

Pensares y haceres para una comunicación decolonial

Eloína Castro Lara
Erick Rolando Torrico Villanueva
Alejandra Cebrelli
(Editores)

Pensares y haceres para una comunicación decolonial

Pensares y haceres para una comunicación decolonial

*Eloína Castro Lara
Erick Rolando Torrico Villanueva
Alejandra Cebrelli*

(Editores)



2023

Pensares y haceres para una comunicación decolonial

Eloína Castro Lara
Erick Rolando Torrico Villanueva
Alejandra Cebrelli
(Editores)

Colección Estudios Culturales y Teoría de la Información 12
Primera Edición

CIESPAL

Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina

Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 254 8011

www.ciespal.org

<https://ediciones.ciespal.org/>

Diagramación

Diego S. Acevedo A.

ISBN primera edición: 978-9978-55-216-2

Ediciones Ciespal, julio 2023

Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.



Reconocimiento-SinObraDerivada

CC BY-ND

Esta licencia permite la redistribución, comercial y no comercial, siempre y cuando la obra no se modifique y se transmita en su totalidad, reconociendo su autoría.

Índice

Apertura

Decisión y acción de la comunicación decolonial 13
Gissela Dávila Cobo

Aportes del Grupo Comunicación-Decolonialidad (2016-2022) 17
Eloína Castro Lara

1. Epistemes y encrucijadas

La decolonización ante la negación occidental de la comunicación 67
Erick Rolando Torrico Villanueva

La matriz epistémica decolonial en Comunicación. 91
La relación comunicación-conocimiento
Eloína Castro Lara

Abrindo caminhos e tempos: encruzilhada como princípio 117
para uma comunicação decolonizante
Verônica Maria Alves Lima

2. Sujetos

Desfasajes y tensiones en el sujeto investigador
que opta por el giro decolonial en Comunicación
Hugo Ernesto Hernández Carrasco 141

Sanación de los sentidos: Sentir las ausencias
de representación en procesos estético-comunicacionales
René Padilla Quiroz 159

3. Haceres decoloniales

El devenir de la comunicología crítica ante
la crisis civilizacional. Lo decolonial como apuesta
ontológico-política
Valeria Belmonte 185

Pensando en caminata, atravesando fronteras:
Fortalezas de la práctica de una comunicación decolonial
Alejandra Cebrelli 207

Apéndice

Manifiesto del Grupo Comunicación Decolonialidad 229

Apertura

Decisión y acción de la comunicación decolonial

Gissela Dávila Cobo

Ciespal

El Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina – CIESPAL, ha desarrollado una estrategia para la promoción, fortalecimiento, difusión y divulgación del pensamiento latinoamericano, siendo éstas parte de un objetivo misional que procuramos cumplir, apoyando la investigación y publicación de autores y autoras de nuestra región. Este es el caso de esta obra, “Pensares y haceres para una Comunicación decolonial”, que cuenta con editores que promueven espacios de reflexión y son representantes del pensar decolonial de la comunicación. Eloína Castro Lara, Erick Rolando Torrico Villanueva y Alejandra Cebrelli, han logrado sistematizar y compilar los trabajos más representativos en esta materia y nos permiten construir una postura acerca de lo que significa hacer ciencia desde otra mirada, desde nuestra mirada.

Superar la posición subalternizada a la hora de realizar investigaciones, se convierte en el aspecto central de todo proceso de formulación de nueva y propia episteme. En el campo de la comunicación, desde América Latina, se reconoce el territorio desde las diversidades y es desde allí, que se reflexiona y apuesta por un otro conocimiento, uno que nos identifique y que sea capaz de construirse

desde una raíz propia. Esta es la apuesta política a la que CIESPAL respalda con decisión y acciones, que contribuyen a su concreción. Muestra de ello, es la publicación del número 152 (2023) de la Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui, bajo el título de “Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional” y la publicación de este libro.

La pandemia por COVID-19 trajo consigo la imposición del trabajo y estudio en línea, lo que alimentó a los algoritmos e inteligencia artificial de una cantidad de datos incalculables con los que, hoy en día, estas tecnologías son capaces de producir contenidos individualizados y con ello crear una falsa idea de estar en contacto o “conectados” con otras personas. Las mal llamadas redes sociales han conseguido inmovilizar a la población, pues no solo crean un espejismo de participación en las discusiones que se dan de forma aislada, sino que crean un estereotipo que pocas veces puede ser cubierto, por tanto, mantienen la atención en lo efímero y esto resta importancia a la vida y a los procesos reales.

Se hace urgente atender las consecuencias a las que estamos sometidos por la excesiva exposición a las redes digitales, sobre todo en la población de 12 a 50 años, que según datos de la Organización Mundial de la Salud y la Organización Panamericana de la Salud, desde el 2019 registran incremento en las tasas de suicidio, siendo las principales razones la depresión, ansiedad y violencia intrafamiliar provocadas por la falta de empleo digno, y deficiente acceso a la educación y salud, principalmente. A esto se suman otras patologías como el trastorno dismórfico corporal o dismorfia del selfi y el *Fear of Missing Out* (FOMO) - ansiedad generada por el temor a perderse un evento social- lo que da cuenta de que el territorio, las culturas e identidades se han movilizado o están cambiando de la realidad al internet, con lo que se provocan serios daños en la autorrepresentación y definición de a dónde pertenecemos o quiénes somos, dando como resultado un problema de colonización moderna del pensamiento, asunto que debe ser tomado en cuenta en el estudio de la comunicación y sus nuevas formas de consumo desde la corriente decolonial.

