

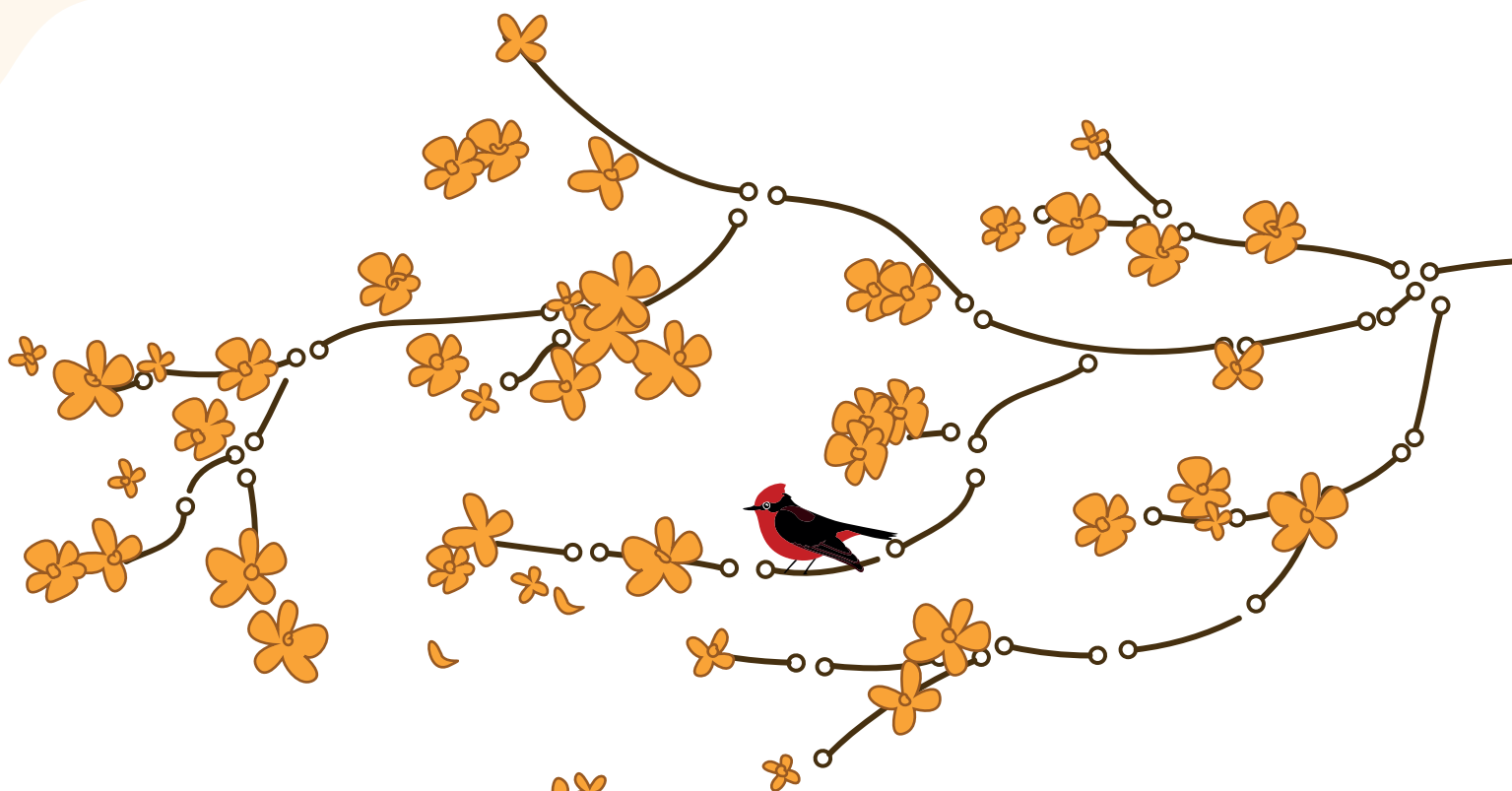


Acreditación Institucional  
**ALTA CALIDAD • MULTICAMPUS**  
Res. MEN No. 17228 del 24 de octubre de 2018 • 6 años

**ALAIC**

Asociación Latinoamericana de  
Investigadores de la Comunicación.

Associação LatinoAmericana de  
Investigadores da Comunicação.



**ALAIC 2020**

Medellín-virtual • 9 - 13 de noviembre

# **DESAFÍOS Y PARADOJAS** DE LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA: *las ciudadanías y el poder*

**Memorias**

ISSN 2179-7617

**GI 3. Comunicación - decolonialidad**

## **MEMORIAS (V.28/07/21)**

### **G13. Comunicación – Decolinialidad.**

Coordinación de GI

Erick Rolando Torrico Villanueva (Bolivia). etorrico@uasb.edu.co

Eloína Castro Lara (México). eloína.castro@correo.buap.mx

Valeria Belmonte (Argentina) . belmontevaleria@yahoo.com.ar

### **Comité Directivo ALAIC 2018-2020**

Presidencia: Gustavo Cimadevilla (Argentina)

Vicepresidencia: Gabriel Kaplún (Uruguay)

Dirección Científica: Tanius Karam Cárdenas (México)

Dirección Administrativa: Daniela Inés Monje (Argentina)

Dirección de Comunicaciones: Sandra Osses Rivera (Colombia)

**ISSN: 2179-7617**

**Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación – ALAIC**

**Universidad Pontificia Bolivariana - UPB**

**2020**

*Nota: La publicación de las ponencias se hace con autorización de las y los autores de acuerdo con las condiciones publicadas en la convocatoria para la recepción de ponencias del XV Congreso ALAIC 2020. El contenido de los textos es responsabilidad única de quienes firman como autores.*

## Tabla de contenido

Producción de sentidos de hábitat y energías: cocinas de biomasa. Facundo Gonzalez. -----	5
Mediaciones, redes y urdimbres. Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación (ETCR) de Icónonzo Tolima: economías diversas y cuestiones étnicas en Colombia. Jorge Iván Jaramillo Hincapié. -----	25
A cultura do afroconsumo. Joselaine Caroline. -----	40
200 años de prensa republicana: reinventado la colonialidad informativa. Camilia Gómez Cotta. -----	53
Decolonizar o jornalismo brasileiro: por uma outra construção do Nordeste. Fabiana Morae. -----	68
Colonialidade em primeiras páginas: um estudo do jornal O Estado de S. Paulo. Ricardo Augusto Silveira Orland, Marcelo Afonso de Souza Junior. -----	82
Contribuições dos estudos decoloniais para pesquisa e prática do jornalismo. Verônica Maria Alves Lima. -----	95
La comunicación indígena desde el giro decolonial. Caso TVMICC, Ecuador (Solo resumen). Wilson Martínez Guaca. -----	106
Encruzilhada decolonial: as mídias sociais como espaço-potência para a autonomia feminina. Vera Martins, Rosane Rosa. -----	108

El diseño decolonial como propuesta para un diseño social. Valentina Alcalde Gómez. -----	126
Decolonización desde la autorepresentación. (SOLO RESUMEN). Jorge Prudencio Lozano Botache.-----	138
Para indisciplinar el campo de la comunicación: reflexiones sobre la in-comunicación, la colonialidad y la violencia contra mujeres indígenas. (SOLO RESUMEN). Alejandra Cebrelli.-----	147
Hacia la construcción de una mirada comunicacional-decolonial en las artes visuales (SOLO RESUMEN). René Padilla Quiroz. -----	148
Aporte a una Comunicología del Sur: reflexiones en torno a 'comunicaciones otras' y tránsitos investigativos decolonizantes. (SOLO RESUMEN). Valeria Belmonte.-----	150
Comunicación (en)clave decolonial: acercamientos y articulaciones. (SOLO RESUMEN). Eloína Castro Lara. -----	152
La ruptura decolonial de la comunicación negada. (SOLO RESUMEN). Erick Rolando Torrico Villanueva. -----	154
Disputas teórico-epistémicas para pensar la Comunicación-Decolonialidad. (SOLO RESUMEN). Hugo Ernesto Hernández Carrasco.-----	155
La diferencia racial desde un abordaje comunicacional e interseccional. Perspectivas, experiencias y desafíos. Maria Florencia Actis. -----	157

O Retorno à Casa Grande: cartografias da branquitude no cinema brasileiro contemporâneo. Leon Orlanno Lôbo Sampaio. -----	167
“Até os filhos do urubu nascem brancos”: Reflexões sobre a mestiçagem no brasil. Waleff Dias Caridade, Fátima Aparecida dos Santos., -----	181

## **Producción de sentidos de hábitat y energías: cocinas de biomasa. Para la comunidad wichí de el cocal (salta): experiencias de extensión desde un horizonte intercultural**

Facundo Gonzalez<sup>1</sup>

Resumen: Este artículo aborda una experiencia de trabajo de la Universidad Nacional de Salta (UNSa) con el pueblo *wichí* de El Cocal, en el marco de un proyecto de extensión para la mejora del hábitat denominado "La Misión-Rivadavia: diagnóstico e intervención sociotécnica para la mejora del hábitat de comunidades originarias *wichí* en el Chaco salteño". El mismo se centró en la instalación de cocinas a base de energía de biomasa en el comedor de la Escuela de esa comunidad. El Cocal está ubicada en la zona del chaco salteño, a 15 kms. al norte de Rivadavia Banda Sur (Departamento de Rivadavia). La financiación de este proyecto provino de la Secretaría de Políticas Universitarias de la Nación y se ejecutó durante el año 2018. La experiencia parte de un proyecto de extensión/transferencia de una universidad nacional argentina y emerge como espacio que permite revisar la (re)producción de sentidos de hábitat y otras cuestiones vinculadas a la interculturalidad. A partir de una operación meta-sociológica, identificamos y reconocimos rasgos en la producción de monoculturas del saber y del rigor y la emergencia de ecologías que desracionalicen la producción de hábitat en un territorio que resiste a los regímenes del Modelo Civilizatorio Moderno Colonial en sus facetas de colonialidad/colonialismo y de capitalismo.

Palabras Clave: Hábitat, *Wichí*, Interculturalidad, Monoculturas, Ecologías.

Resumo: Este artigo trata de uma experiência de trabalho da Universidade Nacional de Salta (UNSa) com o povo *Wichí* de El Cocal, no âmbito de um projeto de extensão para melhorar o habitat

---

<sup>1</sup> Dr. en Estudios Sociales de América Latina por la Universidad Nacional de Córdoba. Magíster en Ciencia Tecnología y Sociedad por la Universidad Nacional de Quilmes. Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Becario Postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de la Argentina en el Instituto de Investigaciones en Energía No Convencional (INENCO) en UNSa. gonzalezfacundo@hum.unsa.edu.ar

denominado "La Misión-Rivadavia: diagnóstico e intervenção sociotécnica para o melhoria do habitat das comunidades nativas *Wichí* no Chaco de Salta ". Teve como foco a instalação de cozinhas à base de energia de biomassa no refeitório da Escola daquela comunidade. El Cocal está localizado na região do Chaco de Salta, a 15 kms. ao norte de Rivadavia Banda Sur (Departamento de Rivadavia). O financiamento deste projeto partiu da Secretaria de Políticas Universitárias da Nação e foi executado durante o ano de 2018. A experiência se baseia em um projeto de extensão / transferência de uma universidade nacional argentina e surge como um espaço que permite rever a (re) produção de significados de habitat e outras questões relacionadas à interculturalidade. Partindo de uma operação meta-sociológica, identificamos e reconhecemos traços na produção de monoculturas de conhecimento e rigor e o surgimento de ecologias que desracionalizam a produção de habitat em um território que resiste aos regimes do Modelo da Civilização Colonial Moderna em suas facetas. da colonialidade / colonialismo e do capitalismo.

Palavras-chave: Habitat, *Wichí*, Interculturalidade, Monoculturas, Ecologias.

### ***Introducción y precisiones conceptuales***

Las formas lineales de regulación social y la anulación de la imaginación como instancia de producción de formas de ser y de estar en el mundo debilitan y permean el Modelo Civilizadorio Moderno Colonial. En ese marco, cómo se vive y en qué condiciones son interrogantes que permiten reflexionar sobre

la reinstalación de utopías latinoamericanistas, contrahegemónicas y situadas. No hablamos, sin embargo, de utopías originarias, pues creemos que la historia del vínculo colonial es una característica en la construcción del proyecto latinoamericano decolonial enclavado en el Sur Global<sup>2</sup>, apoyado en la propuesta de Epistemología del Sur<sup>3</sup>, como un Pensamiento Posabisal<sup>4</sup> (Santos, 2018).

---

<sup>2</sup> Insertamos nuestra posición decolonial como parte de la propuesta de Boaventura de Sousa Santos en *Epistemologías del Sur* (2009). Sin embargo, no desconocemos las críticas a la propuesta de Santos. No obstante, consideramos esto una sutileza en el marco del entendimiento de que ambas propuestas son complementarias y abonan el terreno para pensar por fuera de los regímenes del ser, el saber y el poder hegemónicos.

<sup>3</sup> Santos (2009) caracteriza a las *Epistemologías del Sur* como un conjunto de indagaciones sobre la construcción y validación del conocimiento nacido en la lucha, de formas de saber desarrolladas por grupos y movimientos sociales como parte de su resistencia contra injusticias y opresiones sistémicas causadas por el Modelo Civilizadorio.

<sup>4</sup> El *Pensamiento Posabisal* presupone una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico occidental que produce lógicas de monocultura (Santos, 2009).

El proyecto de raigambre latinoamericano con alcance global<sup>5</sup> no pretende abolir las expresiones de la razón indolente a la que Santos (2009) comprende como modelo de racionalidad del Modelo Civilizatorio Moderno Colonial y que determina formas de concepción del espacio y del tiempo, entre otras. Su pretensión es abonar al espacio para una interacción respetuosa y una ecología<sup>6</sup> de prácticas, a través de las cuales cada una de las comunidades, convocadas a sumarse, pueda habitar su territorio de una forma distinta, diferente, trascendiendo las lógicas de producción de monoculturas sostenidas por el Modelo Civilizatorio Moderno Colonial, que producen formas únicas o unívocas de existir (Santos, 2009). Este sistema axiológico proporciona claves para el establecimiento de categorías que dan cuenta de nuestras realidades desde una perspectiva que necesariamente es intercultural, orientada al diálogo de saberes y apoyada en la traducción intercultural.

El conocimiento sobre cómo viven las personas en contextos de diversidad cultural, en territorios marcados por tensiones entre

actores que conciben el ser y estar en el mundo de formas diferentes y -a veces- contradictorias, con vinculaciones coloniales históricas, constituye un elemento de particular interés para nosotros. Para estudiar este tipo de escenarios nos basamos en el abordaje conceptual de la sociología de las ausencias -proveniente de la propuesta de epistemologías de sur- que busca restituir presencias en la experiencia social en conexión con una sociología insurgente, que dé cuenta de los procesos a partir de los cuales "lo que no existe", es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo" (Santos, 2006, p. 23). Finalmente, desde el abordaje conceptual de la sociología de las emergencias (Santos, 2009) buscamos reconocer y contribuir a la ampliación de las expectativas sociales de quienes habitan determinado territorio, permitiendo: "(...) abandonar esa idea de un futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto, basado en estas

---

<sup>5</sup> Desde la perspectiva decolonial (*Opción Decolonial para Zulma Palermo, Giro Decolonial para Walter Dignolo, Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad para Arturo Escobar o Proyecto latino/latinoamericano modernidad/colonialidad para Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel*) se esboza una posición crítica al paradigma vigente, sugiriendo alternativas de construcción de

un proyecto latinoamericano alterno al Modelo Civilizatorio Moderno Colonial dominante.

<sup>6</sup> Santos (2009) entiende a una Ecología como la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y homogéneas o monocultura.



emergencias: por ahí vamos construyendo el futuro" (Santos, 2006, p. 23).

Este trabajo aborda una experiencia de trabajo de la Universidad Nacional de Salta, con la comunidad indígena *wichí* de El Cocal. El proyecto de Extensión denominado "La Misión-Rivadavia: diagnóstico e intervención sociotécnica para la mejora del hábitat de comunidades originarias *wichí* en el Chaco salteño" se localizó en una de las zonas catalogadas como dos de las más pobres del país (INDEC, 2018). Esta región además de caracterizarse por su diversidad cultural y ambiental presenta indicadores de desnutrición, salud, educación y acceso a la energía negativos. En el Chaco salteño existe una de las tasas de mortalidad infantil más alta. Además, las disputas por la propiedad de la tierra y el avance de la frontera agropecuaria atentan y avasallan las formas de habitar de estas comunidades.

El Estado -en vinculación con el mercado- aborda estas situaciones desde una visión occidental que no ha dado resultados positivos pues la situación resulta cada vez más preocupante. De esta forma, la extensión

del Modelo Civilizatorio Moderno Colonial ha expulsado a las comunidades de sus tierras y las ha obligado a adoptar nuevas formas de habitar y a reconfigurar su vinculación con el ambiente, los criollos y otras comunidades. En este sentido, creemos que es posible encontrar elementos que den cuenta de ese proceso de colonización e imposición colonial y la consecuente incorporación al orden capitalista. Así, encontramos como "de repente" el pueblo *wichí* es noticia por las muertes de niños por desnutrición "por cuestiones culturales" o que los caciques son asesinados "por invadir propiedad privada", sin considerar que el avance de la frontera agropecuaria los expulsa del monte profundo<sup>7</sup>.

Somos conscientes de que el registro de experiencias es una manera de aproximarse al reconocimiento de las marcas del Modelo Civilizatorio, que hegemoniza las formas de habitar nuestro territorio y que puede ejemplificarse en los modos de producción de la ciudad/ hábitat urbano; creemos esencial la comprensión de las formas de hábitat de comunidades no urbanas, que no se enmarca

---

<sup>7</sup> Ver: "Justifican la Muerte de Niños Wichí" en [https://fmnoticias881.com/noticias/id-1354\\_Justifican-la-muerte-por-desnutrici-n-del-ni-o-Wich-/](https://fmnoticias881.com/noticias/id-1354_Justifican-la-muerte-por-desnutrici-n-del-ni-o-Wich-/) "Acá si matan a un indio no hay justicia" en <https://rnma.org.ar/fr/noticias/18-nacionales/3669-aca-si-matan-a-un-indio-no-hay-justicia>, "Siete Niños Wichí mueren en menos de un mes en Salta" en

<http://www.saltalibre.net/Siete-ninos-wichis-mueren-en-menos-de-un-mes.html>, "Mueren por abandono crónico del Estado y la Sociedad" en <https://www.lagacetasalta.com.ar/nota/60614/sociedad/mueren-abandono-cronico-parte-Estado-sociedad.html>

en la forma binaria de pensar lo urbano/rural. Las comunidades indígenas expresan un ejemplo paradigmático de resistencia al Modelo Civilizatorio desde los inicios de la colonización. Aunque esto no implica que los pueblos indígenas permanezcan inmutables – como tampoco los colonizadores– desde el momento de la colonización (Gonzalez, 2020).

En este marco, si entendemos hábitat como una territorialidad marcada por la experiencia de habitar, concebido desde el ejercicio de producción y reproducción de sentidos que cristalizan en dimensiones supra e infra hábitat, entonces el hábitat se configura en este trabajo como un objeto doblemente descentrado<sup>8</sup> (Gonzalez, 2020).

Se subraya el carácter no dado del hábitat, la experiencia de habitar y, en ese sentido, el enfoque comunicacional de producción de sentidos nos permite ingresar desde una perspectiva privilegiada a ese proceso de construcción de territorio/hábitat (Gonzalez, 2020).

Dada la especificidad de la experiencia que se analiza/relata, la perspectiva de las

epistemologías del sur, el enfoque de Comunicación<sup>9</sup> desde la interculturalidad (Walsh, 2010) y más específicamente la propuesta de diálogo de saberes (Fals Borda, 1987) nos permite entender el interjuego de producción de sentidos supra e infra hábitat que componen la experiencia de habitar esos territorios (Gonzalez, 2020).

Así, la comprensión de los procesos de construcción de sentidos sobre hábitat de una comunidad implica pensar -como ya se mencionó- desde tres planos:

Sociología de las Ausencias (Santos, 2009): el plano de las ausencias y la producción de la no existencia como modo disciplinante del Modelo Civilizatorio Moderno Colonial, sostenido a partir de la razón metonímica<sup>10</sup> que (re)produce lógicas de monocultura. Aquí se plantea como ejercicio de disputa de sentidos el empleo de la sociología de las ausencias y las ecologías de saberes, tiempo, reconocimiento, escalas y productividad.

Sociología de las Emergencias (Santos, 2009): en el plano de las emergencias y la

---

<sup>8</sup> Lo supra hábitat refiere a los designios del Modelo Civilizatorio Moderno Colonial, expresado en lógicas de producción de monocultura y formas de pensamiento abisal (Santos, 2009) Mientras que la dimensión infra representa elementos del hábitat asociados a la memoria y a la resistencia, posibles de visualizar mediante el trabajo de traducción intercultural y el diálogo de saberes.

<sup>9</sup> Para fines didácticos-expresivos aclaramos que hablamos de Comunicación –con mayúscula- para referirnos

al campo de estudio de la Comunicación y la distinguimos del fenómeno concreto.

<sup>10</sup> Como una versión de la Razón Indolente, la Razón Metonímica comprende el mundo a partir de una operación dicotómica y está obcecada por la idea de una totalidad bajo la forma de orden. Rige la producción de lógicas de monocultura (Santos, 2009).

imposibilidad de construir expectativas alternativas al orden de la razón proléptica<sup>11</sup> y el progreso moderno se presenta la sociología de las emergencias y la construcción de proyectos de hábitat alternativos.

Intelectual de Retaguardia (Santos, 2006): planteamos el trabajo intelectual a partir de la idea de intelectual de retaguardia, preocupado y comprometido con las luchas de los movimientos contrahegemónicos.

### ***El proyecto de extensión***

El Proyecto de Compromiso Social Universitario denominado “La Misión-Rivadavia: diagnóstico e intervención sociotécnica para la mejora del hábitat de comunidades originarias *wichí* en el Chaco salteño” -aprobado mediante Res. -2016-2371-E-APN-SECPU#ME- se diseñó durante el segundo semestre del año 2016 y se

presentó a la convocatoria de la Secretaría de Políticas Universitarias de ese año.

La formulación surgió producto del contacto de miembros del Instituto de Investigaciones en Energía No Convencional (INENCO) con comunidades de la zona, ya que anteriormente habían desarrollado proyectos de *destiladores de agua solares*<sup>12</sup> para comunidades indígenas y criollas en el territorio del Chaco salteño durante los años 2010 al 2015<sup>13</sup>. Este vínculo, que permitió que el INENCO sea reconocido como una institución de ciencia y desarrollo tecnológico en esa región, sirvió para que el cacique *wichí* de la comunidad La Misión se comunicara, mediante un “amigo”, con personal del INENCO. Joaquín, militante social y sociólogo radicado en la zona, desplegó la estrategia de vinculación con el instituto y acercó las inquietudes a diferentes grupos de trabajo del INENCO. Su acercamiento a algunos de los integrantes del grupo de trabajo *Planificación*

---

<sup>11</sup> La razón proléptica es la forma de la razón indolente que concibe al tiempo de forma lineal, ordenando las expectativas de futuro a partir de la idea de historia que tiene sentido y dirección conferidos por el progreso infinito (Santos, 2009).

<sup>12</sup> Los destiladores solares de agua son sistemas que constan de una bandeja oscura donde se vierte el agua contaminada con sales, sobre la cual se coloca un techo de vidrio a dos aguas. La superficie que ocupa el equipo es de un metro cuadrado y se pueden colocar varios equipos de manera contigua, según el tamaño de la población que requiera el servicio y el espacio disponible en el lugar de instalación. Estos destiladores funcionan por radiación solar, que atraviesa el techo de vidrio y es absorbida por el agua depositada en la bandeja, que se calienta y comienza a

evaporarse. A través de este proceso, las sales quedan concentradas en el fondo, el agua evaporada se condensa en la cubierta de vidrio y comienza a escurrirse por allí. Posteriormente, el agua es recogida en unas canaletas que la conducen a un recipiente donde se la recolecta ya desalinizada (Franco, 2015).

<sup>13</sup> Una de las limitaciones principales para el acceso al agua es la contaminación natural o artificial salina de las fuentes de agua dulce, lo que desencadena afecciones en la salud y bienestar de la población. En el Noroeste Argentino (NOA) se evidencian con claridad problemas asociados al exceso natural de sales en el agua (en algunos casos con arsénico). Esta situación se da particularmente en las regiones chaqueña y puneña.

*Energética y Gestión Territorial* (Peyget) del INENCO incluyó comunicación vía correo electrónicos, mensajes de textos y reuniones. Transmitió que la comunidad deseaba contar con luz en sus viviendas durante la noche y que la cocina de la escuela bilingüe demandaba más leña de la que podían costear -ya que el Estado no se hace cargo de este insumo- para la cocción de las cuatro comidas de los niños que allí asisten.

La directora del Peyget se mostró interesada en la posibilidad de trabajar con esta comunidad en particular y delegó en su equipo la búsqueda de potenciales líneas de financiamiento. Es así como, en setiembre de 2016, el grupo se postuló a la convocatoria para Proyecto de Compromiso Social Universitario proponiendo un diagnóstico e intervención sociotécnica (Gonzalez, 2019) que permitiera mejorar condiciones del hábitat de la comunidad. El proyecto fue formulado por parte del equipo del grupo Peyget debido a la premura -cierre de la convocatoria-, las distancias y la brevedad del formulario para la postulación. Como los

fondos máximos posibles a otorgar eran \$40.000, por una cuestión de costos se decidió -en acuerdo con el Cacique de La Misión- que se comprarían como bienes transferibles a la comunidad 3 (tres) Cocinas a base de Biomasa<sup>14</sup> para la escuela de El Cocal con el objetivo de hacer eficiente el uso de la chamiza<sup>15</sup> que rodea la comunidad, creando así biomasa para producir energía. Las cocinas se instalaron en la escuela de esa comunidad, ubicada en la zona del chaco salteño, a 15 kms. al norte de Rivadavia Banda Sur, departamento de Rivadavia. Esta zona, además de caracterizarse por su diversidad cultural y ambiental, presenta indicadores de desnutrición, salud, educación y acceso a la energía negativos (INDEC, 2019). También, las disputas por la propiedad de la tierra y el avance de la frontera agrícola atentan y avasallan las formas de habitar de estas comunidades.

---

<sup>14</sup>La biomasa es un tipo de energía renovable procedente del aprovechamiento de la materia orgánica e inorgánica formada en algún proceso biológico o mecánico, generalmente, de las sustancias que constituyen los seres vivos, o sus restos y residuos. La energía a través de la biomasa es la utilización de materia orgánica como fuente energética. Esta materia orgánica es heterogénea.

<sup>15</sup> La chamiza es un tipo de leña que genera el ecosistema del monte a partir de las ramas y hojas de los chañares, palos santos y algarrobos. Normalmente no es posible encender fuego con este tipo de leña, pero las cocinas diseñadas por el INENCO aprovechan este insumo. El empleo del equipo tecnológico es sencillo y su procedimiento es idéntico al empleado por quienes encendían fuego para cocinar en la escuela de El Cocal.



Figura N°1: Prototipos de cocinas a base de biomasa presentadas a la comunidad. Fuente: propia, 2018.

La convocatoria, de tinte transferencista<sup>16</sup>, demandaba un acta-compromiso<sup>17</sup> por parte de la comunidad y que ésta estuviera registrada jurídicamente. Por este motivo, el proyecto lleva el nombre de La Misión, que contiene la comunidad con la que trabajamos y otras dos: La Misión y Fiscal 30, nucleadas en *Amtena*<sup>18</sup>. Además, la formulación demandaba procesos formativos entre los estudiantes y profesionales participantes y "la generación de una conciencia social universitaria al servicio de la comunidad". En un intento de superar esta forma vertical de entender la ciencia y los vínculos entre la comunidad y la universidad se incluyeron en el

proyecto instancias de talleres de capacitación para todos los miembros del proyecto a modo de coproducción de tecnologías de hábitat. Sin asumirlo o expresarlo de manera totalmente consciente intentábamos cruzar la línea abisal (Santos, 2009) para producir lo que llamábamos "hábitat respetuoso", es decir, que atienda la diversidad de modelos invisibilizados por el modelo civilizatorio. Más adelante, en instancias de discusión del grupo de trabajo arribaríamos a enunciados y categorías que expresarían de forma más clara cómo entendemos la producción de tecnologías sociales y de hábitat.

Por parte de la UNSa participaron miembros del INENCO y colaboradores, entre ellos físicos, comunicadores, antropólogos, ingenieros en recursos naturales y medio ambiente, personal técnico del INENCO, sociólogos y licenciados en energías renovables. Aportaron desde diferentes campos del saber científico occidental con el compromiso de colaborar en la transformación social, intentando que eso no

<sup>16</sup> Cuando aludimos al sentido transferencista referimos a que preestablece una jerarquía y legitimación de saberes y otras lógicas de producción de sujetos e instituciones de la modernidad que se adosan la resolución de múltiples "problemas sociales", negando tanto la capacidad de agencia de los actores considerados destinatarios como la necesidad de interacción.

<sup>17</sup> En este caso, el Acta compromiso firmada por el cacique de la comunidad y la directora del proyecto estableció los términos de colaboración para el desarrollo del proyecto, comprometiéndose cada uno a realizar las acciones que le correspondieran.

<sup>18</sup> *Amtena* que significa "Hola" en wichí, es la organización civil de la comunidad de La Misión.

devenga en un abandono de las formas de hacer y saber de las comunidades.

El proyecto, que en su formulación era absolutamente viable, durante el proceso adquirió pretensiones más complejas por parte de quienes intervenimos en su ejecución, como la intención de producir "hábitats respetuosos". Así pues, vemos cómo la "transferencia" de cocinas de biomasa se presentó como un medio para poder acercarnos a la comunidad y pensar junto a ellos formas de producir tecnologías sociales para el hábitat. Sin expresarlo en el proyecto, estábamos construyendo un puente que nos ayudaría a repensar nuestras prácticas como académicos al momento de diseñar tecnologías de hábitat (equipos tecnológicos, formas de intervención, etc.), al mismo tiempo que empezábamos a construir con la comunidad herramientas que les permitieran disputar los sentidos de las tecnologías que otros actores les ofrezcan en el futuro.

### ***Cocinas de "chamiza"***

De los seis viajes realizados a la zona del chaco salteño, los dos primeros tuvieron como objetivo entablar un vínculo con la comunidad de El Cocal y acordar algunas acciones relacionadas con el interés de esta comunidad. El equipo colaboró con tareas de

mantenimiento de redes de agua y estructura de las viviendas. Acompañamos a los hombres en la búsqueda de leña y en la pesca. El equipo de investigación asistió a las mujeres en el uso del combustible para optimizar su desempeño y nos involucramos en asuntos asociados a la formulación de propuestas de la comunidad para representantes legislativos.

Este comportamiento tuvo como objetivo generar un trato de confianza que apoyara las acciones conjuntas. Muchas de las tareas domésticas y de organización de la comunidad de las que participamos se reservarán a la intimidad de quienes participamos de las mismas, sosteniendo el lazo de respeto mutuo que asumimos.

En los viajes 3 y 4 desarrollamos talleres para profundizar las experiencias y expectativas de hábitat de la comunidad. En este punto, la constitución de género del equipo colaboró en la facilitación de las tareas y de varias acciones. Las mujeres de la comunidad no entablaron un vínculo de confianza y fluidez con los hombres del equipo, mas si con las mujeres. Así, los miembros femeninos del equipo coordinaron el taller destinado a mujeres mientras que los miembros masculinos trabajaron con el taller de niños y hombres. Esta particularidad en el

diseño y desarrollo de los talleres está relacionada a la forma de vinculación que establecen las mujeres *wichí* con los hombres criollos: no acostumbran a relacionarse a menos que hayan entablado un vínculo producto de la permanencia en el territorio. Esta cuestión de género implica un análisis más profundo que no se llevará adelante en este artículo pero que resulta necesario exponerla<sup>19</sup>.

Durante los viajes 5 y 6 compartimos con la comunidad la sistematización audiovisual y escrita de los viajes anteriores, y se probó y capacitó a los adultos interesados -incluidos los docentes de la escuela- en el uso del prototipo de cocina a base de biomasa que se compró y entregó en el viaje -N° 7-. Este último viaje incluyó el registro comparativo del uso de leña y/o chamiza respecto de una cocina tradicional a base de leña. Es decir, se buscó evaluar el desempeño del equipo diseñado por el INENCO en la optimización del uso del recurso con los consecuentes ahorros en los costos de obtención del recurso leña.

Esta última serie de figuras (de la 10 a la 13) intenta reflejar el resultado de la

construcción de un vínculo de confianza que emerge, no consolidado, pero sí como un principio de lazo para nuevos proyectos y procesos de producción de hábitat con la comunidad. Sería deshonesto decir que construimos un vínculo fuerte, pues aún éramos “parte de los criollos”, representando un extrañamiento propio de las relaciones iniciales, aunque sí se logró trabajar con mucha tranquilidad. Los referentes de la comunidad intentaron hacernos sentir cómodos y que nos familiarizáramos con aquellas prácticas y costumbres que estaban dispuestos conscientemente a compartir.

### ***Monocultura del Saber y el Rigor. Conocimiento y saber: “ustedes son los que saben”***

La razón metonímica (Santos, 2014) plantea una doble idea de las dicotomías y jerarquías, por lo que resulta imposible pensar por fuera de la totalidad: no hay sur sin norte, no hay mujer sin hombre ni esclavo sin amo. Pero estas dicotomías que se presentan como relaciones de contraposición guardan una jerarquía explícita: norte sobre sur, hombre

---

<sup>19</sup> Brevemente podemos describir que en la comunidad existe una distribución del poder que no se asocia necesariamente a una jerarquía de género, pues las mujeres pueden ser caciques, líderes y encabezar diferentes procesos y roles en la organización comunitaria. No obstante, algunos hechos recientes de abusos, violaciones y acoso contra

*mujeres de la comunidad de La Misión por parte de criollos han hecho que la comunidad restrinja la vinculación de sus mujeres con extraños. Vemos cómo en la cultura wichí el patriarcado avanza y provoca situaciones de vulnerabilidad y violencia de género.*

sobre mujer y amo sobre esclavo. En este sentido, la creación de los modos hegemónicos de producción de hábitat genera no existencias, ausencias muchas veces latentes en comunidades. Esas ausencias latentes en los modos de habitar el territorio y de producir hábitat están invisibilizadas, ocultadas, denigradas o prohibidas en el caso del pueblo *wichí*.

La forma colonial y capitalista impuso un modo legítimo -y legal- de producir hábitat a partir del Estado y del mercado.

La colonización del pueblo *wichí* del Chaco salteño se llevó adelante en gran parte del proceso por el incipiente Estado argentino hasta principios del siglo XX. Las llamadas por la historiografía de las clases dominantes como "campañas del desierto" comenzaron en el último cuarto del siglo XIX, durante la predominancia del régimen conservador que cobró forma en el Partido Autonomista Nacional y se extendieron hasta bien entrado el siglo XX. Primero se libraron avances del estado nacional en las zonas del sur del país, donde las comunidades originarias ofrecieron una resistencia bélica mayor, y recién en la última etapa de esas campañas -ya en el siglo XX- el avance fue en las provincias del norte. Menos habituados a los confrontamientos que las comunidades del sur o que los propios

diaguitas y calchaquies -hoy apostados en el suroeste de Salta-, los *wichí* fueron desplazados -cuando no ajusticiados- hasta las inhóspitas zonas del monte chaqueño, para luego ser empujados a convertirse en mano de obra esclava o muy barata en los emprendimientos agropecuarios de la zona, principalmente en los ingenios azucareros.

Las condiciones climáticas y la resistencia del pueblo *wichí* fueron factores de retardo para la colonización. No obstante, esto derivó en condiciones de terror que violaron cualquier régimen de dignidad humano acabando con la vida de quienes no cedían sus territorios y asumían la nacionalidad argentina.

Esa desigualdad que se plasmó ya en los embrionarios momentos de aquel estado nacional argentino, que desde el punto de vista decolonial podría verse como la creación de la periferia de la periferia, persiste hasta hoy. Desigualdad que estratifica a los pobladores del Chaco salteño entre criollos e indígenas:

Los trabajadores indígenas tienen menos posibilidades de obtener un empleo estable que incluya beneficios sociales tales como seguridad social, seguro de salud, fondos de jubilación y otras competencias de ley. Incluso, si un indígena cuenta con educación superior su remuneración podría diferir sustancialmente de aquella que



percibe una persona no indígena con las mismas calificaciones. Además, los pueblos indígenas no se han beneficiado equitativamente del crecimiento exponencial y la Producción y circulación de sentidos en la configuración de las dimensiones supra e infra hábitat democratización de nuevas tecnologías (Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas de 2014 citada por González, 2020, p.109).

Tal cual los testimonios recogidos en la experiencia relatada en este artículo, niños y mujeres fueron separados de los hombres que fueron asesinados o expulsados del territorio:

“Aquí el monte nos ayudó mucho, yo sé que luchamos por qué no nos sacaran todo, pero no pudimos, mirá ahora, todo lleno de soja y sin árboles” (José, El Cocal, 2018).

Un ejemplo paradigmático del modo en que opera e invisibiliza los saberes indígenas el Modelo Civilizadorio Moderno Colonial es la anécdota que relata Juana de El Cocal. La *Wichí* cuenta:

“La amiga de mi hija estudia enfermería en Santa Victoria y cuando hace las prácticas tiene que mentir porque atiende a un niño que tiene vómitos y le tiene que dar pastillas, aunque sepa que está asustado y le hace falta tirar el cuerito” (2018).

La carrera de enfermería de la Universidad Nacional de Salta, que se dicta en Santa Victoria Oeste, fue creada en 2013 por

iniciativa del entonces rector como modo de dar respuesta a la problemática de fallecimiento de *wichí* y *guaraníes* de la zona. Además, puede pensarse esta medida como una estrategia para materializar el discurso de la institución universitaria involucrada y comprometida con las diversas realidades de las comunidades locales. Esta carrera se centra en la atención a la salud desde la medicina occidental. De manera que no sería aceptado que un profesional de la salud realice prácticas que por fuera de dicha lógica y que, por ejemplo, indique “empacho por estar asustado” o, se recomiende “tirar el cuerito”.

Estas prácticas que pueden ser consideradas modos de disciplinamiento desde la imposición de un saber único y también pueden verse reflejadas en otros ámbitos, como en las instituciones educativas. En la escuela se les proporciona un modo de comprensión del mundo que para los jóvenes de El Cocal implica una negación de su identidad:

“La señorita nos dice que hay que ser civilizados, que no podemos ser como antes porque ahora hay cosas nuevas que nos ayudan a vivir mejor, entonces a mí me da ganas de tener luz y aire acondicionado y por eso le hice un banquito para que me diera un celular” (Juan, El Cocal, 2017).

La maestra le enseña -e impone- una forma de comprender el mundo que no sólo degrada la suya, sino que pretende anularla.

La Educación Intercultural Bilingüe, con sus respectivos auxiliares indígenas, se implementó como una contemplación a las características culturales indígenas. Pero el auxiliar nativo tiene dos requisitos para convertirse en docente empleado por el estado provincial: poseer conocimientos mínimos -es decir que logre entender- de las lenguas indígenas locales y cursar una capacitación docente tradicional. Este modelo de educación tradicional no es inclusivo -pues no contempla saberes de la comunidad- ni tolerante -porque reprime y/o niega el rigor de los saberes *wichí*.

Otro componente que reconocemos como un sentido presente en la experiencia es el asociado al valor occidental del trabajo. Los *wichí* vienen de una tradición que el Modelo Civilizador Moderno Colonial asociaría a lo rural o economía de subsistencia. La expulsión de sus territorios les redujo las posibilidades de recolección y caza y los arrinconó a la conversión a empleados rurales. Quienes poseían saberes en la gestión de sus territorios fueron convertidos en obreros del capitalismo.

Lo que algunas comunidades no conservan, pero si el *wichí*, es su lengua:

"Nosotros les enseñamos a nuestros hijos nuestro idioma original, aunque eso después hace que les cueste la escuela, o que en el hospital nos reten porque los chicos no entienden a la enfermera" (Alberto, El Cocal, 2018).

La conservación, de manera resistente, de la lengua *Wichí* en casi todas las comunidades de este grupo dota a la comunidad de un acervo de resistencia cultural. No obstante, esto es considerado un dialecto por la escuela tradicional y las maestras le adjudican la causa de los problemas en las trayectorias escolares de los estudiantes *Wichí*.

Respecto de la alimentación, continúa teniendo un componente asociado a la caza y la recolección, pero de acuerdo con las leyes vigentes, estos representan actos delictivos por lo que allí se presenta una contradicción compleja entre tradición indígena y norma estatal moderna. Aunque algunas comunidades lo sostengan, cada vez son más los *Wichí* que migran a la agricultura de subsistencia y adoptan formas occidentales de entendimiento de la nutrición. Esto no ha provocado que bajen los índices de mortalidad de niños *Wichí* por malnutrición, ya que se les prohíbe cazar y recolectar, pero no cuentan

con todos los nutrientes para reemplazar lo que aportaban cazando y recolectando en la inmensidad del monte.

Un caso emblemático es el consumo de la hoja de coca, que en la región norte de Argentina es socialmente legítimo, pero en el resto del país no. En el Cocal se usan, por ejemplo, hierbas para la potencia masculina en el acto sexual o para interrumpir embarazos, sin consecuencias negativas:

“La mezcla de palo santo, chañar y yerbas rojas hace que no nazcan los bebés, aunque bueno, eso está mal para Dios” (Clementina, El Cocal, 2018).

Estas expresiones señalan, por un lado, el reconocimiento de ciertos saberes por parte de la comunidad y al mismo tiempo, la intensificación del disciplinamiento de saberes no occidentales. Estas prácticas tienen su materialización en la medicina occidental y las conocemos a partir del viagra o del misoprostol.

Una dimensión significativa para la construcción del hábitat de las comunidades es la expansión de la frontera agrícola a partir del boom de la soja de la década de 1990. En el chaco, dicha expansión ha impuesto una suerte de laberinto para las comunidades:

“Hay montes que no tienen que tocarse porque son sagrados, hasta Dios sabe, y se

enoja y después viene el río y nos lleva todo. Tenemos que cuidarlo así nos cuida y nos da lo que necesitamos” (José, El Cocal, 2018).

José no sólo relata, sino que también evalúa y analiza, en esta hibridación entre lo indígena y su vinculación con la Iglesia Anglicana, un conocimiento sobre la relación entre desmontes e inundaciones. La promesa de progreso infinito no contempló en sus inicios las consecuencias de la tala de árboles y los ciclos de extracción de los frutos de la naturaleza, algo que el pueblo *wichí* sabe de antaño. Sus conclusiones permiten afirmar el carácter necesario de la incorporación de las mentalidades locales para el diseño de estrategias e intervenciones en la producción del hábitat.

La ciencia occidental en general ha ido borrando, desde la degradación hasta la anulación, otras formas de intervenir en las experiencias y prácticas sociales. Así, en las primeras reuniones con las comunidades el silencio expectante dominaba la escena cuando preguntábamos cómo íbamos a hacer algo -desde ir a pescar al Bermejo hasta recolectar leña- y la respuesta era casi siempre la misma:

“Y no sé ¿Ustedes no vienen a traer algo?”

“Nosotros los esperábamos para que nos ayuden a tener agua caliente, ustedes son los que saben”.

Aunque hicimos esfuerzos en presentarnos como pares, la institución nos precedía siempre y las comunidades no quedaron excluidas de la concepción de que en la universidad residen los profesionales que poseen el saber válido. Pese a ello, trabajar en la horizontalidad y diálogo de saberes (Fals Borda, 1987) fue un horizonte permanente en nuestras conciencias.

La producción de Monoculturas del Saber y del Rigor (Santos, 2009) es quizás la forma más clara del establecimiento de una línea abisal entre quienes forman parte del mundo moderno y del progreso y quiénes no.

### ***Hacia una Ecología de Saberes y Sentidos sobre las tecnologías***

El diálogo de saberes que aquí proponemos no implica una desacreditación de las ciencias occidentales, en base a las cuales nos hemos formado. Lo que intentamos es hacer un uso contra-hegemónico de la ciencia hegemónica: ese es el horizonte de nuestra propuesta y modo de hacer extensión. Entonces, proponemos entender ciencias, ese conocimiento que tiene sus campos y sus arenas transepistémicas, como una ecología

más amplia de saberes y hacer dialogar el saber científico con el saber *wichí*. Esto no significa que todos los saberes sean iguales, superar la línea abisal no implica relativización, pero rechazamos las jerarquías de saberes a priori, abstractos o por principio. La ciencia y el conocimiento occidental no son las únicas formas de saber. Las experiencias de este caso dan cuenta de eso.

En el sentido de lo expuesto, llevamos adelante el proyecto de extensión desde el diálogo de saberes como forma de intervención en lo real. La experiencia en un proyecto de investigación-extensión permite afirmar que los aportes de las comunidades no son saberes menores o complementarios, asistenciales. La precisión manejada por los integrantes de la comunidad respecto de cuándo anochece, amanece y demás posiciones solares -información importante para determinar los niveles más altos de exposición al sol y las horas aproximadas- sorprendieron a todos los técnicos. Además, el reconocimiento del comportamiento de los animales -gallinas, cabritas, cerdos- asociados al pronóstico de tormentas de viento, que con nuestros ojos occidentales no percibimos hasta que empezaron a volar ramas y se avistaron grandes montañas de tierra, resultó significativo para el equipo.

En El Cocal, el mantenimiento de su idioma los ha ayudado a conservar tradiciones y saberes: reconocen cuándo pescar y cuándo no, a partir del color y el comportamiento que asumen los peces al ser pescados:

“Los ojos de los pescados, si están abiertos y asustados nos dicen que viene sucio el río, que tiraron algo o que se están acabando y que hay que parar de pescar” (Juan, El Cocal, 2018).

Algo similar sucede cuando detectan que las gallinas empollaron o la cabra está preñada; reconocen rasgos en sus comportamientos que les permiten hacer estas determinaciones. Lo mismo pasa con la forma de encendido del fuego para cocinar. Aunque nos agradecieron muy cordialmente la incorporación de las cocinas a base de biomasa para la escuela, advirtieron que en sus hogares sostendrían la cocción de sus alimentos a base de leña:

“Es difícil conseguir diariamente la cantidad de leña para la Escuela, ahí cocinan con el maestro, pero en mi casa a mi marido y a mí nos gusta el saborcito que le da el bracero que prendemos a la madrugada, a veces diferentes leñas, mi marido sabe prenderla” (Evelia, 2018).

