latina; Giro Decolonial; Decolonialidade.

**Resumen:** Este ensayo busca reflexionar sobre caminos posibles hacia otras formas de pensar la comunicación como un fenómeno social, es decir, qué es la comunicación y cuáles son los referentes para entenderla. Considerando tratarse de un campo de estudio orientado por los paradigmas de las ciencias sociales occidentales, se propone un abordaje tomando como referencia las periferias y los límites del pensamiento

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Comunicação pela Universidade de Coimbra e mestre em Comunicação com Menção em Estudos de Recepção Midiática pela Universidade Andina Simón Bolívar, sede Equador. E-mail: bsndias@student.fl.uc.pt

comunicacional contemporâneo, especialmente desde América Latina. Para hacerlo, nos anclamos en la mirada crítica planteada por la red Modernidad/Colonialidad y el Giro Decolonial que, a raíz de los debates poscoloniales y con la herencia del pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX, han puesto en marcha un movimiento de resistencia -teórico y político, bien como práctico y epistemológico- de deconstrucción de los paradigmas de la modernidad/colonialidad. Por lo tanto, buscamos desde la comunicación señalar caminos para la reflexión a partir de una revisión teórica/conceptual y de articulación con propuestas contrahegemónicas existentes, tanto en la historia del pensamiento comunicacional latinoamericano como en recientes debates sobre el campo en esta región.

**Palabras-clave:** Comunicación; Epistemología; América Latina; Giro Decolonial; Decolonialidad.

**Abstract:** This essay seeks to reflect on possible ways to other means of thinking about communication as a social phenomenon, that is, what is communication and what are the references to understand it. Considering that it's a field of study oriented by the paradigms of the western social sciences, an approach is proposed taking as a reference the peripheries and limits of contemporary communicational thinking, especially from Latin America. For this purpose, we anchor ourselves in the critical gaze raised by the Modernity/Coloniality network and the Decolonial Turn that, as a result of the postcolonial debates and with the inheritance of Latin American critical thought of the 20th century, have launched a movement of resistance - theoretical and political, as well as practical and epistemological - of deconstruction the paradigms of modernity/coloniality. Therefore, we seek from communication to point out ways for reflection based on a theoretical/conceptual review and from articulation with existing counter-hegemonic proposals, both in the history of Latin American communicational thought and in recent debates on the field in this region.

**Keywords:** Communication; Epistemology; Latin-America; Decolonial Turn; Decoloniality.

---

DOI:[10.11606/issn.1676-6288.prolam.2020.170987](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2020.170987)

*Recebido em: 11/06/2020  
Aprovado em: 06/12/2020  
Publicado em: 30/12/2020*

## 1 INTRODUÇÃO

A Comunicação enquanto campo de estudo é orientada pelos modelos e paradigmas das ciências sociais ocidentais. As referências

teóricas que alimentam o trabalho de boa parte das pesquisas e programas de formação em universidades e organizações, e em publicações ao redor do mundo, seguem, ainda hoje, centrada nos modelos concebidos, em uma significativa maioria, por pensadores originários e/ou baseados nos Estados Unidos e na Europa. Ainda que, a partir dessa perspectiva, a apropriação da teoria social ocidental por parte dos estudos de mídia e comunicação seja uma questão (HESMONDHALGH; TOYNBEE, 2008), com a emergência e consolidação, especialmente nos últimos 30 anos, de uma variedade de contribuições teóricas críticas às concepções hegemônicas da modernidade, oriundas principalmente das sociedades exploradas pelo colonialismo e imperialismo a partir do século XVI, faz-se necessário também refletir sobre aspectos que estão para além dessa problemática, como a construção mesma de tais teorias. É, portanto, nesta direção que o presente artigo pretende caminhar: a de propor um olhar para as periferias e fronteiras do pensamento sobre comunicação contemporâneo, em especial na América Latina.

Os pressupostos nos quais se ancora o nosso olhar crítico são aqueles desenvolvidos pela rede Modernidade/Colonialidade e o Giro Decolonial<sup>2</sup> que, desde o final dos anos 1990, na esteira dos debates pós-coloniais e com a herança do pensamento crítico latino-americano, tem contribuído de forma transdisciplinar ao debate sobre a necessidade de ruptura com a hegemonia euro-estadunidense na produção do conhecimento<sup>3</sup> e a emergência de saberes periféricos. Este movimento parte do pressuposto de que o fim dos sistemas coloniais não significou a superação das suas formas de dominação. Antes, o projeto posto em marcha com a conquista das Américas e fundamentado na classificação racial/étnica da população

---

<sup>2</sup> Segundo Luciana Ballestrin (2013) o grupo Modernidade/Colonialidade se constitui a partir do final dos anos 1990 através de seminários, reuniões e publicações de intelectuais e pesquisadores em diferentes áreas do conhecimento, diversos países da América Latina e vinculado a distintas Universidades no continente e nos Estados Unidos. O Giro Decolonial, por sua vez, é um termo proposto por Nelson Maldonado-Torres e que faz referência ao “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Ballestrin, 2013., p.105).

<sup>3</sup> Para efeito do debate que propomos não será feita distinção hierárquica entre os termos “saber”, “conhecimento” e eventualmente “pensamento”, tratados, por tanto, neste texto, como equivalentes.

mundial deu origem à colonialidade, que opera nas dimensões do poder, do saber e do ser e é constitutiva da modernidade. Assim, não é possível falar em modernidade sem considerar sua “cara oculta”: a colonialidade (BALLESTRIN, 2013; MIGNOLO, 2009). Na dimensão do saber a colonialidade se expressa no eurocentrismo, com o pretensão universalismo da ciência moderna e na conseqüente secundarização, invisibilização e silenciamento de outras formas de conhecimento.

O exercício ao qual este trabalho se propõe, portanto, é essencialmente de reflexão crítica e teórica e está dividido em duas partes: primeiramente, tomando como referência as noções, conceitos e categorias oferecidos pela rede Modernidade/Colonialidade, nos esforçamos por decodificar a concepção moderna de conhecimento e comunicação; em seguida, buscamos reconstituí-los a partir das formulações e experiências de saberes alternativos e contra-hegemônicos, como os neste texto denominados “comunicação e o viver bem”, “comunicação das macumbas” e “comunicações bastardas”. Esta proposição nos termos da crítica decolonial pode sugerir um paradoxo: sendo a comunicação, enquanto campo científico, concebida a partir de um conhecimento que é essencialmente moderno, pensá-la desde outros termos poderia parecer, no máximo, o ajustamento ou instrumentalização dessas outras formas de conhecer em função de um objetivo que segue vinculado à modernidade/colonialidade. O risco de fato existe e, nesse sentido, vale destacar que, mesmo sendo o Giro Decolonial a “radicalização do argumento pós-colonial” (BALLESTRIN, 2013, p. 89) que em última instância reivindica a ruptura com formulações eurocêntricas, a motivação não é invalidar muito menos descartar o conhecimento produzido pelo ocidente. Remetendo às palavras de Enrique Dussel (2000), consideramos que a superação da modernidade deve significar, sobretudo, a sua “subsunção real” em função de sua alteridade negada, logo:

[...] não se trata de um projeto pré-moderno, como afirmação folclórica do passado; nem um projeto antimoderno de grupos conservadores, de direita, de grupos nazis, fascistas ou populistas; nem um projeto pós-moderno de negação da Modernidade como

crítica de toda razão para cair em um irracionalismo niilista. (DUSSEL, 2000, p. 50, tradução nossa)

Trata-se, sim, de, a partir de uma postura dialógica equitativa, lançar luz sobre caminhos outros possíveis. Portanto, admitindo o risco antes mencionado, assumimos o projeto de ruptura com a racionalidade eurocêntrica, fundamentalmente, como um rompimento com a violência e os silenciamentos de sua pretensão universalista perpetrados ao longo da história e ainda hoje.

## **2 A COLONIALIDADE DO SABER**

O argumento da noção de colonialidade do saber é relativamente simples: se o fim dos sistemas coloniais não representou a superação de suas estruturas de dominação, uma das dimensões mais significativas nas quais esta dominação se expressa é a do conhecimento. Em efeito, na perspectiva da rede Colonialidade/Modernidade a colonialidade do saber é um problema central e, por isso, motivo de ricos e profundos debates, o que exprime toda sua complexidade (BALLESTRIN, 2013, p. 103). Esta dimensão da dominação colonial se relaciona com a própria ideia de conhecimento e suas respectivas formas de disseminação e circulação na dinâmica do projeto moderno.

Uma das chaves para compreensão da colonialidade do saber é a ideia de diferença colonial e geopolítica do conhecimento proposta por Walter Mignolo (2002) segundo o qual *“a expansão ocidental não foi apenas econômica e política, mas também educativa e intelectual”* (MIGNOLO, 2002, p.63, tradução nossa). Tal ideia deriva da noção de colonialidade do poder, desenvolvida por Aníbal Quijano (1992, 2000), que parte da compreensão de que o sistema colonial que se constitui com a chegada de espanhóis e portugueses na América Latina se estabelece a partir da relação interdependente entre controle econômico, hierarquização racial e consolidação do paradigma europeu do

conhecimento racional. Assim, Mignolo aponta a diferença colonial como aquela constituída pelo pensamento hegemônico que, como estratégia de ocultação de uma relação de poder opressora, foi “vendida” como “diferença cultural”. A diferença colonial identificou nas populações não-europeias faltas e excessos que precisavam ser ajustados e privou-os, entre muitas outras coisas, da possibilidade de criar pensamento<sup>4</sup> (MIGNOLO, 2003, p. 27).

Portanto, a geopolítica do conhecimento diz respeito ao processo que Nelson Maldonado-Torres (2009) chamou de “esquecimento da colonialidade”, isto é, a maneira como o conhecimento, da filosofia à teoria social, é marcado geograficamente e historicamente, com um valor e uma “origem” espaço-temporal, que vai da Grécia antiga à França iluminista, e exclui todo o saber humano produzido em outras partes do globo. Nessa geopolítica fabricada e imposta pela modernidade, as outras regiões do mundo foram “inventadas” como deslocadas, o que, no caso da América Latina, por exemplo, após os processos de independência, foi assumido pelos intelectuais e estadistas da região como horizonte, ou seja, o ser “modernos” como projeto. Dessa maneira:

[...] o conhecimento, assim como a economia, está organizado mediante centros de poder e regiões subalternas. A armadilha é que o discurso da modernidade criou a ilusão de que o conhecimento é des-incorporado e des-localizado e que é necessário, a partir de todas as regiões do planeta, “subir” até a epistemologia da modernidade. (WALSH, 2003, p. 4)

Mignolo chama a atenção ainda para o fato de como este conhecimento moderno originado e produzido na Europa se estendeu às antigas colônias a ponto de estas as assumirem como próprias. Para ele, as três grandes narrativas que marcam a história do conhecimento moderno – cristianismo, liberalismo e marxismo – se impuseram nas regiões colonizadas, em diferentes épocas, “*como um caminho de libertação, sem*

---

<sup>4</sup> O autor faz referência ao pensamento Renascentista, que era, para a Europa, “a maneira como o pensamento se concebia” no momento da conquista da América e início dos sistemas de administração colonial. Porém em outro momento do texto referenciado, deixa claro o entendimento de que “as diferenças coloniais foram construídas pelo pensamento hegemônico em distintas épocas” (MIGNOLO, 2003, p. 27).

*fazer a distinção entre emancipação na Europa e libertação no mundo colonial*" (MIGNOLO, 2002, p. 64, tradução nossa), e assim seguem ainda hoje na maneira como *"o debate pós-moderno na América Latina, por exemplo, reproduziu uma discussão cujos problemas se originaram não nas histórias coloniais do subcontinente, mas nas histórias da modernidade europeia"* (MIGNOLO, 2002, p. 64, tradução nossa).

Um outro aspecto significativo para compreender a gramática da colonialidade do saber é o que Santiago Castro-Gómez (2007) chama de *"hybris do ponto zero"* definida como *"o modelo epistêmico da modernidade"* e do qual o olhar colonial sobre o mundo é tributário. A *hybris* do ponto zero descreve um paradigma fundamentado na concepção de que o conhecimento tem um caráter universal (válido para todos, em todo lugar e em toda época) e se produz a partir de um ponto de observação neutro que é o que permite ao observador alcançar esse conhecimento em toda sua verdade e autenticidade, livre de qualquer dúvida. Nesta concepção *"a ciência moderna se situa fora do mundo (no ponto zero) para observar o mundo"* (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 83, tradução nossa). O argumento do autor parte da premissa que a herança colonial do conhecimento se estabelece pela distinção entre *doxa* e *episteme*, isto é, saberes legítimos e ilegítimos, úteis e inúteis, válidos e inválidos. O conhecimento legítimo, útil e válido, aquele que goza de chancela científica, têm a universidade como seu lugar privilegiado de produção e vigilância que, para tal, estabelece suas hierarquias, limites e especialidades. Segundo Castro-Gómez (2007), este paradigma epistêmico remonta ao final do século XV em que, com a expansão colonial e a conformação do sistema-mundo capitalista, começa a se impor a noção de que homem e natureza conformam âmbitos ontologicamente separados.