Por otro lado, para los hombres de El Cocal es muy importante la relación con el río

Bermejo, es sagrado y en él depositan confianzas y expectativas:

“El río nos dice cuándo van a venir las tormentas, cuándo van a parir las mujeres y cuándo hay que cambiar los chiqueros porque están negros y traen mal agujeros. El Bermejo, como le dicen ustedes, es un padre que da pero que quita si hacemos cosas contra el monte. Mire las inundaciones, es porque están acabando el monte” (Cacique La Misión, 2017).

A diferencia del cristianismo, que tiene ciertas deidades como Dios o Jesucristo, esta comunidad siente al río como parte de su familia, no hay una relación de sujeto que manipula la naturaleza como el hombre moderno. A algunas personas les puede resultar ininteligible esta forma de interacción, pero lo cierto es que de los “diálogos” de la comunidad *Wichí* con el Bermejo hemos observado cómo anunciaban tormentas sin ninguna nube en el cielo o cómo el cambio de chiquero hacía que los animales se reprodujeran a los días. Respecto a las inundaciones, es clara la coincidencia con el saber occidental: el monte talado es un terreno fértil para las inundaciones. Aunque eso no detiene el avance de la soja.

Por otro lado, en relación con la medicina, las mujeres *wichí* reconocen en el florecimiento de las diferentes plantas y

árboles locales propiedades curativas: determinado color de la flor del chañar limpia los dolores de la panza, el fruto de este árbol ayuda curar lastimaduras simples, mientras que la quema del palo santo hace que insectos, roedores y alimañas se alejen. También, el fruto del algarrobo enano ayuda a calmar las migrañas y posee nutrientes similares a los frutos secos, algo que combatiría la desnutrición según Evelia:

"Nosotras estamos atentas al florecimiento de las plantas, tenemos con qué curarnos y qué comer, el monte nos da. La cosa pasa que ya casi no nos podemos meter al monte, nos sacan a escopetazos. Es difícil vivir así, encima no hay trabajo y cuando vamos al pueblo [Rivadavia] nos tratan mal, de vagos y nos retan que tenemos los chiquitos flacos, pero si lo que le tendríamos que dar no podemos tener" (mujer de El Cocal, 2018)

Esta mujer de la comunidad *wichí* señala la importancia que representa el monte para ellos: de allí deberían obtener la subsistencia. Pero se volvió propiedad privada un componente que es comunal en su construcción de territorialidad. A su vez, el capitalismo moderno los considera improductivos por no seguir una cultura del trabajo asalariado.

La concepción de la naturaleza a partir de un vínculo que entendemos como familiar -del

pueblo *wichí* de El Cocal en el Bermejo como padre- y no como un recurso natural para la explotación, explica gran parte de la conservación de la biodiversidad donde se asientan estos pueblos. Esto contrasta con las representaciones de la sociedad moderna occidental que no concibe a la naturaleza con esa familiaridad.

Un último elemento en esta ecología es la representada por la discusión suscitada hacia el interior del equipo INENCO y compartida posteriormente con algunos referentes de la comunidad de El Cocal: ¿Es válido aprender la lengua *Wichí* para "ayudarlos"? No llegamos a un acuerdo en esa discusión, pues el grupo se dividió en dos: 1- quienes creen que es una forma de colonización y 2- quienes creen que lograrían un mejor entendimiento de las problemáticas *wichí*. Para intentar avanzar a una conclusión, recurrimos al Cacique de La Misión:

"[muchos suspiros] Mirá, para hablar *Wichí* ya están los anglicanos que nos hicieron un alfabeto y que bueno se supone que nos va ayudar, algunos de ellos hablan *wichí*. Yo no sé, si querés hablar *wichí* vivé un tiempo como *wichí*, y si te gusta esa vida aprendéte lo" (2018).

Aprender y dominar idiomas diferentes es muy valorado en occidente y representa capacidades y conocimiento del mundo,

aunque no se haya viajado. No necesariamente vivimos en Francia para hablar francés, hablamos inglés sin haber vivido en Inglaterra o podemos aprender japonés y ni siquiera conocer Japón. Pareciera que habitar el ecosistema del idioma no fuera un requisito para dominarlo. Por el contrario, la experiencia de investigación e intervención pone de manifiesto una mayor importancia en conocer y habitar el pueblo *Wichí*, más que en hablar su lengua.

### **Conclusiones**

En lo que atañe específicamente a la implementación de los equipos tecnológicos se analizaron las prácticas sociales, como procesos de producción de sentidos a partir de la dinámica de campos de experiencia de los distintos actores puestos en diálogo. Para esto asumimos que los escenarios de comunicación que contienen los diálogos entre saberes están constituidos por trayectorias específicas que atraviesan cada uno de los participantes de los proyectos, reproduciendo órdenes dominantes o transformándolos.

La definición de las situaciones para el desarrollo de los talleres específicos para la implementación de las tecnologías plantea una dislocación que demanda el ejercicio de

producir conocimientos y experiencias desde unas dimensiones que exceden el saber técnico científico. Planteamos esto desde la crítica a la producción de lógicas de monoculturas del saber y del rigor, a la colonialidad del saber (Lander, 2000) y a la forma transferencista de producir tecnologías de hábitat. Es decir, ontológicamente planteamos una producción de hábitat desde actores, prácticas y campos de experiencias que usualmente son invisibilizados por el Modelo Civilizatorio Moderno Colonial.

Una forma de invisibilización de esas otras ecologías de producción del hábitat está dada por los requerimientos de las convocatorias de proyectos como el que presentamos en este trabajo. La convocatoria Compromiso Social Universitario de la línea de Voluntariado Universitario del Ministerio de Educación de la Nación establecía entre sus requisitos que:

“Los proyectos a seleccionar deben cumplir con el proceso de producción de tecnologías [entendidas como equipo tecnológico] o procesos con comprobado rigor científico y que den cuenta de un abordaje disciplinar que procure resolver problemas sociales de la comunidad” (Convocatoria SPU 2016).

Podemos observar el rasgo claramente transferencista de la institución que dirige las políticas universitarias en el orden nacional. Este sentido transferencista preestablece una jerarquía y legitimación de saberes y otras lógicas de producción de sujetos e instituciones de la modernidad que se adosan a la resolución de múltiples “problemas sociales”, negando la capacidad de agencia de los actores que forman parte de ellos o la necesidad de interacción. Esta forma se reproduce también en la dimensión de temporalidad que proponen las convocatorias:

“Los proyectos tendrán una duración de máximo 12 meses sin la posibilidad de prórroga de los mismos. La continuidad de un proyecto está sujeta a la disponibilidad de fondos y convocatorias afines” (Convocatoria SPU, 2016).

Los procesos extensionistas ideados por esta convocatoria pretenden ajustar los procesos sociales a un período de tiempo que no siempre es coincidente. En términos reales se pretende ajustar la temporalidad de los procesos externos a la Universidad a los tiempos de la burocracia universitaria a partir de protocolos de rendición de cuentas. Pero esto se agrava aún más cuando la liberación de giros de fondos no se produce, aunque se

haya cumplido con los requerimientos de informes de rendición.

El primer aspecto que podemos destacar es la complejidad que implica la organización burocrática de los proyectos y su rendición. Se le agrega el faltante de fondos que potencia el incumplimiento general de los plazos. Ante esta situación el actor se agencia y adopta prácticas que permiten la continuidad de los proyectos ya que se advierte que la contraparte requerida en el proyecto -los actores externos a la universidad- empieza a entablar un vínculo que debe sostenerse.

Los miembros de los proyectos señalan críticas hacia el sentido extensionista universitario que habilita temporalidad, saberes y representaciones que no consideran la generación de relaciones estables y horizontales con la comunidad a la que debe resolver sus “problemas sociales”.

A modo de cierre, advertimos que no hemos producido hasta la fecha experiencias con las comunidades que representen proyectos concretos, acabados, alternativos al occidental. Pero, lo que, si revisamos juntos, comunidad y equipo técnico, es la presencia de ecologías, a través de memoria colectiva, resistencias, capacidad de agencia, (re)asignación de sentidos y producción de sentidos sobre el hábitat y sus tecnologías de



manera alternativa al modelo moderno colonial capitalista.

### **Bibliografía**

Gonzalez, Facundo (2020). Producción y circulación de sentidos en la configuración de las dimensiones supra e infra hábitat. Experiencias de producción de hábitat en la Puna y en el Chaco salteños a partir de proyectos de extensión con la comunidad Kolla de Hurcuro y el pueblo *Wichí* de El Cocal (Salta, 2017-2018) (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina.

Fals Borda, O. (1987) "Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos". Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Franco, J. (2015) "Tecnologías para la desalinización de agua. Experiencias en el

NOA.". En *XXV Congreso Nacional del Agua. CONAGUA 2015*. Paraná, Entre Ríos.

Lander, E. (2000) "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas". Buenos Aires: CLACSO.

Santos, B (2005) Foro Social Mundial. Manual de Uso. Barcelona: Icaria.

Santos, B. (2006) "Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria". Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM

Santos, B. (2009) "Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social". México: Siglo XXI. CLACSO.

Santos, B. (2014) "Reflexiones para la construcción de un intelectual de retaguardia. Conversaciones con Boaventura de Sousa Santos". Estudios del ISHiR, 9, 2014, pp. 75-97.

## **Mediaciones, redes y urdimbres. Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación (ETCR) de Icononzo Tolima: economías diversas y cuestiones étnicas en Colombia**

*Mediações, redes e urdiduras. Espaço Territorial de Treinamento e Reincorporação (ETCR) de Icononzo, Tolima: diversas economias e questões étnicas na Colômbia*

Jorge Iván Jaramillo Hincapié

Resumen: La ponencia propone mostrar algunos resultados producto de la investigación "Subjetividades y economías comunitarias, un diálogo de experiencias en el Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación de Icononzo, Tolima", y se articula con el Grupo de Interés: *Comunicación-Decolonialidad*, desde la apuesta de ver las significaciones en las prácticas de los actores sociales, la construcción de sus redes y las mediaciones cotidianas. La mencionada investigación plantea desde un primer momento, comprender de manera participativa los discursos y las prácticas que configuran las subjetividades económicas del ETCR de Icononzo, Tolima, que obstaculizan y/o potencian el establecimiento de economías comunitarias. Metodológicamente nos aproximamos a una etnografía situada en coparticipación con los actores que habitan el espacio y el grupo de investigación.

Palabras Clave: Proceso de paz, excombatientes, mediaciones, significaciones, colonialidad.

Abstract: The presentation proposes to show some results of the research "Subjectivities and community economies, a dialogue of experiences in the Territorial Space for Training and Reincorporation of Icononzo, Tolima", and is articulated with the Group of Interest: *Communication-Decoloniality*, from the bet to see the meanings in the practices of social actors, the construction of their networks and daily mediations. The aforementioned research proposes, from the outset, to

understand in a participatory way the discourses and practices that configure the economic subjectivities of the ETCR of Icononzo, Tolima, which hinder and / or enhance the establishment of community economies. Methodologically we approach an ethnography situated in partnership with the actors that inhabit the space and the research group.

Keywords: Peace process, ex-combatants, mediations, meanings, coloniality.

Sumário: A apresentação se propõe a mostrar alguns resultados da pesquisa "Subjetividades e economias comunitárias, um diálogo de experiências no Espaço Territorial de Formação e Reincorporação de Icononzo, Tolima", e está articulada com o Grupo de Interesse: Comunicação-Descolonialidade, da aposta ver os significados nas práticas dos atores sociais, a construção de suas redes e as mediações cotidianas. A referida pesquisa propõe, desde o início, compreender de forma participativa os discursos e práticas que configuram as subjetividades econômicas da CDT de Icononzo, Tolima, que dificultam e / ou potencializam o estabelecimento de economias comunitárias. Metodologicamente abordamos uma etnografia situada em parceria com os atores que habitam o espaço e o grupo de pesquisa.

Palavras-chave: Processo de paz, ex-combatentes, mediações, significados, colonialidade.

### **Introducción**

En lo más alto de las montañas en el departamento del Tolima (Colombia) está ubicada la vereda La Fila, y dentro del territorio, uno de los 23 ETCR establecidos en el Acuerdo de Paz y el más cercano a la capital colombiana. El *espacio* cuenta con 22 hectáreas donde los excombatientes de las

Farc vienen realizando el tránsito a la vida civil con todo lo que esto implica en términos territoriales, sociales y económicos.

Para llegar al *espacio*, existen diferentes posibilidades: moto o Jeep, que son los más usados por los habitantes, estos transportes se adaptan al contexto, pues se transforma la parte trasera de este vehículo para que

puedan ir más personas, tanto de pie como sentadas. Otra forma es contratar un taxi en Icononzo por un valor de 40 mil pesos, ésta último, el medio más utilizado por el grupo de investigación.

En la organización política y comunitaria, el ETCR se divide en cuatro sectores, el sector uno denominado *Brisas de Paz*, el sector dos denominado *Carbonel*, el sector tres *27 de mayo* y el sector cuatro *22 de septiembre*. Cada uno de estos sectores tiene la figura de comuna que es donde se toman las decisiones como espacio comunitario, desde allí se abordan todas las problemáticas relacionadas con lo cotidiano, por ejemplo, manejo de los servicios básicos: agua, luz eléctrica, alcantarillado, pavimentación. Solicitudes generales al *espacio*, donde tiene ya su Consejo de manejo general.



<sup>20</sup> "Economías Sociales del Común es, por consiguiente, una persona jurídica de derecho privado, de carácter asociativo sin ánimo de lucro, que actuará con la sigla Ecomun, con un número de asociados y un patrimonio



Contexto Icononzo: Vereda La Fila, Espacio Territorial de Capacitación y Reincorporación (ETCR), Antonio Nariño, Tolima (Colombia). Imágenes propias: ETCR Icononzo, 2019

Al interior del ETCR funcionan actualmente 3 cooperativas, una fundación y dos asociaciones. Las tres cooperativas pertenecen a Ecomun<sup>20</sup> que es la cooperativa nacional establecida y es la encargada de recibir, administrar y gestionar los recursos de la reincorporación individual y colectiva que define las Farc en el Acuerdo de la Habana, tal como la plantean, el modelo de manejo es democrático y cualquier persona puede acceder a los órganos de administración como a los de vigilancia. En su momento Pastor Alape, miembro de la Dirección Nacional del partido Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común y Delegado al Consejo Nacional de Reincorporación, reconoce a Ecomun como: "...un proceso de esperanza a las comunidades excluidas y marginadas, un

social variable e ilimitado, y con una duración indefinida, sin perjuicio de su disolución y liquidación en cualquier momento conforme a la ley y a los presentes Estatutos" Consultado en: <http://ecomun.com.co/>

instrumento de paz territorial. La reincorporación económica es base para la paz duradera” (Semana, 2017). Al final se busca su transformación en una confederación de cooperativas, es a este tronco común administrativo al que pertenecen las tres cooperativas descritas a continuación: Cooperativa Multiactiva Del Común Tejiendo Paz (COOPTEJPAZ), Cooperativa multiservicios EMPRENPAZ, Cooperativa Multiactiva Agropecuaria del Común – COPAGROC ETCR vereda La Fila - Icononzo, Fundación arte y cultura *Semillas de reconciliación*, y la Asociación La Roja y Asociación de Mujeres Fareanas Antonio Nariño (ASOMUFAN).

Como parte de los avances en la cooperativa multiservicios Emprenpaz, se dio apertura al hospedaje, el restaurante y la tienda comunitaria. Ya se contaba con acceso a servicios de agua y luz (mediante una planta eléctrica que mantiene su horario de funcionamiento de 7:00 am a 11:00 pm) y servicio de internet. Había espacios definidos como un aula múltiple, la biblioteca, un salón para la reunión y ensayos de la Fundación cultural y artística y hasta un escenario que hacía las veces de gallera. Hasta el momento el *espacio* no posee una escuela o colegio, en algunos salones comunitarios distribuidos a lo

largo del mismo, toman algunas capacitaciones, o quienes validan el bachillerato asisten a las clases que les imparten docentes que vienen desde la vereda La Fila o Icononzo, igualmente las niñas y niños se tienen que desplazar diario al colegio La Fila para asistir a sus clases.

En la última visita realizada por el equipo de investigación, los cambios físicos en el *espacio* son más puntuales, corresponden a arreglos locativos (piso del restaurante y la tienda, letreros con los nombres del hospedaje, el restaurante y el local de comidas rápidas) y la adquisición de mobiliario para el restaurante (muebles) y el hospedaje (nevera, lavadora). El espacio que era utilizado para la formación de los excombatientes, ahora se encuentra funcionando el hogar del ICBF “Montaña Mágica”, el “baby boom” trajo consigo una serie de transformaciones y con ello, el pensarse en un espacio comunitario de cuidado en el que se le haga frente a todo lo que implican estas nuevas formas de vida. Este hogar recibe diariamente 8 niños y niñas entre 2 a 5 años de edad, tanto del espacio como de la vereda; contiguo se encuentra un parque infantil pequeño. Por otro lado, se arregló y delineó el piso de la cancha de deportes.

Se evidenció la modificación de algunos de los espacios prefabricados (construcción y ampliación) mediante el uso de algunos materiales que son tomados del mismo terreno, más ladrillos y ornamentación traída del Icononzo, sumado a la delimitación y adecuación de espacios (con madera y plástico) usados como parqueaderos debido a la presencia de algunas camionetas y motos que transitan el territorio. El auditorio está ubicado en la zona 22 de septiembre y alberga todos los eventos que convocan al ETCR en pleno.

Es de anotar que este es uno de los tantos ETCR creados en el marco del proceso de paz, así que los mismos se articulan al partido de las Farc y, por ende, su forma administrativa el Consejo, donde se encuentran quienes lideran la organización del *espacio* y regulación de temas alrededor de la sexualidad y el consumo de drogas, así como la toma de decisiones en casos, por ejemplo, la expulsión por temas de robo. En la figura de la comuna como espacio comunitario de decisiones, se realizan reuniones para abordar problemas de la comunidad desde el manejo de basuras, el acceso a servicios hasta el agua.

De los 320 habitantes (este número varía permanentemente), no todos son

excombatientes, siguen llegando muchos familiares a reencontrarse, unos se quedan a vivir unos meses y otros de manera permanente, no todos son afiliados al partido y entre ellos se cuenta con la presencia de más de 100 niños y unas 10 madres gestantes. Este dato, se aporta en los momentos del segundo semestre del 2019, cuando se adelantó el trabajo de campo, se tiene en cuenta que es un número que fluctúa permanentemente por la entrada y salida de excombatientes, familiares y demás.

### ***De lo teórico***

En algún momento Ramón Grosfoguel (2005), advierte cómo las instituciones fundadas luego de la Segunda Guerra Mundial y que suponían el fin del colonialismo, siguieron manteniendo a la periferia en una posición subordinada: "El fin de la guerra fría terminó con el colonialismo de la modernidad, pero dio inicio al proceso de la colonialidad global". Y es en este contexto donde ubicamos nuestro análisis pensando un espacio periférico como el ETCR de Icononzo, donde hombres y mujeres proscritos por un conflicto interno armado de casi 60 años, se proponen reconfigurar, resignificar y reinventar una nueva manera de estar en el mundo desde lo económico, político, social y familiar. De igual

manera, reconocer los significados que le otorgan a sus prácticas, lo que nos lleva a pensar en clave decolonial los procesos de larga duración en una propuesta sincrónica.

Seguimos asistiendo al teatro de un colonialismo interno relacionado con nuestras mediaciones cotidianas en lo referido a lo racial, a lo étnico, a lo espiritual, a lo epistémico, a la sexualidad y a la clase. En este contexto, Martí-Barbero (1987), reconoce como el campo de lo que denominamos *mediaciones* se halla constituido por los dispositivos a través de los cuales la hegemonía transforma desde dentro el sentido del trabajo y la vida de la comunidad. En términos de prácticas comunicativas desde el ETCR, han constituido una red de comunicación desde los grupos de WathsApp, el megafóno en algunos momentos, la recuperación del voz a voz, entre los sectores que componen el *espacio* y el consumo especial de las emisoras locales y una que otra nacional. Y en el sentido que le otorgan a sus prácticas, en la misma línea de Martín-Barbero <<el lugar desde donde se le otorga sentido a la comunicación>>, las mediaciones se hacen presentes en el género, las identidades e identificaciones, las instituciones sociales a las que pertenecen y los movimientos y organizaciones sociales de

las que hacen parte. Y en esa misma vía, pensar la decolonización de la comunicación en palabras de Torrico (2018),

Lo que supone un doble movimiento: por una parte, liberarla conceptualmente, pues la idea predominante al respecto aún la mantiene reducida al hecho transmisivo, mediado por tecnologías y que sólo se justifica por la búsqueda de beneficios para el emisor; por otra, recuperar en la práctica y en el más amplio sentido de su dimensión dialógica, democratizante y humanizadora, ya que a partir de su entendimiento presente, su realización concreta sigue cimentada en la imposición y las asimetrías" (Pág. 14).

Desde una lectura crítica, podemos evidenciar el papel de las colonias en la conformación del capitalismo, entendiendo que como lo plantean distintas corrientes latinoamericanas, las riquezas de las colonias hicieron posible la revitalización económica de Europa a partir del siglo XVI, tal como lo advierte Segato (2018): "Sin América no hay modernidad". En las discusiones entre Dussel y Wallerstein, precisamente, se parte de ahí, de entender que la modernidad fue posible gracias a lo que América le aportó a Europa. O en términos más radicales, traer el planteamiento de Dipesh Chakrabarty (2008), cuando propone la idea de "provincializar Europa", poniendo en cuestión los universales

que se impusieron sobre el Sur-sur y como esta se hizo a imagen de un poder colonizador.

Luego de la aproximación conceptual anterior, y como parte de la investigación adelantada, arribamos al concepto de las *economías populares*, las cuales son una definición en pugna, pues en la construcción de las mismas, se dan elementos de diferentes prácticas económicas, aparecen de modo más generalizado como una experiencia de los barrios marginales o periféricos de las metrópolis latinoamericanas y “tercermundistas” o del denominado Sur Global. De acuerdo a esto, tal como lo advierte en su pregunta César Giraldo (2017) ¿Qué se entiende por economía popular?, desde la perspectiva del presente abordaje, la entendemos como actividad económica de los sectores populares, donde desarrollan una serie de actividades en las cuales los lazos de solidaridad están presentes en todo su quehacer, señala el autor que se trata

“[...] de una economía realizada por personas pobres que desarrollan actividades desorganizadas por fuera de los marcos legales. La visión alternativa, la de la economía popular, reivindica que se trata de trabajadores que buscan la reproducción ampliada de la vida, en vez de la acumulación capitalista, quienes a su vez pueden construir formas de trabajo solidarias” (Pág. 45).

De otro lado, Aníbal Quijano (2014) plantea que estas economías son “organizaciones económicas populares” (OEP) y son un conjunto heterogéneo de organizaciones formadas entre “pobladores”, especialmente, pero que comparten un rasgo: son organizaciones de tipo comunitario.

Ahora, una economía alternativa puede sonar a una utopía lejana, pues las economías actuales no están centradas en un capitalismo humanizado, siguiendo a Galeano quien propone unas posibilidades *otras* a lo que históricamente hemos venido asistiendo en el mundo de lo económico: “Qué tal si deliramos por un ratito. Si clavamos los ojos más allá de la infamia. Para adivinar otro mundo posible...” Y en esos términos, aplica perfectamente a este Espacio de Reincorporación, donde mujeres y hombres excombatientes han firmado un acuerdo de paz y se han quedado en el mismo por su propia decisión, asumen su condición e inician todo un proceso de trabajo desde la base, desde construcciones colectivas (aunque ya se empiezan a vislumbrar algunas prácticas individuales), pero que se siguen enunciando desde lo colectivo, desde su pertenencia al Partido. De igual manera, es bueno tener en cuenta que esa sujeción al Partido, al territorio, así sea de forma autónoma, genera



una serie de procesos dentro de las nuevas subjetividades que emergen en los espacios territoriales en la misma experiencia del *estar ahí*, pues vienen de un conflicto de larga data que dejó sedimentaciones, aunque hoy día están dispuestos al cambio y asumir los retos de esta nueva experiencia de vida.

### ***De lo metodológico***

El trabajo de campo pone en suspenso las comodidades a las que está acostumbrado el sujeto investigador, levantarse a altas horas de la noche con la banda sonora cómplice de la naturaleza para dirigirse al baño que queda a media o una cuadra, disminuir el ritmo de la ciudad, de la academia, de las aulas de clase y entender los ritmos propios de los actores implicados en nuestra investigación, la disponibilidad para trabajar en conjunto en una apuesta coparticipativa, visitar cada casa para adelantar encuestas y lidiar con las disponibilidades, las ocupaciones cotidianas, los perros enojadizos a la entrada del hogar, los niños requiriendo atención, la sopa que en el fuego hierve. Nadie está obligado a respondernos, todo obedece a los acuerdos con las lideresas y líderes del territorio, los objetivos compartidos y los resultados que servirán de insumo para futuros proyectos locales, políticas públicas y visibilización de

las problemáticas y (desa)aciertos en la construcción de los territorios.

En términos metodológicos, nuestro trabajo giró en torno a no perder de vista los detalles de una cotidianidad encarnada en los actores sociales y los propios de los investigadores, en la misma vía de la apuesta histórica etnográfica, tal como en su momento lo señaló Brolisnaw Malinowski (En Guber, 2011):

"Poco después de haberme instalado en Omarakana empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena (...) Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmosfera de mi vida diaria tanto como de la suya (...) Más avanzado el día, cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapara a mi atención" (Malinowski [1922], 1986: 25).

El ejercicio de observación nos permitió aproximarnos a algunos hogares, ver la cotidianidad y formas de encarar el ser excombatiente en tiempos en que los

acuerdos sufren permanentes altibajos, lo que nos lleva a participar cerca en el diario devenir, llegar a algunas reflexividades frente al trabajo de campo en cuestión. Nuestra investigación se inicia con la aproximación a campo, donde no se presentaron problemas por parte de los excombatientes. Si hubo cambios en los roles en el *espacio*, ausencias en algunos momentos por compromisos con el Partido, y en otros casos, tiempos muy ajustados para atendernos, lo que nos llevó a replantear algunas cuestiones metodológicas. En ese mismo contexto, traemos a la discusión a Rosana Guber (2011) y Eduardo Restrepo (2016) frente a las contingencias que se pueden presentar en el trabajo de campo, las maneras y formas de aproximarnos y lo que emerge en el mismo, las interpelaciones y solicitudes de los actores sociales.

Desde Guber (2011),

“los antropólogos no se han limitado a hacer preguntas sobre la mitología o a observar a los nativos tallando madera o levantando una cosecha. A veces forzados por las circunstancias, a veces por decisión propia, optaron por tomar parte en esas actividades. Este protagonismo guarda una lógica compleja que implica desde comportarse según las propias pautas culturales, hasta participar en un rol complementario al de sus informantes, o

imitar las pautas y conductas de estos...”  
(Pág. 60).

De otro lado, Restrepo (2016) advierte como para el trabajo de campo,

“...un principio ético nodal consiste en que las personas con las cuales se adelanta el estudio deben tener pleno conocimiento de lo que vamos a hacer. Si la investigación etnográfica no se deriva de una demanda de las personas con las que estamos trabajando, debemos contarles de manera clara y adecuada, tantas veces como sea necesario y recurriendo a las estrategias pedagógicas acertadas, cuáles son el objeto y los propósitos del estudio. Esto no es tarea fácil. Dependiendo del tipo de personas, hay que buscar las formas más adecuadas para explicarles qué vamos a hacer y por qué lo estamos haciendo...” (p.p. 88/89).

Todo lo anterior nos llevó a posicionarnos desde una etnografía *in situ*, participativa, colectiva y crítica. “...mi objetivo ha sido aprender no sólo cómo han sido las cosas, sino también cómo deben ser; he querido conocer. No podemos simplemente estudiar a los otros: siempre, en todas partes, en todas las circunstancias, *vivimos* con ellos” (Todorov, 1991). En este caso es un corrimiento desde el mismo trabajo de campo, desde la experiencia vivida en el *espacio*, donde no se buscó generalizar, sino todo por el contrario, el análisis contextual de lo que se

da en las prácticas de los actores sociales y los sentidos que le otorgan a las mismas.

Nos inscribimos en el paradigma de investigación socio-crítica, porque considera que este es un problema social que no solamente requiere ser interpretado o analizado desde la investigación social, sino que debe proporcionar elementos concretos para generar procesos de reflexión-acción con la comunidad en proceso de reincorporación de Icononzo. Lograr una reflexión-acción implica que esta investigación haga partícipes a los sujetos; se trata de no solo de identificar las prácticas cotidianas por parte de los investigadores, sino que los participantes hagan parte de la producción de su sistema social (Fals, 1985), con el objetivo de visibilizar las prácticas que tienen valor para ellos. En este sentido, identificar la apuesta de los excombatientes por procesos de aprendizaje colectivo, que reconocen la territorialidad de las comunidades locales y potencializan el proceso de cultivar sujetos para una economía comunitaria (Gibbson y Graham, 2011). Esto implica que la población no solamente sea parte de la investigación como sujetos investigados, sino que vivan el proceso como participantes reflexivos de su propia realidad, y sobre esa base, logren tomar decisiones que permitan la transformación de la misma.

### ***Análisis de caso y algunos resultados***

En ese mismo propósito de rehumanizar la humanidad, no se desconoce que el estar implicados como actores activos de una guerrilla en un conflicto de 60 años, no existiera humanidad alguna, se podría suponer, en palabras de Torrico (2018), que si bien no hubo una pérdida de la condición humana, si podríamos arriesgar la suspensión en algunos momentos el respeto por sus congéneres y por sí mismos, o el no acatamiento de ciertos valores y principios sociales, todo lo contrario ocurre en el ETCR, se dan actualmente una serie de relaciones que ubican al sujeto en primer lugar, pues el hecho de traer toda una disciplina de ejército y de partido, la camaradería, el estar juntos, el negociar el conflicto, apostar por metas comunes, está presente en sus discursos y acciones, incluso, en el rol de padres, tanto los hombres como las mujeres están totalmente dedicados a sus hogares y en las tareas del cuidado, apoyo y manutención de lo que han construido hasta el momento, dando un lugar a la importancia de la existencia de los hijos como su nuevo *leiv motiv*, no se arrepienten de haberse sometido al proceso de paz.

De acuerdo con lo observado en la investigación, prevalecen dos dimensiones que los excombatientes reconocen como maneras de producción, distribución y apropiación del mundo del trabajo al interior del ETCR: Se logró identificar que no se pierden de vista las relaciones con el “ahí fuera”, que involucran las actividades del vivir, que hasta ahora se traducen en la posibilidad de construir relaciones laborales y sociales en la vereda La Fila y el municipio de Icononzo. En este mismo sentido, las formas y maneras de encontrarse de los excombatientes que asumen desde los tejidos que empiezan a construir, desde las mediaciones con sentidos comunitarios y participativos, desde la posibilidad de las redes sociales, artefactos móviles de comunicación y el cotidiano desde las emisoras comunitarias, alternativas y comerciales que se escuchan en la vereda La Fila y el municipio de Icononzo.

Vemos una relación permanente con el campo colombiano, con la ruralidad, en la medida en que proyectan acciones que les permitan obtener la propiedad de tierra a pequeña escala, lotes de animales y cultivos,

dentro de los que mencionan explícitamente la sábila y el café. Estas proyecciones se relacionan con lo que propone desde su enfoque territorial el Acuerdo de Paz, pues el mismo supone reconocer y tener en cuenta las necesidades, características y particularidades económicas, culturales y sociales de los territorios y las comunidades<sup>21</sup> en que los excombatientes se insertan. De otro lado, pasa por pensar en tener un puesto de ventas, un negocio propio relacionado con supermercados, almacenes, cafeterías o puntos de venta que les permitan “producir” desde espacios comerciales. Hasta el momento dentro del ETCR, en términos de prácticas y herencias coloniales, podemos observar cómo en sus prácticas diarias existe un permanente rescate de lo propio, desde nuestra observación las prácticas coloniales tan instaladas en occidente, allí no prevalecen en su totalidad y aún no se vislumbra lo que podríamos denominar el paso a una *colonialidad desarrollista*.

Ahora, todo ello nos lleva a un concepto general como lo es el de *Economías Populares*, planteado como las actividades

---

<sup>21</sup> Ya en términos de lo que se considera “la formalización del trabajo”, frente a esto el Gobierno Nacional desde el Ministerio de Trabajo en el periodo de Juan Manuel Santos, se comprometió a crear e implementar el Plan progresivo de protección social y de garantía de derechos de los trabajadores rurales, para el desarrollo de este Plan, propone el Ministerio, que tendrán en cuenta los siguientes criterios:

1. La capacitación a los trabajadores y trabajadoras agrarios y a las empresas, en materia de obligaciones y derechos laborales.

2. Fomento de la cultura de la formalización laboral

3. Promoción y estímulo de procesos organizativos de los trabajadores y trabajadoras del campo a través de formas asociativas.

económicas de los sectores populares, pues en su sentir hay momentos en que se crea cierta tensión entre lo comunitario y lo individual, pero todavía persiste una apuesta por construir “o ser con otros” desde lo comunitario heredado de la misma formación de años en las filas de las Farc. Lo anterior, tal como lo advierte en su pregunta Giraldo (2017) ¿Qué se entiende por economía popular?, se logra ver a lo largo del trabajo de campo a la misma como actividad económica con su rasgo característico solidario, nos permitió ver en el *espacio* estas prácticas económicas rurales y el surgimiento de prácticas económicas diversas que dan cuenta de las subjetividades comunitarias que emergen en los *Espacios de Reincorporación*. Y nos ubicamos también en la acepción que propone Coraggio (2013), cuando asevera que:

“...es la economía de los trabajadores que, a diferencia de las empresas con grandes capitales, son pequeños grupos que se constituyen con el propósito de mejorar sus condiciones de vida. Su principal recurso es el trabajo dentro de un sector comercial específico o para desarrollar servicios. En algunos casos trabajan para producir exclusivamente para el propio consumo” (Entrevista periódico *El tiempo*, 19 de abril del 2013).

Esto en el ETCR se logra evidenciar en las formas en que los excombatientes se han

reunido según sus conocimientos e intereses para conformar cooperativas, una de ellas incluso lleva el nombre de Cooperativa de Servicios. En otro caso, encontramos una tienda y una papelería, que son ya iniciativas colectivas propias de los excombatientes. Estas rutas se vienen explorando para su propia sostenibilidad, pero de igual manera parten de prácticas comunitarias por su formación, y llegan a advertir que, si tienen que ir a trabajar por un jornal lo hacen, por una mera cuestión de sobrevivencia.

Hasta ahora estas formas de trabajo en el ETCR Antonio Nariño, en palabras de uno de sus habitantes “no están alcanzando la meta de que vivamos bien”, lo que nos lleva a la pregunta de Gibson y Graham (2017): ¿Vivir para trabajar o trabajar para vivir? Los ocupantes del ETCR plantean diversas formas de *vivir bien*, por un lado reconocen que están en un *Espacio* que les ofrece seguridad y tranquilidad, compañerismo, sentido de pertenencia, solidaridad, lo que lo convierte en un lugar para vivir bien, no obstante prevalecen necesidades básicas por suplir como son la red de alcantarillado, de agua, y de energía eléctrica (pues la misma se ofrece a partir de la planta eléctrica de 7 de la mañana a 11 de la noche y el resto del tiempo hay ausencia de ella).

"Pese a los contrastes que evidenciamos, lo necesario para vivir, no solo está siendo asumido como un conjunto de condiciones materiales que requieren ser satisfechas: vivienda, alimento, vestido y las cuales movilizan las iniciativas productivas y las búsquedas laborales de las y los excombatientes. Vivir bien, implica no solo tener las necesidades básicas satisfechas, desde una mirada clásica del bienestar, sino que contempla otros asuntos como la satisfacción y realización a través del trabajo, el despliegue de dones y talentos, el manejo del tiempo, el ocio, la comunalidad y los vínculos de solidaridad, para algunos excombatientes con un nivel mayor de adherencia y convicción política, lo necesario para vivir bien, contempla también la realización colectiva a través de la materialización del proyecto político" (Notas de campo, equipo de investigación, julio del 2019).

Lo que si queda claro es cómo la economía en el ETCR, además de plantear una propuesta de ser en común, viene transitando por cuidados familiares compartidos, crianza de animales para el propio consumo (autoabastecimiento), y otros para la venta (como peces, cerdos y gallinas), cultivo de frutales, huertas y una propuesta nueva sobre cultivo de café. De igual manera, algunos no abandonan el trabajo asalariado o la misma idea de poseer un negocio propio, autoempleo como la papelería que existe actualmente,

todo lo relacionado con belleza, odontología, gallos y una economía permanente del cuidado. Lo anterior habla de un completo entramado productivo en el espacio que lleva a prácticas económicas diversas.

Y por último, los excombatientes se integran con los habitantes de la vereda La FILA, en los programas de formación ofrecidos por distintas organizaciones y universidades (por ejemplo, validación del bachillerato, contabilidad, confección), en eventos deportivos tanto dentro como fuera del *espacio*, asistencia a eventos culturales y sociales como las peleas de gallos, celebración de cumpleaños, así como en el caso particular de la cooperativa multiservicios y la contratación de dos mujeres de la vereda para las labores en el restaurante. Ya, con el municipio de Icononzo lo hacen desde el partido, incluso una de las lideresas del espacio, Valentina, se presentó como candidata a la alcaldía en las elecciones de octubre de 2019. Igualmente, acuden al mercado campesino donde llevan algunos de sus productos, gallinas y artesanías.

Finalmente, esto nos lleva a pensar cómo el cultivo de sujetos para la vida comunitaria, que agencian una serie de conocimientos ganados en la guerra, posibilita otras maneras de habitar los Espacios de Reincorporación y

proponer prácticas económicas diversas, formas de estar y ser en el mundo y significaciones a sus propias prácticas comunicativas. La pregunta que queda es por la sostenibilidad de formas colectivas de producción y reproducción de la vida al interior del ETCR.

### **Referencias**

Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona, Tusquets Editores.

Fals Borda, O. [1979] 1985. "Cómo investigar la realidad para transformarla". En: *Una sociología sentipensante para América Latina*. pp. 253-301. Buenos Aires: Clacso-Siglo XXI Editores.

Gibson, K y Graham, J. (2011). *Una política poscapitalista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Giraldo, C. (Coord.). (2017). *Economía popular desde abajo*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Grosfoguel, R. (2005). "The implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border thinking and Global Coloniality". En Richard P. Appelbaum and William I. Robinson (eds.). *Critical Globalization Studies*. New York/London: Routledge.

Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, E. (2016). *La etnografía*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Torrico, E. (2018). *Comunicación y decolonialidad. Horizonte en construcción*. La Paz: ALAIC.

Todorov, Tzvetan. (1991). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.

### Otras fuentes

Entrevista realizada a José Luis Coraggio (2013):

<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12751672>

Notas de trabajo de campo de todo el equipo de investigación durante el año 2019.

Información general de Icononzo. Alcaldía del municipio. Página en internet consultado octubre del 2019.

Resultados y proyecciones (2005-2020) del censo 2005. Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

Gobernación del Tolima. Consultada el 29 de febrero del 2019.

Plan de acción territorial para la prevención, asistencia, atención y reparación integral a las víctimas del conflicto armado en el municipio de Icononzo, Tolima (2013). En <http://cdim.esap.edu.co/bancomedios/documentos%20pdf/icononzotolimapatrr2013.pdf>. Consultado el 21 de octubre del 2019.

Revista Semana (2017). En: <https://www.semana.com/nacion/articulo/ecomun-cooperativa-de-las-farc-en-la-vida-legal-su-nueva-economia/530424>.

Consultado el 21 de octubre del 2019.

Alcaldía Municipal de Icononzo: [www.icononzo-tolima.gov.co](http://www.icononzo-tolima.gov.co).

Consultado el 18 de noviembre de 2019.

Universidad Nacional de Colombia. En: [http://unal.edu.co/fileadmin/user\\_upload/docs/transparencia/2018/FORMATO\\_INFORME\\_INDIVIDUAL2018.pdf](http://unal.edu.co/fileadmin/user_upload/docs/transparencia/2018/FORMATO_INFORME_INDIVIDUAL2018.pdf)



## A cultura do afroconsumo

*La cultura del afroconsumo*

*The culture of the black consumption*

Joselaine Caroline<sup>22</sup>

Resumo: O objetivo desta investigação é realizar apontamentos sobre o afroconsumo. A partir da articulação do Movimento Negro brasileiro pela valorização do capital cultural, social econômico e midiático, individual e coletivo dos afrodescendentes, realizamos um levantamento do contexto histórico da atuação do Movimento Negro na cultura afro-brasileira, através do uso de dados qualitativos. A problematização da pesquisa parte do potencial de consumo das pessoas negras, que fora invisibilizado não apenas por questões sócio-históricas, mas também pela homogeneização proporcionada pela indústria cultural. Através da articulação do campo cultural e midiático buscamos pistas para formulação do conceito no âmbito cultural. Concluímos que as práticas de ressignificações da identidade afro enquanto forma de desconstrução de estigmas e subalternidade da cultura negra e seus atores sociais resulta no fortalecimento do capital cultural e econômico, e consequentemente no enfrentamento às lógicas do racismo.

Palavras-chave: Afroconsumo, Consumo Cultural, Negritude.

Abstract: The aim of this paper is to make initial appointments about the Afroconsumption in Brazil through an articulation with the cultural and media field to understand how this practice takes form inside the Brazilian Black Movement culture.

Key words: Afroconsumption, Cultural Consumption, Blackness.

---

<sup>22</sup> Joselaine Caroline. UFRGS. Doutoranda em Comunicação, Brasil, e-mail: jcarolinesk@gmail.com.

## **Introdução**

As questões étnico-raciais apresentam diversas variações e problemáticas socioculturais na sociedade brasileira. Nas investigações sobre estudos de consumo e recepção, ao investigar os processos, produtos, discursos, campos sociais e históricos da comunidade negra, encontramos no estágio de consumo possibilidades frutíferas para refletir sobre as práticas de consumo cultural e midiático das pessoas negras.

A presente pesquisa se encontra em estágio inicial e parte da observação dos fenômenos relacionados aos movimentos e manifestações da negritude no Brasil, cujo objetivo é realizar apontamentos acerca das práticas de afroconsumo no contexto brasileiro. No primeiro momento iremos discorrer sobre a articulação do Movimento Negro e a busca pela valorização do capital cultural, social econômico e midiático, individual e coletivo dos afrodescendentes. Através de um levantamento de dados do contexto histórico da atuação cultural do Movimento Negro, analisaremos as ressignificações da identidade e cultura negra, criando as relações necessárias com o tema através de uma pesquisa qualitativa (FLICK, 2009).

Em um segundo momento analisaremos os dados que servem como base para a questão do afroconsumo, a fim de formular e organizar as argumentações teóricas para interpretarmos o fenômeno através de uma codificação aberta. Esse percurso metodológico possibilita que a análise do fenômeno possa ser segmentada e esclareça as relações entre as articulações teóricas.

A partir desses aportes teórico-metodológicos compreenderemos como a negritude se apropriou do discurso de raça dentro da cultura. Na articulação e reflexão sobre a prática de afroconsumo, em um caráter político, ideológico e cultural, o texto mostra que o ato de consumo vai além das questões de representatividade e identidade, ele se molda na necessidade de existir dentro de uma cultura que silencia os grupos que se constituem fora dos padrões hegemônicos.

## ***As fases culturais do Movimento Negro***

O Movimento Negro pode ser caracterizado como uma mobilização política, cultural, econômica, entre outros aspectos, que busca a ressignificação da identidade negra e emancipação dos atores sociais em uma sociedade construída em cima do silenciamento desses indivíduos e que visa a

libertação do sistema colonial que constituiu formas de exclusão e racismo. De acordo com os apontamentos de Petrônio Domingues (2007) o movimento da negritude possui caráter político, ideológico e cultural.

[...] entende-se por Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visam à superação desse perverso fenômeno na sociedade. (...) Os grupos atuam com o objetivo explícito de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento de barreiras racistas impostas aos negros e às negras na ocupação de diferentes espaços e lugares na sociedade (GOMES, 2017, pp. 23-24).

As articulações que se construíram nas diferentes esferas do Movimento Negro buscam centralizar a agência e localização das pessoas negras na sociedade, e contestam a marginalização da cultura, produtos e produções da negritude. Porém, ao mesmo tempo, percebemos que no âmbito cultural,

[...] a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao mainstream, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora. É também o resultado de

políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural (HALL, 2018, p. 376).

Para compreender a importância do Movimento Negro nessa análise é importante compreender as suas posições históricas que ora produziram sentidos positivos, ora negativos nos atores sociais dentro da sociedade brasileira. Para isso, iremos abordar a trajetória e as três principais fases do Movimento Negro na construção e análise histórica apresentada por Petrônio Domingues (2007).

Segundo o autor, na primeira fase do Movimento Negro se deu após a abolição da escravidão, a marginalização do negro ocorreu devido ao sistema político que não ofertou ou possibilitou nenhuma oportunidade e possibilidade para superação aos efeitos do período de escravidão. Datada por Petrônio Domingues (2007) entre o período de 1889 e 1937, em alguns estados do Brasil os escravizados e seus dependentes criaram grupos e associações assistencialistas, recreativas e/ou culturais para lidar com os efeitos sociais das heranças do escravagismo. O autor salienta que a imprensa negra também foi um importante motor para a articulação do movimento, pois ao difundir

informações e notícias da negritude conseguiu fortalecer a luta contra o preconceito e propor reflexões sobre o problema do racismo. Nessa época partidos políticos como a Frente Negrina Brasileira (FNB), e outras entidades, foram criadas para buscar a integração das pessoas negras à sociedade. Nesse mesmo momento a negritude tinha uma estratégia cultural de inclusão assimilacionista, os princípios ideológicos eram nacionalistas, e se aproximavam de posições políticas de direita. A mestiçagem era vista como positiva, e buscava-se o distanciamento frente a alguns símbolos associados à cultura negra, como capoeira, samba e religiões de matrizes africanas.