O conhecimento passa a ter como fim a fragmentação e segmentação da realidade com o objetivo de exercer sobre ela um controle racional. Este modelo, porém, se enfrenta à limitação de um olhar

analítico e não-orgânico sobre o mundo, daí falar de *hybris*, referência ao conceito grego que remete à presunção, arrogância e prepotência:

[...] isto é, mais ou menos, o que ocorre com a ciência ocidental da modernidade. De fato, a *hybris* é o grande pecado do Ocidente: pretender fazer de si um ponto de vista sobre todos os demais pontos de vista, mas sem que desse ponto de vista se possa ter um ponto de vista. (CASTRO-GÓMEZ., 2007, p. 83, tradução nossa)

Estas formulações estão em sintonia com o que Boaventura de Sousa Santos (2009a) chamou de pensamento abissal que, em síntese, argumenta que o conhecimento ocidental se realiza por meio de divisões que estabelecem distinções entre o que é verdadeiro, útil, legal e o que é falso, inútil, ilegal. São linhas que operam de tal maneira que o outro lado se torna invisível, como se não existisse. Subjacente a elas, está a distinção entre metrópole e colônia, que se expressa inclusive na cartografia. O Tratado de Tordesilhas, a linha do Equador, bem como o meridiano de Greenwich são exemplos de linhas imaginárias que são muito mais que marcas de orientação espacial, mas uma geografia do poder (QUIJANO, 2000, p. 213; SANTOS, 2009a, p. 27-28). Como nas demais referências trazidas até aqui, esse autor também defende que tais características, marcas expressivas da modernidade, continuam operando na contemporaneidade e são determinantes da episteme pretensamente universal do ocidente, de maneira que:

A mesma cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno. Mais uma vez, a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas. (SANTOS, 2009a, p. 29)

Estes mecanismos da colonialidade do saber permitiram a assunção de uma epistemologia que se impôs e invisibilizou, silenciou e apagou todas as demais. Ela não se estabeleceu, como deve ser óbvio, espontaneamente, mas através de variadas formas de opressão e brutal violência. Este processo, Boaventura de Sousa Santos (1998) chama de

epistemicídio: o extermínio através da morte política e cultural (além da física) de grupos subjugados como forma de garantir e conservar sua subordinação, agregando que os genocídios ao longo da história pressupõem como norma epistemicídios, inclusive como estratégia necessária à sua justificação (SANTOS, 1998, p.208). Santiago Castro-Gómez (2000), por sua vez, recorre ao que Gayatri Spivak denominou “violência epistêmica”, adicionando a dimensão da disciplina, que se institui por meio de sistemas concretos e abstratos como a escola, a lei, o Estado, as prisões, os hospitais e as Ciências Sociais (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p.151, tradução nossa).

As categorias mobilizadas até aqui são algumas das que consideramos importantes para a compreensão da complexidade e alcance da noção de colonialidade do saber. Partimos do princípio de que, em detrimento de todas as outras formas de saber, ainda se encontra em operação a lógica moderna/colonial de imposição violenta de uma epistemologia pretensamente universal. O momento, entretanto, permite e exige o questionamento desta lógica – não, como afirmado anteriormente, através da simples negação (que pode sim ser eventualmente necessária), mas, sobretudo, por meio de estratégias propositivas e dialógicas que não se articulem a partir da perspectiva hierárquica e universalista das epistemologias modernas/coloniais.

### **3        DECOLONIZAR AS EPISTEMOLOGIAS: AMÉRICA LATINA E COMUNICAÇÃO**

Conforme mencionado, assumimos que a crítica da rede Modernidade/Colonialidade e todo o arcabouço contemplado pela noção de Giro Decolonial são essencialmente propositivos. O que queremos dizer é que não se trata apenas de “combater” o paradigma moderno, mas de apontar caminhos para sua subsunção. Não falamos, portanto, de movimentos independentes (combater e apontar caminhos), senão

características distintas de uma mesma proposição. Em suma, identificar e apontar os limites da colonialidade do saber advém, antes que tudo, da necessidade de construção de um “paradigma outro” (MIGNOLO, 2003, pp. 19–60). Nesse contexto, um considerável grupo de pensadores têm contribuído ao longo das últimas décadas com frutíferos debates e alternativas. Dos vinculados à rede Modernidade/Colonialidade, há desde propostas mais conciliadoras, como a ideia de “transmodernidade” de Enrique Dussel (2000), a “ecologia de saberes” de Boaventura de Sousa Santos (2009b), o “pensamento de fronteira” abordado por Ramón Grosfoguel (2008), ou a noção de “interculturalidade crítica” apresentada por Catherine Walsh (2010), como outras mais combativas, como a “reconstituição epistêmica” de Aníbal Quijano (1992, pp. 18–20) e a “desobediência epistêmica” de Walter Mignolo (2010).

Todas estas formulações têm na sua origem o legado do pensamento crítico latino-americano, mais precisamente aquele produzido ao longo das décadas de 1960 e 1970 e que é tributário da teoria crítica marxista. Esta vinculação pode sugerir um paradoxo: propor uma crítica não eurocêntrica ao eurocentrismo tendo este como raiz. A questão que se apresenta, portanto, é: como superar a modernidade eurocêntrica sem dispensar sua importante contribuição? Ramón Grosfoguel (2008, p. 117), um dos que mais se dedicaram a aprofundar a reflexão nessa direção, detalha três aspectos fundamentais: a exigência de um cânone mais amplo que o ocidental; o pluriversal em oposição ao universal, isto é, necessidade de superação de um universal abstrato através de um diálogo crítico entre diversos projetos críticos; e a imposição de se levar efetivamente a sério as contribuições de pensadores do Sul Global. Não é necessário muito esforço, entretanto, para perceber que – sem desconsiderar todo o caminho trilhado até o presente momento – ainda se está bem distante de uma realidade epistêmica equitativa. Se por um lado no debate sobre os caminhos para decolonizar as epistemologias ainda existe um desequilíbrio entre a produção teórica e a práxis, por outro, estes

esforços se enfrentam a uma realidade na qual “os intelectuais do Sul dialogam com trabalhos dos intelectuais do Norte, mas não vice-versa” (GROSFOGUEL, 2012, p. 338).

É aqui que consideramos válido direcionar o foco para a comunicação. A partir do cânone eurocêntrico, o pensamento comunicacional (aqui assumido como teorias da comunicação e também de mídia) é formado e alimentado pela teoria social e carrega no seu interior as questões próprias do desenvolvimento desta, como a distância entre a experiência e a explicação social, o trabalho teórico e o trabalho empírico, além das mais contemporâneas que debatem perspectivas e tendências como estruturalismo, essencialismo, objetividade, relativismo, construtivismo e pós-modernidade, entre muitas outras (não é nosso objetivo entrar nessas questões). Neste contexto, uma historiografia da comunicação é normalmente descrita com:

[...] o desenvolvimento inicial do campo nos Estados Unidos, definindo “pesquisa administrativa” contra a Teoria Crítica de Adorno e talvez outros membros da Escola de Frankfurt, seguido dos Estudos dos Efeitos entre os anos 50 e 60 e, em muitos casos, contando uma história de como várias formas de pesquisa crítica influenciadas pela teoria cultural surgiram nas décadas de 1970 e 1980 para mudar o campo. (HESMONDHALGH; TOYNBEE, 2008, p. 7)