A segunda fase do Movimento Negro ocorreu de 1945 a 1964, e apresentou uma estratégia cultural de inclusão integracionista na qual a ideologia política ainda era nacionalista, porém dividia-se entre o centro e a direita. Naquele período a conjuntura internacional teve um papel relevante através dos movimentos da negritude francesa e o pensamento sobre a descolonização da África. O despreparo cultural passou a ser um fator observado e tensionado, e a relação com a cultura negra passou a apresentar uma ambiguidade valorativa diante dos símbolos à cultura negra. Neste período o teatro e a

imprensa passaram a ser um método de luta contra o racismo.

Já na terceira fase do Movimento Negro, datada entre os anos de 1978 e 2000, o movimento africanizou-se e passou a buscar a promoção de uma identidade étnica específica do negro. O padrão de beleza, roupas e diversos outros bens de consumo passaram a ser questionados e buscou-se romper com o modelo branco instituído na sociedade. A estratégia cultural de inclusão passou a ser diferencialista, e os negros passaram a buscar igualdade na diferença, com um discurso contundente e adesão às forças políticas de esquerda marxista. O afrocentrismo tornou-se uma característica importante na conjuntura internacional e refletiu bastante no Brasil, e nesse momento a valorização dos símbolos associados à cultura negra tomou uma forma positiva.

Com a valorização da cultura negra na sociedade e entre seus pares, o Movimento Negro contemporâneo passou a ter um papel fundamental no cotidiano da comunidade negra. No que concerne a legitimidade histórica da negritude, o movimento cultural identitário das pessoas negras na contemporaneidade deslocou-se “[...]na retomada de si, isto é, na sua afirmação cultural, moral, física e intelectual, na crença

de que ele é sujeito de uma história e de uma civilização que lhe foram negadas e que precisava recuperar” (MUNANGA, 1990, p. 111). Conforme Kabengele Munanga a negritude pode ser vista como um “movimento anti-racista, num movimento ideológico político para a libertação dos negros do sistema colonial e do racismo praticado contra ele na sua ‘diáspora’” (1990, p.112), mesmo com seus problemas e contradições, ainda nas reflexões do autor.

No âmbito da dialética das relações raciais, Octávio Ianni (2004) diz que na ideologia racial o estigmatizado ao ser tratado como exótico, estrangeiro, precisa desenvolver a sua autoconsciência crítica para pensar a condição de subalterno ao qual é colocado. A partir daí que o estigmatizado constrói sua *contra-ideologia*, ideologia de protesto, indignação, reivindicação, emancipação (IANNI, 2004, *grifo do autor*). Ainda segundo o autor, o processo de racialidade do início do século XXI aconteceu quando povos e nações compreenderam que se definem pela etnia, pois as dinâmicas das relações sociais são produzidas pela raça, construindo um contraponto nas tensões de identidade, alteridade e diversidade. As diferenças étnico-raciais são aspectos que politizam o funcionamento das relações através de

estigmas, “estigma esse que se insere e se impregna nos comportamentos e subjetividades, formas de sociabilidade e jogos de forças sociais, como se fosse ‘natural’” (IANNI, 2004, p. 23).

É refletindo sobre a diferença que articularemos alguns aportes decoloniais. Ainda que a noção de agência e localização seja proveniente das teorias afrocentradas, busca-se aqui, realizar um exercício de aproximação, considerando que na heterogeneidade cultural do contexto brasileiro “a realidade latino-americana (múltipla/heterogênea/diversa/plural/comum) é uma amostra paradigmática de miscigenação e mestiçagens culturais” (MALDONADO, 2011, p. 4). Posto que, a decolonialidade é uma teoria pautada na ideia de raça, de acordo com Aníbal Quijano (2005) o sentido de raça não era conhecido antes da América, e assim novas identidades sociais se fundaram a partir das diferenças fenotípicas entre conquistados e conquistadores. Portanto, podemos pensar sobre como a prática do afroconsumo passa pela questão de como o sujeito se enxerga perante as intersecções culturais que se apresentam na multiculturalidade da sociedade brasileira.

### **Afroconsumo**

Os estudos de consumo vão muito além de uma visão básica e reducionista da cultura material (MILLER, 2007), pois de acordo com Mary Douglas e Baron Isherwood (2004) o consumo é a fonte vital da cultura e essa é objeto de lutas, e enquanto uma atividade ritual produz sentidos e significados, pois “os rituais são convenções que constituem definições públicas visíveis” (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2004, p. 112). Ainda, de acordo com os autores, alguns ritos podem ser apenas verbais, portanto, acabam não sendo identificados, por isso a materialização ajuda a construir um sentido eficaz que colabora na fixação do significado.

Canclini (1991) diz que o consumo é um ato cultural e serve para pensar, nesse âmbito, o autor aponta que a dimensão simbólica dos produtos irá prevalecer sobre os valores de uso e troca. Sendo assim, o afroconsumo surge a partir da compreensão sobre a distinção, agência e localização, e se apresenta para a comunidade negra como uma forma de promover equidade, existência, desenvolvimento sociocultural e afirmação da identidade. A perspectiva dessa prática baseia-se no estímulo ao fortalecimento social, psicológico, político, econômico e cultural de pessoas negras frente às lógicas do racismo. Entretanto, o tema é bastante

debatido e mencionado na comunidade negra, assim como nos coletivos, entretanto ainda apresenta rara literatura científica.

No âmbito mercadológico, uma pesquisa realizada pela empresa de consultoria ETNUS, define o afroconsumo como um movimento que surge das experiências diretas ou indiretas, conscientes ou não, dos afrodescendentes no ato de consumo (2016). O objetivo da pesquisa era realizar um levantamento das “tendências de consumo, comportamento e linguagem, especializada no perfil comportamental dos consumidores afro-brasileiros” (ETNUS, 2016, s/p). Sendo assim, o afroconsumo é entendido pela ETNUS como, “um movimento de contracultura, que considera a influência direta ou indireta das características étnico-raciais nas experiências do consumo, consciente ou inconscientemente, protagonizando a estética e as características raciais e culturais intrínsecas aos afrodescendentes.” (ETNUS, 2016, p. 10).

A pesquisa traz um apanhado histórico importante para pensarmos os recortes que constroem o afroconsumo. Segundo a pesquisa, nos Estados Unidos durante a época da segregação racial, era necessário que as pessoas negras criassem seus próprios nichos de mercado. E, na Nigéria uma crise

econômica resultou em produções cinematográficas produzidas pelos próprios nigerianos que consumiam filmes majoritariamente estrangeiro e realizados por pessoas brancas. A pesquisa argumenta que o afroconsumo, nesses dois casos, surge por necessidades sociais ou identitárias, assim como na mudança comportamental de consumo como uma forma de luta e empoderamento e resulta em novos nichos de mercado direcionados, geridos por pessoas negras, ou não.

Néstor García Canclini nos ajuda a refletir sobre as mudanças nas maneiras de consumir. Assim como o autor, pensamos que o exercício de cidadania em conexão com o consumo "conduz a uma defesa da existência, [...] de uma cidadania cultural, e também de uma cidadania racial" (1995, p. 24).

Na pesquisa de Gustavo Carneiro (2017), podemos verificar que a comunidade negra têm suscitado debates sobre o afroconsumo, e que "a raça é o fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação" (DOMINGUES, 2007, p.108). Essa reflexão nos ajuda a compreender que "existen conjuntos de consumidores con formación particular em la historia de cada campo cultural" (CANCLINI, 1991, p. 42), e na visão de Douglas e

Isherwood (2004) o movimento de consumo ao atrair outros consumidores traz uma espécie de afirmação sobre o universo em que eles habitam, podendo "redefinir certos eventos tradicionalmente considerados menos importantes como mais importantes, ou vice-versa" (p. 116).

De acordo com Canclini (1991) a dimensão da questão cultural do consumo, mesmo no modelo de reprodução de forças de trabalho e expansão de capital econômico está relacionado a um espaço de disputas, diferenças sociais e distinções simbólicas. Ao mesmo tempo, o consumo também pode ser "un escenario de integración y comunicación" (CANCLINI, 1991, p. 37) onde há troca de significados, objetificação dos desejos e ritualização da satisfação.

Canclini sinaliza que devido à multiplicidade dos processos sociais, a estrutura nacional historicamente consolidada têm sido tensionada pelos movimentos sociais que demandam a repartição dos bens culturais da nação. Nesse fluxo, compreendemos que o Movimento Negro exerce um papel importante nos questionamentos e deslocamento da negritude da marginalidade para o centro da cultura e da identidade nacional. Desse modo, a demanda por mobilidade social dos atores

sociais negros, assim como outros grupos marginalizados, se aproxima do que Canclini (1991) indica ao apontar que o propósito nesse cenário é estabelecer tanto novos pactos econômicos, quanto culturais.

Na perspectiva de Stuart Hall (2011) essas mudanças são o resultado do deslocamento dos sujeitos nas sociedades pós-modernas, que na fragmentação das diversas paisagens culturais – incluindo classe, gênero, etnia, raça e nacionalidade –, e conseqüentemente influencia nas escolhas de consumo. Posto que, “cada ato de significação transforma o efetivo de todas as significações já existentes” (HALL, 2018, p. 402), vemos que, no papel de comunidade interpretativa, o Movimento Negro percebe que “[...] as identidades sociais e culturais da audiência são estabelecidas nestas comunidades, e em termos concretos, elas são a fonte daqueles códigos de entendimento que as audiências aplicam na interpretação de códigos midiáticos” (JENSEN, 1987, p.28, tradução nossa)<sup>23</sup>.

Por conseguinte, a ressignificação da identidade negra que ocorre após apropriação de sentido pelos atores sociais, circula interpretações que geram manifestações sociais de diversas naturezas dentro da

comunidade negra e da sociedade. Segundo Martín-Barbero (2015), é no campo da comunicação que os novos atores sociais passam a questionar a cultura política tradicional, as contradições e conflitos de classe, povos e etnias na constituição da identidade da nação. Não que as pessoas negras sejam novos atores sociais, ou antes não fosse possível realizar questionamentos, a questão é que a cultura eurocêntrica que domina diversas esferas da sociedade, incluindo os meios de comunicação, possibilitou a disseminação de um padrão de consumo e comportamento eurocêntrico, alocando as culturas de diferentes povos e etnias para uma posição periférica e subalternizada.

Por exemplo, de acordo com Martín-Barbero (2015) o modelo hegemônico televisivo tende a negar as diferenças, evitando conflitos, ao mesmo tempo em que exibe diversas experiências de países, povos e situação, controla a pluralidade da sociedade e reforça o etnocentrismo do cotidiano. Contudo, o processo de ressignificação da negritude, através das mediações, produz, negocia e compartilha novos sentidos nas apropriações e usos de meios e bens

---

<sup>23</sup> Trecho original: [...] the social and cultural identities of the audience are established in these communities, and in concrete terms, they are the source of those codes of

understanding that audiences apply in interpreting media codes.



simbólicos (MARTÍN-BARBERO, 2015). Portanto, as mediações comunicativas e as matrizes culturais, como instituição familiar, temporalidade social e competência cultural, são fundamentais para pensar os processos de consumo de bens materiais e simbólicos da negritude.

Considerando que o afroconsumo busca contemplar a agência e localização da negritude, e ao identificar que a comunidade negra tem buscado consumir produtos culturais de seus pares, os campos culturais e midiáticos surgem como uma opção fecunda para aportarmos a pesquisa. Uma vez que, o potencial de consumo do público negro fora invisibilizado não apenas por questões sócio-históricas, mas também pela tentativa de estabelecimento da homogeneidade nacional proporcionada pela indústria cultural, é possível pensar as características que constroem as premissas do afroconsumo em convergência com a contracultura segue a linha de pensamento das teorias pós-coloniais e decoloniais. A teoria crítica decolonial reflete sobre senso comum, espaço, tempo, conhecimento, subjetividade e aspectos da experiência humana aos quais os sujeitos colonizados construíram e constroem suas visões de mundo (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 29).

Nelson Maldonado Torres diz que é “necessário refletir criticamente sobre o enredamento de marcadores de civilização

com ideias que postulam outros povos como primitivos ou selvagens, e sobre as formas nas quais a modernidade ocidental sempre pressupõe definições e distinções dessa natureza” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 30). Pensar o afroconsumo necessita que se pense a agência dos sujeitos negros, e como vimos, o Movimento Negro tem afirmado a necessidade de localizar as pessoas negras no na cultura e ações de suas comunidades, fomentando práticas que impactam em diversos setores da sociedade.

Na contemporaneidade a prática do afroconsumo se aproxima da premissa de que “[...] por trás da questão do significado do colonialismo e da descolonização, está o colonizado como questionador e potencial agente [...], diferente da posição esperada deles como entidades sub-humanas dóceis” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 33). Portanto, as práticas de afroconsumo significam muito mais do que apenas consumir bens materiais, elas são resultados da descolonização do pensamento que visam formas de fortalecer a identidade negra coletiva e individual.

## CONCLUSÃO

O Movimento Negro trata de reconhecer os vínculos históricos, políticos e culturais da

relação com à ancestralidade africana, na qual a articulação e comunicação que ocorre dentro do Movimento Negro, em suas diversas esferas acontecem de maneira descentralizada e têm um caráter sócio-político. Petrônio Domingues (2007) trata a mobilização política negra a partir de fundamentos culturais, e a partir dessa perspectiva vimos que esses atores sociais articulam mobilizações políticas e culturais no fortalecimento e ressignificação de suas identidades resultando em práticas de consumo cultural. E, apesar de não ter sido apenas nesse momento, compreende-se que a partir da terceira fase do Movimento Negro Brasileiro a ressignificação do negro na sociedade ganhou mais ênfase e amplitude, resultando em um movimento de valorização da cultura, da beleza, da intelectualidade, entre outros aspectos socioculturais renegados pela sociedade e muitas vezes até mesmo pela própria comunidade negra, devido à ambiguidade valorativa resultante do racismo.

Os sujeitos negros que se organizam coletivamente para o consumo, seja ele midiático ou de bens, contestam, na contemporaneidade, seu próprio potencial de consumidor, e assumir uma postura decolonial nas esferas do consumo vai além

das questões de representatividade e identidade, é sobre o direito de existir dentro de uma sociedade que silencia os corpos colonizados. A “decolonialidade é uma luta que busca alcançar não uma diferente modernidade, mas alguma coisa maior do que a modernidade (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36), e seguindo nessa lógica, acoplamos ao pensamento de Maldonado-Torres, a convicção de que a busca pela compreensão e enfrentamento à complexidade e dinâmicas do racismo faz com que esses movimentos traga à dimensão de que “estamos só no começo de uma verdadeira compreensão de suas estruturas e mecanismos” (HALL, 2005, p. 8).

A visibilidade que os conteúdos e produtos midiáticos de temática negra têm adquirido nas instituições e no cotidiano proporciona um descolamento da marginalidade cultural, ao mesmo tempo que conversa com a experiência dos sujeitos, atuando na produção e formação de sentido que refletem em suas realidades. A ressignificação da identidade negra resulta em cidadãos que sentem uma sensação de pertença ao serem representados e ao terem suas demandas ouvidas compreendem que é através da promoção da igualdade social, cultural e

econômica que terão sua agência ampliada na sociedade.

Essa mudança das pessoas negras proporcionada pela (re)tomada de consciência da negritude, no âmbito coletivo ou individual, encontra-se com o pensamento de Kabengele Munanga (2009), uma vez que a possibilidade de seguir para outros caminhos gera uma ruptura com a cultura colonizadora que colocou o sujeito negro como inferior e exigia uma autorrejeição. Quando os afrodescendentes passam a aceitar sua natureza, admiram-se, afirmam-se cultural, moral, física e psiquicamente, eles rejeitam a tentativa de assimilação e esforço para alcançar o padrão branco europeu.

Uma vez que as pessoas negras passaram a contestar a construção, representação e o lugar da negritude na sociedade, esse deslocamento nos direciona para a reflexão acerca dos discursos de consumo que refletem diretamente nos sujeitos e nas suas práticas de produção de sentido, pois constatamos que o consumo da comunidade negra está fortemente ligado à questão cultural. Diversas mudanças têm sido realizadas e podem ser percebidas a olho nu, sendo assim, é perceptível a evolução e crescimento de nichos de mercado de consumo direcionado para o público negro.

Por fim, considera-se que as práticas de ressignificações da identidade afro como uma forma de desconstrução da subalternidade da cultura negra resulta no fortalecimento do capital cultural e econômico, e consequentemente no enfrentamento às lógicas do racismo.

### REFERÊNCIAS

CANCLINI, Néstor García. (1991) El consumo sirve para pensar. *Diálogos de la comunicación*, n. 30, México: Revista de la FELAFACS.

\_\_\_\_\_. (1995) *Consumidores e cidadãos; conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

CARNEIRO, Gustavo (2017). Corporeidade, consumo e identidades políticas: estratégias de empoderamento feminino negro realizadas pelo coletivo das pretas na cidade de Vitória/ES (2017). (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Brasil).

DOMINGUES, Petrônio. (2007) Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, Niterói, v.12, n.23, p.100-122.

Douglas, Mary e Isherwood, Baron. (2004) *O Mundo dos Bens. Para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

ETNUS. (2016) *Afroconsumo: Pesquisa sobre comportamento e hábitos de consumo dos afrodescendentes da cidade de São Paulo*. (Org.) ETNUS. São Paulo.

FLICK, Uwe. (2009) *Introdução à pesquisa qualitativa*. 3ª ed. Porto Alegre: Artmed.

GOMES, Nilma Lino. (2017) *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes.

HALL, Stuart. (2005) Raça, cultura e comunicações: olhando para trás e para frente dos estudos culturais. *Projeto História*. São Paulo: Educ, nº 31.

HALL, Stuart. (2018) *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. 2. Ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HALL, Stuart. (2019) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. -Rio de Janeiro: DP&A.

IANNI, O. (2004). Dialética das relações raciais. *Estudos Avançados*, 18(50), 21-30. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9966>.

JENSEN, Klaus Bruhn. (1987) "Qualitative Audience Research: Toward an Integrative Approach to Reception". *Critical Studies in*

*Mass Communication*, Vol. 4, no 1, march, pp. 21 – 36.

MALDONADO-TORRES. (2019) *Decolonialidade e pensamento diaspórico*. Org. Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, Ramon Grosfoguel. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

MALDONADO, Alberto Efendy. (2011) A construção da cidadania científica como premissa de transformação sociocultural na contemporaneidade. In: *Compós, Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, 20., 2011, Porto Alegre. Anais eletrônicos... Porto Alegre: UFRGS/Compós.

MARTIN-BARBERO, Jesús. (2015) *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ.

Miller, Daniel. (2007) Consumo como cultura material. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 13, n. 28, dez.

MUNANGA, Kabengele. (1990) Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 33, p.109-117.

\_\_\_\_\_. (2009) *Negritude*. Autêntica: Belo Horizonte.

QUIJANO, A. (2005) Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* –

*perspectivas latino-americanas.* Buenos  
Aires: Clasco.

## 200 años de prensa republicana: reinventado la colonialidad informativa

Camilia Gómez Cotta

Las primeras décadas del siglo XIX trajeron consigo un cambio en la forma estatal en la geopolítica colonial de la época y con ella, la aparición y recurrencia de conceptos que hasta el día de hoy parecen haber sido naturalizados. La prensa, por ejemplo, presenta una red de enunciados y un recorrido de rasgos distintivos en la discursividad republicana, que posibilitó el posicionamiento de palabras como libertad, presidente, congresistas, ciudadanos, instrucción, etc., en fin, una serie de enunciados y de elementos recurrentes que deben estudiarse más detenidamente, en una lógica que nos permita re-leer la manera en que el patrón colonial del poder, se renovó en el tránsito de la monarquía a la república. Se propone desde este lugar re-pensarnos desde América Latina, como lo propone Erick Torrico,

(...) abrir y explotar un horizonte epistémico que tanto se contraponga a los

esquemas establecidos por el poder colonial para organizar la vida de las sociedades colonizadas y el conocimiento de sus dinámicas, como que haga factible asimismo la superación de los límites o los errores de las elaboraciones teórico-políticas que cuestionan tales estructuras de control (como la marxista, la de la Escuela de Frankfurt, la del sistema-mundo o la del posmodernismo de oposición) pero sin tener la capacidad de brindar alternativas reales en pro de una efectiva emancipación respecto de la colonialidad aún vigente. (2016).

Uno de los sustentos de la comunicación decolonial podría estar en el planteamiento de nuevas preguntas al pasado, acompañado de archivos que permitan develar la matriz colonial del poder, contribuyendo a la potenciar epistemologías desde el sur, (parafraseando a Boaventura), que orienten la producción de conocimiento a la re-visión de la construcción del Estado Republicano con

una luz crítica, re-leyendo el correlato que existe en diversos archivos, entre ellos, la primera prensa republicana. La perspectiva proporciona el reconocimiento de las múltiples otredades que no fueron registradas en documentos oficiales, o en la versión hegemónica de los hechos, con preguntas que, desde el presente, pueden guardar las páginas de los semanarios decimonónicos.

Esto implica posesionarse desde una actitud metódica que complementa prácticas en las cuales la comunicación social, como parte de las ciencias sociales y el periodismo conocen: el análisis de contenido, re-editando el pasado a la luz de nuevos interrogantes. La orientación, entonces, se conduce a develar, desde las propias letras ilustradas de la emergente república, para observar en detalle los pilares del progreso y de la utilidad moderno colonial, que negaron las vidas, relatos y experiencias de lo que se denominó cada vez con más frecuencia en el siglo XIX "Pueblo". De manera paralela, permite desarrollar elementos analíticos entorno a la discursividad que dotó en diversos archivos estatales, los mecanismos de biopoder y de subordinación, con los cuales el patrón del poder moderno/colonial, mutó de un régimen imperial a uno republicano.

La propuesta metodológica apunta a una construcción argumentativa del conocimiento, desde un pensamiento situado, orientado al hallazgo dentro un archivo concreto: la prensa decimonónica, en relación con preguntas que habiten el presente, procurando herramientas para una indagación decolonial del pasado. De ahí la importancia de re-conocernos en el pretérito de tecnologías moderno/coloniales: los titulares de prensa, los géneros periodísticos, las herramientas de publicación, en una expresión la discursividad periodística del siglo XIX que aún hoy hacen parte de *trinos* o de noticieros de televisión del siglo XXI. En síntesis, abordar la colonialidad desde la discursividad periodística que inició con lo que denomino primera prensa republicana, aquella escrita en los albores de la república, que, para el caso de Colombia, fue escrita entre 1819 y 1830.

De ahí que se proponga el abordaje analítico del lenguaje emancipatorio desde una lógica de comunicación decolonial, que apunte a develar cómo los enunciados libertarios con los que fueron soportados las columnas del Estado republicano en el siglo XIX, se cimentaron sobre una racionalidad moderno/colonial que impuso su lógica avasalladora. La prensa contribuyó en el siglo

XIX en la reinención del patrón colonial del poder y lo sigue haciendo el día de hoy, en algunas formas discursivas, incubadas en las tácticas que fueron apropiadas por la república ayer y por el estado-nación de hoy.

Situados en estos propósitos el texto se divide en cuatro partes: se iniciará el recorrido, ubicando a los actores que posibilitaron la renovación de la matriz colonial, en clave republicana. Seguido se establecerán las coordenadas geopolíticas en las cuales se redactaron las primeras líneas de la prensa republicana para luego observar de manera panorámica, las posibles etapas que atravesó Colombia entre 1819 y 1830, para concluir con posibles aristas analíticas de este periodo y las varias opciones analíticas desde una comunicación decolonial. Con esto se contribuye en el análisis de la re-configuración del saber ilustrado como saber instrumental informativo en la primera prensa republicana (1819 -1830); aportando, desde el archivo de prensa decimonónico, a la línea del grupo de interés de Comunicación decolonial, como alternativa de análisis a proceso latinoamericanos desde el campo comunicacional.

Desde esta perspectiva, se pretende generar una reflexión en torno a la historia del periodismo en Colombia (y Latinoamérica)

desde la comunicación decolonial y con ello, una posibilidad metodológica para re-leer el pasado desde los archivos periodísticos que cada país tiene. Lo anterior se soporta con la investigación doctoral realizada en la cual la prensa, el poder y las subalternidades, fueron el eje sobre el cual se estudió la inauguración de la letrada república de Colombia, entre 1819 y 1830, haciendo énfasis en el bicentenario de la Carta Fundamental de angostura, suscrita el 17 de diciembre de 1819, en el que, por vez primera, se legisla con el enunciado "República de Colombia". El enfoque analítico incluyó la formación discursiva foucaultiana, puesta en discusión metodológica con el análisis de contenido y con elementos de la reflexión propuesta desde la colonialidad del poder.

### ***El criollato republicano***

El tránsito a la República en las coordenadas geo-políticas del sistema-mundo moderno/colonial entre finales del siglo XVIII y las dos primeras décadas del XIX, trajo consigo la mutación del despotismo borbón, que gobernaba desde el imperio del *biopoder* (Foucault: 2010), a un reordenamiento de formas administrativas, bajo los principios de la Ilustración neogranadinas: elites que izaban la limpieza



de sangre como bandera liderazgo para la construcción del nuevo estado. Con ello, se facilitaba la labor independentista en nombre del pueblo, al cual no relacionaba con personas letradas, ilustradas o con *limpias de sangre*.

Las habilidades aprendidas en la ciudad colonial facilitaron a los letrados la continuidad del poder en lugares de privilegio en los tiempos de la República. Palabras como fraternidad, pueblo, ciudadano, empezaron a circular en los escenarios de connotación republicana, empleadas por los ilustres e ilustrados de siempre, convocando a los que quisieran seguir los lineamientos de un nuevo orden estatal. Por las características de estos personajes, con legados de ambiciones coloniales que lideraron la República de Colombia entre 1819 y 1830, se les reconocerá en el presente texto como *criollato*, esto es, sujetos que enarbolaban el discurso libertario que entrelazaban con la ilustre prosapia de la que hacían parte, al mismo tiempo que trazaban la república de Colombia. El pueblo, englobaría los matices que las antiguas castas, necesarias para la elaboración de jerarquías políticas para instruir las y hacerlas útiles al nuevo estado.

Ubicados en agosto de 1819, luego del recorrido que inició en la revolución en los

barrios de Quito en 1809 y que vio rodar sangre de todas las castas y linajes por diez años, se promulgó la Ley Fundamental de Angostura y con ella el imaginario de un *partido libertador* (Mejía 2007), que catapultaría a Bolívar como la figura que representaba la libertad de los pueblos. En las márgenes del damero *ego*-moderno español, las múltiples otredades que habitaron y co-existieron, en el mismo espacio republicano decimonónico fueron aplanadas en las formaciones discursivas republicanas bajo el enunciado "pueblo". El pueblo como enunciado, ocultaría la *heterogeneidad histórico estructural* (Quijano; 2000: 347) que habitaba los bordes letrados. El vecindario de letras, incluía al pueblo, que en los privilegios de la emergente República era excluido.

Esta "discontinua-continuidad" de imprentas, vocablos y jerarquías, hizo parte de la *colonialidad poder* que estructuró la libertad y las calles adoquinadas de la república letrada. En las esquinas discurrían otros horizontes de sentido que apenas empiezan a vislumbrarse doscientos años después de la vida republicana en nuestros países. Desde un análisis de comunicación decolonial, se propone comprender que la emancipación que abanderó el criollato no significó una revolución vinculante con

quienes denominaron “salvajes”, “ignorantes”, “esclavos”, “castas”, “iletrados”. Los adjetivos y discursividad del Estado republicano, siempre guardaron clara la distancia entre los civilizados y el pueblo.

### **LA PRENSA, NUEVO DISPOSITIVO DE PODER**

Uno de los espacios en los cuales se re-inventó la matriz colonial del poder fue la prensa publicada entre 1819 y 1830. Los semanarios de este periodo se constituyeron en la expresión letrada de la República de Colombia. La escrituración de la ciudadanía centró la atención en temas político-militares que reordenaron la ciudad en términos legales, normativos y jerárquicos para este nuevo orden: del imperio transitó a la república; el súbdito al ciudadano; la colonia a la constitución, de edictos y periódicos, patriotas o realista, a la prensa republicana. La matriz colonial renovó su acervo conservando la *heterogeneidad histórico estructural* que le ha caracterizado hasta en la contemporaneidad.

La cimentación republicana tuvo como dirigentes a miembros del *criollato* que legislaban y avanzaban en la consolidación de espacios discursivos en los cuales el protagonismo político se articulaba a una red

burocrática local, en el marco de la visión republicana de ciudadanía, libertad de prensa, sufragio, instrucción pública, etc. El discurso emancipatorio esgrimía la diversidad como enunciado, pero la racionalidad del modelo centralista subordinaba el accionar real del poder. El legado moderno/colonial, imponía su impronta, misma que llevaba trescientos años de perfeccionamiento.

La prensa, como correlato del estado republicano contribuyó (y lo sigue haciendo) en la reinención del patrón colonial del poder. Las fisuras y opacidades republicanas inscritas en las fronteras de la ciudad letrada en las primeras décadas del siglo XIX, se trasladaron del senado y los territorios, a las publicaciones de la primera prensa republicana, inaugurando un acervo documental que permite al comunicador social, al periodista, al cientista social, leer la invención republicana como un ejercicio de reinención de la colonialidad del poder y, permitir reflexiones en el camino de la decolonialidad, desde los archivos propios de las letras y la ilustración decimonónica, en la contemporaneidad del siglo XXI.

Los semanarios de esta república, se constituyeron rápidamente en la expresión del nuevo estado y la escrituración de la ciudadanía centró la atención en temas

político-militares que reordenaron la ciudad en términos legales, normativos y jerárquicos para este nuevo orden: del imperio se transitó a la república; del súbdito al ciudadano; de la colonia a la constitución, de edictos y periódicos, patriotas o realista, a la prensa republicana. La matriz colonial renovó la forma estatal, conservando la *heterogeneidad histórico estructural* que le ha caracterizado. Algunos de los enunciados legales y normativos que circularon y facilitaron la asimilación del discurso republicano y sirvieron para desarrollar estrategias que silenciaban y/o subalternizaban experiencias diferentes a las del criollato.

### ***Opiniones y otras formas de sociabilidad***

En las primeras décadas decimonónicas co-existieron variados espacios de sociabilidad, cada uno con dinámicas e interacciones que trascienden el sintagma "opinión pública"; de ahí que no se centre la atención en este concepto en tanto,

(...) es importante advertir que hacer la historia de la opinión pública no es lo mismo que escribir la historia de la imprenta o del periodismo, aunque al ser estos últimos los

instrumentos fundamentales de la esfera pública existe una relación íntima entre éstos y aquélla. La imprenta y la prensa existen como artefactos dotados de una evidente materialidad y conllevan funciones comunicativas muy concretas, la opinión pública, en cambio, resulta algo mucho más abarcador y simultáneamente menos evidente, una abstracción cuya definición y sentido han sido desde siempre polémicos y objeto de innumerables luchas políticas. (Ortega Martínez y Chaparro Silva; 2012: 16)<sup>24</sup>.

Habermas, es uno de los referentes más comunes del estudio en torno a la *opinión pública*, sin embargo, interesa más la comprensión de la coexistencia de otros espacios de sociabilidad y publicidad (además de la ilustrada) que abordar con especificidad la historia de la opinión pública. Adicional a esto, importa

(...) enriquecer la narrativa de las transformaciones conceptuales a través de sus modulaciones, reacomodos y resignificaciones, construcciones que son híbridas no por contraste con algún ideal puro, sino porque todas las construcciones conceptuales son, de necesidad híbridas... de este modo el fenómeno y concepto de "opinión pública" no se corresponde con la simple difusión o adopción de conceptos europeos en América (...) De este modo, la

---

<sup>24</sup> Para un detallado análisis sobre la opinión pública, *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y*

*cultura política, siglos XVIII y XIX. Ortega Martínez, Francisco y Chaparro Silva, Alexander, editores.*

opinión pública –y sus particulares dinámicas conceptuales y prácticas –debe ser entendida como una configuración históricamente determinada de los modos de publicidad existentes en una sociedad. Por su parte, reservamos publicidad para designar de manera más amplia “el estado o calidad de las cosas públicas” definición del *Diccionario de Autoridades* (1731) que resulta analíticamente válida e históricamente apropiada. (Ortega Martínez y Chaparro Silva; 2012: 21, 22).

Las opiniones circulaban en espacios de socialización que tuvieron lugar en modalidades discursivas distantes de las contemporáneas. Eventos como la rebelión de los comuneros, la expulsión de los jesuitas, el colonialismo tardío, las reformas borbónicas, los movimientos juntista entre muchos otros, tuvieron varios escenarios de discusión, los eventos y años independentistas, también generaron otros espacios de sociabilidad en el cual discurrían opiniones sobre pareceres, lecturas de periódicos y deben ser considerados en el contexto en el cual se dieron, así como la manera en la cual se deben estudiar los espacios de socialización y las maneras en las cuales fueron enunciadas en su propia trama.

Lugares como plazas de mercado, chicherías, la propia iglesia, (o más bien el camino hacia la misa), entre muchos otros intersticios de las ciudades letradas, fueron espacios de sociabilidad subalterna. En la orilla ilustrada, las tertulias, las cartas, las hojas periódicas publicadas o los libelos y periódicos fueron los espacios y formas de socialización de la elite criolla. En ambos casos la sociabilidad permitía a todos los sectores formas de acceso a noticias y el conocimiento de los sucesos de su momento. Estas y otras modalidades, espacios y soportes, así como a personas, que contribuyeron a hacer público los eventos, hace alusión la publicidad en el contexto del tránsito del Antiguo Régimen a la República.

En este periodo las modificaciones del lenguaje político permutaron de manera substancial. A manera de ejemplo, en 1811, los periódicos fueron definidos como “evacuación fétida y asquerosa (...)”; mientras la opinión pública era “un animal cuadrúpedo que *anda en los cafés, en las calles y en las plazas*” (Ortega Martínez y Chaparro Silva; 2012: 37)<sup>25</sup>. De estas definiciones se pasó en 1820 a concebir los periódicos como

---

<sup>25</sup> Los autores toman la definición del *Diccionario razonado del año señalado*. Se conserva la gramática original.

necesarios en la formación del ciudadano y a la opinión pública como

“un supremo tribunal de la realidad, donde a partir de la evaluación y el contraste de las pruebas disponibles (...) es posible acceder a una instancia definitiva: la verdad, una voz dotada de cierto halo trascendente y cualitativamente superior, resultado último de toda discusión pública” (Idem: 102)

¿Qué modificaciones discursivas se gestaron en este intervalo para posibilitar tales mudanzas en el significado del enunciado? ¿Qué transformaciones en las redes del poder tuvieron lugar en la Nueva Granada, para que el juego de reglas que definían los enunciados *prensa* y *opinión pública* sufrieran una metamorfosis tan abrupta en tan corto tiempo? ¿Qué rupturas en los vecindarios de la ciudad letrada evidencian las discontinuidades discursivas de los sintagmas en sus usos republicanos?

El cambio de orden social, jurídico, económico y legal que traía consigo el nuevo estado republicano, da cuenta de una parte de estas modificaciones; pero también, los espacios de sociabilidad y las formas en las cuales se hacían públicos los hechos, los personajes, las decisiones de realistas o autoridades realistas, esto es, las variadas formas de publicidad que, desde la colonia tardía, hacían pública la palabra y su

interacción discursiva con las prácticas de socialización y de poder. El sintagma *Opinión* en el tránsito del XVII al XVIII, enunciaba cosa incierta, y *Público* hacía alusión a la fama, a lo notorio. En chicherías, plazas públicas, salones, cartas, tertulias, libros, circularon rumores, noticias, relatos y rumores que permitían a los súbditos el intercambio de ideas o nociones en torno a temas de su propia actualidad.

En las planas letradas de la prensa era posible leer *la publicidad* de republicanos y sus ciudades, más no de pulperías, mujeres, indígenas o de los seres esclavizados y sus territorialidades, estos sujetos cabían en la denominación “pueblo”, o en el vocablo “salvaje”, o en la parte de los avisos, para dar cuenta de la venta de esclavos en la imprenta del periódico o en la casa de algún miembro del criollato.

Desde ciudades como Cartagena, Bogotá, Caracas, Popayán, Quito, Angostura, o Panamá y sus pocas imprentas, se hacía el ejercicio de re-ordenar el presente republicano como la ontología realizada por el criollato letrado y patriota. El vecindario letrado, aquel que tenía como calles y fachadas leyes, decretos, definiciones legales en torno a la educación, la instrucción pública, la ciudadanía, las constituciones y artículos,

regía la doxa de la era republicana. En este vecindario, la prensa publicaba el sentido común republicano y su *publicidad*, que transitaría en las páginas letradas de la prensa a opinión pública en las décadas siguientes.

Se hizo necesario habituar al lector a tiempos de aparición, ordenamiento del espacio publicado, organización del contenido y priorización de los temas publicados. Así como el damero español impuso unos ritmos, espacios, poderes, la prensa republicana se imprimía ubicando temas, espacios, avisos y publicidades republicanas. En esta tarea, la cronología independentista se comprende como parte de "(...) la afirmación de una identidad cultural monolítica y excluyente (que) no permite reconocer los muchos espacios, tiempos, creencias y contextos" (Díaz Quiñones en Sancholuz; 2005) co-existentes.

### ***Desintegración de la República de Colombia***

Esto ocurría en las calles del nuevo estado y en los vecindarios letrados, cada vez más habituados a la lectura, privada o en voz alta de la prensa. Se peregrinaba hacia la consolidación republicana, que no logró del todo su cometido. Hasta 1826 la República de

Colombia no tuvo mayor amenaza separatista dentro del partido *libertador*. Bolívar representaba la expulsión de España en el territorio colombiano. Sin embargo "los efectos prácticos inmediatos de la Ley Fundamental y de la mayor parte de las otras leyes promulgadas por el Congreso, fueron débiles, salvo en las vecindades inmediatas del Congreso" (Bushnell [1954] 1985: 30). Los intereses del vecindario letrado no eran homogéneos. En el partido de los libertadores se empezaron a notar las facciones.

La disputa protagonizada entre Nariño y Santander fue una de las que tuvo mayor publicidad y sirve de ejemplo para adentrarse en una de las varias fisuras entre los miembros del criollato: los próceres en forcejeo representaban dos generaciones y dos visiones distintas en la manera de entender el Estado (unitario o federalista) y por tanto la manera de gobernar y conducir de los destinos de la patria, de la república y del pueblo. De otro lado,

(...) Nariño era un prominente bogotano y Santander un hombre, que, venido de provincia, gobernaba la metrópolis neogranadina. El resentimiento de los bogotanos solo pudo aumentar con el hecho de que muchos de los funcionarios principales también eran provincianos como los Azuero, del Socorro y Francisco de Soto de Pamplona. (Bushnell [1954] 1985: 85).

Las discrepancias letradas incluían antagonismos regionales, o, la férrea convicción de los santafereños de tener una posición de privilegio ilustrado sobre las provincias, que no se veía reflejado en cargos y prerrogativas para los patricios santafereños, a pesar de ser Bogotá la capital de la nueva República de Colombia. En los periódicos de la época se pueden encontrar la siguiente réplica y réplica entre *El correo de Bogotá* y *El Insurgente*

Se ha puesto al papel el título de insurgente dándose por motivo que con esta denominación ha sido marcado por los tiranos y opresores de las naciones todo el que ha hecho esfuerzo en cualquier tiempo fiara promover la libertad del pueblo, instruirlo, en sus deberes y derechos y rectificar la opinión pública. Pero por esta misma razón creo que de ninguna manera puede convenir aquel título a un papel que sale en medio de un pueblo, que tiene instituciones liberales, y donde no gobiernan tiranos opresores que se hayan usurpado la autoridad, sino los mismos que destruyeron a los usurpadores y que llamaron a los representantes de estos pueblos para que se diesen leyes y escojiesen magistrados (...) pero si se propusiese verdaderamente atacar al gobierno e instituciones sin mucha moderación y muy buenas razones, se le debería titular, mas bien que insurgente, el demagogo, el anarquista (...) el epígrafe dice; las naciones se conquistan por la fuerza, se

mantienen por la justicia, y se destruyen por la violación de las leyes y corrupción de las costumbres. La primera máxima me parece absurda, y digna sólo de Maquiabelo, de Hobbes y aun de Grocio. Ni la conquista ni la fuerza darán nunca un derecho; jamás serán un título legitimo de adquisición; ellas serán siempre una injusticia, una violencia, una usurpación. Las naciones nunca serán de derecho el patrimonio de ningún conquistador. Por otra parte las naciones nunca se conquistan a sí mismas (...) Así, pues, mi amigo, aunque una nación sea conquistada de hecho con la fuerza, este hecho nunca produce un derecho, que solo puede emanar de la voluntad popular, del pacto social. Correo de la ciudad de Bogotá. Capital de la República. No. 159. Agosto 08 de 1822.

A lo que *El Insurgente* responde:

Mi querido amigo: ¿has visto la comedia de representación en el correo de Bogotá Núm. 159 en la que varios personajes haciendo un mismo papel, ó uno haciendo muchos, combate al *Insurgente*? (...) dime si hay en ellos algo de substancia, si hallas alguna línea sobre que puedas detenerte, y si esas personalidades quieren decir algo contra el periódico, ó son de alguna utilidad para el publico. Le pareció a un Señor, escandaloso el título de *Insurgente* en una República, en un Pais, en un continente en donde todos lo somos, y hemos hecho de el un título glorioso; *Insurgente* es el inmortal Bolívar contra la opresión, contra la tiranía española (...) ¿Y qué importa al pública que

el Editor sea blanco ó negro, cojo o tuerto?  
¿Qué certeza tiene el articulista de que el Autor del Periódico és el General Nariño?  
!Insensatos! midiendo las almas de los demás Ciudadanos por sus almas serviles, las ideas de los otros por sus mesquinas ideas, creen que en Colombia solo es conocido el General Nariño el lenguaje de la libertad. Pudo ser en otro tiempo; pero desde que este suelo ha sido empapado en sangre por la libertad, su idioma y osadía ha sido, es y será demasiado conocido en la República aun que ignorado de algunos esclavos aduladores miserables que encorvados hacia la tierra no calculan si no sobre su sueldo e intereses, que harán el apoteosis del latrocino y la tiranía, si conviniere á su mejor bien estar. *El Insurgente*. No. 3. Trimerstre 1. Agosto 25 de 1822<sup>26</sup>.

El conjunto de enunciados formado sobre un horizonte de civilidad, presentan dos relatos de la República de Colombia: las sentencias del *Correo*, dan cuenta de un orden establecido, liberal, que representa la voluntad de un pueblo el cual decidió el pacto social (republicano). En el *Insurgente*, se lee otra república: la comedia cuyo único personaje es un tirano que representa todos los papeles opresivos sobre esclavos aduladores. La pluma del segundo ejemplo revela la insensatez y el servilismo de

quienes, anteponen intereses personales y sueldos, antes que los principios libertarios e *insurgentes* que encarna Bolívar. *El Correo de la Ciudad de Bogotá*, hizo eco del ideario encarnado por Santander (blanco de la frase "la comedia de representación en el correo de Bogotá Núm. 159 personajes haciendo un mismo papel, ó uno haciendo muchos..."), enfrentado a *El Insurgente*, vocero de la facción federalista que representaba Nariño.

El registro periodístico del choque entre letrados hace parte de la red discursiva que circuló en la República de Colombia, en su primera década: los tipos de enunciación, las elecciones temáticas; así como las correlaciones, las coexistencias, modificaciones, emergencias y aparentes contradicciones son útiles para esbozar las regularidades discursivas en la primera prensa republicana.

### ***Implicaciones desde la Comunicación-Decolonialidad***

América Latina ha sido cuna de pensadores crítico y alternativos. En esta línea, desde finales del siglo XX, se viene pensando la relación en la cual se permita ampliar y

---

<sup>26</sup> Se respeta la sintaxis original. El archivo trabajado hace parte de la publicación digital en la página web de la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República.

Consultado Enero de 2012.  
<<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/exhibiciones/humboldt/home.htm>>



profundizar en torno a la colonialidad del ser, del saber y del hacer, desde procesos comunicacionales inmersos en geopolíticas epistémicas, metódicas y metodológicas para investigadores y realizadores donde la comunicación haga parte del eje de realizaciones o reflexiones. A la tradición de pensamiento crítico es vital la incorporación de desafíos para el desarrollo de métodos y metodologías comunicacionales, igualmente decoloniales, en las cuales sea posible el diálogo de saberes que trasciendan las fronteras académicas, disciplinares y universitarias, llegando a lugares en los cuales la comunicación es el eje articulador de estrategias comunitarias, educacionales, sociales o, inclusive, públicas.

La inclusión del estudio de las relaciones de construcción de proyectos nacionales, discursos periodísticos y estabilización de nociones asociadas (aún en la contemporaneidad) a la democracia, la libertad (incluyendo la de prensa), la ciudadanía, país, historia, vigentes aún, pero con fuertes lazos coloniales. Estos rastros moderno-coloniales son una oportunidad para contribuir en procesos decolonizadores, desde los aportes y los análisis propios del campo comunicacional, acortando el "salto" del análisis que hacen los estudios

moderno/coloniales que desde el descubrimiento y la colonia, "llegan" al siglo XX, sin hacer un detenido estudio de los procesos moderno/coloniales que se dieron en el largo siglo XIX.

El diálogo al interior de la comunicación, así como la relación comunicación-decolonialidad y procesos decolonizadores se verían nutridos, con los archivos decimonónicos de la prensa, mismos que parecerían ser de uso exclusión de la historia, permitiendo, además, vasos comunicantes entre oficios, disciplinas y pasados moderno/coloniales. De manera recíproca, la relación Comunicación-Decolonialidad sugiere a los profesionales de la comunicación en Universidades de América Latina, una re-visión crítica de las teorías tradicionales y eurocentradas, con las cuales se realizan un porcentaje importante de los análisis de la comunicación en nuestro continente, sin una necesaria *traducción* de sentidos, procesos, contenidos y/o productos comunicacionales, o lo que Torrico nos propone como *des-occidentalizar la comunicación*, en tanto

(...) la posibilidad de reinterpretar la historia mundial y de desmontar con ello la lógica eurocéntrica con la que esa noción había sido construida esto implica, al mismo

tiempo, que se abre la oportunidad, vía 'desobediencia epistémica', de superar los constreñimientos de los paradigmas que estableció Occidente para garantizarse la ventaja oligopólica del saber (...) desoccidentalizar, por ende, supone dejar de ver la comunicación y su campo con los ojos de la tecnocracia, el mercado, la fe ennegrecida y el control político para recuperar el contenido liberador de su sentido y praxis. (2007).

El camino abierto por los bicentenarios que inauguró Ecuador en 2009 y que pueden extenderse hasta 2032, permiten la opción de comprender cómo el moderno/colonial sistema capitalista, ha ido incorporando diversos dispositivos, como la prensa, cuya trama de discursividades como la periodística, han cooptado y acaparado como eje central un estado republicano decimonónico que se renueva en sus titulares y nuevas tecnologías del siglo XXI, dando la sensación de novedad al patrón colonial del poder que siempre esconde la heterogeneidad histórico estructural (Quijano) que hace parte de los estados-nacionales contemporáneos. Volver sobre los archivos desde la comunicación decolonial, facilita no sólo una dimensión diferente de la historia del periodismo, sino también de la re-visión de las teorías en comunicación y procura el camino para des-

occidentalizar el campo, trascendiendo fechas, próceres, historias ilustradas tradicionales, decretos conmemorativos, efemérides, para hallar nuevos interrogantes y *mapas nocturnos*, en la búsqueda decolonial de la comunicación en América Latina.

### Referencias

Aguilar, José Antonio y Rojas, Rafael. Coordinadores. (2002). El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política. CIDE- Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.

Bushnell, David. (1984). El Régimen de Santander en la Gran Colombia. El Áncora Editores. Bogotá. Traducción de Jorge Orlando Melo.

Castro - Gómez, Santiago. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Eduardo Lander (compilador), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2005, páginas 153 - 172

Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo", en: La colonialidad del saber. Edgardo Lander (compilador), Editorial de Ciencias Sociales, La Habana-Cuba, 2005, páginas 41 - 56. Disponible en versión digital: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros>

/lander/lander.html. Consultado: noviembre 2011.

Echeverry, Alberto (1989). Santander y la Instrucción Pública. (1819-1840). Foro Nacional por Colombia – Universidad de Antioquia. Medellín.

Gómez Cotta, Camilia (2017). Prensa/política/subalternidades. En la república letrada de Colombia, 1819-1830. Tesis Doctoral.

Loaiza Cano, Gilberto (2011). Sociabilidad, religión y política en la definición del nación. Colombia, 1820-1886. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

Mejía, Sergio. (2007). La Revolución en letras. La historia de la revolución de Colombia de José Manuel Restrepo (1781-1863). CESO. Uniandes. Universidad EAFIT. Bogotá.

Noboa Viñán, Patricio. "La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad." En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas. Catherine Walsh (editora), Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala, Quito, 2005.

Ortega Martínez Francisco A. Y Chaparro Silva, Alexander, Editores. (2012). Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX. Universidad

Nacional de Colombia. Sede Bogotá. University of Helsinki. Lecturas CES. Bogotá.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina." En: Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Castro-Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar, editores. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999.

Quintero Montiel, Inés y Martínez Garnica, Armando. Editores. (2008). Actas de formación de juntas y declaraciones de independencia (1809-1822). Reales Audiencias de Quito, Caracas y Santa Fé. Tomo I. Colección Bicentenario. Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga.

Rama, Ángel. (1998). La Ciudad Letrada. Ediciones Arca. Montevideo.

Restrepo, José Manuel. ([XXXX] 1969). Historia de la revolución de Colombia. Tomo I y II. Editorial Bedout. Medellín.

Silva, Renán ([1988] 2004). Prensa y Revolución a finales del siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de Independencia nacional. La Carreta Editores. Medellín.

----- (2002). Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación. Fondo Editorial EAFIT. Banco de la República. Medellín.

Torrico Villanueva, Erick R. (2016) *Hacia la comunicación decolonial*. Universidad Andina Simón Bolívar – Comunidad Andina. Sucre.

Wallerstein, Immanuel. "La cultura como campo de batalla ideológica del sistema-mundo moderno." En: *Pensar (en) los*

*intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (editores), Bogotá, Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, 1999, páginas 163-187.

Decolonizar o jornalismo brasileiro: por uma outra construção do Nordeste. Fabiana Moraes.

## **Decolonizar o jornalismo brasileiro: por uma outra construção do Nordeste**

*Decolonizar el periodismo brasileño: por otro construcción de Noreste*

*Decolonize brazilian journalism: another Northeast construction*

Fabiana Moraes<sup>27</sup>

Palavras-chave: Jornalismo, subjetividade, decolonialidade

Key words: Journalism, subjectivity, decoloniality

### ***Tema central e objetivos:***

O jornalismo, de forte tradição positivista (Medina, 2008), é ainda hoje lugar de uma dualidade que mina sua própria função democrática, operando entre razão/emoção, verdadeiro/falso, crença/método. Essa herança, que também repousa na ideia de um ser universal – que pensa, sente e fala em nome de todas e todos - tornou esse campo da comunicação em poderoso instrumento de produção de pessoas e modos de vida que são privilegiados em detrimento de outros. No

Brasil, onde, por exemplo, pessoas negras e indígenas foram relegadas a um espaço menor e/ou exotificado (pela justiça, pelas universidades, pela imprensa), essa realidade se impõe fortemente, em que se pese os esforços de alguns meios de comunicação.

A região Nordeste, segunda mais populosa do país, também a mais pobre economicamente, está impressa no repertório dos brasileiros e brasileiras ora como local de fortes tradições e uma “beleza natural”, ora como terra arrasada pela fome e as estiagens. Seus habitantes, nas imagens que circulam

---

<sup>27</sup> Fabiana Moraes. Docente do curso de Comunicação Social da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Brasil. [fabimoraes@gmail.com](mailto:fabimoraes@gmail.com)

mediaticamente, são postos em lugares muito conhecidos: matutos, violentos, cabramachos, famintos, engraçados. Mas *não é sobre representação* a temática desse artigo. Antes, ele trata o que fundamenta e mantém, jornalisticamente, essa operação de outremização (Spivak, 1985) do Nordeste. Aqui, a análise dessa operação vai se concentrar na imprensa brasileira a partir de exemplos que datam do início do século passado até os dias atuais, uma maneira primeira de pensarmos que, apesar das mudanças tecnológicas e culturais, a criação e manutenção do nordestino exótico segue perene no jornalismo. Nosso objetivo é mostrar como essa operação é fortemente construída pelo discurso da objetividade, que, se encontra questionamentos no âmbito acadêmico, é defendida fortemente pelo campo profissional e no senso comum.

### **1 – Branco, universal e neutro - como se percebe o jornalismo brasileiro**

Notícias publicadas a partir de uma perspectiva racializada e classista são tão comuns quanto naturalizadas na imprensa brasileira, que construiu parte de seu capital a partir da exploração de um outro eternamente condenado a surgir como exótico, “diferente”.

Esse fenômeno, sabemos, não se constitui apenas pelo espetáculo do outro (Hall, 2016), mas antes por uma clara marcação de poder que deriva dessa operação. Há uma estruturação calcada em um paradigma moderno-positivista-masculinista-racista-heterossexista tanto no ensino do jornalismo quanto em sua prática (Veiga da Silva, 2014). Esse é um aspecto importante para entender o sucesso desse processo de outremização construído através da objetividade. Esses alicerces são organizados seguindo

[...] un patrón ordenador que, aparte de jerarquizar los saberes en sujeción a las premisas de la ciencia positiva (colonialidad del saber) y en correspondencia con la estratificación eurocéntrica de los pueblos (colonialidad del ser), definió asimismo un prototipo civilizatorio (colonialidad del poder). Consiguientemente, cuando la Comunicación empezó a estructurarse como área de conocimiento y espacio de teorización, adoptó asimismo esas fuentes epistémicas, seleccionó sus líneas temáticas dando prioridad –como resulta obvio– a cuestiones propias de su contexto de origen y aplicó las concepciones teórico-metodológicas preexistentes. Esto explica que el campo teórico comunicacional precise hoy de una intervención decolonizadora (VILLANUEVA, 2018, p. 75)

Essa “intervenção” proposta por Villanueva já foi pensada de maneiras distintas mas

igualmente necessárias por outras autoras e autores. Medina (2008) realizou uma densa análise dos relatos jornalísticos baseados em uma perspectiva funcional-positivista nascida na modernidade, uma prática que promoveu uma profunda divisão, por exemplo, entre objetividade e subjetividade, sufocando a complexidade da vida em nome do “fato”, algo que mais tarde seria também observado por Moretzshon (2007), que foi a Gramsci para apontar a necessidade de superarmos o senso comum para chegarmos ao senso crítico. A primeira autora destaca a também a maneira com a qual o método cartesiano vai demarcar o conhecimento jornalístico. Tanto a perspectiva de Descartes, que propõe um “regime definitivo da razão em que a observação é a única base possível dos conhecimentos acessíveis à verdade, adaptados sensatamente às necessidades reais” (Medina, 2008, p. 18), quanto o método cartesiano (a defesa de que tudo pode ser fragmentado para depois ser tratado isoladamente) marcam bastante, ainda hoje, a prática jornalística. Veiga e Moraes (2019), analisando a relação objetividade, gênero e raça, observam como essas concepções, que sustentam um olhar “puro”, “divino”, são historicamente empregadas no jornalismo para também manter lugares de poder.

Schwarcz (2017), a partir de jornais do final do século 19 no contexto da abolição, percebe como a “sciência” serviu para explicar, no caso das pessoas negras, tendências à loucura, ao suicídio e à violência e ainda uma “dependência natural” do ex-escravo em relação ao branco. Outros povos, como os indígenas, também eram percebidos como atrasados. “Os indígenas já foram substituídos pelos europeus, estes são os representantes da civilização”, noticiou o jornal A Província de São Paulo em junho de 1884 (Schwarcz, 2017, p.127). Ao mesmo tempo, essa imprensa tentava talhar um novo país, branco e civilizado, enquanto omitia as imagens de pessoas que até recentemente haviam sido escravizadas – é importante neste sentido o estudo de Santos (2003) sobre a visibilidade conferida aos italianos enquanto “formadores” de uma identidade paulista. É nesse período que a perspectiva de imparcialidade vai ser afirmada continuamente pela imprensa que queria se afastar das características pessoais, apaixonadas, que a marcavam até então. Em 1850, o primeiro número do jornal O Correio Paulistano afirma que

Os jornais quase exclusivamente ocupam-se de interesses de sua parcialidade política e o que é mais de questões muitas vezes pessoais tem

transviado a nossa imprensa de seu santo ministério... o Correio Paulistano pois aspira nesta província o caráter de publicação imparcial (SCHWARCZ, 2017, p. 76)

É defendendo essa imparcialidade acima de qualquer suspeita que a imprensa vai se desenvolver – no Brasil, o contexto econômico era o da decadência da cana-de-açúcar no Nordeste e o crescimento das fazendas de café no Sudeste. A abolição passa a ser uma realidade e uma parte importante de escravocratas donos de cafezais e outras culturas já investia nos jornais (que defendem em diferentes graus a abolição, mais por se preocupar com a imagem de atraso em relação à Europa). Enquanto se profissionaliza, o jornalismo e seu ensino, por meio de manuais de redação, editoriais, disciplinas, etc., faz crescer a noção de uma competência maior para falar do mundo a partir de pressupostos que asseguram uma fala “não contaminada”. A noção de imparcialidade, irá, historicamente, legitimar uma falsa pluralidade, um equilrio que, como observam Miguel e Biroli (2010),  na verdade simulao controlada dos conflitos sociais. “Ao apresentar sua posio como não situada socialmente, os jornalistas ocultam o fato de que sua perspectiva incorpora e ativa os pressupostos que naturalizam a ordem

social e a política estabelecida” (Miguel e Biroli, 2010, p.74).

No dia dois de fevereiro de 1898, quatro meses após o fim da Guerra de Canudos, o jornal carioca Gazeta de Notícias anunciava a exposio pública de vinte e cinco das sessenta e oito fotos que o fotógrafo Flávio de Barros havia realizado no local. O anúncio acompanhava aquilo o que os jornais vinham há tempos, salvo algumas exceoes, repetindo sobre o sertão e os sertanejos: fanáticos, miseráveis, feitos sob medida para entreter um público “civilizado”.



2. Exóticos comedores de tatus: o Nordeste e a imagem-bumerangue

A campanha de Canudos fez com que a imprensa nacional e internacional voltasse como nunca os olhos para o semi-rido



brasileiro. Jornais como o Jornal do Comércio, A Notícia, O País, a Gazeta de Notícias, o Jornal do Brasil, O República, o Diário de Notícias, o Jornal de Notícias e O Estado de São Paulo enviaram correspondentes ao sertão da Bahia.

Galvão (2019) realizou um levantamento sobre a produção noticiosa de Canudos na imprensa e mostrou como foi construído o mito do miserável, do incivilizado (discurso iniciado dez anos antes com a seca, veremos). É particularmente interessante um episódio que envolve o citado Gazeta de Notícias. No primeiro dia de abril de 1897, o jornal informa sobre um emissário que teria chegado ao Rio após fugir de Canudos. O homem é descrito como “robusto” e “evidentemente sertanejo”, *apesar* de “sua inteligência e desembaraço bem pouco vulgares” (Galvão, 2019, pgs. 131 e 132). Dias depois, o mesmo jornal noticia que o “evidentemente sertanejo” era, na verdade, o português Francisco Lopes, de 23 anos. A imprensa ia estabelecendo ali o que a autora vai chamar de um estereótipo consensual, uma espécie de pacto que une imprensa liberal ou conservadora para se referir aos moradores de Belo Monte. A irracionalidade, algo que também é ainda atribuído aos nordestinos e às nordestinas, principalmente no contexto de eleições presidenciais, não é só

característica maior de Conselheiro, mas de todas e todos aqueles que o seguem. É importante observar que jornais nordestinos também investem de maneira geral nessas marcas estigmatizadoras. É o que aponta Filho (2012) após estudar notícias sobre o Conselheiro na imprensa baiana. A primeira aparição do missionário nos jornais se dá no semanário sergipano O Rabudo (1874), que classifica os seguidores do peregrino de “inocentes” e “tacanhos de espírito”. Tais termos, observa, montavam um quadro de atraso, estereótipos e estigmas negativos no interior de uma celebrada ideologia do progresso marcada pelo positivismo, determinismo e evolucionismo.

De acordo com Petrarca (2007), a cobertura da guerra no sertão baiano é chave para pensar a definição de reportagem e mesmo de repórter no Brasil. Neste sentido, o último já nasce como aquele que, segundo o autor, vai mostrar a “realidade” (Petrarca, 2007, p.74) Em uma síntese, é o homem, repórter, portador da verdade e dos fatos. O homem objetivo. O fato é que a repetição do Conselheiro “fanático” teve enorme êxito: em 2009, ao realizar uma reportagem sobre os 100 anos da morte de Euclides da Cunha, estive em Canudos. Lá, perguntei a uma criança se ela sabia quem era Antônio

Conselheiro. “Era um doido aí”, o menino respondeu. Em 1902, Euclides da Cunha, que havia voltado cinco anos antes de Canudos, quando cobriu a guerra para o jornal O Estado de São Paulo, lançaria Os Sertões e legendaria o sertanejo (no imaginário nacional, figura símbolo do Nordeste), como “antes de tudo, um forte”. Sem saber, tornaria épica e mesmo romântica, filmica, a nossa condição da falta. Uma falta não percebida como construída, nascida também pela omissão, mas “natural”, derivada da falta de sorte, da seca, da distância da “civilização”. É o que percebe Barros (2019), para quem a frase de Cunha “cumprir o papel de petrificar, de amarrar tais sujeitos em seu próprio destino já determinado pelas condições do sertão” (Barros, 2019, p. 31).

A romaria de repórteres para Canudos na verdade deu mais “celebridade” a uma região que já figurava nos jornais do Sudeste não somente por conta de sua gente, mas sim de suas condições climáticas. No século 18, o Nordeste foi acometido de sete grandes secas, a mais midiática delas uma década antes do conflito no sertão baiano, entre 1877 e 1879. Naquele momento, vários jornalistas estiveram em terras semi-áridas para narrar ao resto do Brasil a nossa dor, entre eles o jornalista e abolicionista fluminense José do

Patrocínio. Foi ele, a serviço do Gazeta de Notícias, quem levou para o Rio de Janeiro os cartes de visite nos quais vemos as imagens registradas por Joaquim Antônio Correa: nelas, estão crianças e adultos esqueléticos, famintos, fugindo da seca e chegando até Fortaleza em busca de sobrevivência. Essas imagens foram reproduzidas, em ilustração, na revista *O Besouro*, em 1878. No também carioca Jornal do Commercio, o editorial que acompanha a série de matérias, intitulado “Secca do Norte” (janeiro de 1878), afirma que a população quase nômade se “constitue um elemento negativo da prosperidade e progresso nacionaes” e que é preciso civilizar esse contingente de pessoas acostumadas a viver com pouco, em choupanas, se alimentando para sobreviver e sem interesses em propriedades, algo que feria a ideia de progresso nacional (Neves, 2003, p.176). As avaliações etnocêntricas e preconceituosas de parte da imprensa nacional no período da Grande Seca do fim do século 18 seguem: “não vivem esses homens, vegetão, n'um estado de quasi barbarie, sem trabalhar, inúteis, se não prejudiciaes ao desenvolvimento da riqueza nacional” (...) “os aggregados desconhecem o gozo da civilisação” (Neves, 2003, p.177).

A miséria, a ingenuidade e a suposta índole refratária à civilização continuariam a se perpetuar na imprensa brasileira ao longo das próximas décadas, simultaneamente aos investimentos em tecnologia e na profissionalização do negócio imprensa. No lugar do Conselheiro e do Lampião (celebridade nordestina na imprensa nacional nos anos 30), a seca e a fome passaram a ser as maiores estrelas do noticiário que buscava não só o Nordeste como espécie do contrário do país que dava certo, mas um “personagem” exótico, interessante, para ciclicamente alimentar o noticiário. Um tema muito comum

é o do nordestino que, faminto, recorre a estranhos animais e plantas para sobreviver. Indo aos sertões principalmente nos períodos de estiagem, a imprensa brasileira através de pressupostos objetivos como relatar “os fatos”, a “verdade”, aquilo o que “realmente acontecia”, foi através das décadas mostrando ao resto do país aqueles que pareciam continuar a seguir um Conselheiro imaginário:



Figuras 1 e 2: capa Jornal do Brasil, 1983; capa jornal O Besouro, 1878

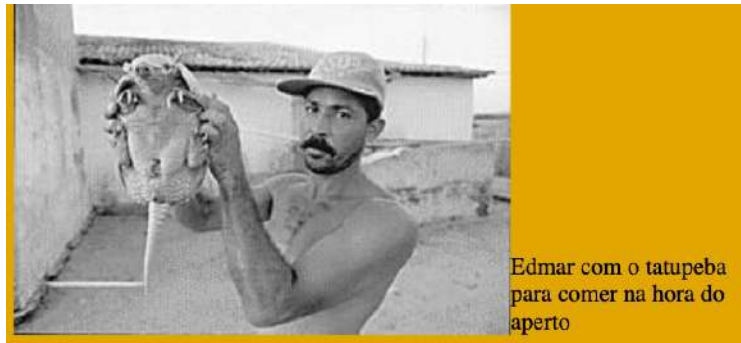
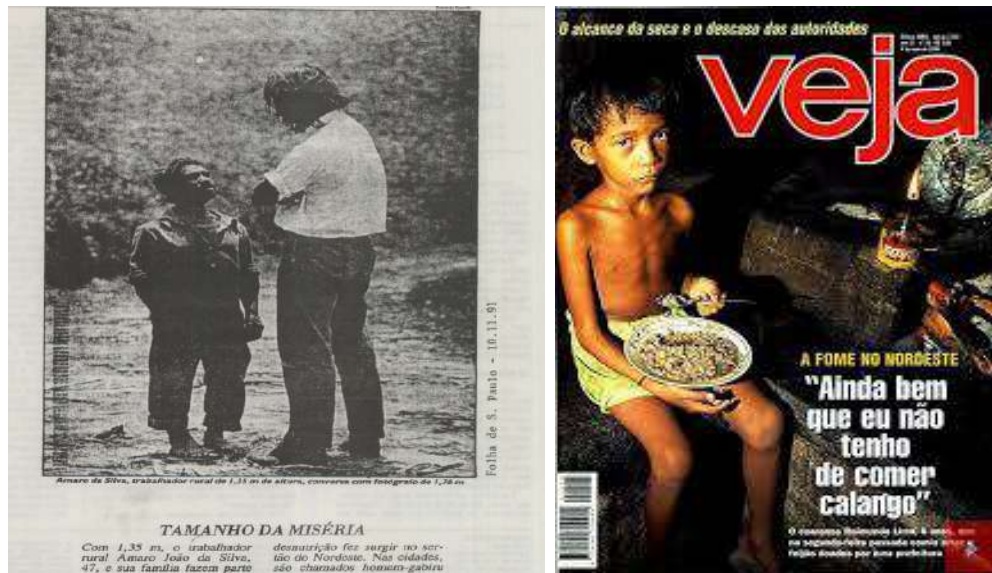


Figura 3: Revista IstoÉ, 1998



Figuras 4 e 5: Folha de S. Paulo, 1991



Figura 6: portal Repórter Brasil, 2003

As primeiras páginas e reportagens de alguns dos maiores ou mais conhecidos veículos nacionais conseguem nos mostrar, nessa busca inicial das produções jornalísticas a respeito do Nordeste, pautadas por critérios objetivos de noticiabilidade, como se visibiliza um personagem muito “típico”, fraco e esfomeado. O Jornal do Brasil (RJ), as revistas IstoÉ e Veja (SP), o jornal Folha de São Paulo; o site Repórter Brasil (SP) carregam apenas pequenas variações das imagens (ilustrações baseadas em fotos dos irmãos Correa de retirantes da seca de 1877-1879) mostradas pelo jornal O Besouro em 1878. São imagens que se repetem, que voltam, como um bumerangue. A insistência em mostrar um aspecto verdadeiro, mas não

único, de uma região, não se dá à toa. Criado a partir de sua própria condição de falta e também com o apoio da própria elite nordestina (Albuquerque Júnior, 1999) o Nordeste serve como o lugar a ser eternamente salvo, tutelado, uma condição que não capitaliza aquele que socorre como mostra, no caso do Brasil, uma superioridade econômica e racional. Não é demais, para ilustrar essa questão e pensando em um campo midiático expandido, pensar na campanha presidencial realizada pelo candidato Geraldo Alckmin (PSDB) em 2018: ao procurar votos dos nordestinos, ele deixou-se fotografar do Sertão (Petrolina, Pernambuco) usando um chapéu de vaqueiro (figura comum e mítica na região). Nas mãos,



Figura 7: Divulgação/Campanha Geraldo Alckmin/2018

o então candidato leva uma panela. Comida? Água? Não se sabe: a certeza é apenas que alguém com capacidade – não surpreendentemente um homem branco – está vindo nos salvar da fome ou da sede.

### ***3. Conclusão: subjetividade e jornalismo insurgente***

Ao propor uma saída ativa, propositiva, insurgente, para uma comunicação (ou melhor, uma in-comunicação), que supere seu histórico desumanizador, Villanueva (2018) acena para uma reconfiguração epistemológica e teórica desse campo. Na primeira, se historiciza e se recompõe a base de conhecimento dessa área desde a subalternidade; na segunda, se

reconceitualiza a comunicação e sua área de estudo. Para isso, é proposta uma alter/n/ativa que opera em três níveis: estabelecendo uma outridade (alternativa); remarcando o local e a história dessa outridade (alternativa); finalmente, permitindo a alteração do status quo (alter/ativa). São passos críticos-utópicos para finalizar com a in-comunicação eurocentrada que reprimiu culturas, recorreu ao genocídio, classificou racionalmente os inferiores e fixou um padrão excludente de conhecimento. O desenho insurgente proposto por Villanueva e demais pensadores e pensadoras decoloniais é caro ao que é proposto no jornalismo de subjetividade, que intenta, entre outros marcadores, por um

jornalismo auto-reflexivo, que supere a construção folclórica e monstruosa do outro. O jornalismo de subjetividade (Moraes, 2015) não é um deslocamento dos critérios objetivos jornalísticos, mas o reconhecimento da existência de um subjetivo que sempre foi negado por essa área de conhecimento. O jornalismo de subjetividade (JS), ainda, não se conforma a uma perspectiva dos processos de alteridade e afetação: é uma estratégia política para a reflexão e superação de um olhar universal proposto pela objetividade sobre o mundo sensível. A subjetividade é, enfim, uma estratégia decolonizadora.

Ao propor um jornalismo de subjetividade, incitamos uma subversão dos modos de objetivação jornalística, capaz de implodir o racismo/sexismo/classismo epistêmico na qual também se baseia. Nesta perspectiva, subjetivo e objetivo não se excluem, mas, antes de tudo, se complementam, apesar da maior legitimidade social conferida ao último. Desta forma, é preciso dizer que a subjetividade sobre a qual nos referimos neste jornalismo se situa em questões extremamente pertinentes e presentes no mundo sensível: na necessidade de observarmos posições de classe, gênero, geográficas, raciais e grupais dos jornalistas e daqueles que por estes são enquadrados; na

obrigatoriedade de levar em conta a estrutura social circundante (em nosso caso, a brasileira, fraturada pelo classismo, pelo machismo e pelo racismo); na procura de um olhar miúdo para entender como essas questões se traduzem nas pessoas, em como são devolvidas ao mundo; na fissura de representações previamente dadas (ou fatos previamente dados); finalmente, em uma autocrítica do próprio campo assentado em bases positivistas e também que privilegia narrar a partir de um enquadramento espetacular e/ou exotificante. A prática subjetiva vai em busca de um modo de apreensão da realidade não respaldado no espetacular, mas que se interessa também pelo banal; não pelo insólito, mas aquilo o que é evidente; não pelo exótico, mas pelo “endótico” (Moraes, Veiga da Silva, 2019). O JS também questiona valores-notícia que continuam a ser ensinados nos cursos de jornalismo/comunicação e adotados nas rotinas profissionais. Criados para objetivar, organizar, esses valores são, segundo Wolf (2003), constituídos pelo conjunto de requisitos que se exigem dos acontecimentos – do ponto de vista da estrutura do trabalho nos órgãos de informação e do ponto de vista do profissionalismo dos jornalistas – para adquirir a existência pública de notícia. Tudo o

que não corresponde a esses requisitos é “excluído”, por não ser adequado às rotinas produtivas e aos cânones da cultura profissional. Propomos um jornalismo de subjetividade que se aproxime da noção de objetividade situada de Donna Haraway (Moraes e Veiga da Silva, 2019), que trata da “localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto”, e indica os modos como “podemos nos tornar responsáveis por aquilo que aprendemos a ver” (Haraway, 1995, p. 21, *apud* Moraes e Veiga, 2019). Ou seja, uma objetividade que integra a subjetividade, que sinaliza os significados possíveis a partir de uma visão que se constitui a partir de sistemas de percepção ativos que constroem traduções, interpretações e modos específicos de ver. Acreditamos que é a partir da busca de um lugar situado de enunciação de discursos e produção de narrativas/representações, uma busca que devolva a humanidade de pessoas e grupos – nordestinos, quilombolas, indígenas, etc.-, que podemos superar a incomunicação. Esta, baseada em uma objetividade jornalística defendida cada vez mais no contexto das fake news – estamos nos tornando neo-positivistas? -, continua produzindo, no Brasil, um ser pouco

“civilizado” acostumado a matar sua fome com tatus.

### **Referencias**

Albuquerque Junior, D. M. (2018). A invenção do Nordeste e outras artes. Editora Cortez.

Barros, J., Prieto, G., & Marinho, C. (Orgs.). (2019). Sertão, Sertões – repensando contradições, reconstruindo veredas. Editora Elefante.

Buck-Morss, S. (2017). Hegel e o Haiti. Editora N-1.

Castro-Gómez, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In E. Lander (org.), *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 80-87). CLACSO.

[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod\\_resource/content/1/colonialidade\\_do\\_saber\\_eurocentrismo\\_ciencias\\_sociais.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf)

Galvão, W (2019). No calor da hora - a Guerra de Canudos nos jornais, 4.a expedição. Editora Cepe

Grosfoguel, R. (2010). *Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y*



colonialidad global. In R. L. Garcia (Org.), *Diálogos Cotidianos* (pp. 17-40). DP et. Alii.

Grosfoguel, R. (2012). *Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial*. *Contemporânea, Revista de Sociologia da UFSCar*, 2(2), 337-362.

Hall, S. (2016). *Cultura e representação*. Editora Apicuri

Medina, C. (2008). *Ciência e jornalismo: da herança positivista ao diálogo dos afetos*. Summus.

Meditsch, E. (1992). *O conhecimento do jornalismo*. Editora da UFSC.

Miguel, LF, & Biroli, F. (2010). *A produção da imparcialidade: a construção do discurso universal a partir da perspectiva jornalística*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 59-76. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200004>

Moraes, F. (2015). *O Nascimento de Joicy – Transexualidade, Jornalismo e os Limites Entre Repórter e Personagem*. Arquipélago.

Moraes, F., Veiga da Silva, M. (2019). *A objetividade jornalística tem raça e tem gênero: a subjetividade como estratégia descolonizadora*. *Anais do Encontro Anual da Compós 28*, (pp. 1-21). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

[http://www.compos.org.br/biblioteca/trabalhos\\_arquivo\\_5LFXYWXMOTM6JSQBQT\\_28\\_7677\\_20\\_02\\_2019\\_17\\_55\\_17.pdf](http://www.compos.org.br/biblioteca/trabalhos_arquivo_5LFXYWXMOTM6JSQBQT_28_7677_20_02_2019_17_55_17.pdf)

Moretzsohn, S. (2007). *Pensando os contra os fatos: jornalismo e cotidiano: do senso comum ao senso crítico*. Revan.

Neves, F. (2003). "Desbriamento" e "perversão": olhares ilustrados sobre os retirantes da seca de 1877. *Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, 27. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/10516>

Novais Filho, J. D. (2012). *Memória e Discurso nas narrativas sobre Antonio Conselheiro e a "guerra" de Canudos: a imprensa de Salvador (1876-1897)* (Doctoral dissertation, Dissertação de mestrado). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Vitória da Conquista, Brasil).

Petrarca, F. R (2007). *O jornalismo como profissão: recursos sociais, titulação acadêmica e inserção profissional dos jornalistas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/10761>

Santos, C. J. F. (2003). *Nem Tudo Era Italiano: São Paulo e Pobreza (1890-1915)*. Annablume.

Spivak, G. (1985). The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory*, 24(3), 247-272. doi:10.2307/2505169  
<https://www.jstor.org/stable/2505169?seq=1>

Schwarcz, L (2017). Retrato em branco e negro – jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. *Companhia das Letras*

Veiga da Silva, M. (2014). Masculino, o gênero do jornalismo: modos de produção da notícia. *Insular*.

Villanueva, E. R. T. (2018). La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. 15(28), 72-81.

[https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/torrico\\_villanueva.\\_la\\_comunicacion\\_de\\_colonial.pdf](https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/torrico_villanueva._la_comunicacion_de_colonial.pdf)

Wolf, M (2003). *Teorias da comunicação de massa*. Martins Fontes

## Colonialidade em primeiras páginas: um estudo do jornal O Estado de S. Paulo

### *Colonialidad en las portadas: un estudio del periódico O Estado de S. Paulo*

*Coloniality on the front pages: a study of O Estado de S. Paulo newspaper*

Ricardo Augusto Silveira Orlando<sup>28</sup>

Marcelo Afonso de Souza Junior<sup>29</sup>

Resumo: Este estudo propõe uma análise preliminar da colonialidade (poder, saber e ser) em sua relação com jornalismo a partir de uma investigação das construções da imagem do país nas primeiras páginas do jornal *O Estado de S. Paulo*, verificando modos de enunciação verbo-visual. Para tanto, recorre à revisão bibliográfica para apontar os modos de operação da colonialidade e faz intersecções com o campo do jornalismo, especialmente do jornal impresso. As páginas e matérias analisadas mostram um país que se localiza em um débito permanente, em busca de um futuro promissor, isto é, no devir de processos econômicos, políticos, socioculturais, que vão, eventualmente, nos posicionar junto ao ideal de sociedade projetado pelo periódico. De outro lado, elas exibem elementos típicos da colonialidade do poder, como a temática das instâncias e instituições da economia e da política e a imagética da exibição do poder e seus personagens.

Palavras-chave: Colonialidade, Primeira página, O Estado de S. Paulo.

Abstract: Analysis of the coloniality – of power, of knowledge, and of being – through the constructions of the national image that the newspaper *O Estado de S. Paulo* produces through its front page headlines, and its verbal and visual enunciation modes, when dealing with Brazil.

Keywords: Coloniality, Front page, O Estado de S. Paulo.

---

<sup>28</sup> Ricardo Augusto Silveira Orlando, professor de Jornalismo da Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil, doutor em Ciências da Comunicação. E-mail: ricardo.augusto@ufop.edu.br.

<sup>29</sup> Marcelo Afonso de Souza Junior, graduando em Jornalismo pela Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil. Integrante da pesquisa (2019) de iniciação científica *Enunciação verbo-visual no jornal O Estado de S. Paulo: análise de primeiras páginas das décadas de 1970, 1990 e 2010*. e-mail: marcelo.afonso@aluno.ufop.edu.br.

## **Introdução**

A colonialidade é pensada, de início, pela constatação de que o fim do colonialismo – a independência das nações colonizadas – não termina com as lógicas que governam diversas esferas da vida nesses lugares. Ao contrário, o colonizador deixa de administrar a colônia, mas toda uma racionalidade perdura e opera em meio à diversidade e complexidade de dimensões que compõem o cotidiano, suas práticas, objetos, modos de sentir, compreender, agir, ser e estar no mundo. Definida a partir da problematização geopolítica, a colonialidade coloca em questão a indissociabilidade entre uma concepção de modernidade, o desenvolvimento capitalista, a colonização do planeta, a difusão de uma visão eurocentrada de progresso (moral, político, econômico, cultural etc.), entre outros pontos.

Mignolo (2018) defende que, para buscar a decolonialidade, é preciso compreender como opera a colonialidade. Um dos pontos da sua proposta é mudar os termos da conversação. Alterar o conteúdo da conversa – os domínios do saber que sustentam a retórica da modernidade/colonialidade –, exige que se mude o modo como esses domínios são criados, relacionados, “regulamentados e

autorizados”. Segundo ele, a colonialidade ganha legitimidade na e pela enunciação. E a mídia joga papel central nesse processo.

A primeira página dos jornais impressos, como elaboração discursiva que produz, mapeia e atribui valores a uma versão da realidade, pode ser pensada a partir da noção foucaultiana de dispositivo (Orlando, 2018). Em outros termos, estudada como parte da rede heterogênea que dá materialidade e é partícipe de racionalidades estabelecidas.

Analisamos aqui um conjunto de primeiras páginas do jornal O Estado de S. Paulo, já abordadas em outra pesquisa, para questioná-las a partir da colonialidade do poder, saber e ser. Este trabalho dá continuidade a estudos que envolvem primeiras páginas e verbo-visualidade, tendo como base a particularidade desse ponto de enunciação e seus modos de construção da visibilidade e da dizibilidade da informação (Orlando, 2017; Orlando, 2018). Caracteriza-se como estudo exploratório de um corpus já definido com o objetivo de se fazer novas análises e aproximações entre (1) a colonialidade, seus modos de funcionamento e sua desconstrução e (2) as visualidades e o jornalismo. O foco é a colonialidade nas

referências ao país/Brasil e sua construção nas operações de enunciação.

### ***O Estado de S. Paulo***

O Estado de S. Paulo é um jornal editado em São Paulo e de circulação em todo o Brasil, sendo um dos maiores e mais tradicionais do país. Fundado em 1875 por juristas e fazendeiros do café, defendeu de início “os interesses da elite agrária” (Leal et al., s/d). Dezesesseis anos mais tarde, Júlio de Mesquita assume a diretoria do jornal. Ao lado de Júlio de Mesquita Filho, direciona a linha editorial, pautada no conservadorismo dos costumes, na defesa da elite e da iniciativa privada na condução do desenvolvimento socioeconômico do país.

Segundo Cláudio Abramo (1988), contratado durante a década de 1950 para induzir mudanças no periódico, “o Estado defendia em seus editoriais medievais todos os privilégios da classe dominante em detrimento dos interesses brasileiros”. Para a primeira página eram vetadas as notícias nacionais. Em seu “colonialismo recôndito, que considerava a Europa e o mundo mais importantes do que o Brasil, mesmo para os brasileiros”, Júlio de Mesquita Filho priorizava a

“política internacional [...] voltada para a direita [...] e orientada na linha anti-soviética em geral [...] o que mostra até que ponto o dr. Julinho estava contra a sociedade brasileira tal como ela era, contra a Constituição de 1946, contra todas as soluções de aparência democrática” (Abramo, 1988, p. 35-37).

Tal ideologia moldou também o escopo profissional do jornal: “na época, o dr. Julinho importou vários portugueses. Ele dizia que brasileiro não sabia escrever, no que tinha razão”. Apesar do olhar crítico, Abramo não deixa de concordar com a postura colonizada dos dirigentes.

### ***Colonialidade e jornalismo***

A noção de colonialidade se relaciona a processos de classificação e hierarquização que envolvem pessoas, espaços, tempos, saberes, modos de vida e se caracterizam, em geral, como opressões diversas e entrecruzadas que instauram lógicas de inferiorização e apagamento da alteridade (Martins, Benzaquen, 2017; Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007), o que repercute diretamente na produção jornalística (Moraes, Veiga da Silva, 2019). Instituições, instâncias e esferas da vida social, muitas vezes, se inscrevem na estrutura triangular da colonialidade – poder, saber e ser.

Aníbal Quijano (2005) trata da colonialidade como padrão poder que emerge na modernidade, vinculando um modelo de controle do trabalho e seus produtos (capitalismo) à noção de superioridade dos conquistadores europeus frente a outros povos do mundo (racismo). Segundo ele, um padrão de poder global que recobre cada âmbito articulado da existência social. Administra instâncias centrais da sociedade: a família (burguesa), a autoridade institucional (estado-nação), o trabalho (empresa) e a subjetividade (segundo parâmetro eurocêntrico). Em resumo, a economia, a política e as instituições (Martins, Benzaquen, 2017), em meio às marcas do etnocentrismo, apagamento das singularidades dos colonizados e a uma visão de evolução em que os conquistados estão no passado, são primitivos, em estado de natureza (Quijano, 2005).

Colonialidade do saber centra-se na relevância do conhecimento para se pensar as bases da racionalidade colonial que submete os povos conquistados. Enfatiza o apagamento, como também, a hierarquização de saberes, definindo parâmetros de validade e modos de legitimação, com as instituições responsáveis por sua produção, disseminação e controle, pela definição de quem são os

atores legítimos a enunciar algo (Mignolo, 2003; 2018).

A colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007) refere-se à subjetividade em meio às múltiplas formas de subalternização e desumanização. O colonizado é tomado na esfera do não-ser, da sub-alteridade. Recortado como ameaça permanente, o conquistador mantém com ele uma atitude de radical desconfiança. A modernidade emergente instaura a “não-ética da guerra”: atos inumanos contra o colonizado são tidos como normais. Com esta não-ética a abordagem da sexualidade, em especial a feminina, numa dinâmica de corpos apropriáveis, que podem ser submetidos e violados (não se limita às mulheres).

Dois pontos básicos: a dimensão ética, calcada na subalternização do outro conquistado, e a estrutura do conhecimento em que conquistador é sujeito racional, pensante, e o colonizado está no lugar do objeto, daquele que não detém as condições para a produção da verdade.

Para Mignolo (2018, p.139), a modernidade produz-se como “retórica” (persuasão), que se assenta sobre progresso, desenvolvimento, bem-estar, novidade etc. Ela é composta por três domínios que formam o instituído. Colonialidade, por sua vez, é o lado oculto da

modernidade (Mignolo, 2017; 2018). Trata daquilo que a narrativa de salvação da modernidade esconde e que não pode ser explicitado: dominação, exploração, expropriação. Esse instituído se legitima no nível da enunciação, que é o do conhecimento, composto por atores, linguagens e instituições: os domínios são definidos, relacionados e integrados, na e pela enunciação.

A mídia é, por excelência, o local de circulação e reiteração do instituído: nela estão estampadas, diariamente, as instituições e/ou processo que governam as instâncias o convívio social, suas regulações, as esferas da vida cotidiana - do Estado e seus órgãos de governo, passando por práticas e costumes, a reafirmação diária da instituição da língua etc. Um jornal produz um mapa dos acontecimentos em que estão projetados os valores, anseios e recusas de uma sociedade, como também relata diariamente esse mundo como testemunha (Rodrigues, 2002; Mouillaud, 2002).

Para apontar no jornalismo o espectro da colonialidade que direciona a seleção e construção dos acontecimentos da ordem do mundo no dia anterior, é preciso levar em consideração a estrutura epistemológica que preconiza os modos de significar e construir

discursivamente esse mundo. Mouillaud pensa o jornal como um dispositivo, uma matriz que prepara e antecipa o sentido e "impõe suas formas aos textos" (Mouillaud, 2002, p.34-35). Destaca, também, que a informação inicial passa por apropriações e transformações que irão moldá-la ao modo de um acontecimento jornalístico. Produz conhecimento nos moldes da relação sujeito/objeto típica da colonialidade.

Moraes e Veiga da Silva (2019), a partir da noção de objetividade, buscam demonstrar como a racionalidade que delineou conceitos básicos da atividade jornalística opera "simbolicamente nas tramas da colonialidade do poder". A racionalidade jornalística dialoga com formas de conhecimento fundadas "nos ideários da neutralidade e da noção de sujeito universal (masculino, branco, heterossexual, europeu)", e reivindicam, a partir da linguagem, sua legitimidade como detentoras da verdade, "não contaminada", no campo do saber. Entretanto, e em sentido contrário àquele a que se propõe, a linguagem "neutra" e "universal" contribui para "a manutenção dos sistemas classificatórios", que estão na base da conversão "de diferenças em desigualdades", como alegam, em diálogo com Stuart Hall (Moraes e Veiga da Silva, 2019, p.2-3). Discutem, também, alternativas

que envolvem o modo de abordagem do Outro, a possibilidade de produção de um conhecimento situado (sem pretensão universalizante), a recusa às abordagens exotificante ou espetacularizadas.

Entre elementos que podem ser arrolados como marcadores da colonialidade no jornalismo, citamos, em primeiro lugar, a própria noção de hierarquização. Seu modo de recorte e valoração de dados da realidade é bastante permeável a uma dinâmica da colonialidade. O jornalismo, na construção do acontecimento e sua incorporação no jornal, dá visibilidade e dizibilidade a essa realidade, a constrói discursivamente, estabelecendo processos valorativos e versões da realidade. Os acontecimentos entram na esfera do espetacular e do exótico podem habitar a colonialidade, como também os que se situam no registro do desejável, do risco e/ou do perigo, do desvio, do eficiente ou não, enfim, em múltiplos processos de qualificação e atribuição de posição na ordem social/simbólica. Em paralelo, pensemos também na visibilidade das instâncias sociais responsáveis por dimensões arroladas na colonialidade do poder e do saber (leis e normas, órgãos governamentais etc).

Um ponto relevante se encontra nos modos de incorporação e tratamento do Outro

no discurso jornalístico. A começar pela hierarquização e posicionamento em marcas de proeminência social ou subalternidade; na abordagem de questões raciais, de gênero, classe social, geográficas, isto é, “a estrutura social circundante” (Moraes e Veiga da Silva, 2019). E a continuar na humanização, estereotipagem e estigmatização. Ou, ainda, nos modos de atribuição ou não da palavra e da ação – quem fala, quem é falado. que é protagonista ou não etc. E, ainda, como são tratados temas caros ao projeto da modernidade eurocêntrica – progresso, desenvolvimento, produção de riquezas, entre temas recorrentes no horizonte daquilo que as nações e seus povos devem almejar.

### ***Procedimentos e análise***

A partir de 18 primeiras páginas já selecionadas de *O Estado de S. Paulo*, buscamos projeções da colonialidade rastreando imagens do Brasil construídas por meio de enunciações e enunciados. São seis edições de cada uma das décadas de 1970, 1990 e 2010.

O estudo se dá em três movimentos de análise. De início, faz a verificação da distribuição temática (Fig.1) e modos de atribuição de valor no conjunto, pensando esse espaço como superfície de visibilidade



que integra e compara temas em um mapa da realidade criado pelo periódico (Orlando, 2017; Orlando, 2018).

Depois, a partir das chamadas que tratam do Brasil, verifica elementos de verbo-visualidade (tamanho, posição), temas, sujeitos, imagens, enfim, marcadores da enunciação e produção de sentidos. Tratam-se de modos de construção do texto (semiótico) e dinâmicas de valoração. Inspira-se em procedimentos de estudo do percurso

gerativo do sentido (Barros, 2011; Fiorin, 2013), nas especificidades do jornal impresso (Mouillaud, 2002) e do design de primeiras páginas (Orlando, 2017). Ainda como parte desta segunda etapa, abordam-se em detalhe matérias selecionadas em cada década (Fig. 2). O terceiro movimento considera os aspectos que acionam a colonialidade (do poder, do saber e do ser), conforme questões mencionadas.