A produção dos pensadores da América Latina é reconhecidamente rica, diversa e de forte orientação crítica. Na trilha do pensamento “subversivo” dos “anos rebeldes latino-americanos” (1960 e 1970), contexto e circunstância que fizeram emergir no campo social propostas como a Teoria da Dependência, a Teologia da Libertação e a Pedagogia do Oprimido, para citar apenas algumas, o que definiu o perfil de conceitualização da comunicação na região foi a presença de uma episteme de traços autóctones marcada pela postura crítica, compromisso transformador e um plano de fundo político-contestatário (TORRICO VILLANUEVA, 2016, p. 142). Tais características se traduzem em um entendimento sobre o fenômeno comunicacional que não se resume em

jornalismo, mídia e tecnologia, mas contempla processos, práticas e experiências de cultura (RINCÓN, 2018, p. 66). É uma tradição que tem sua raiz nos hoje clássicos trabalhos de Antonio Pasquali, Juan Diaz Bordenave, Paulo Freire, Luiz Ramiro Beltrán<sup>5</sup>, que produziram seus pensamentos, boa parte, fora das universidades e em contextos sócio-políticos intensos, marcado por governos autoritários, repressão, consolidação da televisão e um efervescente debate sobre o papel da comunicação como ferramenta de dominação/emancipação. Ganhou novo fôlego nos anos seguintes com um sólido processo de institucionalização e a apropriação, pelos pesquisadores da região, das teorias culturais, o que resultou na publicação, entre as década de 1980 e 1990 de trabalhos que marcaram época – como *De los medios a las mediaciones* (MARTÍN-BARBERO, 1987), e *Culturas híbridas* (GARCÍA CANCLINI, 1990).

Em síntese, a vertente latino-americana que se consolidou ao longo das últimas cinco décadas compreende a comunicação a partir de uma perspectiva subalterna, com ênfase no caráter humano e coletivo do processo e na dimensão inter-relacional e dialógica da produção de sentido. Apesar de seu caráter original e inovador (WAISBORD, 2014, p. 55), não deixa de estar vinculada ao paradigma moderno porque privilegia, em seu desenvolvimento, categorias e conceitos oriundos de questões propostas por autores euro-estadunidenses a partir de suas respectivas realidades e ainda por, em alguma instância, também contemplar formulações que condicionam o processo comunicacional a certas funcionalidades (comunicação para...) – neste caso, associadas não a fins mercadológicos, mas a necessidades regionais como a emancipação, progresso, desenvolvimento ou mesmo democracia. Assim, de uma maneira ou de outra, as formulações latino-americanas para a comunicação se encontraram dentro dos limites da dicotomia dos

---

<sup>5</sup> Ainda que seja praticamente consenso que os estudos de comunicação latino-americanos tenham uma raiz comum que remete a trabalhos publicados principalmente nos anos 1960, esse mesmo consenso não existe ao apontar quais seriam estes trabalhos. Os que mencionamos, com uma ou outra exceção, são aqueles mais frequentemente referenciados (DE MELO, 2003; BELTRÁN, 2008; WAISBORD, 2014; TORRICO VILLANUEVA, 2016; FUENTES NAVARRO, 2019)

reducionismos econômico e culturalista, e aquilo que se poderia considerar inovador no que diz respeito a conceitos e metodologia termina condicionado a modelos restritos à compreensão das realidades locais. Em termos mais práticos, enquanto a noção de esfera pública de Habermas segue difundida e aceita como aplicável (ainda que com devidos ajustes) às realidades latino-americanas – pese seu caráter burguês e eurocentrado ser o mais frequente motivo de crítica –, o modelo das mediações de Martín-Barbero é pouco utilizado para além das fronteiras regionais, em geral porque sobre ele repousa a sombra de uma teoria pensada desde e para a América Latina (MARCONDES FILHO, 2008, p. 69). Mesmo sem entrar no mérito de aspectos mais específicos das formulações mencionadas, não se pode ignorar a importância determinante da colonialidade do saber como dimensão que as atravessa.

#### **4 OUTRAS COMUNICAÇÕES POSSÍVEIS**

A partir das ideias desenvolvidas até aqui, buscamos deixar suficientemente fundamentada o nosso entendimento quanto à necessidade da diversificação epistemológica das ciências como um todo e, em especial, as da comunicação. O caminho para tal envolve um olhar para as experiências comunicativas vivenciadas a partir de construções, perspectivas e sensibilidades distintas daquelas comumente tomadas em conta pelos modelos convencionais. Exploraremos adiante propostas que consideramos seguir nesta direção. É importante, para tanto, marcar um ponto de ancoragem a partir do qual dimensionamos o que compreendemos como “objeto” de estudo da comunicação. Sendo esta uma pugna ainda mal resolvida dentro das ciências sociais, recorreremos à essência da originalidade da crítica latino-americana neste campo (e já mencionada neste texto) para resgatar a provocação de Jesús Martín-Barbero (2012) sobre a necessidade de se perder o objeto para

ganhar em processo, isto é, pensar a comunicação a partir dos processos de intercâmbio social. Ou, como melhor definiu Muniz Sodré (2017):

[...] assim como a biologia descreve vasos comunicantes ou a arquitetura prevê espaços comunicantes, os seres humanos são comunicantes, não porque falem (atributo consequente ao sistema linguístico), mas porque relacionam ou organizam mediações simbólicas – de modo consciente ou inconsciente – em função de um comum a ser partilhado. No âmbito radical da comunicação, essas mediações não se reduzem à lógica sintática ou semântica dos signos inerentes à fala, porque são transverbais, oscilantes entre mecanismos inconscientes, comportamentos, palavras, imagens e afecções corporais. (SODRÉ, 2017, p.211)

O que apresentaremos, portanto, são reflexões propostas por investigadores que pensam os processos comunicacionais a partir de uma práxis acadêmica que dialoga com saberes diversos. Com fundamento no movimento disruptivo que contempla a noção de giro decolonial, buscamos trazer a contribuição de articulações teóricas que lançam mão de experiências emancipadoras, epistemologias subalternizadas, narrativas emergentes e práticas comunicativas contra-hegemônicas sob a perspectiva propositiva de alternativa aos modelos estabelecidos (SIERRA CABALLERO; MALDONADO, 2016, pp. 14-15). Cabe destacar a existência de inúmeros trabalhos em distintos níveis de elaboração que procuram apontar a reflexões nessa mesma direção. Os livros de memórias do Grupo de Interesse *Comunicación-Decolonialidad* dos dois últimos congressos (2016 e 2018) da Associação Latino-Americana de Investigadores da Comunicação (ALAIIC) são um belo exemplo.<sup>6</sup>

O que apresentamos na sequência são aquelas com as quais tivemos uma aproximação mais significativa durante nosso percurso acadêmico e que constituem, em nossa percepção, discussões consistentes e provocativas. É necessário evidenciar também que essas perspectivas que emergem da América Latina no atual momento histórico, partem direta ou indiretamente das vozes dos próprios grupos que as experienciam (indígenas, afrodescendentes, grupos feministas, população LGBTQI+ e

---

<sup>6</sup> Estes trabalhos estão acessíveis através da página da ALAIIC na internet: <http://www.alaic.org>

outros), isto é, minorias culturais historicamente privadas dos espaços acadêmicos, mas que passaram a ocupar este discurso a partir, principalmente, das políticas de acesso ao ensino superior, fruto de anos de articulações e luta político-social por eles empreendidas.<sup>7</sup>