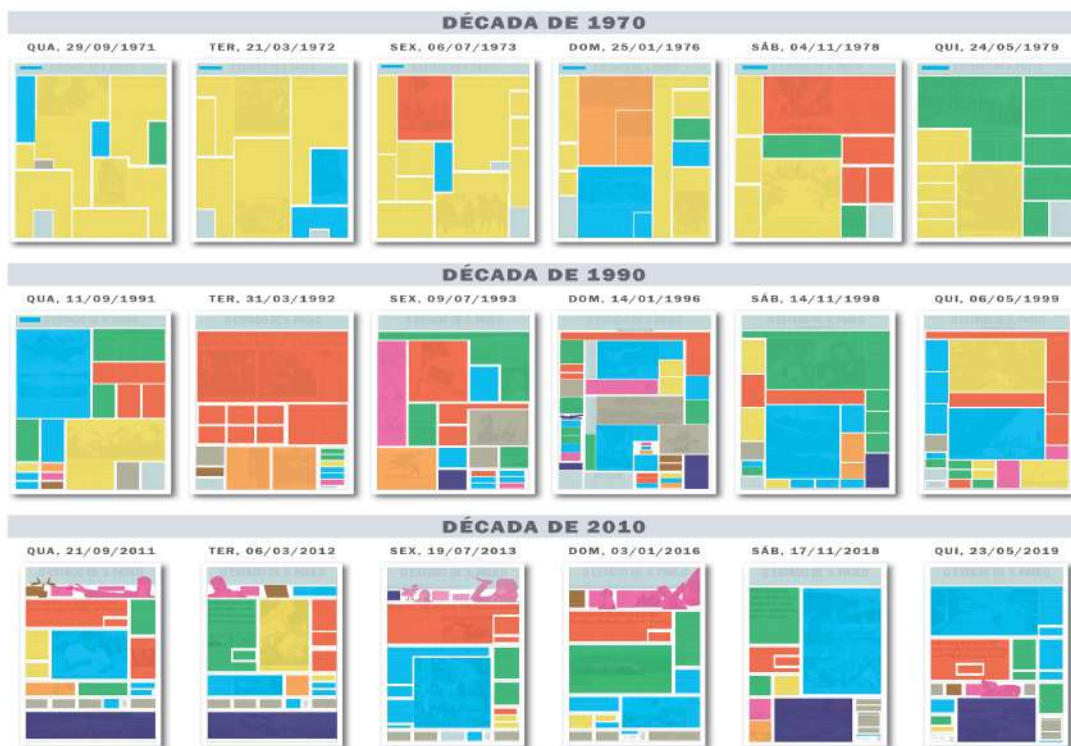


Figura 1: Visualização da distribuição temática das chamadas/matérias nas 18 primeiras páginas selecionadas. Ao lado, a legenda de cores/tema. Fonte: elaboração dos autores a partir de <https://acervo.estadao.com.br>



Figura 2: Reprodução das primeiras páginas selecionadas para análise em detalhe: 04/11/1978, 14/11/1998 e 19/07/2014. Fonte: <https://acervo.estadao.com.br>

A abordagem das primeiras páginas de O Estado de S. Paulo (Fig. 1) mostra a presença dos temas internacionais nos anos 1970, com progressiva redução de área e número de chamadas na medida que se chega ao final da década. Em contrapartida, economia e política passam a alternar as manchetes a partir de 1978 e seguem assim pelo restante das edições selecionadas. Do ponto de vista da enunciação verbo-visual, no mapeamento da realidade social (Orlando, 2018), o jornal dialoga com preceitos da colonialidade do poder: hierarquização e visibilidade das questões políticas e econômicas, e, mais no início do período, também do cenário

internacional. Ainda em termos de enunciação verbo-visual, o tom é mais formal, com regularidade no design e modalizações visuais (Orlando, 2017) padronizadas que se caracterizam por marcações tradicionais de hierarquia relativas a tamanho, posição na página, largura em colunas, uso da primeira ou segunda dobras, entre outras. Mais para o anos 2000, adota um visual mais leve, com fotos recortadas nas editoriais periféricas, uso de espaços vazios e cores. Não se mostra, no recorte, adepto a recursos de espetacularização. O Estado de S. Paulo é marcado por uma seleção de matérias que privilegiam o estado e suas instituições.

Em termos de fotografia, novas marcas da colonialidade se fazem presentes. As imagens de pessoas remetem em sua imensa maioria às personalidades da política, economia, do cenário do poder nacional e internacional, em cenas que emanam índices do exercício cotidiano e ritualístico do poder. São, no geral, homens brancos e cenas que retratam instituições e instâncias estatais. Mulheres vão aparecer mais nos anos 2000, ainda que numa frequência menor do que homens. Quanto ao contexto internacional, as imagens (como as matérias) fazem parte dos jogos geopolíticos da informação, privilegiando temas caros às nações capitalistas centrais e ao “mercado”.

### **1978, 1998 e 2013**

Um estudo mais detido, a partir das edições selecionadas, nos levou a chamadas que tematizavam o Brasil: foram analisadas as matérias “Geisel: apesar da oposição, o País continua a crescer”, manchete, de 04/11/1978; “FMI e Brasil fecham acordo de US\$ 41,5 bi”, manchete de 14/11/1998 (e chamadas correlacionadas); “Papa cobrará política sem ‘egoísmo’”, chamada secundária de 19/07/2013 (e temáticas conexas).

De início, atentamos aos processos de valoração *eufórica* ou *disfórica*, em

concordância com a intencionalidade do enunciado (Fiorin, 2013). Nos três exemplos detalhados a seguir, há a tendência em alinhar os sujeitos de ação /eu/ e /nós/ aos objetos valor /identidade/, /legitimidade/ e /ter autonomia/. Sujeitos que têm seu percurso legitimado ao aparecerem semantizados por traços “bons” ou “valiosos”. Por outro lado, os sujeitos de estado /outro/ e /eles/ alinham-se aos objetos valor /alteridade/, /ilegitimidade/ e /ser manipulado/, associados a valores disfóricos.

Entende-se com isso que neste caso o jornalismo reforça o poder político do homem político, aponta para os atores de autoridade e poder e prescreve o que é certo e o que é errado nas relações sociais (Cook, 2011). Ou seja, reafirma um *status* preestabelecido de sociedade, em que se torna necessária a existência da “ordem” a partir das dimensões política, econômica, cultural, etc.

04/11/1978. Geisel: ou a política nacional construída a partir da ideia do inimigo interno. Neste exemplo, é atualizado o ideário positivista “ordem e progresso” – ou seja, é preciso (imperativo) “trabalho” e “desenvolvimento” para que a “população carente” usufrua dos bens da “sociedade moderna”, um *status* de nação a ser atingido, portanto. Os discursos do então presidente,

assim como o do jornal, recorrem à ideia de regularidade: em “programação idêntica à das outras visitas”, Geisel diz aos “deputados opositoristas” para “abrirem” as janelas, pois vivemos em “santa paz”. “Embora uns não o queiram”, diz, “essa paz continuará no governo de Figueiredo”. Destaca-se a meta, o horizonte de sociedade moderna e dos excluídos dessas benesses, que precisam da ação de provimento (tutela), vinculada à ordem.

14/11/1998. A riqueza, expressa em “acordo de US\$ 41,5 bi”, aparece como etapa intermediária para um estágio superior de sociedade – explicitado na avaliação de Bill Clinton em “futuro mais brilhante”. O discurso prescritivo de *O Estado de S. Paulo*, balizado pelas vozes do presidente dos Estados Unidos e pelo diretor-gerente do FMI, é dogmático ao apontar o que é necessário ou desejável para o País, além de indicar quais atores têm o poder e o dever para tanto, “se cumprirem seu papel”. No trajeto prognosticado aparecem alguns condicionantes, como “aprovar a reforma da Previdência” e, então, “executar rigorosamente o ajuste” que fará com que o Brasil cresça, que fique bom, “debelando a crise global”.

09/07/2013. Um mês após as Jornadas de Junho, o texto apresenta dois cenários

diferentes ante à visita do Papa Francisco ao Brasil. Enquanto o pontífice – a partir do discurso direto, indicado pelo uso das aspas – cobra da classe política respeito aos mais pobres e proximidade entre ele e os fiéis; *O Estado de S. Paulo* aponta para a impossibilidade de ajustar o ideal “sociedade igualitária” ao Brasil, ao indicar a incapacidade da “segurança” em conter a “violência” e os “danos e prejuízos” causados por “mascarados”. Neste sentido, a foto que ocupa parte da página serve como índice da barbárie. Contra o ideal de união visualizado pelo Bispo de Roma, é contraposto o da segregação, o “exército monta barreira para conter”, “impedir a entrada”. O povo aparece como perigo ao qual se dedica uma atenção constante.

### **Considerações finais**

A partir da leitura dos textos apresentados para ilustrar as discussões propostas, foi possível observar uma escolha de *O Estado de S. Paulo* que projeta cenários desejáveis ou esperados para um “Brasil do futuro”. Nos aspectos econômicos é preciso “ordem” e “desenvolvimento” para atingir a condição de “sociedade moderna” (1978); ou ainda, aprovar a reforma da Previdência para “debelar a crise global” e atingir “um futuro

brilhante" (1998); no inverso desta lógica, o jornal aponta ainda para a permanente necessidade de ação das forças armadas para "conter", "barrar", "impedir" um "povo" que comete "saques" e "quebra-quebra", um "povo" incivilizado, portanto (2013).

Neste sentido, como nação, o Brasil se localiza sempre devedor, em movimento ininterrupto de busca. Um devir de processos econômicos, políticos, culturais etc. que vão, eventualmente, nos posicionar junto ao ideal de sociedade projetado pelo periódico.

A pesquisa, de viés exploratório, testou hipóteses e procedimentos, procurou elaborar um quadro de características da colonialidade para serem aplicadas ao jornalismo. Por ora, mostra-se promissora, ainda que desenvolvida aqui de forma preliminar. De pronto, é possível verificarmos a necessidade de ampliação das reflexões sobre o jornalismo e colonialidade.

### **Referências**

Abramo, C. (1988). A regra do jogo: o jornalismo e a ética do marceneiro. Companhia das Letras.

Barros, D. L. P. de. (2011). Teoria semiótica do texto (5 o ed). Ática.

Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y

pensamiento heterárquico. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Orgs.), El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (p. 9-23). Siglo del Hombre Editores : Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC : Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.

<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>

Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Orgs.), El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (p. 79-91). Siglo del Hombre Editores : Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC : Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>

Cook, T. E. (2011). O jornalismo político. Revista Brasileira de Ciência Política, 6, 203–247. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522011000200009>

Fiorin, J. L. (2013). Elementos de análise do discurso (15 o ed). Contexto.

Leal, C. E., Saul, V., & Bastos, A. F. (s/d). O ESTADO DE SÃO PAULO. In *Dicionário da Histórico Biográfico Brasileiro*. CPDOC | FGV. <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbetes-tematico/estado-de-sao-paulo>

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (p. 127–167). Siglo del Hombre Editores: IESCO-UC: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogoomez.pdf>

Nelson Maldonado-Torres. (2019). *Análisis da colonialidade e da decolonialidade: Algumas dimensões básicas*. In J. Bernardino-Costa, N. Maldonado Torres, & R. Grosfoguel (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (2o ed, p. 27–53). Autêntica.

Martins, P. H., & Benzaquen, J. F. (2018). Uma proposta de matriz metodológica para os estudos descoloniais. *Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE*, 2(11), 10-31.

<http://www.journals.ufrpe.br/index.php/cadernosdecienciassociais/article/view/1882>

Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais - projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. UFMG.

Mignolo, W. (2017). *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94),1. <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

Mignolo, W. (2018). *The Conceptual Triad: Modernity/coloniality/decoloniality*. In W. Mignolo & C. E. Walsh, *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis* (p. 135–152). Duke University Press.

Moraes, F., & Veiga da Silva, M. (2019). *A objetividade jornalística tem raça e tem gênero: A subjetividade como estratégia descolonizadora*. *Anais do XXVIII Encontro Anual da Compós. Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação - Compós, Porto Alegre*. [http://www.compos.org.br/biblioteca/trabalhos\\_arquivo\\_5LFXWYXOMDTM6JSBQBBT\\_28\\_7677\\_20\\_02\\_2019\\_17\\_55\\_17.pdf](http://www.compos.org.br/biblioteca/trabalhos_arquivo_5LFXWYXOMDTM6JSBQBBT_28_7677_20_02_2019_17_55_17.pdf)

Mouillaud, M. (2002). *O jornal: Da forma ao sentido* (S. D. Porto, Org.; Sérgio Grossi Porto, Trad.; 2 o ed). Editora Universidade de Brasília.

Orlando, R. A. (2017). *Design de imprensa e primeira página do jornal impresso* (p. 166) [Relatório de pesquisa de estágio pós-doutoral]. Universidade Fernando Pessoa.

<https://bdigital.ufp.pt/handle/10284/7636>

Orlando, R. A. (2018). Dispositivo e discurso no design da primeira página do jornal impresso. ENELIN 2017 textos completos, 1299-1309.

[https://docs.wixstatic.com/ugd/9ea762\\_ea23cfa8358b455fb3aad07afd8ec99b.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/9ea762_ea23cfa8358b455fb3aad07afd8ec99b.pdf)

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (org.), A colonialidade do saber:

eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas (p. 117-142). CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial.

Rodrigues, A. D. (2002). Delimitação, natureza e funções do discurso midiático. In S. D. Porto (Org.), O jornal: Da forma ao sentido (2ª ed, p. 217-233). Editora Universidade de Brasília.

## **Contribuições dos estudos decoloniais para pesquisa e prática do jornalismo**

### ***Contribuciones de los estudios decoloniales a la investigación y práctica del periodismo***

*Contributions of decolonial studies to journalism research and practice*

Verônica Maria Alves Lima<sup>30</sup>

Resumen: Os estudos decoloniais ao apresentarem uma perspectiva epistêmica que propõe suplantar (e não negar) a produção de conhecimento ocidental – que se estabeleceu com o colonialismo – pode contribuir de forma significativa para as reflexões sobre o jornalismo, quando abordado sob o viés narrativo. O artigo aborda a conformação teórica dos estudos decoloniais para elucidar que, da mesma forma que é possível construir insurgências no interior das estruturas institucionais e de pensamento moderno-coloniais que considerem outras formas potentes de existência, é também possível que a compreensão do e sobre jornalismo se amplie no interior de sua própria prática, encontrando caminhos na própria trama narrativa que o constitui para superar dicotomias e argumentos totalizantes/objetificantes, e experimentar outras formas de ser.

Palabras Clave: Decolonialidade, Jornalismo, Narrativa

Abstract: Decolonial studies, when presenting an epistemic perspective that proposes to supplant (and not to deny) the production of Western knowledge – which was established with colonialism – can contribute significantly to reflections on and of journalism, under a narrative bias. The article addresses the theoretical conformation of decolonial studies to elucidate that, just as it is possible to build insurgencies within institutional and modern-colonial thought structures that consider other powerful forms of existence, it is also possible that the understanding of and about journalism expand within your own practice, finding paths in the narrative plot that constitutes it to

---

<sup>30</sup> Verônica Maria Alves Lima, jornalista, mestra em comunicação midiática, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói – Rio de Janeiro, Brasil. Integrante do TRAVESSIA – Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global. [veronicalima@id.uff.br](mailto:veronicalima@id.uff.br)



overcome totalizing / objectifying dichotomies and arguments, and to experience other ways of being.

Keywords: Decoloniality, Journalism, Narrative

### ***Introdução***

O Jornalismo, enquanto prática simbólica global serviu à consolidação do poder nos territórios onde foram estabelecidas as principais colônias no contexto da modernidade. As narrativas produzidas pela prática jornalística não apenas serviram como ferramenta para a consolidação do poder no contexto moderno-capitalista, como também sustentaram os imaginários e conceitos que conformam a racionalidade ocidental ainda hoje.

Desse modo, este artigo pretende apresentar e discutir as contribuições dos estudos decoloniais, estruturados em torno do Grupo Modernidade/Colonialidade, para a construção prática do jornalismo, especialmente no que tange à produção de um jornalismo que se pretenda decolonial e, portanto, espaço propício para práticas comunicacionais insurgentes tão necessárias no contexto global.

Para isso, iniciamos com uma breve apresentação de dois possíveis caminhos para se pensar uma genealogia dos estudos da decoloniais, analisando de que forma essas abordagens teóricas podem dialogar com o esforço interpretativo do (e no) jornalismo. Em seguida, abordamos as especificidades da prática jornalística sob o viés da análise narrativa, observando as convergências possíveis entre a decolonialidade e a mirada epistêmica própria dos estudos de natureza comunicacionais – que inclui a complexidade sociotécnica que se estabelece na contemporaneidade.

O artigo aponta para uma ampliação do entendimento do conceito de jornalismo a partir da atitude epistêmica decolonial, que não é de recusa do pensamento ocidental, mas sim uma forma de ultrapassar o eixo epistêmico hegemônico estruturado na modernidade como parte constitutiva do poder colonial que se estabeleceu nas

Américas, África e Ásia a partir do século XVI, e desde então se desenvolve como uma lógica – a colonialidade – que institui padrões de diferenciação e, portanto, de subjugação.

### ***Genealogia e contribuições da ideia de “origem”***

Para absorver a contribuição dos estudos decoloniais para a prática jornalística, é importante compreender de forma mais abrangente a origem dessa tradição epistêmica e suas possíveis influências para o estudo e a prática do jornalismo. Luciana Ballestrin (2013) traça a trajetória do “Grupo Modernidade / Colonialidade” localizando-o como um desdobramento dos estudos pós-coloniais, sendo estes marcados historicamente pela descolonização de países do “terceiro mundo” em meados do século XX (especialmente países africanos e asiáticos), bem como pelos estudos ligados à literatura e à cultura.

Nessa abordagem genealógica em que o pós-colonialismo é precursor dos estudos decoloniais conduzidos especialmente pelos expoentes do “Grupo Modernidade / Colonialidade”, autores como Homi Bhabha, Franz Fanon, Gayatri Spivak, Paul Gilroy, Stuart Hall, entre outros, são fundamentais para o caminho que começaria a se delinear a

partir do início dos anos 1990. Os marcos temporais seriam, segundo Ballestrin (2013), a publicação, em 1992, do texto clássico “Colonialidad y modernidad-razionalidad”, de Aníbal Quijano; e a fundação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, cujo texto inaugural foi publicado em 1993 nos EUA e traduzido para o espanhol em 1998 por Santiago Castro-Gómez.

Essa abordagem mais “linear” do surgimento do pensamento decolonial, com sentido de origem bem marcado por um traço temporal, oferece uma importante reflexão ao vincular a construção da decolonialidade à tradição de estudos críticos da modernidade. Mesmo que seja possível questionar a ideia de “origem”, como veremos a seguir, é importante marcar essa conexão pela crítica, que assinala uma postura comum entre os autores-expoentes dessa tradição.

No entanto, Walter D. Mignolo (2007) ressalta que o pensamento decolonial nasce junto com o próprio empreendimento colonial – as incursões que inauguram o processo social, político e econômico que configurou a modernidade, consolidada no século XX. Para o autor, os marcos formais do pensamento decolonial são dois textos que surgiram no contexto da colonização: *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1616), escrito por Waman

Poma de Ayala, descendente de indígenas do império Inca; e *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (1787), escrito por Otabbah Cugoano, ex-escravizado de origem ganense estabelecido na Grã-Bretanha. Para o autor, ambos os textos desenvolvem um pensamento gestado em "diálogo conflitivo" com o pensamento europeu, configurando o que ele chama de "pensamento fronteiro" (MIGNOLO, 2007, p.32-33). O autor destaca que as ideias desenvolvidas não ganharam repercussão, nem à época, nem posteriormente, justamente por estarem à margem (nas fronteiras) da dinâmica social que irrompia paulatinamente entre os séculos XVII e XVIII, e que veio a se consolidar no século XX.

Do ponto de vista da produção jornalística, vale ressaltar que os séculos XVII e XVIII consistem num importante período de desenvolvimento da prática e técnica jornalística, período que coincide com o próprio avanço da modernidade e os ideais ocidentais. A leitura matinal do jornal é incorporada como hábito do sujeito moderno/ocidental ideal, e a prática jornalística se torna espaço de propagação simbólica e conceitual dos pilares da

modernidade, da qual o processo de colonização é um dos fundamentos<sup>31</sup>.

Os dois trabalhos referidos por Mignolo (2007), conforme descreve o autor, articularam argumentativamente os conceitos e a ética cristã para criticar as ações coloniais fora da Europa, baseados na memória e na experiência indígena e de ex-escravizados, colocando os saberes desses grupos, ora submetidos, em confronto com o poder e o saber pretensamente universalizantes do mundo colonial. Assim, não apenas denunciaram um regime de subjugação e crueldade, mas também destacaram a existência de saberes outros fora do sistema europeu-colonial, descrevendo suas potencialidades. Para o autor, existência desses textos demonstra que o chamado "giro decolonial" surge no interior do próprio empreendimento colonial e se localiza no "diálogo conflitivo" com o próprio poder impetrado pela colonialidade.

Nessa perspectiva, o sentido de "origem" dos estudos decoloniais perde a significação porque esta não se limita à ideia de uma linha de investigação, mas de uma postura epistêmica diante da construção social da lógica de poder – a colonialidade – que se

---

<sup>31</sup> Essa relação íntima entre o desenvolvimento do jornalismo, dos processos midiáticos e a Modernidade, embora não sejam o foco deste trabalho, são muito

importantes para a contextualização da discussão aqui proposta. Ver: Briggs e Burke (2006), Thompson (2002).

instaurou com o colonialismo, conforme ressalta Maldonado-Torres (2018), e que ainda está viva nas relações sociais. A decolonialidade não seria uma negação da modernidade, mas uma forma de ultrapassá-la, questionando o que foi estabelecido como “civilização” durante o processo colonial, em oposição a outras experiências sociais, temporais, espaciais e epistêmicas. Dessa forma, a decolonialidade exige um “engajamento construtivo e crítico” diante da produção de conhecimento da modernidade ocidental, propondo novas abordagens de ser e pensar, desvendando as estruturas de poder moderno-ocidentais – e por isso se manifesta de forma teórica e também prática (MALDONADO-TORRES, 2018. Ver pp. 34-35<sup>32</sup>).

Essa postura epistêmica diante da vida se estabelece em termos teórico-práticos pois está em diálogo direto com a própria lógica que pretende suplantar: a racionalidade ocidental. Portanto, é uma postura que nega dicotomias e raciocínios simploriamente lineares, pois busca transformar a partir do contexto em que se insere – instigando, assim, uma prática que sustente as fundamentações teóricas propostas. Esse é um dos principais

eixos de contribuição que o pensamento decolonial oferece para a pesquisa e a prática do jornalismo, a potente atitude crítica que busque uma compreensão conjuntural que não reforce dualismos, e que considere as insurgências que emergem justamente no interior da própria lógica que se critica.

### ***Jornalismo, mirada narrativa e decolonialidade***

A perspectiva comunicacional, na qual se localiza o jornalismo – entendido como prática que vai além da mediação de informações, incidindo sobre as relações sociopolíticas, as lógicas de poder e os processos de subjetivação dos atores sociais – parece ser propícia para desenvolver uma crítica “por dentro”, tal como se observa na teoria decolonial. Muniz Sodré (2007) identifica que a abordagem epistemológica da comunicação se torna cada vez mais relevante na área de estudos, justamente por fornecer arcabouço para uma configuração “crítico-cognitiva” acerca da comunicação, ultrapassando os pontos de vista informacional e também os que, embora avancem ao considerar a complexidade dos processos comunicativos e seus atores, ainda se circunscrevem ao nível

---

<sup>32</sup> As páginas referenciadas desta obra estão conforme a versão ebook.

dos vínculos estabelecidos a partir da comunicação (SODRÉ, 2007, pp.21-22).

Para o autor, assumir uma postura epistêmica comunicacional é se tornar agente crítico na compreensão dos diferentes modos de ser que emergem do *bios midiático* e *bios tecnológica*, próprios da conjuntura contemporânea marcada pelo imperativo tecnológico e seus efeitos sobre os sujeitos.

avançamos a hipótese de que a ciência da comunicação se dá, na crise do paradigma vigente das ciências sociais, como uma espécie de «acontecimento» a partir de uma oportuna «intervenção» do pensamento e da pesquisa numa situação que problematize, no interior das mutações culturais da sociedade contemporânea, as contingências da imbricação ou da tensão entre a relação societária e o vínculo comunitário. (SODRÉ, 2007, p.25)

Essa abordagem comunicacional se aplica de forma especial ao jornalismo, tendo em vista o significativo papel exercido por essa prática nas dinâmicas sociais, sobretudo nas percepções e sentidos sobre/do tempo, bem como os efeitos do desenvolvimento tecnológico para a sociabilidade e a construção das subjetividades (SODRÉ, 2010).

As reflexões de Fernando Resende (2004) sobre o jornalismo convergem com a abordagem epistemológica da perspectiva comunicacional, ao destacar a importância de

prioritariamente se estudar e elucidar a lógica que guia e se instala na prática do jornalismo (nos seus textos), e não seguir investigações que preferam se dedicar ao texto, como prevalece na tradição dos estudos de jornalismo, reforçando tal lógica dominante rotineiramente reproduzida na ampla maioria dos textos jornalísticos. A limitação das perspectivas informacional e crítica para compreender (e praticar) o jornalismo estaria justamente nessa reiteração de um ponto de vista dominante – que se insere no contexto macro da modernidade e seus valores dicotomicamente civilizatórios. E é no interior da própria prática jornalística tradicional que Resende (2004) identifica o que denomina de “narrativas de resistência”, em que outras lógicas passam a reger a construção textual do jornalismo – fatos, temporalidade, espacialização, etc.

É, portanto, nessa perspectiva narrativa que podemos localizar a confluência dos estudos decoloniais com a prática e a pesquisa jornalísticas. A mirada narrativa, afirma Resende (2011), é a abordagem potente para colocar o jornalismo em discussão.

Se além de ser atravessada por aprisionamentos, também a concebemos [a narrativa] como sendo potência – inevitável percurso quando acolhemos, com o

propósito da comunicação, os vazios instaurados pelo discurso e o paradoxo da linguagem –, talvez nela possamos reconhecer os problemas e os desafios relativos às mediações e às representações no jornalismo. (RESENDE, 2011, p. 11)

Em termos dos estudos decoloniais, a partir de uma mirada narrativa seria possível dar a ver a/s lógica/s da de/colonialidade que permeia/m a prática do jornalismo, identificando não apenas os padrões moderno-coloniais, mas também insurgências e outras variáveis que emergem da própria conjuntura, e incidem nos sujeitos e nas mais diversas e complexas dimensões da sociabilidade.

Em estudo mais recente, Fernando Resende (2019) se debruça nas contribuições de Paul Ricoeur para os estudos da narrativa, elucidando a dimensão metodológica fornecida pelo filósofo francês, especialmente no que tange à chamada “hermenêutica” proposta por aquele autor, que busca observar a “polissemia da alteridade” presente no texto narrado e no mundo que lê. De acordo com Resende (2019), “a topologia do sujeito na hermenêutica ricoeuriana é a intersecção: ela significa a possibilidade de reconhecer o que acontece entre o narrante e o narrado” (RESENDE, 2019, no prelo).

Longe de ser uma perspectiva tautológica, como bem ressalta o autor, essa abordagem visa elucidar aquilo que se apreende mesmo sem estar codificado no texto ou no discurso, aquelas estruturas que se assimila com o discurso sobre o jornalismo e conseqüentemente, no discurso do jornalismo, e que fica “armazenado” no imaginário, conformando visões de mundo, padrões, opiniões e comportamentos. Trata-se de um desafio metodológico que, conforme apontado pelo autor, “contribui para que seja atribuído à narrativa [no campo jornalístico] um caráter menos tomado pelo senso comum que a entende, de uma perspectiva conteudística, como sendo a história contada” (RESENDE, 2019, no prelo).

Na perspectiva ricoeuriana, a narrativa é uma trama que comporta fatos, ficções de diversas possibilidades/formas de ser, indo muito além de dicotomias, verdades absolutas e leituras objetificantes. O desafio se dá, portanto, no âmbito epistêmico, para o qual a teoria decolonial contribui sobremaneira, além de ser um desafio metodológico, já que a interpretação (o exercício hermenêutico) “se constrói na medida da leitura que se produz” (RESENDE, 2019, no prelo). Por isso, para (re)pensar a trama jornalística e suas diversas camadas, o

que abarca o que ela é e também o que ela faz, “os estudos da narrativa podem e devem contribuir para uma maior compreensão e um maior conhecimento em relação aos modos de narrar o cotidiano, expandindo, do ponto de vista da sua linguagem, as formas de o jornalismo existir” (RESENDE, 2011, p. 15).

Acessar *formas outras* de existência e de pensamento é também o desafio proposto pelos estudos decoloniais. Para Erick Torrico Villanueva (2016), um pensamento comunicacional decolonial deverá ser constituído a partir de outras referências e bases sociais, colocando em disputa projetos civilizatórios, indo além da superação de hierarquias, subalternizações e distinções identitárias, comuns às perspectivas críticas (VILLANUEVA, 2016, p. 151). Essa tarefa remonta ao que foi realizado nos textos referidos por Mignolo (2007) como fundamentais para os estudos decoloniais: buscar outras formas de existência em “diálogo conflitivo” com as formas de pensamento dominantes.

Acrescenta-se também a importância de se superar certa “arrogância” impregnada na própria prática jornalística – fundamentada no pensamento ocidental-moderno – e no olhar que ela evoca, que separa o mundo em sujeitos e objetos, estabelecendo uma relação

assimétrica da qual subjaz as figuras que podem falar e pensar e aquelas *de quem* se fala ou *sobre quem* se pensa. Elucidar essas assimetrias, estabelecidas através do projeto colonial, é importante tarefa para que se possa conjurar outros mundos simbólicos possíveis, entre eles o jornalismo.

Para tal realização, precisamos, como ressalta Villanueva (2016), “hacernos parte de una revuelta multidimensional en la esfera comunicacional que desde la perspectiva subalterna remueva los ámbitos de su epistemología y ontología, renueve su teorización e indagación y revitalice su práctica cotidiana con un norte humanizante y emancipador” (VILLANUEVA, 2016, p. 158).

### ***Considerações finais: o decolonial como liberdade para o jornalismo***

O que os estudos decoloniais têm feito, desde o momento em que estabeleceu “diálogo conflitivo” com o poder estabelecido pelo empreendimento colonial, tal como nos exemplos apresentados por Mignolo (2007), é justamente extrair de sua própria existência abordagens epistêmicas que contribuam para enfrentar a própria lógica da colonialidade, que produz desigualdades, injustiças e mortes – concretas/físicas, simbólicas e epistêmicas. O desafio que se impõe no diálogo entre a

perspectiva decolonial e o jornalismo é o fortalecimento das insurgências decolonizantes no interior da dinâmica da tessitura da narrativa jornalística – o que engloba sua prática e sua reflexão teórica.

Esse desafio ganha uma importância contextual, se considerarmos a crise que assola o campo do jornalismo, seja no que diz respeito à credibilidade de seus conteúdos – e a tão evocada “disputa de narrativas” entre os diversos atores sociais que compõem e disputam a prática jornalística –, tanto no que se refere aos reveses da atividade enquanto modelo de negócio. Com essa abordagem que articula os estudos decoloniais e da narrativa, busca-se contribuir para a discussão e impulsionamento de outras formas de conhecer e ser, que podem se caracterizar como saídas importantes para a atual crise global, que também atingiu tanto a produção de conteúdos em si, quanto o próprio mercado de periódicos.

O cenário de “fim de mundo” que assola as sociedades em todo o planeta é abordado por Ailton Krenak (2019), importante pensador indígena brasileiro, como resultado do processo civilizatório empreendido pelo projeto colonial-moderno. Para ele, essa dinâmica que desagrega os indivíduos da própria experiência profunda da vida, no

entanto, não é capaz de anular totalmente as possibilidades de existir.

O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. (KRENAK, 2019, pp. 26-27)

Nesse sentido, o encontro entre os estudos decoloniais e a abordagem narrativa do jornalismo pode se configurar como um espaço para se contar outras histórias possíveis para o jornalismo e sua conformação no ambiente simbólico-cultural contemporâneo.

Para encerrar, vale retomar um dos textos clássicos dos estudos decoloniais, que marca a entrada mais expressiva da perspectiva decolonial no ambiente institucional acadêmico. Nesse texto, Aníbal Quijano (1992) discorre sobre a atitude epistêmica que a decolonialidade instiga, e assim encerra as reflexões:

La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad, entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o



colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y, sobre todo, la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Es parte, en fin, del proceso de liberación social de poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación. (QUIJANO, 1992, p.20)

O que buscamos com esse artigo foi oferecer análises e argumentos que contribuam para a construção de outros caminhos e outros olhares para o jornalismo, ampliando o entendimento sobre a prática e a pesquisa na área. Assim, as inevitáveis transformações podem se abrir para posturas epistêmica outras (mais livres) que possam emergir *na* própria experiência cotidiana.

### **Referências**

BALLESTRIN, Luciana. (maio-agosto, 2013). América Latina e o giro decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília. pp. 89-117. Disponível em:

<http://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>

BRIGGS, Asa; BURKE, Peter (2006). Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.

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

MALDONADO-TORRES, Nelson (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOQUEL, Ramón (orgs.). (2018). Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. [ebook] Belo Horizonte: Autêntica Editora. pp. 32-60

MIGNOLO, Walter (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOQUEL, Ramon (coords.). (2007). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

QUIJANO, Aníbal (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. Perú Indígena. 13(29). pp. 11-20. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

RESENDE, Fernando (2004). O olhar às avessas: a lógica do texto jornalístico. Anais da XIII COMPÓS. Encontro da Associação

Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. São Bernardo do Campo-SP. Disponível em: [http://www.compos.org.br/data/biblioteca\\_668.pdf](http://www.compos.org.br/data/biblioteca_668.pdf)

RESENDE, Fernando. (2019) Ricoeur e sua filosofia sem absoluto: o que acontece apesar de tudo na intersecção? Rio de Janeiro. No prelo.

RESENDE, Fernando (2011, junho). Às desordens e aos sentidos: a narrativa como problema de pesquisa. Anais da Compós XX. Encontro da Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Porto Alegre. Disponível em: [http://www.compos.org.br/data/biblioteca\\_1674.pdf](http://www.compos.org.br/data/biblioteca_1674.pdf)

SODRÉ, Muniz (outubro, 2007). Sobre a Episteme Comunicacional. Revista MATRIZES. São Paulo: n. 01, pp. 15-26. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v1i1p15-26>

SODRÉ, Muniz (2010). Jornalismo como campo de pesquisa. Brazilian Journalism Research. vol. 6 n. 2. Pp.7-16 Disponível em: <http://bjr.sbpjor.org.br/index.php/bjr/article/view/13/13>

THOMPSON, John (2002). A mídia e a Modernidade. Uma teoria social da mídia. 5 ed. Petrópolis-RJ: Editora Vozes.

VILLANUEVA, Erick R. Torrico (2016). Hacia la Comunicación Decolonial. Bolivia: Universidad Andina Simón Bolívar.

## La comunicación indígena desde el giro decolonial. Caso TVMICC, Ecuador

*Indigenous communication from the decolonial turn. TVMICC case, Ecuador*

Wilson Martínez Guaca<sup>33</sup>

Resumen: El abordaje de la comunicación decolonial desde los pueblos originarios sudamericanos permite hacer un acercamiento teórico a los estudios decoloniales en relación con esta rama de las Ciencias Sociales y caracterizar desde esta perspectiva las prácticas del canal TV MICC, medio de comunicación del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, territorio del pueblo Panzaleo Kichwa en la república de Ecuador. En este sentido se recrean los planteamientos de transmodernidad (Dussel), pensamiento fronterizo (Mignolo), Interculturalidad (Walsh), colonialidad del poder (Quijano), colonialidad del saber (Restrepo y Rojas), colonialidad del ser (Maldonado), colonialidad del lenguaje (Veroneli) y colonialidad de la naturaleza (Romero) los cuales se manifiestan en cinco grandes categorías sobre las cuales se hacen acercamientos desde el lado de la colonialidad y desde el lado de la decolonialidad; estas categorías son: poder, saber, ser, lenguaje y naturaleza.

Palabras claves: Comunicación decolonial, TVMICC, estudios decoloniales

Summary: The approach to decolonial communication from the South American native peoples allows a theoretical approach to decolonial studies in relation to this branch of Social Sciences and characterizes from this perspective the practices of the TV channel MICC, communication medium of the Indigenous and Peasant Movement of Cotopaxi, territory of the Panzaleo Kichwa people in the

---

33 Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium UNICATÓLICA. Cali, Colombia. [wmartinez@unicatolica.edu.co](mailto:wmartinez@unicatolica.edu.co)

Republic of Ecuador. In this sense, the approaches of transmodernity (Dussel), border thinking (Mignolo), Interculturality (Walsh), coloniality of power (Quijano), coloniality of knowledge (Restrepo and Rojas), coloniality of being (Maldonado), coloniality of language are recreated. (Veroneli) and coloniality of nature (Romero) which are manifested in five large categories on which approaches are made from the side of coloniality and from the side of decoloniality; These categories are: power, knowledge, being, language and nature.

Keywords: Decolonial communication, TVMICC, decolonial studies

## **Encruzilhada decolonial: as mídias sociais como espaço-potência para a autonomia feminina**

***Encruzilhada decolonial: las redes sociales como espacio-potencia para la autonomía femenina***

*Encruzilhada decolonial: social media as a potential space for female autonomy*

Vera Martins<sup>34</sup>

Rosane Rosa<sup>35</sup>

Resumen: El texto se propone articular reflexiones decoloniales y comunicacionales a fin de comprender la presencia organizada de mujeres en las medias sociales, y sus experiencias, como potencia de transformación social.

Palabras Clave: Comunicación, Decolonial, Mujeres. Redes Sociales.

Abstract: The text sets out to articulate decolonial and communicational reflections in order to understand the organized presence of women in social networks, and their experiences, as a potency for social transformation.

Keywords: Communication, Decolonial, Women. Social Media.

---

<sup>34</sup> Vera Martins. Docente do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Doutora em Comunicação Midiática pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação pela mesma instituição. Brasil. E-mail: [martins.verissima@gmail.com](mailto:martins.verissima@gmail.com).

<sup>35</sup> Rosane Rosa. Docente do Departamento de Ciências da Comunicação, do Programa de Pós-Graduação em Comunicação - POSCOM da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Professora Colaboradora da Universidade Pedagógica de Maputo\Moçambique. Pós-doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Coimbra. Doutora em Ciências da Comunicação e da Informação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. E-mail: [rosanerosar@gmail.com](mailto:rosanerosar@gmail.com).

### ***Introdução: como chegar na encruzilhada***

Na cultura brasileira a encruzilhada é um lugar ambíguo: do ponto de vista físico nos informa de um espaço geográfico que aponta para diversos caminhos, metáfora da dúvida; do ponto de vista cultural e simbólico é um lugar encantado (Rufino, 2017). Este encanto, no universo afro-diaspórico do nosso país – presente em diversas manifestações culturais como a literatura e a música – se construiu como memória e encontro, e hoje se atualiza como resistência social. Sob a reflexão decolonial de autoras e autores – da comunicação (Sodré, 2017) e de outras áreas – como as socias e humanas – (Carneiro, 2005; Akotirente, 2019 & Ribeiro, 2019), a encruzilhada tem sido acionada como metáfora política para resgatar e registrar outras razões de saber e agir político que permitem desconstruir e modificar narrativas sobre grupos oprimidos.

Este é o tema central deste texto que integra os resultados de uma pesquisa maior<sup>36</sup> voltada à reflexão sobre a presença organizada das mulheres brasileiras e moçambicanas nas mídias sociais. Nosso

principal objetivo aqui é refletir sobre o pensamento decolonial como uma leitura que revela a ação política de resistência abarcada nas experiências e práticas *on-line* dessas mulheres. Se trata de uma reflexão que emerge da articulação entre as teorizações das/os autoras/res, os procedimentos escolhidos pelas pesquisadoras e a ação das mulheres que participaram da investigação no período de 2017 a 2019.

Um dos debates centrais para a prática de pesquisa comprometida com a abordagem decolonial é ser coerente em todos os procedimentos, com o compromisso de abandonar a noção de objeto de investigação (Haber, 2011) para empreender um caminho de conversação com as/os sujeitos envolvidas/os. Nesse sentido, estabelecemos um diálogo metodológico com Elisabeth Fiorenza (2009) para pensar a forma como as teorizações de autoras e autores podem compor o contexto de investigação. Fiorenza nos propõe uma hermenêutica crítica que se desdobra em giros interpretativos como o da hermenêutico da avaliação crítica, cuja proposta interroga sobre o que faz o texto àquelas pessoas que entre nós se submetem

---

<sup>36</sup> MARTINS, V. (2019). *Cria tua casa, cria teu futuro: Experiências e práticas socio-políticas na comunicação em redes das mulheres brasileiras e moçambicanas para dispor de si* (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em

*Comunicação, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil. (Bolsa doutorado-sanduiche pelo Programa Abdias Nascimento - CAPES, sob a coordenação e orientação da Professora Rosane Rosa).*

ao seu mundo de visões e valores, para revelar suas tendências opressoras e as possibilidades libertadoras. A autora nos convoca a avaliar a retórica dos textos em termos de uma escala de valores libertadores feministas. Do contexto investigativo de onde emerge este texto, a escala de valores foi elaborada a partir de nossas experiências como pesquisadoras juntamente com as mulheres que integraram a pesquisa.

A partir deste ponto do texto, as reflexões que propomos estão organizadas em quatro partes. Na primeira apresentamos o percurso da construção da escala de valores libertadores feministas com a qual trabalhamos na pesquisa; nas partes dois e três apresentamos alguns dos valores que compõe a escala em seu contexto de diálogo com aportes teóricos: os valores do pertencimento e do aprendizado dentro de uma reflexão comunicacional, e o valor da tomada da palavra para pensar sobre as experiências de práticas das mulheres nas mídias sociais. E, nas considerações finais, evidenciamos a potencialidade do debate decolonial no contexto da nossa temática.

### ***1 O percurso da construção da escala de valores libertadores feministas***

O percurso para esta construção está sustentado pelo pensamento de Fiorenza (2009), a partir de sua afirmação de que a hermenêutica crítica feminista é uma proposta política que se articula com movimentos sociopolíticos pela transformação social. Nesse sentido, sua abordagem metodológica se propõe a ser um recurso para “as lutas das mulheres pela igualdade radicalmente democrática que visam abolir as relações de dominação e dependência e possibilitar que pessoas subjugadas se estabeleçam como parceiras plenas e iguais” (Fiorenza, 2009, p. 11). É nesse contexto que a autora elabora o giro hermenêutico da avaliação crítica, pois ela reconhece a multiplicidade de significados dos textos e entende que é preciso avaliar a retórica deles, bem como das tradições e dos discursos contemporâneos em termos de uma escala de valores libertadores feministas. Isso significa elaborar uma escala de valores e colocá-los em diálogo com os textos. Essa avaliação tem por finalidade dar a ver suas tendências opressoras e as suas possibilidades libertadoras; e ainda permite que as pessoas envolvidas com ações feministas – sociais, políticas e acadêmicas – decidam se aceitam, ou não, a autoridade dos conteúdos teóricos avaliados.

Em nossa pesquisa esse procedimento foi utilizado para selecionar – entre todos as/os autoras/res que estudamos – aquelas e aqueles que dariam sustentação teórica para a investigação. Fizemos a elaboração dos valores, e segundo a pertinência estabelecemos um diálogo crítico com textos relevantes das áreas contempladas na investigação – Teorias Decoloniais, Comunicação e Estudos Feministas e de Gênero. Assim, a elaboração de nossa escala de valores libertadores feministas foi um procedimento anterior às teorizações.

Para pensar no procedimento que poderia resultar na escala de valores feministas a que se refere Fiorenza (2009), reportamo-nos ao pensamento de Haber (2011) sobre a necessidade de estabelecermos relações justas com aquelas e aqueles sujeitos cuja realidade estamos investigando. Dessa forma, cientes das limitações do gesto desse procedimento, buscamos uma maneira de compartilhar com as mulheres brasileiras e moçambicanas, que integraram a pesquisa, o processo de validar a autoridade dos textos

teóricos que fundamentam nossa pesquisa. Então fazemos o exercício de recuperar as memórias da convivência com elas como forma de sintetizar os valores libertadores para a nossa escala. Para tanto, definimos que seria considerado convivência todos aqueles momentos, no Brasil e em Moçambique, que permitiram um estado de conversação (Haber, 2011) entre pesquisadoras e as mulheres, em ambientes *on* e *off-line*. Assim, considerando os dois contextos, privilegamos as participações em encontros – onde algumas vezes fomos ouvintes, em outras vezes mediadoras de discussões – acompanhamento sistemático e interações em sites de redes sociais, leitura de documentos e participação em grupos fechados em plataformas digitais<sup>37</sup>.

Ao construir este espaço de memórias, buscamos reconhecer que não se trata de resgatar os gestos, fatos em si e palavras literais, mas aquilo que deles persistiu em nossas sensibilidades, articulados com os objetivos da investigação e com as práticas e experiências compartilhadas pelas mulheres.

---

<sup>37</sup> O corpus da pesquisa foi composto por 53 relatos, sendo 11 obtidos por meio de entrevistas com participantes dos grupos ALGO MAIS (MZ) e 42 depoimentos coletados da fanpage Vamos juntas? (BR), nos meses de março e abril de 2018. As entrevistas foram presenciais, realizadas na cidade de Maputo (MZ). Mais informações, sobre os dois grupos, podem ser obtidas em suas fanpages: ALGO MAIS: recuperado de <https://bit.ly/2RoWOKD> e

<https://bit.ly/35ulDkm>; Vamos juntas?, recuperado de <https://bit.ly/32rtazp>. Alguns conteúdos tratados em ambientes – *on* e *off-line* – não foram registrados porque foram abordados em reuniões/grupos fechados e exclusivo para mulheres para garantir a privacidade das participantes e criar espaços protegidos e acolhedores para os relatos e reflexões.



Reconhecemos, então, que as nossas experiências são marcadas pelas condições situadas – tanto individual como coletivamente – e miramos as memórias das reflexões que se relacionam com a expressão e a realização dos desejos das mulheres, nossas interlocutoras, e com as quais convivemos, e que marcaram as discussões, os saberes e as histórias compartilhadas.

### ***1.1 Memórias de interlocuções com as mulheres brasileiras e moçambicanas***

Os registros dos espaços de convivência em Moçambique nos mostram a afirmação unânime da importância dos grupos exclusivos para mulheres, espaços estes onde algumas delas relataram que discutiram algumas temáticas pela primeira vez. Os temas pautados passam por enfrentamentos de contextos familiares opressivos, de experiências de julgamentos e solidão, de ações e atitudes que buscam autonomia. Muitas mulheres compartilharam as diversas formas pelas quais permanecem firmes e resilientes em suas decisões de seguir em frente, bem como seus recuos estratégicos. Um sentimento frequentemente relatado era o de tristeza e/ou indignação frente às persistentes desconfianças e julgamentos

morais por parte de familiares e pessoas próximas, em relação às motivações e recursos dessas mulheres que perseveraram e tiveram êxito nos seus projetos. Ainda dentro da esfera dos julgamentos, marcou-nos a reflexão em torno das relações de sororidade – ou não – entre mulheres, e o reconhecimento da complexidade de estabelecer relações entre mulheres noutras bases, que não a da rivalidade.