#### 4.1 COMUNICAÇÃO E O VIVER BEM

A noção de *viver bem*, que tem sido cada vez mais mencionada em uma considerável quantidade de trabalhos e pesquisas em diversos campos na América Latina (BARRANQUERO, 2012; ACOSTA, 2013; CONTRERAS BASPINEIRO, 2016; MASSONI, 2016; SANTAMARÍA, 2019), faz referência a um conceito presente em diferentes cosmovisões de povos originários da região. Em uma lista advertida como preliminar, Adalid Contreras Baspineiro (2016, p. 66) relaciona as concepções do *Suma Qamaña*, do povos aimará presentes nas regiões altas da Bolívia, Peru e norte do Chile; o *Sumak Kawsay*, quíchua/quéchua dos povos andinos desde o norte da Argentina até a Colômbia, passando por Bolívia, Peru e Equador; o *Tekó Kaví*, guarani, de terras brasileiras e paraguaias; o *Küme Mongen*, dos povos mapuches do sul do Chile; e o *Wacha'lal* e *Lekil Kuxlejal* de povos que ocupam a região centro-americana e partes do México. Obviamente não se trata exatamente de uma mesma noção, tampouco a tradução como *bem viver/viver bem* às línguas neolatinas (*buen vivir/vivir bien* no espanhol) é suficiente para contemplar toda sua complexidade (BARRANQUERO, 2012, p. 2). Em síntese – e assumindo o risco de soar reducionista – estas noções remetem a uma concepção de vida em plenitude e harmonia entre o sujeito, a natureza, a comunidade e o cosmos. Ou, enfocando ao que para a comunicação é relevante:

Um elemento característico desta diversidade coincidente de concepções de vida é a interculturalidade que, além de valorizar o (re)conhecimento dos outros, propõe dinamizar interações entre

---

<sup>7</sup> Apenas para citar um exemplo, as cotas raciais no Brasil, pauta histórica dos movimentos negro e indígena, foram adotadas pela primeira vez em 2000 nas universidades estaduais do Estado do Rio de Janeiro ganhando gradativamente adesão em outras instituições públicas até se tornar Lei Federal em 2014. Em 2018 pela primeira vez a população negra e parda foi maioria nas universidades públicas do país (AMORIM, 2019).

pessoas e culturas diferentes para enfrentar e superar assimetrias.  
(CONTRERAS BASPINEIRO, 2016, p. 67)

Ao ser incorporado como princípio orientador das Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009)<sup>8</sup> o viver bem passou a ser contemplado também numa dimensão política-institucional, como referente de um projeto de sociedade. Trata-se, portanto, de um modelo em construção pautado fundamentalmente na vida em harmonia e que, por isso, tem entre seus objetivos a superação de uma realidade capitalista que fomenta e estimula o acúmulo, a desigualdade, a exploração e a discriminação. Dessa maneira, em seu percurso histórico, o viver bem tem se enriquecido com as reivindicações dos diferentes grupos sociais organizados em torno de uma luta antissistema.

A partir destes fundamentos, o viver bem como princípio, segundo Alejandro Barranquero (2012), implica pensar a comunicação de maneira integral, não deslocada ou setorizada por esferas, sejam elas humanas (política, econômica, social, cultural) ou de vida (comunitária, natural, cósmica):

a comunicação não pode ser pensada mais como ferramenta ou instrumento (midiacentrismo, instrumentalismo, tecno-determinismo, “comunicação para”), senão como uma parte constituinte e constitutiva de uma nova cosmovisão que ajude a integrar as dimensões de cultura e natureza. (BARRANQUERO, 2012., p.9)

Contreras Baspineiro (2016, p. 70) aponta uma concepção teórico-metodológica a partir da articulação de três elementos: as experiências de vida comunitária, as comunicologias latino-americanas precedentes e as mediações culturais. Constitui-se, nesse contexto, como oposição ao que o autor chama de “(neo)difusionismo”, que se apropria de maneira utilitária e com fins empresariais da liberdade de expressão, em apologia a um indivíduo isolado e na valorização da mídia por ela mesma.

---

<sup>8</sup> Importante chamar atenção à crítica de diferentes setores sociais destes países que denunciam a incapacidade dos governos, tanto os que promoveram, quanto os sucederam a implementação das respectivas cartas constitucionais, em respeitar e implementar políticas públicas derivadas da noção de bem viver presente no documento (Barranquero, 2012, p. 2).

Pressupõe o sentido, por um lado, dialógico e inclusivo, e por outro de vinculação e compromisso na prática social (“estamos obrigados a comunicar-nos uns com os outros”), como caminho para o entendimento e a tomada de decisões. Este sentido está baseado no que, recuperando ideias de David Choquehuanca e Silvia Rivera Cusicanqui,<sup>9</sup> Contreras Baspineiro explica como quatro princípios: *Saber escutar* – equivalente a “escutar com todos os sentidos”, isto é, reconhecer a existência do outro não apenas como um polo receptivo, mas como sujeito comunicante, ativo e produtor de discurso; *Saber compartilhar* – superar a noção competitiva e hierárquica do processo comunicacional por outra, de troca e intercâmbio onde a comunicação é um processo não linear, mas de fluxo, complementar e recíproco; *Saber viver em harmonia* – refere-se a “referendar as palavras com atos”, isto é, comunicação não apenas como mensagem, mas também ação, na qual existe uma relação de consequência e responsabilidade entre o falar e o agir; *Saber sonhar* – a comunicação vislumbra o futuro a partir do presente como acúmulo histórico e com reciprocidade comunitária.

Metodologicamente, estes princípios da comunicação, compreendida a partir da concepção do viver bem, se expressam em quatro momentos respectivos que estruturam o processo de “construção dos conhecimentos, das práticas, dos imaginários e da palavra articulando de forma processual e justaposta, como movimento contínuo” (CONTRERAS BASPINEIRO, 2016, p. 80): sentir/pensar; decidir/atuar; retornar/conviver; celebrar/esperançar. Em síntese, se inicia no sujeito e na noção de indivisibilidade entre sentir e pensar, passando pela apropriação e recriação, seguido da partilha, que não é apenas dividir com os demais, mas também trazer as referências da memória coletiva para olhar adiante e, ao fim, encontrar o sentido que dá origem a novas perguntas. As denominações que Contreras Baspineiro dá a estes momentos remetem à

---

<sup>9</sup> David Choquehuanca foi chanceler da Bolívia de 2006 a 2017; Silvia Rivera Cusicanqui é socióloga, ativista e historiadora boliviana, de origem aimará.

noção de dualidade complementar desenvolvida por Eland Vera (2016), quem explica que:

Os opostos são complementários. A ideia de oposição é de encontro. Trata-se de opostos que mutuamente se beneficiam. As imagens do *ying* e o *yang* na cosmologia chinesa e o deus dos dois báculos na mitologia andina representam de modo visual e simples a razão dual complementar do mundo não ocidental. (VERA, 2016, p.190)

Como sustentam e advertem muitos dos teóricos que debatem a noção do viver bem, tomá-lo como princípio epistemológico envolve não apenas a adoção de outras categorias de compreensão da realidade, mas também a capacidade de contemplar outras formas de se relacionar com o mundo. As reflexões sobre comunicação e o viver bem, portanto, não se podem furtar a esse exercício, o que também pode contribuir significativamente para uma ecologia de saberes comunicacionais.

## **4.2 A COMUNICAÇÃO DAS MACUMBAS**

O que nos referimos aqui como comunicação das macumbas é uma analogia livremente inspirada na “ciência encantada das macumbas” (SIMAS; RUFINO, 2019) que entendemos como uma nomenclatura possível para fazer menção a uma perspectiva que vem cada vez mais sendo trabalhada na pesquisa acadêmica brasileira e que tem como referente os saberes dos povos da diáspora africana. É crescente no Brasil o número de reflexões que partem dos conhecimentos presentes nas religiões de matriz africana (especificamente o candomblé e a umbanda) para compreender aspectos da realidade e dinâmicas da vida social. Uma das contribuições mais significativas nesta direção e que ajudam a dar uma dimensão do desafio e da complexidade do que pretendemos aqui abordar é a do professor Muniz Sodré, que em seu livro *Pensar Nagô* (2017) propõe um “deslocamento epistêmico” que reivindica para os saberes Nagô<sup>10</sup> o

---

<sup>10</sup> Os “nagôs” ou “iorubás” foram os últimos grupos levados da África ao Brasil como escravos pelos colonizadores portugueses.

estatuto de filosofia através do reconhecimento “*de outra forma teórica que se possa designar como ‘filosófica’*” e que não seja simplesmente “*a revelação sociológica ou antropológica da existência de um sistema simbólico coerente*” (SODRÉ, 2017, p.27). É neste sentido, portanto, que propomos a presente reflexão, destacando que as referências que utilizaremos não estão formuladas exclusivamente dentro dos limites do campo da comunicação, mas sugerem concepções capazes de contribuir para ampliar a compreensão também nessa direção.

A proposta de Muniz Sodré apresenta a cosmogonia Nagô em diálogo com a noção de *Arkhé* grega que é similar ao *axé* iorubá, isto é, conformada por um conhecimento de cariz religioso mas que não se define em uma religião, senão em um pensamento cosmológico e de ética com “roupagem religiosa”, isto é, “*uma filosofia trágica, que afirma o divino como uma faceta da vida, mas sem teologia*” (SODRÉ, 2017, p.94). É nesse envoltório religioso que percebemos sua relação com a comunicação, pois, como argumenta o autor, a filosofia do pensamento Nagô tem a corporeidade e espacialidade como fundamento orientador da coesão social, que opera através de um complexo imaginário nos quais se destacam ritmos, sons, toques e compassos como signos de memória: “*a diátese filosófica é média (e não ativa), isto é, o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental*” (SODRÉ, 2017, p. 83).

Este pensamento tem a organização litúrgica das comunidades-terreiros como espaço de preservação, recriação e irradiação de um complexo sistema simbólico onde as palavras (que perderam utilidade interlocutória, mas mantêm uma função mítico-ritualística) são conceito e emoção simultaneamente, isto é, mais performativas que semânticas, na qual a música é essencial. Sodré (2017) destaca a música como manifestação radical do *axé*, cuja potencialidade “*afina-se com a*

*sua energia polissêmica, cujos elementos básicos (melodia, harmonia, ritmo, timbre, tessitura etc.) produzem matizes e matrizes de som, contempláveis pela imaginação e passíveis de absorção pelo corpo. As imagens sonoras são tanto auditivas quanto táteis”* (SODRÉ, 2017, p. 148). Em diálogo com a concepção ocidental do ser atomizado, Sodré evidencia o caráter comunitário da filosofia Nagô, na qual o ser só existe na medida em que é parte do todo, que expressa sua existência por mediações simbólicas.

Nesse contexto são relevantes também as noções elaboradas por Antônio Simas e Luiz Rufino (2019) ao propor o conhecimento acumulado nos terreiros como chave de interpretação da realidade social. Esse conhecimento é fruto da diáspora e entendido por esses autores como um fenômeno de despedaçamento e invenção que, nesse processo, produziu dos fragmentos de saberes e memórias, algo transformado. Eles se referem, por exemplo, à lógica do jogo, presente em variadas expressões “macumbeiras”, como o movimento da capoeira ou o imaginário do malandro carioca (que remete à figura do Zé Pilintra, entidade presente na umbanda e algumas expressões do candomblé) e é compreendido como o espaço e o tempo da esquiva, da ginga, do ataque e da resposta: *“a forma com que se responde o outro é sempre o mote do jogo. Das pernadas ao carteadado, do riscar o salão aos dados lançados ao ar, a sorte de uma está sempre encruzada ao azar do outro. Porém, a cada queda inicia-se um novo jogo”* (SIMAS; RUFINO, 2019, p.88). O jogo não é um meio, mas um lugar, não tem propriamente um objetivo de conquista, vitória ou aniquilação do outro, mas é, ele mesmo, uma estratégia de convivência e existência. Tal qual a noção de encruzilhada, que segundo os autores, dos gregos a povos originários de África e das Américas, é “lugar de encantamentos”.

A encruzilhada como o cruzamento de caminhos se contrapõe à ideia de caminho único, monocultural, de normatização e planificação dos modos de ser. Simas e Rufino (2019) propõem, a partir dela, a noção de

“culturas de síncope”. Sendo a síncope uma figura rítmica presente na base do samba e outros ritmos de raiz africana, caracterizada por uma variação ou alteração inesperada de tempos fortes e fracos que causa um deslocamento de acentuação, a cultura de síncope é aquela que se refere às possibilidades de subversão entre espaços de normatividade: as estratégias de vida dos moradores das periferias desassistidas da cidade, dos grupos sociais oprimidos por políticas de estado que perpetuam desigualdades, a criatividade, o drible, a transgressão, a desobediência, a improvisação e a invenção. Em suma, *“a síncope é a arte de dizer quando não se diz e não dizer quando se está dizendo”* (SIMAS; RUFINO, 2019, p.20).