As mulheres reafirmaram também a importância do acesso aos debates feministas feitos em outros lugares globais; para as mulheres moçambicanas o Brasil é um dos lugares relevantes desse diálogo e para pensar questões próprias (relacionadas à beleza negra, por exemplo), e que é facilitado pelas mídias sociais. Para elas os grupos presenciais e no *Facebook*, por exemplo, são espaços de formação sobre como ser mulher fora do ambiente familiar, onde se pratica formação dentro da “tradição” e que reproduz os lugares de subalternidade dos papéis sociais internalizados no contexto da colonização. Ainda no cenário moçambicano, as mulheres atribuíam à educação tradicional suas dificuldades em ocupar a cena pública e tomar a palavra, mesmo quando o tema lhes diz respeito diretamente. Elas reconhecem que é preciso tomar a palavra para aumentar

a capacidade e as possibilidades de negociação nos diversos espaços que ocupam, com destaque para as relações familiares e sexuais.

Outra memória marcante vem das discussões e reflexões acerca do corpo da mulher, onde muitas expressaram sua busca pessoal por uma ressignificação, que questiona os apelos dos padrões sociais para reivindicar o corpo como um mapa da história pessoal, como marcas da vida de uma mulher.

Sobre o contexto brasileiro resgatamos uma memória sobre a importância de espaços seguros para que as mulheres possam partilhar seus receios, temores, situações de violência e as performances individuais de enfrentamento dessas experiências, fazendo com que muitas se referissem ao espaço público como imobilizante para as mulheres. Nesse sentido, o espaço *on-line* emerge como uma ressignificação da esfera pública. Os efeitos dessa ressignificação transbordam para o entorno presencial e convida as mulheres a olharem para o lado – nas ruas e nos transportes públicos – e ir ao encontro uma das outras. Este gesto é permeado por relatos de espanto e surpresa. Espanto por se dar conta que ao lado vai uma igual, imersa no mesmo contexto, e surpresa ao tomar consciência que cada uma era invisível a

outra. O gesto de reconhecimento dessa “*soror*” que caminha ao lado (real e metaforicamente) desencadeou experiências de empatia, confiança, carinho, emoção, curiosidade, certezas e protagonismos. Algumas também refletiram sobre a importância desse encontro para a visualização e aspiração de um mundo mais seguro para as mulheres, sem necessidade da tutela masculina.

Um dos efeitos desses encontros de mulheres – que se move entre as mídias sociais e os espaços presenciais, é a ampliação da atenção para “além de si”. Muitas mulheres afirmaram que pela primeira vez se sentiam seguras para relatar experiências de solidão, medos, dores e traumas e do que significa “ter estômago” para seguir vivendo frente à boicotes, discriminações e violências. As experiências compartilhadas promoveram reflexões sobre cuidados de si e as possibilidades de cuidar umas das outras. Entre outros aspectos, esse cuidado passou pelo questionamento a respeito de uma linguagem e de conceitos – sororidade, por exemplo – e sobre a falta ou desconhecimento de palavras que sirvam para nomear as especificidades da realidade das mulheres.

Foi desse procedimento de revisitação de nossas memórias da convivência com as mulheres que participaram de nossa pesquisa, que formulamos valores libertadores feministas (FIORENZA, 2009) e foram assim propostos: espaços de pertencimento/convivência, formação, autonomia do corpo, compreensão ampla da realidade das mulheres, tomar a palavra e cuidado de si. Esses valores se fizeram visíveis a partir da escuta dos desejos e projetos – pessoais e coletivos – expressos nas falas e reflexões das integrantes dos grupos e que foram sinteticamente recuperados acima.

A seguir exemplificaremos como a escala de valores – que emergiu do contexto da experiência das mulheres – foi acionada para o diálogo com teóricas/os. Esse procedimento dialógico suleou a construção do suporte teórico de nossa pesquisa, evidenciando nos textos os argumentos, noções ou conceitos que permitiram – desde uma perspectiva decolonial – desvelar e valorizar experiências de práticas *on-line* e *off-line* das mulheres nos seus percursos e travessias da subordinação à autonomia.

## ***2 Comunicação Decolonial: os pertencimentos e aprendizados***

No pensamento comunicacional na perspectiva decolonial, acionamos as reflexões de Sueli Carneiro (2005), Sodré (2017) e Carla Akotirene (2019) para compreender alguns aspectos que compõem o contexto onde estão inseridas as mulheres moçambicanas e brasileiras. Para tanto, partimos da premissa de que a matriz colonial nega a plena humanidade do Outro, nega suas potencialidades inatas para o desenvolvimento emancipatório.

Com Sueli Carneiro (2005) refletimos sobre o conceito de epistemicídio como um dos efeitos dos processos de racializa o. Este incide sobre seres humanos instituídos como diferentes e por isso inferiores, se constitui como uma tecnologia que disciplina, normaliza, anula e mata. Dessa forma, se destina, para além do controle individual dos corpos, controlar as mentes e os cora oes. No que diz respeito às mulheres, tal movimento é visível, uma vez que, segundo a autora, é possível encontrar em todas as institui oes – políticas, educacionais, comunicacionais, de saúde, de entretenimento – vozes que instruem, definem – que apagam ou silenciam – aspectos da vida feminina, produzindo nas mulheres sofrimento, mal estar e doenças decorrentes do esforço constante de corresponder às normas.

Para ampliar nossa percepção acerca desse processo, recorreremos a Sodré (2017) que traz para o centro de suas reflexões a cosmologia africana – afro/nagô – para evidenciar tanto os movimentos de dominação colonial de matriz europeia, como os movimentos de resistências e ressignificações empreendidas pelas comunidades que se formaram no Brasil como consequência da diáspora africana. O autor apresenta esse modo de pensar afro – tipificada em um sistema que ele chama de nagô, “que de fato é uma *forma intensiva de existência* (forma em que a passagem do biológico ao simbólico ou ao ‘espiritual’ é quantitativamente significativa) com processos filosóficos próprios” (Sodré, 2017, p. 16, grifo do autor).   esta instrumentalidade teórica que Akotirene (2019) reivindica para pensar os sistemas de opressões que operam sobre as mulheres, baseando na herança africana os fundamentos  ticos e epistêmicos para elaborar a complexidade analítica que as reivindicações de autonomia – do corpo, da imagem, da ação – das mulheres exige:

Aqui, ao consultar quem é devido, Exu, a divindade da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, que responde como a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada

politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epist mica cruzada de mente-espírito. (Akotirene, 2019, p. 20)

A autora estabelece uma relação entre a interseccionalidade – uma encruzilhada de classe, g nero e raça e a encruzilhada – com espaço físico e espiritual da cosmologia que se estrutura em território brasileiro como efeito da diáspora africana, para a partir dele, combater as simplificações coloniais que invisibilizam tanto as opressões e sofrimentos, quanto as práticas e experiências de resistência.

  nesse contexto que inserimos a leitura comunicacional de Sodré (2017), e   esta leitura que nos guia nas reflexões sobre as práticas e experiências das mulheres nas mídias sociais. O autor dialoga com a abordagem Decolonial – embora não utilize literalmente esta palavra – e com temas que interessam aos debates feministas e de g nero, ao buscar na cosmologia africana elementos para pensar a ciência, as noções de resistência social e o lugar que a comunicação ocupa nesse contexto. Sodré (2017) tra a um percurso que reconhece o peso dos processos de colonização na invisibilização de práticas sociais de resistência, e dos movimentos culturais e simbólicos instauradas no contexto da diáspora africana no Brasil. Dessa forma ele dá a ver o conteúdo político desses

movimentos, pois a reinterpretação brasileira do legado simbólico africano não separa as dimensões da ética e da espiritualidade dos significados políticos.

Para pensar a comunicação o autor recorre às noções clássicas – na origem do termo, no latim *communicatio/communicare* – para ressaltar seu sentido principal de “partilha” e “agir em comum”, responsáveis pela construção dos significados vincular e relacionar. Sodré (2017) resgata tais sentidos para fazer uma crítica à sua apropriação na modernidade quando ela foi, nas suas palavras:

Anexada aos modelos de transmissão de signos, a comunicação é uma preliminar a ser esclarecida, uma vez que a Modernidade vem obliterando a dimensão original do comum. A compreensão dominante do que ela significa orienta-se no sentido da síntese nominal de uma variante de práticas contemporâneas, que se estendem desde trocas intersubjetivas de palavras até transmissão tecnologicamente avançada de sinais e mensagens. (Sodré, 2017, p. 196)

Na perspectiva do autor, resgatar a comunicação como ponto comum entre formações simbólicas diferentes é elucidativo, produz uma amplitude conceitual da comunicação e fortalece a aproximação de “sistemas que o iluminismo racionalista prefere manter radicalmente separados com

o fito de perpetuar a ilusão hegemônica da lógica ocidentalista frente a outras formas de compreender o mundo” (Sodré, 2017, p. 195).

Nas múltiplas formas de compreender o mundo a partir da crítica do autor, é fundamental reconhecer a comunicação como a organização do comum e dos seres humanos como seres comunicantes. Assim, todo ser é “comunicante”, pois esta é uma dimensão que se constitui para além dos sistemas linguísticos e dos aparatos hegemônicos de produção de comunicação, reposicionando as pessoas para um lugar de pertencimento: elas se deslocam do lugar de consumidores de produtos comunicacionais para se evidenciar como sujeitas/os que se relacionam e negociam com mediações simbólicas em função do comum a ser partilhado.

É nesse prisma que a linha de crítica do autor – sintetizada como pensamento nagô – evidencia “a interpenetração (comunicação transcultural) de contextos e regimes de pensamentos diversos, . . . que não se exprimem dentro das leis de construção do discurso e, portanto, não restringem os seus modos enunciativos à lógica das proposições e frases” (Sodré, 2017, p. 165). Contudo, circulam entre mecanismos inconscientes, comportamentos, palavras, imagens e

afetações corporais. Tais aspectos dizem sobre uma diversidade dos processos de compreensão e inteligibilidade, de coerências internas de cada cultura que possibilita que o comum se torne comunicável.

Para pensar na articulação de sentidos entre as culturas africanas e aquela imposta às pessoas trazidas à força para o Brasil, o autor se refere às políticas de estratégias sincréticas, em que se reconhece as propriedades comuns às duas relações significadas, em vez da típica separação ontológica no pensamento ocidental, que só oscila entre os polos do bem e do mal. Esse sincretismo “. . . orienta-se pela adesão a critérios de *comunicabilidade* de uma realidade a outra. Essa é uma característica da comunicação enquanto proveniência do comum não como um fundo estabelecido de normas, mas como capacidade ou potencial das faculdades humanas” (Sodré, 2017, pp. 162-163, grifo do autor).

É nos fundamentos da comunicabilidade, elaborada na perspectiva da cultura africana que o autor nos prove de elementos para seguirmos o rastro de uma outra comunicação.

Nossa visão metodológica é, antes, induzir à prática de uma *comunicação transcultural* que entendemos como uma *dialogia semiótica*, não um diálogo “entre”

formações que se pretendem verdadeiras e estanques, mas a lógica do *trans* ou do viés “através” dos limiares do sentido, não uma filosofia de portas e sim de pontes ou de transição para correspondências analógicas, que não são necessariamente conciliatórias ou harmônicas, mas abrem cominhos para novos termos nas disputas de sentido. (Sodré, 2017, p. 22, grifo do autor)

Na cosmologia africana, o princípio dessa outra comunicação, transcultural e dialógica, cujas condições são dadas por Exu – orixá/energia primordial – que, segundo Sodré (2017, p. 175), “é o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a *comunicar*”.

A potência conceitual dessa abordagem para a comunicação está na sua amplitude para pensar as relações sociais de forma mais complexa, pois ela não diz respeito somente às relações humanas, mas estabelece a comunicação como um princípio dinâmico, que transita sem obstáculos entre todos os entes da organização simbólica nagô. Também está presente como “dinâmica no plano de uma organização social que se rege por uma lógica da reciprocidade – do receber e restituir dentro de uma quadratura de céu e terra, homens e deuses, a mesma lógica relacional da *communicatio*” (Sodré, 2017, p. 190, grifo do autor).

Na perspectiva do autor, é essa lógica relacional que permeia as formas de organização comunitária dos descendentes africanos, dando lastro ao seu agir político, que “não costuma aparecer nas lentes etnológicas e se faz visível na mobilização de recursos para a consolidação de alianças internas ao grupo e nas táticas de aproximação com a sociedade global hegemônica” (Sodré, 2017, p. 172). Porém, mesmo invisível, essa mobilização existe e resiste apoiada em manifestações de axé e alegria.

O axé é uma energia que atravessa o agir político, porque carrega a potência, individual, coletiva e atemporal de todas as formas de vida que se objetivam no campo da comunicação atravessada pelos afetos. Nas palavras de Sodré (2017, p. 134),

Ao mesmo tempo individual e coletivo, mas também ao mesmo tempo pré-individual e impessoal. Há o axé dos deuses, dos elementos naturais, dos indivíduos vivos e dos ancestrais, portanto, há um múltiplo de intensidades que se organizam no campo da comunicação de um comum. Este é atravessado por um sincretismo de afetos, além de práticas de elaboração e absorção . . .”.

O axé – *ethos* místico e afetivo dos cultos afro-brasileiros – se inscreve na dinâmica da continuidade da existência para conformar,

não um discurso lamentoso e de vitimização de tudo que aconteceu, mas uma liturgia que reconhece a realidade da mudança. Nesse prisma que congrega afeto e política, a alegria aparece como um modo fundamental da existência na perspectiva nagô.

A alegria não é um afeto circunstancial, mas um regime concreto e estável de relacionamento com o real em movimento e, portanto, uma potência ativa. “Por isso não existe propriamente o sujeito da alegria. Há, sim, o sujeito da emoção, objeto da sensação, até mesmo o sujeito de um sentimento, mas alegria é regência, algo que possibilita a existência dos sujeitos” (Sodré, 2017, p. 151), se relaciona, portanto com os saberes da vida prática, com o agir político que se ampara nos vínculos que a comunicação constrói.

Comunicação, nesse contexto, é continuidade (desde uma ideia de tradição dos povos africanos), mas é também aberta às interferências das práticas humanas e suas narrativas nos espaços físicos e virtuais, onde quem narra também canta, interpreta e dança, e é a força da alegria que impulsiona o movimento pulsante da vida individual e coletiva.

Essa força pulsante da alegria que rege o sujeito, referida por Sodré (2017), dialoga com a ideia de felicidade pensada por Miller *et al.*

(2016), nas práticas e experiências das pessoas com as mídias sociais. Os/as autores/as propõem pensar a felicidade na relação com as mídias sociais a partir de três sentidos gerais: motivo, avaliação e emoção. O motivo diz respeito às ambições e propósitos para a vida; a avaliação se relaciona com percepções sobre qualidade de vida no interior de cada cultura, e a emoção está ligada aos prazeres temporários e duradouros. Assim, “a felicidade inclui então sentimentos, expressões e relatos de emoções, bem como as histórias importantes que as pessoas contam, as relações que eles constroem e suas preferências estéticas” (Miller, *et al.*, 2016, p. 194, trad. nossa).

Os debates públicos sobre mídia social e felicidade evidenciam que há indicações positivas relativas ao aumento do capital social, a satisfação de conversar ou fazer planos, o aumento da confiança e engajamento cívico – que resultam em um sentimento de gratificação na vida – e a possibilidade de manter contato com familiares, novas amizades e busca de apoio emocional.

Miller *et al.* (2016) sustentam que a constatação de emoções tanto negativas como positivas reflete o fato de que as pessoas fazem coisas diferentes nas mídias

sociais, e têm experiências variadas. Essas experiências são marcadas pelas capacidades, aprendizagens e aspirações de cada pessoa. Mas o acesso pode possibilitar o desenvolvimento de novas habilidades por meio da oportunidade de fala pública, da conexão com novas pessoas e novas ideias. Esse processo instiga as pessoas a imaginarem diferentes tipos de vidas e modificar suas aspirações, nas palavras dos autores, “pode-se, portanto, supor que se a mídia social fornece uma porta de entrada para novas aspirações, e às vezes ter maior acesso ao que se aspira aumentaria a felicidade”. (Miller, *et al.*, 2016, p. 197, trad. nossa).

No caso das mulheres pesquisadas, com base nas memórias recuperadas, podemos inferir que entre as principais aspirações *on-line e off-line* estão: a busca de espaços de fala, de pertencimento/convivência, de formação e compreensão da realidade das mulheres, cuidado de si e autonomia do corpo. Movidas por tais aspirações, uma das principais fontes de alegria e felicidade das respectivas mulheres é a emancipação feminina no âmbito individual e coletivo.

### **3 A presença das mulheres nas mídias sociais: tomar a palavra**



Nossa convivência com as mulheres evidenciou a valorização que elas atribuem a espaços onde se constrói a possibilidade de tomar a palavra para dizer de si e de sua realidade. O uso do verbo “tomar” é um indicativo ainda da consciência que elas têm do sistema opressivo que não as reconhece como interlocutoras legítimas. É esta compreensão que nos possibilita mirar o contexto das mídias sociais como um mecanismo a serviço da potência das margens, como registros de lugares de fala – das vozes e das palavras – insurgentes que têm um histórico de construção de outras referências e geografias (Ribeiro, 2019). Quando o pensamento comunicacional se encontra e se deixa afetar pelo pensamento decolonial, ele gera aprendizados que tornam possíveis outros registros das experiências humanas – especialmente das mulheres – como os encontros, as falas, as escritas, as imagens, as tecnologias de comunicação. Nesse contexto de registros, as mídias sociais possibilitam encorpar as experiências de resistências acumuladas e renovadas; condensam, registram, recuperam memórias ancestrais, atualizam essas memórias e as apresentam na cena pública.

Desde a perspectiva da interseccionalidade é possível analisar cada registro de

experiência para questionar e revelar as estruturas culturais, econômicas e institucionais que atuam sobre a vida das mulheres, individual e coletivamente, ampliando a compreensão sobre a realidade das mulheres e sua capacidade de reivindicar e dizer a própria palavra.

Por isso retomamos o pensamento de Miller *et al.* (2016) quando se dedicaram em sua pesquisa, a pensar sobre os vínculos que se estabeleceram entre as mídias sociais, as relações, as normas e as identidades de gênero. O estudo tomou o gênero como as “diferenças social e culturalmente construídas entre feminilidade e masculinidade, moldada por inúmeros fatores incluindo o uso de tecnologia e mídia digital” (Miller *et al.*, 2016, p. 114, trad. nossa). Para tanto, as/os autoras/es dialogam com as acadêmicas feministas, como Donna Haraway (2009), por exemplo, que enfatizam o lugar das mídias digitais no fortalecimento e na capacitação de mulheres e homens para viverem livremente suas identidades, e fazer frente às opressões de gênero do mundo *off-line*.

Assim, as reflexões vão circulando, segundo Miller *et al.* (2016), desde os anos de 1970 e 1990 entre as percepções do papel da tecnologia na reprodução da dominação

masculina e do espaço *on-line* como liberdade potencial da identidade fixa de gênero. Desde então essa percepção foi se modificando e atualizando, e incidindo nas leituras sobre o papel das mídias sociais na constituição de novas formas de identidades individuais e coletivas de gênero. As constantes reflexões sobre o tema trouxeram o reconhecimento que as tecnologias digitais podem desestabilizar as diferenças de gênero. Elas não são em si mesmas nem patriarcais nem libertadoras, mas evidenciam os potenciais de transformação ou permanências dos contextos em que estão inseridas.

Miller *et al.* (2016) – a partir de um estudo que focou especialmente o *Facebook* – apresentam as mídias sociais como fator de reprodução e fortalecimento das normas e papéis tradicionais de gênero, mas indicam também transformações proporcionadas pelas mídias para essas mesmas relações. Sem ignorar a primeira abordagem, é a segunda, a das transformações na vida das mulheres, que interessa mais à nossa reflexão.

Alguns gestos de transformação são perceptíveis, mesmo nos contextos mais conservadores, em que as ideias dominantes da feminilidade são reproduzidas por meio do controle da presença pública *on-line* de

corpos de mulheres. A pesquisa de Miller *et al.* (2016, p. 117, trad. nossa) revela que algumas mulheres, nesse contexto, costumam usar o *Facebook* com fotos de perfil e nomes falsos a fim de fugir do controle do olhar masculino, e, com isso, "reproduzem as normas sociais vigentes que tradicionalmente impedem que tenham presença em espaços públicos; mas isso simultaneamente também produz novas oportunidades para transgredir essas normas, mantendo secretamente espaços de representação fora do controle da família".

São essas transgressões – visíveis por meio das mídias sociais – que instauram as discontinuidades na reprodução das normas de gênero, e impulsionam rupturas nas práticas e normas de gênero *off-line*. Em contextos mais conservadores – e com impedimentos religiosos onde as oportunidades do mundo *off-line* são mais limitadas – a mídia social aumentou as oportunidades das mulheres de estabelecerem relações sociais e ampliarem suas redes de relacionamento fora do controle familiar (Miller *et al.*, 2016). Nesses casos as mídias sociais criam outros espaços para o exercício da autonomia das mulheres em diversos assuntos, como por exemplo, os relacionamentos românticos.

As reflexões de Miller *et al.* (2016) apontam que quanto mais restritas as oportunidades de interação *off-line*, mais intensamente as mulheres usam as mídias sociais para se comunicar, manter contato regular com uma rede estendida de outras pessoas. As/os autoras/es constataam ainda que as mídias representam para mulheres e homens a expansão de suas redes de relacionamentos. No caso dos homens, se expandem também seus privilégios, mas também se fazem visíveis algumas mudanças de comportamentos: nas mídias sociais eles se permitem expressar-se nos papéis tradicionais, por exemplo, fazendo manifestações românticas.

Para Miller *et al.* (2016) as mídias sociais parecem ter contribuído para igualdade de gênero em vários domínios da vida social, destacando aspectos como aumento das oportunidades de emprego e maior visibilidade pública. Para as/os autoras/res há um movimento geral em direção à visibilidade de novas e alternativas identidades, tanto femininas como masculinas que transitam entre os mundos *on* e *off-line*.

Essas percepções atestam que a internet e as mídias sociais não são espaços particularmente transformadores ou conservadores, mas se inscrevem em um

universo de práticas e experiências sociais variáveis. Em muitos casos, podendo até reforçar a normatividade de gênero de forma mais conservadora do que as representações de gênero *off-line*.

Assim, as mídias sociais também proporcionam visibilidade a diferentes relações de gênero, e diferentes ideias do significado de ser mulher e ser homem. Tais visibilidades são, na visão de Miller *et al.* (2016), oportunidades para criar relações sociais que podem promover rupturas nas relações e papéis de gênero existentes. Porém, as/os autoras/es ressaltam a dificuldade de prever o futuro para um espaço e uma realidade tão dinâmica, e que tão complexo quanto o futuro que nos espera é abarcar o presente que estamos vivendo. De acordo com suas proposições, as mídias sociais não são as propriedades de um conjunto de plataformas, mas o resultado da ação do mundo sobre elas e das transformações destas em termos de conteúdo.

Após esse percurso de reflexão crítica sobre a comunicação e as mídias sociais, é possível elaborar algumas sínteses para compreender como os argumentos de autoras e autores podem impulsionar a realização dos desejos das mulheres. Os valores libertadores

do pertencimento, do aprendizado e da tomada da palavra, que expressam desejos das mulheres brasileiras e moçambicanas têm um lugar no pensamento comunicacional – articulado à perspectiva decolonial – e nas práticas e experiências do uso de mídias sociais.

O ambiente, os conteúdos e recursos das mídias sociais promovem a abertura do espectro das aspirações das mulheres, porque fazem circular o conhecimento de outras formas de nomear, se organizar, de viver, ou seja, de ser mulher no mundo. Dessa forma, esses espaços são lugares de mútua identificação entre mulheres e de novos aprendizados. Outro aspecto significativo é a constatação de que as mídias sociais são um espaço de enfrentamento dos regimes de autorização discursiva, pois proporcionam um espaço seguro (as bolhas) de manifestação das mulheres. É um primeiro movimento na direção de conferir a si mesmas a legitimidade como sujeitos históricos capazes de tomar a palavra e nomear suas experiências.

### ***Considerações finais: a encruzilhada narrativa das mulheres***

Nos inspiramos na encruzilhada “como disponibilidade para novos horizontes que reivindicam a sofisticação de um mundo

plural, pujante e vigoroso, contrário e combativo ao desencanto e à escassez do mundo” (Rufino, 2017, p. 40) para evidenciar como a potência do pensamento decolonial para reposicionar (Sodré, 2017) as mulheres como protagonistas de sua autonomia. Em nossa reflexão este reposicionamento pode ser elaborado em duas frentes: no procedimento de partilha da autoridade na base teórica da pesquisa, por meio da avaliação crítica e pela leitura decolonial de práticas e experiências nas mídias sociais.

Apresentadas as abordagens das/dos intelectuais sobre comunicação e mídias sociais, em articulação de seus argumentos com os valores libertadores feministas do pertencimento, aprendizado e tomar a palavra e análise do agir das mulheres vislumbramos uma encruzilhada discursiva. Nela as mulheres ocupam espaço para reivindicar a autoridade para nomear sua realidade, para exigir respeito e cuidado de sua humanidade individual e coletiva. Nessa perspectiva, o uso das mídias sociais feito por elas cumpre um papel de desnaturalizar o lugar da submissão, para organizar e registrar o poder de suas palavras (Fiorenza, 2009), transformando os relatos em discursos públicos sobre a condição da mulher em sociedade.

Importante registrar também que, no contexto social da nossa pesquisa, não ignoramos os altos níveis de exclusão digital no Brasil e em Moçambique, mas conforme alertam intelectuais africanas/os, a centralidade nos cenários de exclusão reproduz o apagamento das práticas de quem já usa as tecnologias, e reproduz a ideia de que essas pessoas estão imobilizadas nos espaços da “falta”. Assim, optamos por dialogar com quem já faz uso das mídias para refletir e atuar individual e coletivamente sobre sua condição de mulher no mundo. Em ambos os contextos, as mulheres participantes sinalizaram o espaço das mídias sociais como o lugar de acesso às reflexões teóricas sobre sua condição de mulher, bem como possibilidade de estabelecer relações de apoio e solidariedade com outras mulheres que experimentam semelhantes vulnerabilidades, temores, opressões e violências.

Nesse sentido, o uso das mídias sociais como espaço de aprendizado possibilita que as mulheres transitem no universo *on-line* entre diversos grupos e vão se conhecendo e se manifestando sobre tudo que lhes interessa como cidadãos, reivindicando sua humanidade e sua participação justa no mundo. Assim, as mídias sociais remexem as

margens e fronteiras sociais que reservam à maior parte da população feminina o lugar da vítima e da sofredora, desafiando a face tutelar do Estado, no âmbito coletivo, e dos homens nas suas vidas íntimas.

Estes deslocamentos das mulheres são a visibilidade do axé – força, qualidade e potência de realização – que dialoga com os argumentos de Castells (2003; 2013) a respeito do lugar das mídias sociais nas relações de poder e de contrapoder. Assim, o axé, como uma energia que impulsiona um agir político, um “sentimento de felicidade” (Miller *et al.*, 2016), que transita no tempo, nos espaços, e nos corpos, reposiciona a potência corpórea feminina, transformando suas performances – que estão presentes nas mídias – em resistência, também transita rumo à autonomia e novos protagonismos.

### Referências

AKOTIRENE, C. (2019). Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

CARNEIRO, S. (2005). A construção do outro como não-ser como fundamento do ser (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Recuperado de <https://bit.ly/2WzHKk1>

CASTELLS, Manuel. A galáxia da Internet: Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. 243p.

CASTELLS, Manuel. Redes de indignação e esperança: Movimentos sociais na era da internet. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. 228p.

FIORENAZA, E. S. (2009). Caminhos da Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.

HABER, A. (2018). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo). Revista Chilena de Antropología, (23), 09-49. Recuperado de <https://bit.ly/2Ny7hpJ>

HARAWAY, Donna. Manifiesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no

final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TOMAZ, Tadeu. (Org) Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.

MILLER, Daniel. et al. How the world changed social media. London: University College London Press, 2016. 288 p.

RIBEIRO, D. (2019). Lugar de fala. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

RUFINO, L. (2017). Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas (Tese de Doutorado). Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Recuperado de <https://bit.ly/3dl42qx>.

SODRÉ, M. (2017). Pensar Nagô. Petrópolis, RJ: Vozes.

## El diseño decolonial como propuesta para un diseño social

*The decolonial design as a proposal for a social design*

*O design decolonial como propuesta de design social*

Valentina Alcalde Gómez<sup>38</sup>

Resumen: Esta investigación reconoce el diseño social como un mecanismo de comunicación que puede manifestar elementos de la colonialidad y descolonialidad. Se centra en un caso de estudio en Senegal, buscando generar un diálogo entre el Sur Global.

Palabras Clave: Decolonial, diseño social, sur global.

Abstract: The study recognizes social design as a communication mechanism that can manifest colonial and decolonial elements. It focuses on a case study in Senegal and seeks to generate a dialogue among the Global South.

Keywords: Decolonial, social design, global south.

### **Introducción**

Esta ponencia hace parte de mi investigación de maestría, la cual tiene como objetivo analizar las manifestaciones colonialistas y descolonialistas en la

experiencia de la ONGD Dexde y el grupo de artesanas Kalamissoo. Mi experiencia de investigación está ubicada en Usuy, Senegal, pero yo como investigadora me ubico desde el territorio Latinoamericano. Soy de

---

<sup>38</sup> Valentina Alcalde Gómez. Universidad Iberoamericana Puebla, maestrante en Comunicación y Cambio Social, México, [valentina.alcalde@iberopuebla.mx](mailto:valentina.alcalde@iberopuebla.mx), [valentinaalcaldegomez@gmail.com](mailto:valentinaalcaldegomez@gmail.com).

nacionalidad colombiana, con alma mexicana, y con muchas vidas en Usuy. Por ello, comprendo a Latinoamérica no como un territorio asociado a un grupo de Estado/Nación, sino, como un espacio epistemológico (Escobar, 2005a). Presento este caso que está ubicado en Senegal, pero que podría ser un pueblo del norte del Valle del Cauca en Colombia, o un pueblo de la Sierra de Oaxaca en México. Por supuesto, con todas las diferencias y particularidades culturales que contiene cada uno, pero sabiendo que es un espacio del Sur Global y reconociendo que tenemos más similitudes entre el continente africano. Ya que, la estructura colonial del Sistema Mundo sigue siendo la misma, pero se manifiesta de diferentes maneras y con particularidades en cada territorio. Pero no solo estamos unidos por las estructuras hegemónicas, sino también, por la resistencia y la fuerza que hay en cada territorio. De igual manera sucede con el diseño tradicional eurocentrista y los diseños otros.

El diseño en sus inicios nació como respuesta a la revolución industrial (Escobar, 2016; Gay & Samar, 1994), a partir de allí, tomó gran importancia el valor estético y el impacto que se debía generar en el consumidor por medio de los productos y la

comunicación que los acompañaba para así obtener compradores. Teniendo como propósito final crear productos para la venta y el consumo (Margolin & Margolin, 2003).

A su vez, la modernidad como una de las matrices del Sistema Mundo hegemónico, tuvo origen en los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa y se consolidó en la Revolución Industrial (Escobar, 2005a). De tal manera, el diseño hegemónico tiene gran relación con esta perspectiva del conocimiento, de hacer, ser y pensar el mundo. Y desde esta matriz del mundo

colonial/moderno/capitalista/patriarcal (B. de Sousa Santos, 2010; Boaventura De Sousa Santos, 2009; Quijano, 1992) se ha diseñado el mundo. De tal manera, el diseño ha respondido al proyecto modernista y a las necesidades propuestas por el desarrollo (Escobar, 2016, 2018) a través de las dinámicas del mercado y la industria (Maldonado, 1993). En ese sentido, por medio de las prácticas mercantiles homogeneizadoras el diseño ha comunicado insaciablemente sus maneras de percibir y entender la vida.

Al inicio de los setentas emergieron propuestas alternas, los diseñadores cuestionaron la profesión y aparecieron



planteamientos teóricos como el de Victor Papanek (2014) donde se hay reflexiones y ejemplos de proyectos de diseño con carácter social. Posteriormente, surgieron otros planteamientos como el de Margolin (Margolin, n.d.; Margolin & Margolin, 2003) y Manzini (Manzini, 2015), acercándose cada vez más a prácticas que suponen ya no ser de carácter modernista, desarrollista y colonial. Este tipo de manifestaciones, ya sean del diseño tradicional – mercantil o las alternativas, modifican de cualquier manera a las comunidades incorporadas en estos procesos y de este modo pueden alterar su identidad cultural, sus procesos socioculturales y sus formas de diseñar la vida. Por lo que el diseño social necesita ser estudiado desde la comunicación para el cambio social para comprender cómo generar cambios sin corromper los objetivos de las comunidades.

### ***Marco teórico-conceptual***

En el continente Africano el colonialismo se ha estudiado desde principalmente dos escuelas, según Ali Mazrui (en Ndlovu-Gatsheni, 2015). Primero, la Escuela Episódica la cual considera el colonialismo como un

episodio que se dio entre el periodo de 1884 y 1960 en el continente y tuvo impactos transitorios. Segundo, la Escuela Épica lo entiende como una estructura impuesta que contribuyó a conformar la modernidad centrada en Europa y América del Norte; de tal manera, manifiesta que el colonialismo no es solo un episodio, sino un “proceso global de desmembramiento, subjetivización, dominación, control y explotación” (Ndlovu-Gatsheni, 2015, p. 23).<sup>39</sup>

Por otro lado en América Latina, Arturo Escobar (Escobar, 2005b) le ha denominado Programa de investigación Modernidad/Colonialidad (MC) al trabajo de Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo. Autores africanos como Ndlovu-Gatsheni hacen uso de esta propuesta para su propio contexto. Abrazo la propuesta del MC para desde allí comprender el ensamblaje en el que se encuentra también el diseño social. Por ello, comprendo la colonialidad como, “el modo más general de dominación en el mundo actual” (Quijano, 1992, p. 14). Un proceso hermano y amigo del imperialismo y de la occidentalización forzada (W. D. Mignolo & Carballo, 2014; W. D. Mignolo, 2011) que han sufrido tanto el Sur epistemológico como el

---

<sup>39</sup> Traducción propia.

Sur geográfico (Boaventura De Sousa Santos, n.d.).

### ***Diseño Social***

A partir del informe *The Limits to Growth* publicado en 1972 (Valbuena, 2015), y de la aparición de autores como Víctor Papanek (1977), el diseño empezó a poner su lente en las consecuencias medioambientales y las implicaciones sociales. A su vez, tomaron fuerza los proyectos desarrollistas y este discurso se introduce el diseño principalmente a partir de 1979 a través de la *Ahmedabad Declaration on Industrial Design for Development* (UNIDO; ICSID, 1979). Esta raíz del diseño para el desarrollo no necesariamente ha desaparecido. Pero al igual que en la comunicación (comunicación para el desarrollo – comunicación para el cambio social), en el diseño social el discurso desarrollista se quedó y se ha mantenido para nombrar tanto procesos que generan cambios sociales desde la horizontalidad, como otros que enmascaran discursos colonialistas.

Bajo este contexto histórico, se formó lo que ahora se conoce como diseño social, el cual se opone al diseño que persigue solo fines comerciales (Victor Papanek en M. Ledesma, 2010). Además, es “cualquier práctica de diseño que de manera intencional

busque influir en la sociedad tratando de mejorar la calidad de vida o despertar conciencia” (Ledesma, 2013). Es por ello que lo entiendo como la práctica orientada “hacia fines colectivos y sociales, la cual no persigue objetivos esencialmente comerciales o de consumo” (Armstrong, Bailey, Julier y Kimbel en Aguirre Ramos, 2018, p.11).

Tiene como eje la colectividad y lo colaborativo, y en ese sentido el diseñador no es el centro y el diseño no se dirige a otros, sino que, nace de todas y todos. Por ello, es un diseño que abre las puertas a una “reconceptualización epistémica” (Ledesma, 2018).

Los actores sociales que hacen parte de estas acciones, participan según Ledesma (2018): 1) como actores pasivos que son receptores a quienes se les necesita dar, favorecer, acompañar; 2) como actores activos con capacidades, herramientas y estrategias. Estas dos miradas apuntan a modos de hacer diseño social, en el mismo orden, el diseño asistencialista y el que empoderamiento del colectivo. ¿Son dos miradas o tipos de acciones que no conviven entre sí? ¿Son dos caminos que no se encuentran?

### ***La colonialidad/descolonialidad en el diseño social***

La colonialidad al ser una de las epistemologías dominantes también abarca al diseño occidental en donde se incluye al social. La colonialidad no solo se da por decisiones de los diseñadores como sujetos, ya que están atravesadas por los procesos del Sistema Mundo (Wallerstein, n.d.). De esta manera el diseño ha sido uno de los mecanismos utilizados para eliminar otros modos de crear y de ser, ya que “encontramos la cuestión profunda del diseño cuando reconocemos que al diseñar herramientas estamos diseñando formas de ser” (Winograd y Flores 1986:XI en Escobar, 2016, p. 128). Crear es un proceso de pensamiento que está vinculado al modo de ser y vivir el mundo y a través de éste es donde se encuentra la cuestión profunda que menciona Winograd y Flores.

Una de las formas en las que actúa la colonialidad en la vida y el diseño es a través de los dualismos jerarquizados, sobre esto Alfredo Gutiérrez (2015) dice “acompaña la ontología de un sólo mundo y la versión única de la verdad moderna eurooccidental que organizó existencia y realidad sobre dualismos jerarquizados sin diálogo mutuo” (p. 119). En estos dualismos se encuentra

arriba el dominador, y abajo el dominado, en donde el dominador toma decisiones, y tiene poder sobre el dominado. Gutiérrez (2015) lo enmarca muy bien al citar a Arturo Escobar (2012), en donde muestra la persistencia en la actualidad de este dualismo jerárquico, siendo primero, Occidente superior y los otros subdesarrollados; segundo, “la superioridad de la cultura conquistadora sobre la naturaleza conquistable” (p. 119) (naturaleza – cultura); y tercero, “la primacía del sujeto sobre el objeto escenificada en mente sobre cuerpo, razón sobre emoción” (p, 119).

Por ello, la descolonialidad como un “proceso de deconstrucción y desmantelamiento deberá estar acompañado por otro análogo destinado a construir nuevos modos de ver y de actuar” (Escobar, 2005a, p. 40). Respondiendo a otras configuraciones de la vida, al ser un diseño emergente, un diseño del sur (Ansari, 2013; Escobar, 2016; Gutiérrez, 2014). ¿Cómo dismantelar al diseño social colonial de las prácticas sociales, de los procesos culturales y de la vida? ¿podría existir un diseño social que no colonice la vida y acepte los pluriuniversos? Un diseño sin autor (Dilnot en Onafuwa, 2018), pero además, uno que se preocupe por entender que cada uno tiene el poder y la capacidad creativa. Creo que la

descolonización del diseño social podría ser un proceso que permitiría, o permite ya en algunos casos, una práctica que respete la pluralidad de la vida y dialogue en la diversidad. Por esta razón, para que esta práctica se desvincule de la estructura colonial “tendrá que hacerlo a través de la pluriversidad de perspectivas o de alternativas a un solo concepto de realidad” (Mignolo en Boehnert & Onafuwa, 2016, p. 10).

### ***El centro de la investigación Grupo Kalamisoo, Usuy Senegal***

La Asociación Kalamisoo está ubicada en Usuy en la región de Casamance, en Senegal y fue fundada en 1991. Se conforma por un grupo de veintidós mujeres que presentan limitaciones en la movilidad de las extremidades inferiores como consecuencia de poliomielitis. Trabajan el tejido de cestería con hoja de palma. Ellas han buscado en el tejido un espacio para la creación de productos y la conformación de un grupo en el que se acompañan en su diario vivir.

### ***Dexde (Design for Development), España***

Dexde es una ONG fundada a finales del 2014 por diseñadores y comunicadores

españoles. Su objetivo es “la mejora de las condiciones de vida de los artesanos gracias a la consolidación de su trabajo personal, independiente y remunerado de forma digna” (Dexde, n.d.). Empezaron a cooperar con Kalamisoo en el 2015.

### ***Momentos de Encuentro Dexde – Kalamisoo***

Los productos que realizan el Grupo Kalamisoo son cestos y otros objetos con hoja de palma de rônier. La creación de nuevos productos ha sido un hilo conductor para que se generen más ventas que le posibilite a las mujeres aportar económicamente a sus casas. Antes de que llegara Dexde, las mujeres iban cada vez menos al Centro, gastaban más dinero en la compra de la palma, en plástico para dar color, y en el mantenimiento del Centro que lo que ganaban con sus ventas. La intervención de la ONGD ha sido de gran relevancia en la vida y el trabajo de las mujeres, ya que la consolidación económica a través de la venta de productos ha permitido también que las mujeres puedan ir continuamente al taller y permanecer juntas.

### ***Metodología***

Esta investigación es de orden cualitativo (Vasilachis, 2006) y tiene como enfoque metodológico el interaccionismo simbólico (García Domingo, B.; Quintanal Díaz, n.d.; Taylor & Bogdan, 1987). Este enfoque me permitió ver el significado que se dan a partir de las relaciones e interacciones, pues la colonialidad y descolonialidad se da en presencia del otro, intersubjetivamente. Hice uso de herramientas etnográficas (Della Porta, D; & Keating, 2008; Vasilachis, 2006) en mi trabajo de campo en Usuy, Senegal con las mujeres de Kalamissoo y la ONGD Dexde, como: entrevistas semiestructuradas (Vasilachis, 2006); observación participante (Taylor & Bogdan, 1987); diario de campo; y una autoetnografía no planeada. En este proceso, sentipensé esta experiencia de campo para también adentrarme en un camino de descolonización de mi propio ser desde la investigación y la vida. Por ello hubo cambios dentro de las guías de entrevistas, realicé las entrevistas en joola y no en francés e hice estos cambios en conjunto con Inma y Aicha, quienes hacen parte de Kalamissoo y Dexde. Finalmente, analicé a partir de la sistematización y categorización del material empírico en diálogo con la teoría. Sobre este camino regresé a las bases teóricas y la revisión documental para ponerlo en función

de los hallazgos del trabajo empírico. En esta ponencia muestro una pequeña parte de esos hallazgos.

### ***Resultados y conclusiones***

Si comprendiera el diseño solo como el proceso en donde se crean nuevos productos, dejaría de lado otros diseños, el diseño de otros mundos, ser, hacer y conocer; los diseños del Sur (Ansari, 2013; Escobar, 2007, 2016a; Gutiérrez, 2015; Walter; Mignolo & Carballo, 2014). Es posible que, al tener esta visión fuese reduccionista y me acercara de nuevo al diseño occidental al suprimir otras formas de hacer diseño. Por ello, mi comprensión sobre el diseño va más allá de los objetos tejidos, y en ese sentido, abarca también el diseño de nosotras mismas. ¿Podría pensarse el diseño social no solo como el resultado material, sino también desde las implicaciones y los cambios sociales que se pueden generar?

### ***Diseñando la vida desde los afectos***

Una de las dicotomías que nos ha dejado la modernidad es la división entre vida y trabajo, entre lo social y lo profesional, o entre la vida y el diseño. Creo que para descolonizar la

práctica profesional hay que descolonizar la vida. Particularmente en la experiencia de investigación, pude entrever que, aunque el encuentro entre Kalamissoo y Dexde se da gracias a los objetos que diseñan y tejen y los recursos que obtienen a través de la cooperación internacional, este es solo un hilo que conduce. Y en ese sentido ni el diseño de objetos, ni la cooperación son el centro de su relación. La relación que hay entre Inma, Jordi, Diamacoune, Elisabeth, Gloria, Nafy, Soria, Madeleine, Atome, Jeanne Marie, Constance, Niclesse, Fatoumata, Celestine Sambou, Miriam, Pablo, Ángela, y yo como Valentina –no como investigadora–, se ha creado gracias a que se han tejido vínculos que nos han llevado a crear entre sí una comunidad de afectos.

La comunidad de afectos no se teje siendo empática con la otra, ni poniéndose en los zapatos de las mujeres de Kalamissoo. Una comunidad de afectos se diseña cuando se da escucha a la intuición y a esas corazonadas académicas que me llevaron a Senegal. No hubo una técnica ni herramienta metodológica para encontrar en Inma una amiga, o para sentirla tan cercana cuando comimos del mismo plato una hora después de conocernos en Portugal.

En ese sentido, la descolonización del diseño implica transformar la práctica en una que sea transversal a la vida, a los procesos y personas que hacen parte de estas experiencias de cambio social. Si bien, cuando se diseña, también se diseña la vida propia y la de otras y otros; creo que cuando se teje, también se diseña y se crea la propia vida. Bajo esto, es necesario pensar el diseño no solo en términos de la creación de productos y/o servicios, sino también, como una práctica que genera comunidad y que se entreteje a través de procesos humanos, del compartir conocimientos y saberes, y de la búsqueda de la autonomía. Crear una comunidad de afectos es esencial para diseñar la vida con otras y otros.

### ***Un entramado colonialidad/descolonialidad***

“Reconocer el carácter parcial, histórico y heterogéneo de todas las identidades es comenzar a corregir este error y el principio de visiones sobre la identidad [...]” (Escobar, 2005b, pp. 90, 91)

Comprendo la colonialidad/descolonialidad, como un entramado. Lo hago de esta manera porque considero que la colonialidad del poder está en cada una de nosotras y nosotros que hacen

parte del sistema mundo colonial, patriarcal y capitalista. Y en ese sentido, quienes escribimos sobre descolonización también fuimos y somos coloniales de una u otra manera. El binarismo, la jerarquización, el racionalismo, el eurocentrismo son múltiples formas en cómo la colonialidad ha abarcado a profundidad nuestras vidas.

Por ello, considero que una de las grandes respuestas que encontré sentipensando esta investigación, fue ver mis propias manifestaciones coloniales para poder reconocer las de la experiencia de estudio. Tuve que reconocerlas para poder ser sincera conmigo y con quienes pensé la investigación, pero, sobre todo, porque solo viéndome a los ojos podría transitar la descolonialidad. Pero este tránsito no termina, y no estoy muy segura de que tenga un fin, no me considero como descolonizada. Por lo tanto, no creo que la colonialidad/descolonialidad sea una división tajante, absoluta y binaria. Como diría Arturo Escobar, “nunca más un “otro absoluto” en relación la modernidad” (Escobar, 2005b, p. 91).

De igual manera, dentro de la investigación hallé en cada categoría de análisis un entramado, donde las manifestaciones colonialistas y descoloniales se encontraban. Lo importante de este entramado, es que a

medida que se recorran los caminos descoloniales, se pueden hilar otras formas de existir y, por tanto, de diseñar la vida. Considero que, así como Nafy me preguntaba qué color de plástico quería para tejer mi canasto, también una puede preguntarse qué hilo quiere para tejer/tejerse/tejernos.

### Referencias

Aguirre Ramos, J. A. (2018). Pistas para aproximarse al diseño social: antecedentes y posturas\*. *KEPES 15, 7111(17)*, 9–26. <https://doi.org/10.17151/kepes.2018.15.17.2>

Ansari, A. (2013). Towards a Design Of, From and With the Global South. *Towards a Design Of, From and With the Global South*, 1–19. <https://muaddib86.files.wordpress.com/2014/10/towards-a-design-of-from-with-the-global-south.pdf> VN - readcube.com

Boehnert, J., & Onafuwa, D. (2016). Design as Symbolic Violence : Reproducing the 'isms' + A Framework for Allies. *Intersectional Perspectives on Design, Politics and Power School of Arts and Communication, Malmö University, November*, 1–14.

de Sousa Santos, B. (2010). Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a

una ecología de saberes. In *CLACSO; Prometeo Libros*.

De Sousa Santos, Boaventura. (n.d.). Introducción a las Epistemologías del Sur. In *Texto inédito. Traducción: Eugenia Cervio* (pp. 283–322).

<https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rmq3.11>

De Sousa Santos, Boaventura. (2009). Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. In J. G. Gandarilla Salgado (Ed.), *Siglo XXI: CLACSO* (quinta reí).

Della Porta, D; & Keating, M. (2008). *¿Cuántos enfoques en Ciencias Sociales?* Tres Cantos.

Dexde. (n.d.). *Dexde, quiénes somos*. Retrieved February 5, 2019, from <https://dexde.org/quienes-somos/>

Escobar, A. (2005a). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia* (Issue 9).

Escobar, A. (2005b). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia* (ICANH; Uni).

Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño La realización de lo comunal* (Primera ed). Editorial Universidad del Cauca.

Escobar, A. (2018). Autonomous design and the emergent transnational critical design studies field. *Strategic Design Research*

*Journal*, 11(2), 139–146.  
<https://doi.org/10.4013/sdrj.2018.112.10>

García Domingo, B.; Quintanal Díaz, J. (n.d.). *Métodos de Investigación y Diagnóstico en la Educación MIDE* (Issue CES Don Bosco. Bloque IV: Diseños de Investigación (II), pp. 1–15).

Gay, A., & Samar, L. (1994). *El diseño industrial en la historia*. <http://www.faud.unsj.edu.ar/descargas/LECTURAS/Diseno Industrial/OBLIGATORIA/3.pdf>

Gutiérrez, A. (2015). *Resurgimientos: sures como diseños y diseños otros\**.

Gutiérrez, A. (2014). El sur del diseño y el diseño del sur. *International Colloquium Epistemologies of the South: South-South, South-North and North-South Global Learning*, 10–13.

Ledesma, M. del V. (2010). Empoderamiento y horizontalidad en nuevos emergentes en el diseño social. *Crítica y Artificios*, 24, 41–47. <http://inventio.uaem.mx/index.php/inventio/article/view/79>

Ledesma, M. del V. (2013). CARTOGRAFÍA DEL DISEÑO SOCIAL: APROXIMACIONES. *Anales Del IAA*, 43, 97–105.

Ledesma, M. del V. (2018). Diseño social o el pasaje de la proyectualidad objetual a la situacional. In M. A. Ledesma, María; Lopez



(Ed.), *Retóricas del Diseño Social* (pp. 13–26).  
Wolkowicz.

Maldonado, T. (1993). *El diseño industrial reconcionado* (Ediciones).

Manzini, E. (2015). *Design, When Everybody Designs. An Introduction to Design for Social Innovation*. Massachusetts Institute of Technology. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-19485-1>

Margolin, V. (n.d.). Global Expansion or Global Equilibrium. Design and the World Situation. *Design Issues*, 12(Number 2), 22–32.

Margolin, V., & Margolin, S. (2003). A "Social Model" of Design: Issues of Practice and Research. *Design Issues*, 18(4), 24–30. <https://doi.org/10.1162/074793602320827406>

Mignolo, W., & Carballo, F. (2014). Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo. In *Ediciones del Signo*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Mignolo, W. D. (2011). Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. *Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto*, 1(2), 3–23.

Ndlovu-Gatsheni, S. (2015). Decoloniality as the future of Africa. *History Compass*, 13(10), 485–496.

Onafuwa, D. (2018). Allies and Decoloniality: A Review of the Intersectional Perspectives on Design, Politics, and Power Symposium. *Design and Culture*, 10(1), 7–15. <https://doi.org/10.1080/17547075.2018.1430995>

Papanek, V. (2014). *Diseñando Para el Mundo Real, ecología humana y cambio social*. Pollen.

Papanek, Victor. (1977). *Diseñar para el mundo real. Ecología humana y cambio social*. Hermann Blume Ediciones - Rosario, 17 - Madrid-5.

Quijano, A. (1992). Colonialidad Modernidad Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20.

Taylor, S. J. J., & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados* (Traducción). Paidós.

UNIDO; ICSID. (1979). Ahmedabad Declaration on Industrial Design for Development. In *Design for Development, January 14-24*.

Valbuena, W. S. (2015). *Cartografía conceptual del diseño social para la interculturalidad. Aproximación a un concepto en contextos multiculturales*. August, 11. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.10207.25766>

Vasilachis, I. (2006). Estrategias de investigación cualitativa. In *Ediotarial Gedisa* (Primera ed).

Wallerstein, I. (n.d.). *Análisis de Sitemas-Mundo*. Siglo XXI.

## Decolonización desde la autorepresentación

Jorge Prudencio Lozano Botache<sup>40</sup>

Resumen: Ubicándose al lado de los planteamientos de la decolonialidad, esta ponencia se planta frente al cine colonizador proveniente de la industria cinematográfica, principalmente hollywoodiana y resalta las posibilidades de realizar prácticas decolonizadoras a partir de la construcción de autorepresentaciones audiovisuales facilitadas por las tecnologías digitales. Se reivindica a la propuesta de "tercer cine" presentada a finales de los años sesenta del siglo pasado por Getino y Solanas, quienes asumían posturas decoloniales aunque todavía no se denominaran así. Mediante un rastreo temático y de las modalidades de producción nacional y transnacional, se aluden diferentes modos de representación y vertientes del cine comunitario que nace o se afianza en América Latina.

Palabras Clave: Palabras clave: Autorepresentación, Tercer cine, tecnologías digitales

Summary: Standing next to the approaches to decoloniality, this presentation is planted in front of the colonizing cinema from the film industry, mainly Hollywood, and highlights the possibilities of carrying out decolonizing practices based on the construction of audiovisual self-representations facilitated by digital technologies. The "third cinema" proposal presented at the end of the sixties of the last century by Getino and Solanas is vindicated, who assumed decolonial positions although they were not yet named that way. Through a thematic tracking and of the modalities of national and transnational production, different modes of representation and aspects of community cinema that is born or established in Latin America are alluded to.

Keywords: Self-representation, Third cinema, audiovisual technologies

---

<sup>40</sup> Doctor en Ciencias de la Educación. Posdoctorado en multimedia-Cine. Docente del programa de Comunicación social-Periodismo de la Universidad del Quindío, Colombia [jplozano@uniquindio.edu.co](mailto:jplozano@uniquindio.edu.co)

Resumo: Ao lado das abordagens da descolonialidade, esta apresentação é plantada diante do cinema colonizador da indústria cinematográfica, principalmente de Hollywood, e destaca as possibilidades de realização de práticas descolonizadoras a partir da construção de autorrepresentações audiovisuais facilitadas pelas tecnologias digitais. É reivindicada a proposta de um "terceiro cinema" apresentada no final dos anos sessenta do século passado por Getino e Solanas, que assumiram posições decoloniais embora ainda não se intitulassem assim. Por meio de um rastreamento temático e das modalidades de produção nacional e transnacional, aludem-se a diferentes modos de representação e aspectos do cinema comunitário que nasceram ou se estabeleceram na América Latina.

Palavras-chave: auto-representação, terceiro cinema, tecnologias audiovisuais

El registro de la realidad por medio del cinematógrafo nació con una connatural pretensión de observación y distanciamiento, a tono con la mirada colonialista con que nació la antropología. Sin embargo, la realización de cine se ha transformado a lo largo del tiempo de muchas maneras pero vale la pena señalar algunas transformaciones tecnológicas que han posibilitado algunos usos ideológicos distintos al entretenimiento, que es la vocación con la que nació el cine. Inicialmente las cámaras de 35 mm (cuando no de 70mm), los cinematografistas fueron descubriendo

posibilidades de expresión personal y luego, con las cámaras de 16mm y el super 8 se pasó de la expresión individual a la idea de la expresión comunitaria.

Esta última tuvo una lúcida propuesta en "El Tercer cine", planteada por Getino y Solanas en 1969. La teoría del tercer cine proponía una diferenciación entre el primero, el segundo y el tercer cine. El primer cine es el cine elaborado en los países industrializados y está orientado al entretenimiento con todo lo que ello implica en términos de evasión de la

realidad y de introyección ideológica. El segundo cine es el de los autores individuales que, tanto en los países industrializados como en los no industrializados, se expresan artísticamente, a veces adoptando ciertas críticas frente al status quo pero en todo caso sin comprometerse claramente con la transformación política de la sociedad. El tercer cine, en cambio, debía consistir en abordar audiovisualmente a los problemas relacionados con la injusticia social y acompañar a las luchas de los oprimidos y los explotados. En los años setenta hubo ejemplos importantes de tercer cine. Sin embargo, cuando cambiaron las circunstancias sociopolíticas en las que había surgido el Tercer Cine, este prácticamente desapareció y la industria cinematográfica, comandada claramente por Hollywood continuó su hegemonía, esta vez sin resistencias.

Hoy, cinco décadas después, la tecnología ha cambiado de manera insospechada gracias a la digitalización. Al mismo tiempo, las circunstancias sociopolíticas del mundo, por un lado, tienden a la homogenización de las identidades a través del consumismo estereotipado por las empresas transnacionales, por supuesto, con ayuda del

cine más comercial y por otro lado, estas circunstancias, resaltan a la existencia de otras múltiples identidades que reclaman su lugar en el mundo y en la diversidad humana.

Esas identidades particulares han problematizado a la representación observadora y distanciada con la que se originó el cine y reclaman el derecho a la autorepresentación, mucho más factible gracias a la popularización de la cultura cinematográfica y de la tecnología digital.

Algunos le llaman a este fenómeno Giro performativo pero en esta ponencia, se prefiere continuar haciendo referencia al TERCER CINE, surgido cuando en la academia europea y norteamericana apenas se mencionaba al giro retórico, que es un giro previo al mencionado giro performativo.

Volvamos a lo tecnológico y al nacimiento del cine como primer cine. El cine empezó como una articulación de la fotografía (que a su vez se valió de la química para plasmar imágenes sobre una superficie y mediante una sustancia fotosensible) con una herramienta mecánica basada en la rotación de piñones, más el aprovechamiento del fenómeno

fisiológico conocido como persistencia retiniana.

Las cámaras, que servían al mismo tiempo para grabar y proyectar lo grabado, eran aparatosas y costosas. El procedimiento de rodaje se complejizó, no solo porque, a comienzos del siglo XX, la fotosensibilidad de la película tenía especiales requerimientos de iluminación sino porque el deseo de expresar narrativamente a obras teatrales, relatos de entretenimiento o pasajes bíblicos exigía un engranaje tecnológico más o menos especializado. En esas condiciones la producción de cine tenía que ser pensada en términos industriales y esto sucedió principalmente en Europa Occidental y Estados Unidos, más algunos pocos países en otros lugares del mundo como la India y poco después México; en menor cuantía ocurrió algo parecido en otros lugares de América Latina.

La discusión que suscitó el italiano Ricciotto Canudo en 1911 sobre el status artístico del cine fue un paso importante para pasar del distanciamiento frente a la realidad hacia la introspección y la expresión. El surrealismo de los años 20 y el realismo poético francés de los años 30 sentaron las bases de este tipo de

cine elaborado con finalidades artísticas personales. Es decir, el segundo cine que hoy parece ser el que más atrae a los jóvenes que a veces con algo de candidez sociopolítica aspiran a ser cineastas.

Mas, el neorrealismo italiano, en los años cincuenta adelantó elementos conceptuales que después le sirvieron de base a la propuesta del Tercer cine, como la actitud de denuncia y reivindicación, expresada mediante el aprovechamiento al máximo de los escasos recursos disponibles en el entorno. Sin embargo, hasta entonces el proceso de producción continuaba siendo complejo.

La creación de la cámara de 16 mm, le permitió a Astruc proponer a finales de los años 40 la idea de *Cámara Stylo* y muchos documentalistas pudieron salir a hacer documentales espontáneos (es decir, grabados in situ o, en todo, caso sin un gran plan de rodaje previo) como los del *Direct cinema* o el *Cinema vérité*, y en general el cine militante, como el de Chris Marker, e incluso Jean Luc Godard en los años 60. Por su parte, Rouch propuso la idea de "realidad cinematográfica".

Sin embargo, cineastas como Rouch, Marker y Godard eran ellos mismos agentes externos a los grupos sociales y las sociedades con las cuales se solidarizaron. Incluso el cubano García Espinosa, desde su militancia en la revolución cubana y también en 1969 propuso la idea de *Por un cine imperfecto*, en la que afirmó que el cineasta debía ubicarse en el lugar del pueblo para elaborar obras de Arte que expresaran sus aspiraciones durante el proceso de construcción socialista que en ese momento se encontraba en una etapa de optimista efervescencia en su isla natal.

En la primera mitad del siglo, el cine en América Latina había sido concebido como un entretenimiento impulsado por empresarios nacionales (principalmente en México, Brasil y Argentina). Es decir que incluso en América Latina, el cine nació como primer cine. Sin embargo, en sintonía con la situación de los años 60 en el mundo, comenzó en América Latina un cine con discursos críticos y utópicos y dentro de ellos surgió la propuesta del Tercer cine en Argentina, que para entonces atravesaba una situación política de lucha pero también de represión.

La obra cinematográfica que deja ver más claramente a la propuesta del Tercer cine es *La Hora de los Hornos* terminada en 1968 pero que solo se pudo ver en la Argentina en 1973

Vale destacar que *La Hora de los hornos* tiene una propuesta formal que va más allá de la enunciación de problemas y denuncias o la presentación de análisis. Esta obra inserta en algunos momentos fotogramas que interrumpen al relato e invitan a los espectadores a discutir lo visto hasta ese momento con la guianza de una voz en off. Es decir que, en contravía del tradicional espectador pasivo, que llega a identificarse con los personajes, incita al espectador a distanciarse, ya no de la realidad sino de la obra cinematográfica para compenetrarse mucho más con la realidad misma e incluso sentirse comprometido a actuar para transformar a la realidad. Cabe agregar que El Tercer cine también era una propuesta de cineclubismo militante, es decir, de exhibición de obras cinematográficas que incitaban a la lucha y eran proyectadas en contextos de lucha.

Cinco años antes, en 1964, Glauber Rocha, había propuesto en Brasil "La Estética del hambre" para salir con una idea en la cabeza

y una cámara en la mano (aunque claro está que las cámaras aún eran muy costosas). De acuerdo con Del Valle (2018), inicialmente Getino y Solanas, no sin algunos adjetivos diplomáticos pero prevenidos, calificaron como segundo cine, a la obra que por los años sesenta hizo el brasileño de Glauber Rocha, mas, en tanto que este director fue declarando que un verdadero artista no debía interesarse solo en su propia obra sino también en transformar a la sociedad, los argentinos consideraron al *cinema novo brasileiro* y en particular a la obra de Rocha como una categoría del tercer cine.

El Boliviano Sanjinés en 1979 en *Por un cine junto al pueblo* también propuso la idea de que el pueblo mismo, en este caso el pueblo indígena, fuera autor de sus propias obras cinematográficas.

Después del fin del bloque socialista y la consolidación del neoliberalismo, en 1990, se impusieron nuevas condiciones para la producción cinematográfica, ahora con incidencia de fondos de los principales festivales de cine del mundo, dando lugar al cine transnacional. El discurso del cine latinoamericano dejó de considerar a las utopías y se dedicó, en unos casos, al énfasis

en las motivaciones de los personajes, en relación con su vida privada o íntima y en otros al énfasis en las circunstancias en que se desenvuelven los personajes para recriminar al status quo. Incluso en Cuba, la referencia utópica por excelencia, surgió en algunos casos un cine reflexivo y crítico del socialismo. Es decir que el primer cine y el segundo cine permanecieron mientras que el tercer cine quedó casi invisible.

Ahora, lo que interesa resaltar en este momento es que en el siglo XXI con la consolidación de la tecnología digital, muchas comunidades étnicas o sectores marginados de la sociedad están haciendo sus propias producciones audiovisuales, al margen del primero y del segundo cine y esto da lugar a la posibilidad de un nuevo tercer cine que sea decolonizador, incluso si no tiene claros referentes de utopía como en los años sesenta.

La producción audiovisual se torna decolonizadora cuando se atreve a abordar a la realidad propia de una comunidad, sea mediante el documental o mediante la ficción, afianzando su existencia en el mundo y reclamando un mundo más justo. En el 2014 Gumucio publicó un libro en el que menciona



55 experiencias de cine comunitario en 14 países y entre ellas destaca a la experiencia de Vincent Carelli haciendo cine con indígenas en Brasil.

Algunas personas definen al cine a partir de su soporte físico original - el celuloide- y alegan que el video digital no es propiamente cine. Esto puede ser válido para el primero y el segundo cine pero si definimos al cine a partir de la capacidad de representar y narrar audiovisualmente a la realidad, podemos abrirle paso a un nuevo tercer cine. Un cine de la autorepresentación colectiva.

Por supuesto que la tecnología digital también es usada hoy con fines de entretenimiento evasivo afines al primer cine y excepcionalmente al segundo cine. Pero el tercer cine decolonizador, asume actitudes críticas frente al status quo ya sea en lo étnico, en lo ecológico, en lo sexogenérico, en lo socioeconómico o en lo político.

El contexto sociopolítico del Tercer Cine cambió pero hoy, la versatilidad de la tecnología, primero por medio del video análogo y luego por medio del video digital, ha permitido que muchos autores de cine animado o *animadores* acometan historias fantásticas, realistas o, a veces francamente

experimentales. La tecnología digital ha presionado culturalmente a que ya no solo se haga referencia al cine sino que sea necesario aludir a lo audiovisual. Ahora existen muchos programas académicos de Comunicación Audiovisual y de Producción cinematográfica, además de posgrados en cine documental o guion cinematográfico e incluso una significativa cantidad de tesis doctorales que se aproximan al cine y a lo audiovisual desde diferentes campos disciplinares. Pensemos, por ejemplo, en el empleo del video por parte de algunos activistas sociales que son al mismo tiempo investigadores, como lo hacen o lo promueven los investigadores de la CLACSO). Este ambiente académico podría ayudar a promover aun tercer cine, decolonizador.

Con toda seguridad la dinámica presentada hace años por Gumucio, hoy es mayor. Muchos realizadores audiovisuales surgen de pequeñas comunidades étnicas, culturales o barriales para narrar sus propias historias. Actualmente en varios países, como en México se han tomado medidas administrativas para propiciar las posproducciones de obras audiovisuales de indígenas. Hay importantes festivales de cine indígena en Chile, Argentina, Brasil o

Colombia, donde Incluso el Festival de cine de Cartagena presenta dentro de su programación, una muestra de cine indígena. También en Colombia existen numerosas iniciativas de cine comunitario y un gran Festival, llamado "Ojo al Sancocho". Es claro que también hay otros países además de numerosos festivales de cine y video comunitario. De esta manera las fronteras tecnológicas entre el cine y el video parecen romperse en favor de los Modos de representación (o de autorepresentación) surgidos de la militancia étnica, cultural, ecológica, sexogenérica, reivindicativa y política de un nuevo tercer cine. Este nuevo tercer cine ya no necesariamente se alinea con una utopía preestablecida pero sí se compromete con la lucha contra lo que le ultraja y en la búsqueda de alternativas por difusas que por ahora estas parezcan.

Incluso Bentes (2006) señala un cierto retorno del *cinema Novo* ( *novissimo cinema brasileiro según Campos, 2016.*), dentro del cine de tendencia industrial, formalmente experimentador y temáticamente comprometido. Así, se pueden identificar algunos títulos del cine de social, otros híbridos de documental y ficción, más algunos

títulos que aluden a relatos místicos, mágicos, rituales o supersticiosos.

De cualquier manera, las nuevas posibilidades tecnológicas del tercer cine se abren hacia la reivindicación de las identidades sociales contemporáneas, en el contexto de nuevas luchas y movimientos sociales; en momentos en que el primero y segundo cine recurren a la coproducción entre varios países, pensando más en el mercado que en la decolonización.

### **Referencias**

Bentes, I.(2006) Sertao and favela: the eternal return to the the sertao and the favela in contemporary Brazilian film en *The New Brazilian cinema* by Lucía Nagib. New York: Bloomsbury

Burch, Noel (2000). *El tragaluz del infinito*, contribución a la genealogía del lenguaje cinematográfico. Cátedra, Madrid.

García Espinosa, Julio. (1969). *Por un cine imperfecto. Hojas de cine: testimonios y documentos del Nuevo Cine latinoamericano: volumen III. P. 63-77* Biblioteca de la Fundación del Nuevo cine latinoamericano.

García López (2011) *Progresivos deslizamientos de la identidad: migración y exilio en la coproducción latinoamericana* en

*Tendencias del cine iberoamericano en el nuevo milenio* Argentina, Brasil, España y México. México: Universidad de Guadalajara

Getino, Octavio. Solanas, Fernando (1969). *Hacia un tercer cine : Apuntes y experiencias para el desarrollo de un cine de liberación en el Tercer Mundo. Hojas de cine : testimonios y documentos del Nuevo Cine Latinoamericano : Volumen I* P. 29-62

Gumucio, A. (2014). *El cine comunitario en América Latina y el Caribe. Con la autorización de la Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano*. Bogotá: Fundación FES.

Gutiérrez Alea, Tomás. (Director/Guionista), Del Cueto, Alfredo y Suárez, Ramón F. (coguiónistas) (1966) *La Muerte de un burócrata* [cinta cinematográfica] ICAIC, Cuba.

Ikeda, Marcelo (2015) *Cinema brasileiro a partir da retomada. Aspectos económicos e políticos*. SUMMUS EDITORIAL, Sao Paulo, Brasil.

Lozano, J.P. (2018) *Narración cinematográfica*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca

Pick, Zuzana M. (1993) *The New latinoamerican cinema*. University of Texaspress, Austin. USA.

Rocha, G (1965/2004) Dossier Glauber Rocha, en *Revista Ramona* No 41 P52-55. Argentina  
[http://70.32.114.117/gsd/collect/revista/index/assoc/HASH0655/a0523bfd.dir/r41\\_14nota.pdf](http://70.32.114.117/gsd/collect/revista/index/assoc/HASH0655/a0523bfd.dir/r41_14nota.pdf)

Rouch, J. (1961). Morin, (co-guionistas y codirectores) *E. Crónica de un verano* [cinta cinematográfica] Francia. Anatole Dauman

Ruffinelli, J (2011). *Tendencias, en Tendencias del cine iberoamericano en el nuevo milenio* Argentina, Brasil, España y México. México: Universidad de Guadalajara.

Tompkins, C. (2013). *Experimental Latinoamerican cinema: History and Aesthetics*. Austin: University of Texas Press.

Sanjinés, Jorge. 1979. *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. Siglo XXI Editores, México.

Xavier, Ismail (2005) *DA VIOLÊNCIA JUSTICEIRA À VIOLÊNCIA RESSENTIDA*

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/viewFile/9777/9009XAVIER>,  
revisado el 21 de Mayo de 2018

## **Para indisciplinar el campo de la comunicación: reflexiones sobre la in-comunicación, la colonialidad y la violencia contra mujeres indígenas**

*To undiscipline the field of communication: Reflections on communication, coloniality and violence against Wichis women.*

Alejandra Cebrelli

Resumen: Desde teorías decoloniales, feministas y comunicacionales, se revisan nociones (in-comunicación, invisibilidad, espesor temporal de las representaciones) como aporte a una epistemología decolonial de la comunicación.

Palabras Clave: colonialidad, in-comunicación, *chineo*.

Abstract: From decolonial, feminist and communicational theories, notions (in-communication, invisibility, temporal thickness of representations) are reviewed as a contribution to a decolonial epistemology of communication.

Keywords: coloniality, in-communication, *chineo*

## **Hacia la construcción de una mirada comunicacional-decolonial en las artes visuales. Experiencia didáctica con alumnos de bachillerato internacional**

*Towards the building of a new communicational-decolonial standpoint in visual arts. Didactic experience with international baccalaureate students*

René Padilla Quiroz<sup>41</sup>

Resumen: El presente trabajo es una exploración al proceso de construcción de la materia de artes visuales del bachillerato Internacional 5 de mayo de la ciudad de Puebla, en México durante el ciclo escolar 2019-2021, curso que evaluará al alumno con una serie de productos artísticos: Carpeta de proceso, ensayo comparativo y de 8-10 obras originales.

Durante este curso se busca generar en el alumno un acercamiento al arte que vaya más allá de las visiones y estéticas protagonistas de la historia del arte, visiones portadoras de elementos eurocéntricos y coloniales, y que, usando dichas estructuras solo como referencia se privilegie el acercamiento del alumno a estas otras propuestas existentes, para que de esta manera el alumno consciente de la herida colonial generada por la invisibilidad de esas visiones distintas, comience con la sanación de su mirada a través de la construcción un nuevo acercamiento al arte alimentado por visiones frontera las cuales se verán reflejadas en los diferentes productos artísticos generados.

*Palabras Clave: Decolonialidad, arte, educación*

Abstract: This work is an exploration on the process of constructing the subject of Visual Arts in the International Baccalaureate 5 de mayo in Puebla City, Mexico, during the 2019-2021 school term.

---

<sup>41</sup>René Padilla Quiroz. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestro en estética y arte. México  
r.padillaquiroz@gmail.com

This subject will evaluate the students based on a series of artistic products such as: process portfolio, comparative essay, and 8 to 10 original artworks.

During this course, the generation of a closeness to art it will be attempted. A closeness that may go beyond the views and aesthetics as protagonists of art history, visions that carry with them eurocentric and colonial approaches. By using such structures only as a reference point, the closeness of the student towards those other existing approaches is privileged. In this manner, the student may become aware of the colonial wound generated by the invisibility of those other visions, and they may start with their standpoint healing process and work towards the creation of a new approach to art, fueled by the border visions which will be reflected on their different artistic works.

## **Aporte a una Comunicología del Sur: reflexiones en torno a 'comunicaciones otras' y tránsitos investigativos decolonizantes**

***Contribution to a Comunicología del Sur: reflexões sobre 'outras comunicações' e descolonizaçã  
dos trânsitos investigativos***

*Contribution to a Comunicología del Sur: reflections on 'other communications' and decolonizing investigative  
transits*

Valeria Belmonte<sup>42</sup>

Resumen: La presente ponencia reflexionar en torno a prácticas comunicativas en el seno de procesos de movilización social que vienen teniendo lugar en escenarios de conflictividad socio-ambiental en la Norpatagonia argentina, donde grupos de personas se oponen a proyectos extractivos.<sup>43</sup> Señala así que tales prácticas-entendidas estas en términos de prácticas y discursos-involucran un andamiaje simbólico, hecho de principios, valores, creencias, etc. que no responde a los cánones de pensamiento que dan forma al modelo de vida moderno-liberal, sino a otro modo de existencia social, esto es: comunal y relacional. Por tal motivo, ellas posibilitan ser analizadas recurriendo a la decolonialidad en su doble dimensión: epistémica y política. Esto es, por su desplazamiento semántico respecto de la ontología moderno-occidental y la lógica oposicional que le es propia, siendo el dualismo: naturaleza-cultura, el binomio principal; así como por su contribución a la emergencia de otras narrativas -postdesarrollo- y, con ello, otros mundos (Escobar).

Palabras Clave: comunicaciones otras, decolonialidad, ontologías relacionales.

---

<sup>42</sup>Valeria Belmonte, Universidad Nacional del Comahue- Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI), Doctoranda, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

<sup>43</sup>Dicho análisis forma parte el trayecto teórico-epistémico y metodológico llevado a cabo para la elaboración de la tesis: Una lectura de prácticas comunicativas bajo la narrativa del postdesarrollo (Río Negro, 2009-2019), en el marco del programa de doctorado en Comunicación Social de la Facultad de Periodismo y Comunicación de la Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

Abstract: The present ponency to reflect on communicative practices in the context of social mobility processes that take place in scenarios of socio-environmental conflict in Argentine Norpatagonia, from which groups of people oppose extractive projects. So it is clear that these practical-understood tales are at the end of practices and speeches - involucran un symbolic walking, hecho de principios, values, creencias, etc. which does not respond to the canons of thought that form the modern-liberal model of life, as opposed to another mode of social existence, are: communal and relational. For this reason, they can be analyzed using the decoloniality in its double dimension: epistemic and political. These are, due to their semantic exploitation with respect to modern-western ontology and the oppositional logic that it offers, being dualism: nature-culture, the main binomial; as well as for his contribution to the emergence of other narratives - postdesarrollo-, with him, other worlds (Escobar).

Key words: other communications, decoloniality, relational ontologies,



Comunicación (en)clave decolonial: acercamientos y articulaciones. (SOLO RESUMEN). Eloína Castro Lara.

## **Comunicación (en)clave decolonial: acercamientos y articulaciones**

*Comunicação (en)chave decolonial: Abordagens e laços*

Eloína Castro Lara

Resumen: El proyecto por la decolonialidad en el marco de la Comunicación representa un campo de lucha por el logos y la significación que permite (re)pensar y recuperar unas otras narrativas en función a las relaciones epistémico-políticas y los desplazamientos que se producen entre el ser-saber-poder-hacer, visibles en el establishment intelectual, en las racionalidades otras, en las diversas formas y fondos de la visibilización-representación de lo invisible; en las representaciones coloniales funcionales al sistema político-económico que rige; en los espacios geohistóricos hegemónicos de imposiciones narrativas occidentales que han determinado, en este caso, al Pensamiento Comunicacional en la región latinoamericana.

Consiguientemente, se sostiene que la posibilidad de un abordaje decolonial se ancla en el cuestionamiento a la geopolítica del silenciamiento de racionalidades otras, producto de la colonización del lenguaje y del discurso (tras la apropiación y organización monopólica y supremacista del tiempo y el espacio epistémico por cánones eurocéntricos) y la inferiorización del uno otro como creador de códigos y sistemas comunicacionales de conocimiento comunicacional.

Palabras clave: Relaciones epistémico-políticas, abordaje decolonial, Comunicación

Resumo: O projeto de decolonialidade no quadro da Comunicação representa um campo de luta por logos e sentidos que permite (re) pensar e recuperar algumas outras narrativas a partir das relações epistêmico-políticas e dos deslocamentos que ocorrem. produzem entre ser-saber-ser-poder-fazer, visíveis no estabelecimento intelectual, em outras racionalidades, nas várias formas e fundos da visibilidade-representação do invisível; nas representações coloniais funcionais ao sistema político-econômico que governa; nos espaços geo-históricos hegemônicos de imposições

narrativas ocidentais que determinaram, neste caso, o Pensamento Comunicacional na região latino-americana.

Consequentemente, argumenta-se que a possibilidade de uma abordagem decolonial está ancorada no questionamento da geopolítica do silenciamento de outras racionalidades, produto da colonização da linguagem e do discurso (após a apropriação e organização monopolística e supremacista do tempo e do espaço epistêmico por cânones eurocêntricos) e a inferiorização do outro como criador de códigos comunicacionais e sistemas de conhecimento comunicacional.

Palavras-chave: Relações epistêmico-políticas, abordagem decolonial, Comunicação

## **La ruptura decolonial de la comunicación negada**

*A ruptura descolonial da comunicação negada*

*The decolonial disruption of denied communication*

Erick Rolando Torrico Villanueva

Resumen: La ponencia plantea que la decolonización comunicacional tiene el potencial para provocar una ruptura de los límites establecidos por la Comunicación "occidental".

Palabras Clave: Comunicación, Decolonialidad, Latinoamérica.

Abstract: This paper proposes that communicational decolonization has the potential to cause a disruption in the limits established by "Western" Communication.

Keywords: Communication, Decoloniality, Latin America.

Resumo: A apresentação propõe que a descolonização comunicacional tem o potencial de causar uma ruptura dos limites estabelecidos pela Comunicação "Ocidental".

Key words: Comunicação, Descolonização, Latino-América.

Disputas teórico-epistémicas para pensar la Comunicación-Decolonialidad. (SOLO RESUMEN). Hugo Ernesto Hernández Carrasco.

## **Disputas teórico-epistémicas para pensar la Comunicación-Decolonialidad**

*Theoretical-epistemic disputes to think about Communication-Decoloniality*

Hugo Ernesto Hernández Carrasco

Resumen: La presente ponencia pretende explorar las críticas vertidas hacia la postura decolonial (en lo general) así como examinar los señalamientos críticos en torno a la propuesta Comunicación-Decolonialidad. La finalidad es problematizar, proponiendo a su vez, algunos caminos que permitan enriquecer el abordaje de dicho debate, sobre todo desde y hacia las aproximaciones formales en torno a la problematización de la Comunicación-Decolonialidad, las cuales se pueden encontrar, entre otros tantos, a lo largo de los trabajos expuestos en el GI Comunicación-Decolonialidad del ALAIC 2016 y 2018. En este sentido, una de las autoras del grupo, Karina Olarte (2016) sostiene que la postura decolonial al interior del campo de la Comunicación conlleva el reto implícito de “reconceptualizar la Comunicación como campo de estudio desde los sectores subalternos, es decir replantear los actores y elementos del proceso de comunicación. Las preguntas ante tal afirmación se tornan inevitables: ¿La reconceptualización tendría que aspirar a ser consensuada o la clave residiría en la conformación de distintas definiciones desde/para las propias subalternidades? Esto, tomando en cuenta que “los actores y elementos del proceso de comunicación” –como lo señala la autora-, tenderían por mera diversidad a ser distintas.

Palabras clave: Comunicación, Decolonialidad, Debate

Abstract: This paper aims to explore the criticisms made towards the decolonial position (in general) as well as to examine the critical points around the Communication-Decoloniality proposal. The purpose is to problematize, proposing in turn, some ways that allow enriching the approach to said debate, especially from and towards the formal approaches around the problematization of

Communication-Decoloniality, which can be found, among many others, throughout the works presented in the IG Communication-Decoloniality of ALAIC 2016 and 2018 editions. In this sense, one of the group's authors, Karina Olarte (2016) argues that the decolonial position within the field of Communication entails the challenge implicit of "reconceptualizing Communication as a field of study from the subaltern sectors, that is, to rethink the actors and elements of the communication process. The questions in the face of such a statement become inevitable: Would the reconceptualization have to aspire to be consensual or would the key lie in the conformation of different definitions from / for the subalternities themselves? This, taking into account that "the actors and elements of the communication process" -as the author points out-, would tend by mere diversity to be different.

Keywords: Communication, Decoloniality, Debate

## La diferencia racial desde un abordaje comunicacional e interseccional. Perspectivas, experiencias y desafíos

*A diferença racial de uma abordagem comunicacional e interseccional. Perspectivas, experiências e desafios*

*The racial difference from a communicational and intersectional approach. Perspectives, experiences and challenges*

Maria Florencia Actis<sup>44</sup>

Palabras clave: *Raza, Discurso, Cárceles.*

Keywords: *Race, Discourse, Prisons.*

### ***De qué (y cómo) hablamos cuando hablamos de raza***

El tema de la ponencia gira en torno a la cuestión de “la raza” como problema epistémico y comunicacional; y a la pregunta por las formas posibles, no de su inclusión dejando intocada la sustancia de nuestros marcos teóricos, sino de ser re-articulada a la

perspectiva política de investigación. El objetivo central es reflexionar sobre las representaciones y sentidos anudados a la idea de “raza”, y la ampliación epistémica que supone re-conocer el campo de la comunicación desde una lectura feminista decolonial. A su vez, se analizan los modos en que la diferencia racial se pone en juego en el contexto de una cárcel de mujeres, y el

---

<sup>44</sup>Actis, María Florencia. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Doctora en Comunicación. Argentina. Florenciactis@gmail.com

desafío metodológico de “hacer ver” una categoría socialmente incómoda y políticamente ocluida.

La modernidad como proyecto político ha organizado el mundo ontológicamente a través de categorías homogéneas, atómicas y separables (Lugones, 2010, p. 106). La operación de poder más eficaz de este proyecto ha sido, y sigue siendo, la discreta transformación del *status* político-cultural de sus categorías- en status natural, esencial y universal; es decir, el borramiento de la marca específica de raza, clase y género de los sujetos e instituciones que las elaboran en el marco de procesos históricos determinados. A lo largo del trabajo se otorga especial atención a los modos en que este *patrón de poder* (Quijano, 2014) –masculinista, burgués y eurocentrado- configura un régimen de visibilidad que se extiende sobre aquello que “naturalmente” vemos/no vemos, y sus efectos materiales; bajo la lógica de *a mayor distancia –siempre respecto del patrón-, mayor visibilidad*. Aquello visible se constituye como *diferente*, plausible de ser estudiado, clasificado y nombrado en los términos y condiciones establecidos por las academias en tanto núcleos de producción (-exclusión) de saber/poder.

Boaventura de Sousa Santos explica desde el inter-juego de lo visible/invisible esta matriz de poder, y pensamiento.

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles, y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos; el universo “de este lado de la línea” y el universo “del otro lado de la línea”. La división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producida como no existente. No existir significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro (2010, p. 29)

Las categorías binarias abismales propias de este mirar, saber y discurrir en el mundo constituyen su campo de legitimidad a partir de (y en oposición a) la producción de sitios de exclusión, simbólicamente (in)existentes, o en términos de Butler *abyectos*, lo que supone una condición degradada dentro de los términos de la socialidad (2002).

En cuanto a María Lugones, investigadora argentina, feminista y antirracista, la dicotomía central de la modernidad colonial

es la jerarquía entre lo humano y lo no humano. La ontología humana, o el proceso de humanización, es político en tanto las posibilidades de ser y devenir en sujetos sociales legibles y reconocibles, o habitar “este lado de la línea”, “este sitio”, dependen de las intersecciones variables de raza, clase y género. Ochy Curiel (2007), investigadora dominicana y activista lesbo-feminista, en línea con Lugones, plantea que estas categorías se presentan articuladas en la realidad, imbricadas, haciéndose concretas para producir opresiones, subordinaciones y exclusiones.

Desde la perspectiva de comunicación propuesta, se pone en cuestión no sólo la separabilidad y auto-transparencia de las categorías, sino las relaciones visuales y de sentido que se articulan en torno a ellas. En qué cuerpos/sujetos vemos la raza o el género (por ende, de qué hablaremos al hablar de raza o género), qué discursos han actuado sobre esta mirada selectiva y cómo perpetúan efectos de poder que impactan muy concretamente en los umbrales de vida y muerte de los individuos. Des-montar dichas relaciones, urdidas de discursos.

Por último, el título de la ponencia recurre a la idea de “diferencia racial” y no simplemente de “raza” con el objetivo de

deslindarla de su esencialismo biológico, para reinsertarla en el marco de relaciones diferenciadoras. La denominación “minoría racial” es configurada por un Sujeto (blanco) en tanto función restrictiva/productiva que establece los límites y las formas de la *ciudadanización*. Por su parte, se recupera la noción teórica de raza del feminismo materialista francófono, que lo entiende como un constructo de la ideología racista o de las relaciones sociales racistas (Guillaumin, 1992), y por ende posterior al racismo. A su vez, resulta un concepto “flotante” cuyos sentidos (y efectos) están dados por su anclaje en territorios e historicidades disímiles.

### ***El velo negacionista celeste y blanco***

La formación de los Estados nacionales latinoamericanos, a lo largo del siglo XIX, basados en doctrinas (económicas) liberales y (científicas) positivistas, desplegaron un discurso homogeneizante en lo político cuya consecuencia más directa fue la abyección de un sector poblacional. No sólo se construyeron –desde el Estado y las elites hegemónicas- discursos que valoraron el aporte cultural, social y económico de los blancos, mestizos y criollos en desmedro de



las clases subalternas (Buffa y Becerra, 2012, p. 333) sino que la propia narrativa de la blanquitud y la europeidad se instituyó como mito de origen de la nación y operó performativamente condicionando el acceso a la ciudadanización de sujetos por fuera de la "etnicidad nacional" (LAMBORGHINI y otras, 2017).

Cada territorio (país) tiene su matiz, que va desde distintas formas de producción de la alteridad, hasta su negación total. En Argentina, particularmente, se reconoce un velo negacionista que recubre la historia oficial, y que ha logrado minimizar la esclavitud como proceso social al punto tal de "hacer desaparecer" el factor afroamericano de nuestro devenir como pueblo. La "raza" fue atribuida al esclavo, construido como alteridad pre-histórica, mientras la ideología racista se extendió permeando las relaciones sociales, culturales, de clase y de género. El pensamiento moderno abismal argentino, encarnado en la figura del presidente Faustino Sarmiento (1868- 1874), supuso la institucionalización de esta ideología mediante la premisa civilización/barbarie sobre la que se articuló y proyectó la naciente identidad nacional. El ideal civilizatorio europeo está en el centro de las mitomanías argentinas (Grimson, 2012), es decir, de

aquellas creencias populares "falsas" con un papel social negativo en tanto legitiman situaciones de desigualdad y discriminación.

Lejos de desaparecer, la negritud fue adquiriendo significaciones locales *otras* vinculadas a la idea de pobreza, incluso a la idea de "pueblo", con una palmaria carga étnica. Entre el siglo XIX y el XX, los términos "negrito" y "negrita" (también es recurrido el término "chinita" en provincias del noroeste, aunque no siempre funcionan como sinónimos) han sido asociados a sectores populares, en muchos casos a migrantes internos/as desplazados/as hacia a los principales centros urbanos en busca de trabajo; pudiendo encuadrarse como procesos de *racialización/etnización de la clase* (Actis, 2020).

La criminalización, persecución y más adelante el encarcelamiento selectivo de estas poblaciones racializadas, desde los cimientos de la patria, constituyen artilugios de exclusión y des-humanización producidos por el sistema colonial de justicia. La antropóloga argentina Rita Laura Segato (2007) grafica una linealidad entre la reducción a la servidumbre y a la esclavitud del pasado y las cárceles del presente, que posibilita una percepción naturalizada del sufrimiento y la muerte de lo no blanco. "La

raza, no como sistema clasificatorio, sino como marca de los pueblos despojados, ahora en reemergencia, es lo que habita las cárceles" (p. 145). Propone que sea nombrada en las estadísticas oficiales y en los relatos testimoniales sobre el encarcelamiento. En este punto, el reto de la comunicación social es desentramar los modos en que el discurso racista per-formatea hoy las instituciones sociales y penales, a "sus sujetos" y relaciones, tomando una noción ampliada de discurso que alcanza prácticas no necesariamente lingüísticas, y que se expresa a través de articulaciones y equivalencias de "lo social" (Laclau, 2008).

### **Metodología**

El interés por la problemática carcelaria, y los procesos sociales que la circundan/constituyen, se ha materializado en una tesis desarrollada en el marco del Doctorado de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata (2015-2020). Si bien la misma estuvo centrada en el análisis de los efectos carcelarios sobre los cuerpos -y sobre su dimensión sexual/de género- (en un Complejo Penitenciario de Mujeres de la ciudad de La Plata); la puesta en acto de la diferencia racial, y su vinculación con el

género, apareció como una pregunta insoslayable. La ponencia recoge algunas reflexiones de este proceso de campo, en los que ha sido crucial pensar los ordenamientos de poder desde la intersección de categorías.

Se trabajó desde un posicionamiento metodológico que se planteó conocer la cárcel a través de la voz de quienes la habitan (CPM, 2014). Desde un enfoque cualitativo de investigación, se privilegiaron las expresiones subjetivas y significados de las propias detenidas (Monje Álvarez, 2011) y se recurrió a la técnica del relato de vida, como recurso para acceder a determinados aspectos de lo social-institucional a través de lo individual (Díaz Larrañaga, 1999).

En concreto se llevaron a cabo entrevistas en profundidad y colectivas, intra-extramuros, y complementariamente se realizó un taller de Cine Debate con perspectiva de género en el Centro de Estudiantes de la Unidad Penitenciaria N°8 entre 2016- 2019. En el marco de estos encuentros con las detenidas se buscó no sólo relevar información acerca de sus quehaceres cotidianos, motivaciones, proyectos, representaciones y percepciones acerca de la sexualidad, el afecto y el amor en la cárcel; sino conocer cómo son narradas estas vivencias, en términos de Guber, para extraer sus *conceptos experienciales* (Guber,

2011, p. 74), aquellos que permitan dar cuenta del modo en que, en este caso, las mujeres conciben, experimentan y asignan contenido a un término o una situación de vida determinada.

### ***Ser/no ser del “ambiente”***

Partiendo de reconocer esta particularidad local-argentina en que es aludido el concepto de “raza”, trazamos el objetivo de develar los (otros) modos y categorías a través de las cuales opera el imaginario racializado, y da forma a relaciones de poder, pero, sobre todo, ante qué cuerpo(s), sujetos y contextos se torna visible, nombrable y problemático.

En el espacio carcelario las categorías racializadas aparecen íntimamente vinculadas con la idea de pertenencia al ámbito de la delincuencia. “Ser del ambiente” del delito (por ende, del carcelario) encierra un concepto de negritud y “hedor” asociado a la clase y “al mal pobre”.