Tanto Sodré (2017) como Simas e Rufino (2019) ao propor uma epistemologia a partir dos saberes das diásporas africanas no Brasil destacam o papel fundamental da comunicação na sua constituição. Evidenciam também o lugar central da crença como amálgama de formações simbólicas, o que Sodré aponta como potencial para uma ampliação conceitual da comunicação que aproxima sistemas que o racionalismo iluminista mantém separados:

Com efeito, se entendermos “comunicar” como a ação de pôr em comum, por recursos simbólicos de mediação e vinculação, o que existencialmente não deve permanecer isolado (portanto, como uma partilha discursiva das possibilidades de compreensão), então essas experiências compartilhadas e intrínsecas ao funcionamento dos grupos sociais refletem essencialmente o ato comunicativo. (SODRÉ, 2017, p.245)

### **4.3 AS COMUNICAÇÕES BASTARDAS**

Segundo afirma Erick Torrico-Villanueva (2015) a limitação da comunicação em alcançar seu estatuto de disciplina no seletivo grupo das ciências consagradas se assenta em um persistente debate sobre indefinição de seu objeto de estudo e em uma suposta carência teórica. Sem entrar no mérito desse debate, uma dificuldade evidente é o fato de

que é inerente ao campo comunicacional o estudo de um processo de fluxo contínuo no qual, parafraseando a citação atribuída a Heráclito de Éfeso, a mudança é a única constante. Por outro lado, os modelos hegemônicos da comunicação demonstram não pretender dar conta dessa dificuldade, afinal “*Tudo muda, menos os discursos da comunicação que continuam falando de audiências, imperialismos, representações, poderes, bons e maus*” (AMADO; RINCÓN, 2015, p. 5). É em conformidade com essa constatação que se apresenta a perspectiva das mutações bastardas da comunicação, que Omar Rincón vem discutindo em uma série de trabalhos ao longo dos últimos anos. Para Rincón e Martín-Barbero (2019, p. 17), a mutação cultural que habitamos se caracteriza pela emergência de uma civilização diferente daquela moderna, ilustrada e culta e vista por esta como “bárbara”, uma civilização hipertextual, caótica e fluida, desprovida de autoridade cognitiva, política ou moral, absorta pelo capitalismo financeiro e *zumbi* do “entretenimento expandido”.

Pensando nessa direção e a partir da América Latina, Rincón (2016) recupera o popular como categoria de análise fundamental para a comunicação e propõe sua reinvenção: por um lado para além da simples argumentação que adjetiva conteúdos, formatos, modos de narrar, estetizar ou moralizar, por outro, que supera os essencialismos revolucionários, de resistência e pureza subalterna, ou ainda, da ideia de massa de manobra, exotizada e folclorizada. Antes, reivindica o popular como uma experiência bastarda, que pode ser muitas coisas de uma só vez. A ideia do bastardo, nesse contexto é extremamente assertiva porque remete à história do continente e a uma noção que, ao mesmo tempo que contempla a complexidade de ser simultaneamente múltiplo – filho da mãe-cultural local estuprada pelos violadores invasores, os “muitos pais” possíveis – carrega uma crítica que as tradicionais idealizações da mestiçagem/miscigenação, sincretismo ou mesmo a “hibridização” não alcançam: aquilo que não se é. O popular bastardo não é branco, não é ocidental, não é moderno (nem pós-moderno), também não é exótico, não

é místico, nem irracional. Como todo bastardo, é acolhido pela mãe-cultural local, mas não reconhecido, indesejado, ilegítimo e visto como degenerado por parte de seus possíveis pais. Ao mesmo tempo carrega em si a ilustração e o mágico, o clássico e o *pop*, a oralidade e o midiático, o comunitário e o global.

A partir dessa noção do popular, Rincón (2016, 2018) aponta a necessidade de novos paradigmas para a comunicação, porque aquelas pensadas de maneira vertical ignoram aspectos fundamentais da experiência bastarda. Não é suficiente uma adaptação forçada de conteúdo ou, talvez, estética, como algumas experiências na própria América Latina têm proposto. É também fundamental repensar os formatos, porque estes também são ideológicos e terminam reproduzindo modelos e características do ocidente (homem, branco, hétero e cristão) e “os cidadãos querem ser reconhecidos como as estrelas de suas vidas, de suas comunidades e de seus territórios” (RINCÓN, 2018, p. 76). O autor propõe a noção de “cidadanias *celebrities*” como categoria de visibilidade do sujeito comum. A partir do entendimento da cidadania como a realização plena do projeto democrático, fundamentado no princípio da equidade em condições e possibilidades, mas que envolve, ao mesmo tempo, tensões e conflitos na luta simbólica por reconhecimento, as cidadanias *celebrities* “desenvolvem o querer estar nas telas da autoestima pública (meios e redes) com voz, rosto, história e estética própria” (RINCÓN, 2016, p. 41).

A comunicação da experiência bastarda e das cidadanias *celebrities* é, portanto, reinventar as narrativas para a subversão do *mainstream* e para dar lugar às vozes, corpos, realidades e pessoas. Não apenas através de conteúdos multiculturais que incluem ao mesmo tempo que mantêm a estrutura hierárquica da colonialidade, privilegiando sempre as mesmas estéticas e formatos. Em suma, a comunicação bastarda é aquela que assume sua condição como lugar legítimo de enunciação, criação e

produção, não com a pretensão falar pelo outro, mas no qual o outro fala, ouve, vê e é visto.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colonialidade do saber não apenas estabelece limites geográficos, ontológicos e epistemológicos àquilo que se compreende por conhecimento, mas determina impossibilidades também ao próprio pensamento. Ao pressupor um olhar último, puro e totalizante acessível pela razão, exclui outros olhares e compreensões e conseqüentemente impede novos conhecimentos. A ideia de racionalidade, motivo de intensos debates entre teóricos europeus ao longo do século XX (BACHELARD, 1977; KUHN, 2005) é um entrave quando compreendida como oposição ou superação de crenças e imaginários, pois, assim como toda crença necessita uma racionalidade lógica, toda razão lógica tem uma dimensão dependente da fé, ou, como melhor explica Sodré (2017, p.208), *“a crença – ideia ‘viva’, portanto, mais sentida do que concebida, unida pela causalidade a uma impressão presente – é pedra de toque do pensamento”*. A crença está na base dos sistemas de comunicação, de modo que esse pluriverso relegado ao “mágico” pela ciência moderna/colonial não pode ser desprezado numa concepção ampla do fenômeno comunicacional. Assim como o *Suma Kawsay*, o *Axé* e as experiências bastardas oferecem leituras de mundo que estão para além do mítico, o religioso ou o supersticioso, são potências que iluminam caminhos para um entendimento lato da comunicação a partir da noção de “organização do comum” (SODRÉ, 2017).

Atendendo à razão moderna/colonial, o aspecto dominante no campo da comunicação atualmente são os estudos de formatos, sistemas, ferramentas, efeitos, impactos e resultados das indústrias midiáticas. Entretanto, o sentido da comunicação, mesmo nas ciências sociais ocidentais, não se reduz a estes funcionalismos. O esforço por contemplar

aspectos, comportamentais, morais, interativos, semânticos, simbólicos e linguísticos, porém, dilui-se em demandas mais emergentes de disputas de poder econômico e político, tanto por parte das indústrias como da própria academia. Tem-se, por fim, uma racionalização reducionista da comunicação em modelos de transmissão, maiormente mediados por tecnologia e pautados pela causalidade, e que exclui quase sempre a dimensão da partilha, circunscreve-a a tecnicismos, e limita sua práxis científica à aplicação de teorias para mensuração de resultados.