Esta lógica de distinción guarda relación con los procesos de (re)organización de las clases durante el siglo XX, y el incipiente desarrollo del capitalismo industrial argentino. En nuestro país, la clase obrera ha sido –desde el primer gobierno peronista en adelante– estigmatizada bajo la denominación de “cabecitas negras”, connotación que se

reactualiza y extiende en el siglo XXI a los sectores más golpeadas por el neoliberalismo, desocupados e informalizados, contruidos como “vagos” en las retóricas mediáticas por recibir ayudas sociales, lo que genera al interior de estos sectores la necesidad de des-identificación respecto de sus pares, y la demostración de ser “buenos pobres”. Las dimensiones significantes del conflicto social se expresan en términos identitarios (Grimson, 2011), y por tanto relacionales: “soy ésto, porque no soy aquello”. Al interior de las unidades penales se re-articulan dichos conflictos, podríamos decir, agudizándose. El imaginario de la re-socialización conlleva el deslindarse de la identidad marginal y del universo “tumbero”. En este sentido, más allá de que el sistema carcelario, en la práctica, está lejos de funcionar como un sistema de corrección y disciplinamiento para la re-socialización, el imaginario de este paradigma institucional propio de la modernidad sigue interpelando en buena medida los modos en que las presas y presos se auto-perciben, profundizando las distinciones entre el buen y el mal preso (y su homólogo, el buen y el mal pobre).

Para las mujeres, el peso de la masculinización del ambiente delictivo y carcelario les plantea un desafío mayor en la

búsqueda de distinción y “re-socialización” femenina, que tiene como eje la mirada social emplazada en el afuera, pero coexiste con la búsqueda (estratégica) de reconocimiento hacia el adentro. Durante el trabajo de campo de la tesis, la distinción entre ser/no ser del ambiente se presentó como un punto nodal en el ordenamiento de la población carcelaria y sus jerarquías, pero también una oportunidad de (re)construcción identitaria para las detenidas que procuraban desmarcarse de este lugar social abyecto. Vale recordar que a los ojos del “afuera”, la población carcelaria constituye un todo homogéneo dado por estereotipos de clase y raza, que recaen con particular ensañamiento sobre las mujeres “delincuentes”. En cuanto a las detenidas de clase media, que representan una minoría sobre el total de la población, no sólo se desmarcan del ambiente delictivo y se enuncian como parte de “la clase laborante”, sino que señalan una discriminación que puede leerse en clave interseccional. El ser *vistas* como –en la jerga- “chetas” condensa variables de clase, raza y género al reconocer una forma diferente de “ser mujer” y, en consecuencia, de habitar el espacio carcelario.

En primer lugar, esta condición interseccionada deviene visible, y diferencial,

precisamente porque las cárceles son espacios (super)poblados por los sectores sociales históricamente racializados, asociados con “la negritud”. En segundo lugar, la posibilidad de enunciación de actos de discriminación “por ser blancas”, de clase media, “hablar bien”, etc, anuncia el goce de una posición de relativo poder en el afuera, o la circunstancialidad “de la subalternidad” que padecen hacia adentro. Aquellas estructuralmente racializadas, segregados/as, subalternizados/as, no habitan cómodamente el lugar de “ser discriminados/as”, e incluso, suelen negarlo y reconocerse en categorías y experiencias propias de sectores sociales mejor posicionados.

Para finalizar es importante señalar el valor “re-socializador” que es asignado a los espacios educativos, resonando la consigna sarmientina de la educación como la transformación del individuo en ciudadano, moralmente aceptado, económicamente activo y políticamente correcto. Siguiendo esta línea, para las mujeres presas, el acceso no sólo a los espacios de escolarización y formación superior, sino a las prácticas educativas en general connota un sentido fundamental en la búsqueda por hacer a un lado el estigma social y cultural.

### ***A modo de cierre***

Al igual que en la sociedad argentina en general, la idea de raza también está ausente en la sociedad carcelaria por diversos motivos, entre ellos por las incomodidades que suscita hablar de razas o la posibilidad de ser asociado con ellas. Como bien plantea Brigitte Vasallo (2017), la raza no es una propiedad exótica de las corporalidades negras, y a su vez, es una diferencia (y una categoría) construida por el discurso científico, cuya invención ha provocado y fundamentado un recrudecimiento de violencia y segregación racista sobre ciertos grupos y poblaciones. En este sentido, la "cuestión racial", por más solapada que se encuentre, es una dimensión central de las instituciones modernas desde sus orígenes, en particular de la emblemática institución carcelaria; lo que, sin lugar a dudas, su reconocimiento supone un desafío metodológico formidable.

Sin embargo, a lo largo del trabajo de campo se ha logrado un acercamiento a los modos específicos en que operan las distinciones de la ideología racista en el propio ambiente carcelario, mediante el relevamiento de las diversas formas de ejercicio de la identidad- Mujer. *Ser del*

*ambiente* aparece como una de las principales cualidades posibilitadoras del acceso a lugares de poder y reconocimiento hacia el adentro, y a su vez un lugar identitario de abyección a los ojos del afuera del que muchas prefieren desmarcarse. Mientras que las mujeres "blancas", en general universitarias, coinciden en haber experimentado tratos de discriminación y segregación durante el encierro por su condición social, haciéndose circunstancialmente "exótica" su diferencia blanca.

Para finalizar, se recalca la necesidad de investigar desde un concepto de poder interseccional que habilite un pensar complejo y situado, que tenga presente que las experiencias de género y las violencias de género a las que están expuestas las mujeres varían sustancialmente en función de su clase, raza, etnia, nacionalidad y sexualidad. Esta ponencia espera transmitir la urgencia de recuperar el valor crítico de "lo singular" que sólo puede comprenderse desde las teorías interseccionales y desde su convencimiento por des-colonizar el feminismo.

## Referencias

-Actis, M. F. (2020). Mujeres y penalidad en el devenir histórico. Prácticas de vigilancia, castigo y reclusión femenina en el territorio argentino entre finales del siglo XVI y mediados del XX. *Revista Género*, (20), 2, [en prensa].

-Becerra M. J, Buffa D., Noufour H., y Ayala M. (2012) Las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Pasado, presente y perspectivas desde el siglo XXI. UNTREF, UNC, UNESCO.

-Boaventura de Sousa Santos (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Ediciones Trilce.

-Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós.

-Curiel, O. (2007). "La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista", *Revista NOMADAS*, 26, Bogotá. Recuperado de: [https://issuu.com/lesbrujas/docs/ochy\\_curiel-descolonizando\\_el\\_feminismo\\_una\\_perspe](https://issuu.com/lesbrujas/docs/ochy_curiel-descolonizando_el_feminismo_una_perspe)

-Comisión Provincial por la Memoria (2014). *Patear la reja. Género, encierro y acceso a la justicia: mujeres encarceladas con sus hijos en la provincia de Buenos Aires*. La Plata, CPM.

-Díaz Larrañaga, N. (1999). El relato de una vida: apuntes teóricos-metodológicos en comunicación. *Revista Latina de Comunicación Social*, 22. Recuperado de: <http://www.ull.es/publicaciones/latina/a1999coc/33vanancy.htm>

-Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

-Grimson, A. (2012). *Mitomanías argentinas. Cómo hablamos de nosotros mismos*. Avellaneda, Siglo Veintiuno Editores.

-Guillaumin, C. (1992). *Sexe, race et pratiques du pouvoir. L'idée de Nature*. Paris, Côté-femmes.

-Laclau, E. (2008). *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

-Lamborghini, E., Geler, L., y Guzmán, F. (2017). Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país <sin razas>. *Tábula rasa*, 27, 67-101.

-Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6, (2), 105-119.

-Monje Álvarez, C. A. (2011). *Metodología de la investigación cuantitativa y cualitativa. Guía didáctica*. Neiva, Universidad Surcolombiana.

-Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires, CLACSO.

-Segato, R. L. (2007). El color de la cárcel en América Latina. Nueva Sociedad, 208, pp. 142- 161.

-Vasallo, B. (2017). Cultura de la violación: de Colonia a Abu Ghraib. En: SANTA CRUZ, U.; DEYANIRA, SH.; VASALLO, B.; LLURBA, A. Cultura de la Violación. Apuntes desde los feminismos coloniales y contra-hegemónicos. Barcelona: Ed. ANTIPERSONA.

O Retorno à Casa Grande: cartografias da branquitude no cinema brasileiro contemporâneo. Leon Orlanno Lôbo Sampaio.

## **O Retorno à Casa Grande: cartografias da branquitude no cinema brasileiro contemporâneo**

*El regreso a la Casa Grande: cartografias de la blanquitude en el cine brasileño contemporâneo*

*The Return to the Casa grande: Cartography of whiteness in Brazilian cinema contemporary*

Leon Orlanno Lôbo Sampaio<sup>45</sup>

Resumo: A casa grande, morada das famílias coloniais, tem aparecido em diversas obras recentes do cinema brasileiro. A comunicação busca analisar alguns destes filmes, que, mesmo intencionados a dar conta das latências do colonialismo, acabaram reproduzindo as mesmas ambivalências do discurso colonial (BHABHA), ao figurar o negro como primitivo, perigoso e/ou objeto sexual.

Palavras-chave: cinema brasileiro; colonialismo; branquitude.

Abstract: The casa grande, was known the colonial slave owner residence, has appeared on several recent Brazilian cinema. This paper aims to analyze some of these films, which, even intending to demonstrate the latencies of colonialism, ended up reproducing the same ambivalences of colonial discourse (BHABHA), when figuring black people as primitive, dangerous and sexual objects.

Keywords: brazilian cinema; colonialism; whiteness.

---

<sup>45</sup> Leon Orlanno Lôbo Sampaio, Universidade Federal de Pernambuco / PPGCOM, Doutorando, Brasil, leonsampaio@gmail.com



### *Tema central*

Na última década, como efeito do ingresso de milhares de jovens negros nas universidades<sup>46</sup> e de um maior acirramento político, o debate acerca da herança colonial foi ampliado na sociedade brasileira. De maneira concomitante, houve uma série de embates em torno da questão racial e um intenso processo revisionista das matrizes identitárias, sobretudo, do mito da democracia racial, consagrado no tratado culturalista<sup>47</sup> de Gilberto Freyre. As obras aqui analisadas - e também a reação a elas - acompanham em parte esse processo, surgem justamente no momento de alta demanda por novas abordagens da escravidão e do período colonial. Noutras palavras, o agenciamento da casa grande e outras operações memorialísticas presentes nos filmes do cinema brasileiro contemporâneo refletem, ainda que indiretamente, o interesse da sociedade pela problemática do colonialismo e pelas desigualdades raciais no Brasil.

Esse legado colonial vincula-se, evidentemente, com o domínio da branquitude<sup>48</sup> no território brasileiro. Como aponta Denise Ferreira da Silva, no contexto jurídico-econômico do colonialismo, o branco colonizador incorporava "a própria regulação (jurídica e econômica), como o regente soberano do latifúndio, de sua mulher, filhos, empregados e escravos" (SILVA, 2006, p.77), tendo, inclusive, "o direito de usar o corpo da escrava como instrumento sexual" (SILVA, 2006, p.78). Passado mais de um século da Proclamação da República no Brasil, as elites brancas – aquelas que viviam nas casas grandes e hoje habitam a maioria dos condomínios e mansões – seguem soberanas, exercendo poder e regulando a vida social seja através do Estado, com seus regramentos de exceção e suas políticas de morte, seja a partir do Mercado, com suas práticas de concentração de riqueza e produção de desigualdade. Os filmes que analisarei a seguir, todos descrevem essas relações entre branquitude e colonialidade. São esses os

---

<sup>46</sup> Tal processo foi possibilitado por uma série de políticas com foco na educação durante os governos de Lula e Dilma Roussef, ambos do Partido dos Trabalhadores, desde a criação de universidades públicas e aumento do número de vagas até a concessão de bolsas em universidades privadas. Além disso, um fator preponderante para o ingresso de jovens negros no ensino superior foi a política de cotas raciais.

<sup>47</sup> Em sua obra fundadora, *Casa Grande e Senzala* (1933), Freyre propõe a miscigenação como chave para a compreensão da identidade brasileira, que ele descreve como amistosa e cordial, decorrente de um processo orgânico de

adaptação do europeu às condições de vida e de ambiente, e de uma contemporização para com as outras raças, num atagar-se de influência e contaminação cultural que teria como fim a "democratização racial".

<sup>48</sup> Branquitude é entendida aqui a partir da noção de Lia Shucman (2012, p.23), como uma identidade racial que define uma posição de determinados sujeitos "que foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade".

temas centrais do estudo que apresento aqui, disparados a partir de obras do cinema brasileiro.

### **Objetivos**

A proposta visa examinar o agenciamento da casa grande em algumas das obras do cinema brasileiro contemporâneo, mais especificamente, as regularidades discursivas observadas neste conjunto de filmes.

### **Caracterização do estudo ou discussão teórica proposta**

Patrimônio arquitetônico, morada dos senhores de engenho no Brasil Colonial, a casa grande, descrita por Freyre (1933) como lugar de formação da sociabilidade e cultura política nacional, tem sido vista com frequência em obras recentes do cinema brasileiro. *O som ao redor* (2012, Kleber Mendonça Filho), *Vazante* (2017, Daniela Thomas), *Açúcar* (2017, Sergio Oliveira e Renata Pinheiro), *Joaquim* (2017, Marcelo Gomes), e *O nó do diabo* (2017, Ramon Porto Mota, Jhésus Tribuzi, Gabriel Martins e Ian Abé) são alguns dos filmes em que ela apareceu com destaque nos últimos anos. Todos estes longas-metragens foram realizados por cineastas brancos, salvo *O nó*

*do Diabo*, que teve uma das partes dirigida por um realizador negro. Como explicar este fenômeno de recorrência da casa grande no cinema brasileiro contemporâneo? O que ele dá a ver?

O primeiro ponto a assinalar é que o enquadramento da casa-grande não é algo inédito no cinema brasileiro. Apesar da forte tradição voltada para a representação do popular e do outro de classe (BERNARDET, 2003), o espaço doméstico das famílias coloniais figura na cinematografia brasileira desde a primeira metade do século XX, tal como em *Ganga bruta* (1933), clássico dirigido por Humberto Mauro, e *Sinhá moça* (1953), longa-metragem de Tom Payne, produzido pelos estúdios da Vera Cruz. Nos períodos seguintes, sobretudo no Cinema Novo, a casa grande tornou a ter destaque em alguns filmes, assumindo um espaço central nas narrativas. *São Bernardo* (1972), de Leon Hirszman e *Xica da Silva* (1976), de Cacá Diegues são alguns destes filmes.

O segundo ponto que me parece importante apontar é que, mesmo que as obras contemporâneas tenham lançado luz sob a ferida colonial, enfatizando a violência dos senhores coloniais dentro da narrativa histórica brasileira – conhecida através de fábulas amenas e cordiais –, isso não os livrou

de reproduzir determinadas hierarquias e subalternidades no nível do discurso. Ao representar personagens negros como vultos ameaçadores (*O som ao redor e Açúcar*), figuras animais e selvagens (*O nó do diabo e Açúcar*), ou objetos sexuais (*Açúcar, Vazante e - mesmo que de forma não predominante - O nó do diabo e Joaquim*), os realizadores acabaram acionando estratégias fetichistas e endossando o imaginário racista forjado pela empresa colonial. Segundo Bhabha, com o advento do colonialismo, o negro passa a ser compreendido como "selvagem (canibal)" e ao mesmo tempo "o mais obediente e digno dos servos (o que serve a comida)", torna-se "a encarnação da sexualidade desenfreada e, todavia, inocente como uma criança" (BHABHA, 2005, p.126). Essa caracterização do negro, para o autor, é efeito de uma estratégia do discurso colonial, das ambivalências que o estruturam. Noutros termos, o que Bhabha assinala é que o branco colonizador vê o negro como "um objeto de desejo e escárnio, uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade" (BHABHA, p.106). Ainda segundo ele:

A construção do sujeito colonial no discurso e o exercício do poder colonial através do discurso exigem uma articulação das formas da diferença - raciais e sexuais.

Essa articulação torna-se crucial se considerarmos que o corpo está sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder (BHABHA, p.107)

A estratégia do discurso colonial, para Bhabha, tem como objetivo "apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução" (BHABHA, p.111). Ele diz também que essas operações discursivas visam validar um sistema de representação similar ao realismo, um regime de verdade que "produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um "outro" e ainda assim inteiramente apreensível e visível" (BHABHA, p.111). Para o autor, esses procedimentos se articulam com a produção de estereótipos, processo que encapsula e fixa os sujeitos, "que se move entre o reconhecimento da diferença cultural e racial e seu repúdio, fixando o não-familiar a algo estabelecido, de uma maneira que é repetitiva e que vacila entre prazer e medo" (BHABHA, 2005, p. 115).

O estereótipo, segundo Bhabha, deve ser compreendido também com base na ideia do fetichismo, já que, "como ponto primário de

subjetificação (sic) no discurso colonial, tanto para o colonizador quanto para o colonizado", ele agencia "a cena de uma fantasia e defesa semelhantes - o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura" (BHABHA, 2005, p.117). Nesse sentido, Bhabha retoma a obra célebre de Frantz Fanon, *Pele negra, Máscaras brancas*, para demonstrar que "a recusa da diferença transforma o sujeito colonial em um desajustado - uma mímica grotesca ou uma "duplicação" que ameaça dividir a alma e a pele não-diferenciada, completa, do ego" (BHABHA, 2005, p.117). A partir dessa base teórica, descrevo mais à frente como essas operações fetichistas aparecem nos filmes.

### **Enfoque ou metodologia de abordagem**

Retornar implica deslocar-se, movimentar-se para trás ou em sentido contrário. Nesta noção, de prevalência espacial, o "para trás" ou o "sentido contrário" exercem a função de coordenada, tal como num mapa. Uma coordenada já percorrida, um ponto anteriormente habitado, que, como qualquer ponto habitado, está suscetível de ser lembrado ou esquecido. Nessa perspectiva, não há como omitir a dimensão temporal da ideia de retorno, muito embora todo tempo

vivido seja impossível retornar, a não ser por memórias ou imagens.

Por que retornar à casa grande então? Primeiramente, por conta dos filmes, por causa da relação que as próprias obras estabelecem com esse patrimônio histórico brasileiro, palco de relações fundantes da nossa cultura e sociedade. Em três dos filmes que analiso aqui, o deslocamento à paisagem colonial acontece literalmente. Tanto João (Gustavo Jahn), protagonista de *O som ao redor*, como Bethânia (Maeve Jinkings), protagonista de *Açúcar*, e Antônio (Adriano Carvalho), protagonista de *Vazante* regressam à edificação secular. Quando não retornam à casa grande, os personagens já se encontram lá (*O nó do diabo*), ou nos arredores dela (*Joaquim*). Em todos estes filmes ela é central, lugar de assombrações e desejos, de desacordos e conchavos, de relações marcadas, sobretudo, por diferenças raciais e de gênero.

Em segundo lugar, retorno à casa grande porque me interessa a atividade arqueológica, a possibilidade de pensar nossas mitologias, de dar visibilidade e leitura crítica ao legado colonialista que persiste no país. Enquanto símbolo da família escravocrata e do poder colonial, a casa grande sempre deu suporte às desigualdades raciais, consolidando-se como

lócus social da branquitude. Esta posição social traduz minha experiência como sujeito racializado, bem como de uma parcela da população brasileira. O que muitos teóricos (SHUCMAN, HASENBALG) apontam é que a maioria das pessoas brancas sequer se percebem brancas, e esta é uma das razões pelas quais o tema do racismo é tão incompreendido e represado.

Embora eu não seja herdeiro de senhores de engenho, entendo que a posição que ocupo na sociedade brasileira é de enorme privilégio, sobretudo, pelo acesso que tenho a recursos materiais e simbólicos através da cor da minha pele. Tal posição me permitiu desde sempre uma circulação maior do que a dos negros por espaços de domínio das classes dominantes, ou seja, por territórios da branquitude, que formaram o meu repertório sensível nesta jornada até aqui. Foi nestes lugares onde também pude observar e, por vezes, reproduzir práticas e discursos racistas, que muitas vezes se manifestaram de maneira tácita, só sendo legibilizadas anos depois. Noutras palavras, as sobrevivências do colonialismo que atualmente rastreio no cinema brasileiro só me são legíveis porque

fazem parte das experiências que trago comigo, e porque, a partir de um determinado momento passei a olhar para elas de maneira crítica.

Num dos capítulos de "Pistas do método da cartografia" (2009), Eduardo Passos e Regina Benevides de Barros afirmam que o plano concreto da experiência é justamente o lugar onde estamos implicados. Para os autores, "o tema da implicação define uma direção clínico-política ao trabalho de pesquisa-intervenção" (PASSOS; BARROS, 2009, p.25). Mesmo que nunca tenha adentrado numa casa grande colonial, sinto-me implicado por ela, pelas inúmeras experiências de privilégio que os familiares dos senhores de engenho vivenciaram e que eu também vivenciei: carinhos e cuidados de empregadas domésticas, horas de ócio e lazer, comida e roupa lavada durante toda infância e adolescência, dentre outras. Algumas destas situações de privilégio são encenadas nos filmes que analisamos aqui, imagens de gestos e posições que se repetem e se atravessam, como numa dinâmica de contágio, própria de uma cartografia. Abaixo podemos constatar:



Figura 1 - Escrava mexe a rede de Senhora Joaquim (2017), de Marcelo Gomes



Figura 2 - Mucama dá banho em Senhora da família de Antônio. Fonte: Vazante (2017), de Daniela Thomas



Figura 3 - Mariá serve café à João e Sofia. Fonte: O som ao redor (2012), de Kleber Mendonça Filho



Figura 4 - Vieira, senhor de engenho, apresenta suas escravas gêmeas  
Fonte: O nó do Diabo (2017), de Ramon Porto Mota, Jhésus Tribuzi, Gabriel Martins e Ian Abé



Figura 5 - Bethânia e pescador num saveiro chegando à fazenda  
Fonte: Açúcar (2019), de Renata Pinheiro e Sérgio Oliveira

### ***Principais resultados, reflexões e conclusões***

Em *O som ao redor*, os personagens do povo figuram, sobretudo, numa lógica de inclusão e desaparecimento, por vias marginais, entrando nas novas casas-grandes pelas portas dos fundos, subindo os andares em elevadores de serviço, esperando nos corredores, percebendo seus corpos à espreita. Isso quando não figuram através de rastros e fugas, como o menino-aranha, que surge sempre nas madrugadas, percorrendo os telhados das casas e as copas das árvores do bairro. São personagens, em sua maioria, de pele negra, que representam perigo ou

ameaça para os moradores dos prédios, quase todos brancos.

Uma cena que marca esta sensação de medo dos moradores é o pesadelo da garota Fernanda (Clara Pinheiro de Oliveira), filha de Bia (Maeve Jinkings), que vê a mobília da casa vizinha ser roubada. Na cena, filmada a partir do ponto de vista da menina, vemos vultos de corpos negros saltando os muros, percorrendo um jardim e levando móveis do interior da casa. A baixa luminosidade não nos permite reconhecer a idade nem a face dos homens. Tal característica de imagem (pouca iluminação) se percebe também na sequência em que Bia fuma maconha na varanda de sua casa e avista um corpo negro percorrendo o



telhado da casa vizinha. A reação dela é baixar a cabeça, retornar ao interior da casa.

Estas figurações dos negros como vultos retornam em *Açúcar*. A primeira vez em que aparecem na obra é num espelho no quarto de Bethânia, logo após ela desfazer a mala e dirigir-se a outro cômodo da casa. Quando vai à área de serviço para lavar algumas roupas, os vultos aparecem novamente. Dessa vez acompanhamos o ponto de vista da protagonista, ela enxerga quadrúpedes pelas frestas da lavanderia. Bethânia caminha até um portãozinho, e depois de alguns segundos, se assusta ao notar a presença do personagem Zé Neguinho (Zé Maria), que lhe entrega algumas contas. Ainda que a montagem da sequência busque evocar o estado psicológico da protagonista, incluindo seu olhar, tal operação equivale o personagem negro às figuras quadrúpedes - um gesto que animaliza os não-brancos e que assinala o fetichismo recorrente das obras coloniais.

Quando não são representados como vultos, os negros aparecem como objetos de desejo dos brancos. Isso se percebe também em *Açúcar*, na cena em que Bethânia olha de maneira libidinosa para Zé Neguinho, movendo a lanterna sobre o corpo do rapaz, enquanto ele mexe no disjuntor da casa,

tentando religar a luz. Noutra cena mais à frente na narrativa, Bethânia se banha com a tia nas águas de um pequeno dique durante a madrugada. O personagem de Zé Neguinho surge em seguida para realizar as fantasias sexuais das mulheres. A nudez e a maneira como os diretores iluminam e enquadram a cena, com planos silhuetados e em *contra-plongée*, reforçam a objetificação do rapaz, sobretudo, porque ele surge ocupando uma faixa central do quadro, numa escala muito maior do que as personagens brancas. A fantasia erótica de *Açúcar* atinge o seu clímax nessa cena, projetando, no nível do fetiche, a mesma vinculação do negro à sua potência sexual - que é reiterada em *Casa grande e senzala* -, e, de alguma maneira, amaina as tensões que se estabeleciam ali entre Bethânia e Zé Neguinho.

Em *Vazante*, ainda que a *mise-en-scène* não explore os corpos dos personagens negros como em *Açúcar*, a narrativa contempla uma relação objetificadora entre Antônio, senhor de engenho, e sua escrava Feliciano (Jai Batista). A maneira como ela é tratada por ele, sem nenhuma instância de diálogo, apenas com gestos e acenos de ordem, corrobora com a representação do negro como objeto sexual. Isso se repete em *O nó do diabo*, com as irmãs gêmeas (Miuly

Felipe da Silva e Yurie Felipe da Silva) na terceira parte, que são oferecidas no banquete da família colonial ao visitante, outro homem branco. *Joaquim* também apresenta relações sexuais objetificadoras, mas no filme há uma dobra nesse sentido, porque o protagonista (Júlio Machado), o alferes rebelde que foi heroizado na história brasileira como Tiradentes, nutre paixão pela personagem Preta (Isabél Zuaa), e isso implica no reconhecimento da escravizada enquanto sujeito. Além disso, Joaquim aparece fazendo sexo oral na amante. Essa ação do protagonista transpõe parcialmente a versão erótica freyreana, já que, na sociedade patriarcal e escravista da época, cabia à mulher dar prazer ao homem, e não o contrário. A prática, bastante incomum, demonstra em alguma medida como a relação dos dois personagens tinha algo de excepcional. No entanto, o romance não vai adiante, principalmente pela incapacidade do alferes em dar proteção à Preta. Ela é violada pelo personagem do Administrador, um português de patente superior a Joaquim.

Um aspecto ainda mais problemático da representação dos personagens negros nestes filmes ocorre nos momentos de prática religiosa, em que aparecem muitas vezes como figuras animais e monstruosas. Em

*Açúcar* isso se percebe no início da obra, quando Bethânia escuta o toque do tambor e segue pelo mato em direção à associação quilombola. Do alto, ela avista o transe de uma mulher próxima a uma fogueira, que lembra Alessandra (Dandara de Moraes). A maneira como a personagem negra é enquadrada, em silhueta, fundida com o fogo, e com o corpo em movimento, remete-nos a uma performance de um animal. A montagem contribui para essa percepção, pois os planos curtíssimos do giro frenético da personagem, intercalado aos planos de pouquíssimos segundos de Bethânia com expressão de choque, produzem uma sensação de estranhamento, evocando no espectador a ideia de um ritual selvagem. No final do filme, quando Alessandra incorpora uma entidade na sala da casa grande, os realizadores adotam a mesma estratégia fetichista ao realçar o descontrole dela na encenação. O transe de Alessandra aciona novamente a ideia do selvagem, vincula a personagem negra a uma figura irracional, que resolve seus litígios da maneira mais intempestiva possível. Tal performance me parece comum dentro do imaginário da branquitude, uma operação mobilizada desse repertório, da maneira como os brancos vêem as práticas religiosas dos negros, num quadro de

referências estereotipado e desumanizador,  
que sobredetermina o outro.



Figura 6 - Alessandra em estado de transe. Fonte: Açúcar (2017), de Renata Pinheiro e Sergio Oliveira

Em *O nó do diabo*, a representação da religião de matriz afro-brasileira também demonstra derivações desse imaginário da branquitude. Quando o quilombo é invadido pelos brancos e a derrota parece iminente, os personagens negros recorrem aos orixás para convocar ex-escravos mortos, que, despertados, lembram criaturas

monstruosas, sobrenaturais. Ainda que o filme mobilize em toda sua estrutura um repertório do cinema de gênero, e convoque estes zumbis para um confronto com os brancos, o potencial político da cena, a meu ver, é anulado por essa caricaturização, que vincula novamente os negros às categorias do selvagem e do primitivo.



Figura 7 – Tetê e o exército de zumbis. Fonte: O nó do Diabo (2017), de Ramon Porto Mota, Jhésus Tribuzi, Gabriel Martins e Ian Abé

Todas estas representações do negro, seja como perigoso, sexualizado e/ou animalesco, conforme já apontamos a partir dos pressupostos teóricos de Bhabha, se relacionam com o empreendimento colonial, com os discursos que foram forjados no princípio da modernidade, em polos ambivalentes.

Diante destas reflexões e da breve análise que fizemos das obras, resta-me assinalar o quanto os realizadores destes filmes tomaram posições contraditórias acerca do colonialismo que pretensamente ambicionavam combater. Como explicar essas recorrências fetichistas? Como não

percebê-las dentro de um plano coletivo de forças da branquitude?

A minha hipótese para este problema é que elas se relacionam com a carência de imaginação política da própria branquitude, incapaz de produzir narrativas dignas e emancipatórias para os personagens não-brancos. Em termos gerais, o colonialismo que hoje se expressa é insidioso, porque, conforme aponta o teórico Boaventura de Sousa Santos, ele ocorre "no âmago de relações sociais dominadas pelas ideologias do anti-racismo, dos direitos humanos universais, da igualdade de todos perante a lei" (SANTOS, 2018). Rever determinadas ações e discursos é

imprescindível atualmente, já que, ainda que bem intencionados e críticos às desigualdades raciais, não estamos imunes à reprodução de práticas racistas.

### REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi K. O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

FREYRE, Gilberto. (1933) *Casa-grande & senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

HASENBALG, C.; SILVA, N. V. Relações raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

PASSOS, E., BARROS, R. Benevides. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E., KASTRUP, V., DA ESCÓSSIA, L. (orgs.) *Pistas do método da cartografia: Pesquisa - intervenção e*

produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O colonialismo insidioso. Geledés, Instituto da mulher negra, 02 de abril de 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-colonialismo-insidioso-por-boaventura-sousa-santos/>> Acesso em: 30 de agosto de 2019.

SCHUCMAN, Lia Vainer. (2012) Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo": Raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese de Doutorado. USP, São Paulo, 2012.

SILVA, Denise Ferreira da. *À brasileira: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo*. Florianópolis: Estudos feministas, 2006.

## “Até os filhos do urubu nascem brancos”: Reflexões sobre a mestiçagem no Brasil

Waleff Dias Caridade<sup>49</sup>

Fátima Aparecida dos Santos<sup>50</sup>

Esse texto pretende trazer reflexões para o entendimento do corpo não branco, negro, moreno, pardo e mestiço que carrego, por meio da performance que desenvolvi em 2019 chamada até os filhos do urubu nascem brancos. Trabalho que me debruço enquanto processo e, por meio de editais de seleção, tive a oportunidade de realizar em dois momentos:

A vernissage da exposição Atlas para o futuro: a pesquisa em artes na universidade, organizada pelos discentes do Programa de Pós-Graduação em Artes

Visuais da Universidade de Brasília – UnB. O evento aconteceu dia 14 de setembro de 2019, como complemento do VIII COMA na Galeria Espaço Piloto, em celebração aos 25 anos do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais.

O segundo foi dia 21 de outubro de 2019 na 8ª temporada da Segunda Preta, em Belo Horizonte/MG, no Teatro Espanca. Movimento independente que acontece numa segunda-feira de Exu (laroiê!), inspirado pela Terça Preta, realizada pelo Bando de Teatro Olodum, em Salvador<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Psicólogo, performer e pesquisador. Graduado em Psicologia pela Faculdade Estácio de Macapá. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais na Universidade de Brasília – UnB. Atua nas Artes Visuais como performer e integra o grupo de pesquisa Coletivo Tensativo em Macapá.

<sup>50</sup> Professora do bacharelado em Design, Programa de Pós-Graduação Design e Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais na Universidade de Brasília – UnB.

<sup>51</sup> Descrição retirada do site do evento. Disponível em: <<http://segundapreta.com/quem-somos2/>>. Acesso em 02/12/2019.

No Pequeno manual antirracista (2019), Djamila Ribeiro comenta que existe no Brasil um imaginário que a escravidão aconteceu de maneira branda e que tal percepção “nos impede de entender como o sistema escravocrata ainda impacta a forma como a sociedade se organiza” (RIBEIRO, 2019, p. 11-12). Henrique Restier no artigo O Duelo viril: confrontos entre masculinidades no Brasil Mestiço, publicado no livro Diálogos Contemporâneos sobre Homens Negros e Masculinidades (2019), aponta que existe uma dimensão harmoniosa (entendo como romantizada) a respeito da escravidão e o pós-abolição (p. 21). A miscigenação surgiu como a proposta para acabar com as desigualdades sóciorraciais e as práticas discriminatórias, unificando a nação, na tentativa de criar uma superioridade racial, para além de um caráter estético.

Por meio do discurso afetivo que agiria como unificador, a mistura entre brancos e não brancos resultariam em um branco superior, causando a extinção de grupos subalternos, pois, “a civilização só se desenvolve quando uma nação conquista outra” (MUNANGA, 2019, p. 45). A junção e absorção de fenótipos indígenas e negros forneceriam aos brancos recursos para que pudessem se adaptar nos trópicos e fundar uma civilização branca amorenada.

(...) para que isso ocorresse de forma rápida e concreta, algumas medidas seriam necessárias, tais como: a interrupção do tráfico negreiro, dificultando a infusão de sangue negro no Brasil, juntamente com o extermínio (físico e cultural) indígena, e a vinda massiva de brancos europeus patrocinada pelo estado brasileiro, sobretudo homens. Desse modo, a miscigenação seria indispensável, porém transitória, sendo o mestiço, ideologicamente, uma espécie de “elo evoluído” entre o “bruto” negro, o “selvagem” indígena e o “civilizado” branco. (RESTIER, 2019, p. 28).

Os brancos, por acreditarem possuir alguma vantagem sobre os grupos subalternos, teriam como objetivo desorganizar os grupos por meio do branqueamento. Para o professor e antropólogo Kabengele Munanga em Rediscutindo a mestiçagem no Brasil (2019), necessitamos compreender o branqueamento e mestiçagem como vetores que desarticulam e enfraquecem uma formação positiva de uma identidade negra entre os mais claros e escuros, dessa maneira, dificultando a mobilização dessa população.

Para que o branqueamento acontecesse, brancos tinham acesso

indiscriminado aos corpos das mulheres negras, indígenas e não brancas. Sim, estupro sistemático de mulheres, principalmente as mestiças ou “mulatas”, que seriam fortes e não poderiam colocar em dúvida os seus objetivos: reproduzir e embranquecer a nação.

O homem branco e mulheres mestiças/negras/indígenas. Esse seria o casal mítico povoador do Brasil. Um exemplo muito famoso é o quadro de Modesto Brocos, *A Redenção de Cam*<sup>52</sup>, de 1895, onde mostra essa dinâmica reprodutiva. A ausência do homem negro e a gratidão dos povos negros pela redenção através da brancura, presente na figura da Avó que está com as mãos erguidas ao céu em agradecimento.

(...) a existência da mulata significa o “produto” do prévio estupro da mulher africana, a implicação está em que após a brutal violação, a mulata tornou-se só objeto de fornicção, enquanto a mulher negra continuou relegada à sua função original, ou seja, o trabalho compulsório. Exploração econômica e lucro definem, ainda outra vez, seu papel social. (NASCIMENTO, 2017, p. 73-75).

A mulher negra e a mestiça ocuparam o lugar social de trabalhadoras, concubinas e amancebadas. Um objeto de deleite e lucro para o homem branco, já que “é mais fácil amar pessoas negras quando elas estão no seu devido lugar” (RIBEIRO, 2019, p. 89). Lugar esse que foram colocadas pela ação de outrem.

### *Pra ficar mais claro, eu escureci*<sup>53</sup>

Para Djamilia Ribeiro no livro *Lugar de fala* (2019), “definir-se é um status importante de fortalecimento e de demarcação de possibilidades de transcendência na norma colonizadora” (p. 44). Desse modo, sinto a necessidade de contextualizar (talvez forjar, não sei) de onde venho; pois, acredito que enriquecerá a percepção nessa escrita, contribuindo para uma assimilação mais escura sobre a minha formação enquanto sujeito.

Sou um homem mestiço, com ascendência negra e indígena, ideologicamente militante negro assumido, vítima de ambiguidade que essa categoria

<sup>52</sup> Disponível em:

<[https://pt.wikipedia.org/wiki/A\\_Reden%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_Cam#/media/Ficheiro:Reden%C3%A7%C3%A3o.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/A_Reden%C3%A7%C3%A3o_de_Cam#/media/Ficheiro:Reden%C3%A7%C3%A3o.jpg)>. Acesso em 02/12/2019

<sup>53</sup> Trecho retirada da canção *Ponto de Lança* (Verso livre), do rapper Rincon Sapiência. Disponível em:<<https://www.lettras.mus.br/rincon-sapiencia/ponta-de-lanca-verso-livre/>>. Acesso em: 02/12/2019.



simboliza. Nascido e criado em Macapá, capital do estado – ilha – do Amapá, localizada no extremo norte do Brasil.

Ao nascer, minha cor no cartório foi registrada como branco e envolvido pela palavra e tudo o que dela carreta, recusei, anulei e neguei a presença dos meus traços e meu corpo. Quando menor, sempre que dizia ser branco por causa da certidão, ouvia de pessoas próximas que “até os filhos do urubu nascem brancos”.

(...) A violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um Ideal de Ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o Ego e seu Ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor, às custas de sua possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico. (SOUZA, 1983, p. 2-3).

O indivíduo cresce tendo o olhar voltado para a brancura, alçando à condição de autonomia, independente de quem a porta. Passando a negar seus traços e sua cor, buscando se ver com os olhos e falar com a linguagem do dominador na tentativa de ser aceito,

visto que “quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação” (SOUZA, 1983, p. 22).

Além da pele clara, meus pais, iguais a outros pais negros, não brancos ou mestiços, ensinaram estratégias para me adaptar, ser aceito socialmente e passar despercebido. De quem e por que? Me perguntava. Hoje sei.

A seguir elenco algumas formas:

1. Falar sempre o português correto;
2. Vestir roupas que aparentassem estar sempre limpo (exemplo, camisa polo e calça jeans);
3. Ficar calado;
4. Não murmurar e ser sempre gentil;
5. Se comportar, porque poderia ser culpabilizado se acontecesse alguma coisa nos ambientes em que estivesse;
6. Chegar em casa com segurança e vivo.

Essas foram algumas que elenquei rapidamente quando era menor, mas acredito que se perguntarmos a outras pessoas não brancas, negras-mestiças, iríamos construir extensas listas para crianças, adolescentes e adultos. Você, pessoa não branca que está lendo esse texto, pensou alguma? O episódio quatorze, da décima temporada, na série criada por Shonda Rhimes, Grey's

Anatomy, chamado Personal Jesus, remete a essas formas que pais ensinam crianças negras a ludibriar o sistema para sobreviver. Na cena, a personagem Miranda Bailey e o marido Bem ensinam ao filho Tuck como agir diante de uma batida policial<sup>54</sup>.

O corpo impõe ao sujeito negro situações de sofrimento. Para conseguir se amar e se cuidar é preciso perceber-se de outro lugar, amputando essas compulsórias internalizações da brancura, para assim construir uma estrutura psíquica saudável e harmoniosa, pensando no corpo enquanto local de fonte de vida e prazer. A psicanalista Neusa Souza, autora de *Torna-se negro* (1983), ajuda a compreender que no processo de tomada de consciência do racismo, o negro persegue, controla e vigia o próprio corpo que opõe a identidade branca que ele foi coagido a desejar.

Nas minhas pesquisas enquanto homem negro e performer, cheguei até a argila branca. Produto conhecido para clarear, suavizar cicatrizes e esfoliar (poderia dizer que são os mesmos princípios do processo de colonização).

Apropriando de uma lembrança-situação comum nos interiores do Amapá, onde as matriarcas nos finais das tardes davam banhos nas crianças não brancas e mestiças com a planta-objeto bucha vegetal para retirar a sujeira dos corpos, construí a performance até os filhos do urubu nascem brancos. Um exercício-banho a seco das feridas e da brancura sucedentes da violência que é a miscigenação no meu corpo.

Na ação, exponho a minha certidão de nascimento e vestido com uma sunga de banho, passo argila branca no corpo todo. Após secar, usando uma bucha vegetal, começo o processo de remoção a seco dessa segunda pele enquanto, em looping, escuta-se a frase "até os filhos do urubu nascem brancos".

Nas duas situações onde tive a oportunidade de acionar as regras da performance, houveram desdobramentos diferentes. A primeira, na vernissage, tinha um público majoritariamente branco e mesmo recebendo feedbacks do quanto a ação tinha sido potente, senti que não havia uma identificação dos transeuntes com o trabalho, além de o terem colocado numa redoma artística. Já na Segunda Preta

---

<sup>54</sup> Trecho do diálogo entre Miranda Bailey, Ben e Tuck, no youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tfC4ee5PW-U>>. Acesso em: 02/12/2019

senti como a rapper Rosa Luz canta, eu tô com sangue nos olhos, é sobre nós e para nós<sup>55</sup>. Mesmo com a situação de uma pessoa no meio da ação falar para eu parar de esfregar a bucha e em seguida sair do ambiente, todavia, o público era massivamente negro, estava acolhido e conversando diretamente com os meus.

Ao termino do trabalho houve uma roda de conversa e a pessoa que tinha se retirado comentou o motivo.

[...] na leitura que fiz do seu espetáculo... pra mim você precisava que alguém falasse pra você parar, se não você não ia parar. Que o tempo todo que você começou a fazer aquele... a se machucar... tudo... eu pensei, alguém vai falar pra ele parar.

E a forma como você olhava, tipo assim, olha o que eu tô fazendo, você não vai fazer nada? A leitura que eu fiz do seu espetáculo, e também me remeteu a época da escravidão em que os negros tentavam ficar brancos. Eles faziam isso nas peles deles. Tentavam passar tudo quando eram coisas que eram claras e machucavam mesmo as peles com os objetivos... (transcrição do áudio interrompido por muitos ruídos e não entendimento) [...]<sup>56</sup>

Quando a pessoa fala sobre os machucados é porque esfrego excessivamente a bucha vegetal por aproximadamente 45 minutos (tempo da ação), enquanto troco olhares com a plateia. A pele fica irritada, algumas partes chegam a sangrar e diversos machucados surgem. É importante ressaltar que nos dias seguintes onde cuidado dos machucados, eles se tornam manchas escuras.

### Considerações

Odiava quando alguém elogiava meus traços. Ou como diziam, a minha beleza diferenciada e exótica. *Palavras cortam como facas. Dizem que a carne é fraca, por isso eu sinto tanta dor*<sup>57</sup>, como já cantou a rapper Tássia Reis na canção *Preta D+*. Hoje me entendendo enquanto homem negro mestiço, percebo a ambiguidade histórica e social que essa nomenclatura carrega. Os sentimentos de desprezo e vergonha por partes do meu corpo eram resultados da violência que, ao

<sup>55</sup> Trecho da canção Pt. 2: De clandestina a put@. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=iktAlc1\\_SW8](https://www.youtube.com/watch?v=iktAlc1_SW8)>. Acesso em: 02/12/2019.

<sup>56</sup> Transcrição feita a partir de gravada de dispositivo de áudio.

<sup>57</sup> Trecho da canção *Preta D+*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mUqRkttEzs>>. Acesso em: 02/12/2019

percebê-la, recusa-la e tentar destruí-la ao mesmo tempo machucava e me destruía.

Perceber-se é algo transformador. Por meio da performance surgiu a possibilidade de entender, contestar e tensionar questões sobre imagem e construção identitária do meu corpo. Não sou um negro que usa batas e estampas africanas, tenta resgatar o passado histórico dos deuses africanos ou se apropria do estereótipo do negro americano contemporâneo envolvido pela cultura hip hop. Sou um homem negro mestiço do Brasil pós-abolição, trago no meu corpo memórias desse período, onde povos racializados foram estigmatizados, subalternizados e excluídos das posições de comando na sociedade por meio do trabalho escravo.

Aqui, friso a importância da *Segunda Preta*. Evento percebido por mim enquanto ancestral porque assim como nossos antepassados caminhavam, se aquilombavam para sobreviver, a *Segunda Preta*, por meio da aproximação entre pessoas negras, resiste para existir. Sigamos.

Desse modo, ser mestiço, pardo, não branco ou negro, são categorias herdadas da história da colonização, que pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos a união, pois dividir negros,

indígenas e mestiços, aliena o processo de construção/reconstrução da identidade.

### Referências

De Clandestina a Put@. In: LUZ, Rosa. Rosa Maria Codinome Rosa Luz EP. Gravadora Independente, 2017.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra / Kabengele Munanga. – 5ª ed., ver. Amp. – Belo horizonte: Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um Racismo Mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

Personal Jesus. In: ANATOMY, Grey's. Episódio 14. Direção: Kevin Rodney Sullivan. Roteiro: Zoanne Clack. ABC, 2018. (43 min), fullscreen, color.

Ponta de Lança (Verso livre). In: SAPIÊNCIA, Rincon. Galanga Livre. Gravadora Boia Fria Produções, 2017.

Preta D+. In: REIS, Tássia. Próspera. Gravadora Independente, 2019.

RESTIER, Henrique. O duelo viril: confrontos entre masculinidades no Brasil Mestiço. In: RESTIER, Henrique.; SOUZA, Rolf Malungo de. (Org.). Diálogos Contemporâneos . Sobre Homens Negros e

Masculinidades. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019. p. 21-48.

RIBEIRO, Djamila. Lugar de fala. São Paulo: Pólen, 2019.

RIBEIRO, Djamila. Pequeno manual antirracista / Djamila Ribeiro. – 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. Torna-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1983.

**O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.**

**ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE INVESTIGADORES DE LA COMUNICACIÓN – ALAIC**  
**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA – UPB**  
**2020**