Ao defendermos uma epistemologia decolonial da comunicação argumentamos em favor da decolonização da ideia mesmo de comunicação. O que propomos é a superação da colonialidade do saber nas ciências da comunicação pela subsunção das perspectivas hegemônicas, tanto funcionalista quanto crítica, que instrumentalizam o processo por uma epistemologia que seja dialógica, orgânica e plural. Uma epistemologia de epistemologias, que tenha na diversidade mais do que objeto, matéria prima, e no qual a comunicação seja pensada desde o “encantamento” de formas distintas de saber. Entendemos ser essa a direção para estudos em comunicação orientados por uma ecologia de saberes comunicacionais, comprometido com a desobediência epistêmica que rompe as hegemonias conceituais/teóricas/modernas/coloniais e visa propiciar uma ciência efetivamente comunicativa, isto é, de partilha criativa de saberes.

## 6 REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otro mundo**. Barcelona: Icaria, 2013.

AMADO, Adriana; RINCÓN, Omar. La reinención de los discursos o cómo entender a los bárbaros del siglo XXI. *In: La comunicación en mutación: [Remix de discursos]*. Bogotá: Friedrich Ebert Stiftung, FES Comunicación, 2015. p. 5–12.

AMORIM, Daniela. **Pela 1ª vez, negros são maioria nas universidades públicas. O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 13 nov.2019. Disponível em: <<https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,pela-1-vez-negros-sao-maioria-nas-universidades-publicas-diz-ibge,70003088013>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

BACHELARD, Gaston. **O racionalismo aplicado**. (trad. Nathanael C. Caixeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1977.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, Brasília, n. 11, p. 89–117, 2013.

BARRANQUERO, Alejandro. Comunicación participativa y dominios del Vivir Bien. Una aproximación conceptual. *In*: ACTAS IV CONGRESO INTERNACIONAL LATINA DE COMUNICACIÓN SOCIAL 2012, La Laguna (Tenerife). **Anais eletrônicos do IV CONGRESO INTERNACIONAL LATINA DE COMUNICACIÓN SOCIAL**. La Laguna (Tenerife): Sociedad Latina de Comunicación Social, 2012. Disponível em: <[http://www.revistalatinacs.org/12SLCS/2012\\_actas.html](http://www.revistalatinacs.org/12SLCS/2012_actas.html)>. Acesso em: 16 jan. 2020.

BELTRÁN, Luis Ramiro. Entre el poder y el saber: Recuento del pensamiento latinoamericano. **Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación**, Quito, n. 104, p. 26–31, 2008.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. *In*: LANDER, Edgardo (ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 145–161.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. *In*: **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Serie Encuentros, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 79–91.

CONTRERAS BASPINEIRO, Adalid. Aruskipasipxañanakasakipunirakispaw. *In*: SIERRA CABALLERO, Francisco; MALDONADO, Carlos Eduardo (eds.). **Comunicación, decolonialidad y buen vivir**. Quito: CIESPAL, 2016. p. 59–94.

DE MELO, José Marques. Ciências da Comunicação na América Latina: Itinerário para ingressar no século XXI. **Intercom-Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 26, n. 1, 2003.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 41–53.

FUENTES NAVARRO, Raúl. Pesquisa e metapesquisa sobre comunicação na América Latina. **MATRIZES**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 27–48, 2019.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México: Grijalbo, 1990.

GROSGUÉL, 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.

GROSGUÉL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 337, 2012.

HESMONDHALGH, David; TOYNBEE, Jason. Why media studies needs better social theory. *In: The media and social theory*. Londres: Routledge, 2008. p. 15–38.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (eds.). Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 396–443.

MARCONDES FILHO, Ciro. Martín-Barbero, Canclini, Orozco. Os impasses de uma teoria da comunicação latino-americana. **Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia**, Porto Alegre, n. 35, p. 69–85, 2008.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía**. México, D.F.: Gustavo Gili, 1987.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. De la comunicación a la cultura: perder el "objeto" para ganar el proceso. **Signo y pensamiento**, Bogotá, v. 30, n. 60, p. 76–84, 2012.

MASSONI, Sandra. **Avatares del comunicador complejo y fluido. Del perfil del comunicador social y otros devenires**. Quito: CIESPAL, 2016.

MIGNOLO, Walter D. The geopolitics of knowledge and the colonial difference. **The South Atlantic Quarterly**, Durham, v. 101, n. 1, p. 57–96, 2002.

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones AKAL, 2003.

MIGNOLO, Walter D. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. **Catalog of museum exhibit: Modernologies**, Barcelona, p. 39–49, 2009.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11–20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 201–246.

RINCÓN, Omar. O popular na comunicação: culturas bastardas + cidadanias celebrities. **Revista ECO-Pós**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 27–49, 2016.

RINCÓN, Omar. Mutações bastardas da comunicação. **MATRIZES**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 65–78, 2018.

RINCÓN, Omar; MARTÍN-BARBERO, Jesús. Mapa insomne 2017: Ensayos sobre el sensorium contemporáneo, un mapa para investigar la mutación cultural. *In*: JACKS, Nilda; SCHMITZ, Daniela; WOTTRICH, Laura (org.). **Un nuevo mapa para investigar la mutación cultural: Diálogo con la propuesta de Jesús Martín-Barbero**. Quito: CIESPAL, 2019. p. 17–24.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. **La utopía del oprimido: Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura**. Ciudad de México: Akal, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009a. p. 23–72.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente Não-Ocidentalista? a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009b. p. 445–486.

SIERRA CABALLERO, Francisco; MALDONADO, Carlos Eduardo. Introducción. *In*: **Comunicación, decolonialidad y buen vivir**. Quito: CIESPAL, 2016. p. 11–17.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 2017.

TORRICO VILLANUEVA, Erick. La "comunicación occidental". Eurocentrismo y Modernidad: marcas de las teorías predominantes en el campo. **Journal de Comunicación Social**, La Paz, v. 3, p. 41, 2015.

TORRICO VILLANUEVA, Erick. **La contribución del pensamiento teórico latinoamericano a la constitución del campo conceptual de la comunicación: 1960-2009**. Tese (Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y Jurídicas) – Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Rey Juan Carlos. Madrid, p. 325. 2016. Disponible em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=171758>>. Acceso em: 9 dez. 2019.

VERA, Eland Vera. Los principios del mundo andino en la comunicación para el Buen Vivir. *In*: SIERRA CABALLERO, Francisco; MALDONADO, Carlos Eduardo; (eds.). **Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir**. Quito: CIESPAL, 2016. v. 7p. 189–200.

WAISBORD, Silvio. United and fragmented: Communication and media studies in Latin America. **Journal of Latin American Communication Research**, San Juan, v. 4, n. 1, p. 55–77, 2014.

WALSH, Catherine. Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. **Polis. Revista Latinoamericana**, Santiago, n. 4, 2003.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. *In*: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luís; WALSH, Catherine (eds.). **Construyendo interculturalidad crítica**. La Paz: IICAB, 2010. p. 75 – 96.