Las bases para la construcción del pensamiento crítico latinoamericano serán las que cuestionen cómo se crean teorías que permitan una comprensión de los diversos territorios y desde allí nos vemos ante la urgencia de despojar a la reflexión académica de modelos colonizadores, sobre todo en lo que tiene que ver con procesos y formas de producción en el campo de la comunicación. De aquí nace la importancia de los grupos de trabajo sobre comunicación decolonizadora; sus investigaciones, sin duda alguna, promueven una mirada conceptual desde la reivindicación de los procesos para re-pensar, re-comprender y re-analizar la comunicación, arrojando nuevas luces que permitan ensayar caminos diversos para entender y acompañar los procesos sociales. Este libro proporciona una amplia exposición de las posturas y construcción de abordajes que nos permiten comprender, de mejor manera, el planteamiento de una comunicación decolonizadora. Creo que el exponer las discusiones y los cuestionamientos de quienes conforman los grupos de trabajo, permite al lector-investigador, contar con una fuente primigenia de diálogos que posteriormente se convertirán en pilares del pensamiento decolonizador, que no siempre es expuesta con la frontalidad con la que la plantean las editoras y el editor de esta obra.

Para CIESPAL, la publicación de este libro constituye una oportunidad para reflexionar profundamente en los fundamentos en los que se asienta el pensamiento latinoamericano y con ella generar espacios de debate y construcción de episteme identitaria, que contribuya a la comprensión y resolución de conflictos que tienen sus propias dinámicas en nuestra región. Invitamos a la lectura y debate sobre lo que aquí se expone. Agradecemos al equipo de editores Eloína Castro Lara, Erick Rolando Torrico Villanueva y Alejandra Cebrelli, por su trabajo y poner al alcance de quienes estudiamos la comunicación, esta obra.

Referencias bibliográficas

- Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional. Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui No. 152. <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/issue/archive>
- Trastorno dismórfico corporal. Mayo Clinic. Consultado en junio 2023. <https://www.mayoclinic.org/es/diseases-conditions/body-dysmorphic-disorder/symptoms-causes/syc-20353938#:~:text=Estar%20extremadamente%20preocupado%20por%20un,0%20se%20burlan%20de%20ti>
- Qué es la dismorfia del selfi, un trastorno que cada día está más presente entre los jóvenes. La Nueva España. Consultado en junio del 2023. <https://www.lne.es/salud/guia/2022/10/10/dismorfia-selfi-filtros-redes-sociales-trastorno-adolescentes-73665837.html>
- El fenómeno FOMO: fear of missing out. Orbium. Consultado en junio del 2023. <https://orbiumadicciones.com/nuevas-tecnologias/fenomeno-fomo-fear-of-missing-out/#:~:text=El%20fen%C3%B3meno%20FOMO%20por%20sus,te%20enteras%20v%C3%ADa%20redes%20sociales.>

Aportes del Grupo Comunicación-Decolonialidad (2016-2022)

Contributions from the Communication-Decoloniality Group (2016-2022)

Contribuições do Grupo Comunicação-Decolonialidade (2016-2022)

Eloína Castro Lara

Resumen

Este capítulo busca introducir las discusiones en torno a la Comunicación y a la Decolonialidad desarrolladas en el Grupo Comunicación-Decolonialidad durante las últimas tres ediciones de los congresos bienales de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC) y que representan un reto epistemológico-ético-ontológico para problematizar la relación dinámica entre ambos componentes (Comunicación-Decolonialidad). Este apartado ha priorizado la síntesis dialógica entre la vivencia y los textos desarrollados por investigadores participantes en el GI Comunicación-Decolonialidad desde 2016, que han dado origen a *una otra* comunidad argumentativa dentro del campo comunicacional latinoamericano y a un espacio colectivo sentipensante entre autores de este libro, con la firme apuesta en una *otra* Comunicación posible.

Palabras clave: ALAIC; Comunicación-Decolonialidad; investigadores latinoamericanos; diálogo académico; giro epistemológico

Abstract

This chapter seeks to introduce the discussions around Communication and Decoloniality developed into the Communication-Decoloniality Group during the last three editions of the biennial congresses of the Latin American Association of Communication Researchers (ALAIC) and that represents an epistemological-ethical-ontological challenge to problematize the dynamic relationship between both elements (Communication-Decoloniality). This section has prioritized the synthesis of the dialogue between the experience and the texts of the researchers participating in the Communication-Decoloniality Interest Group from 2016 to date, which has given rise to *one other* argumentative community within the Latin American communication field and a sensing/thinking (*sentipensante*) collective space between the authors of this book, with the firm commitment to seek *one other* possible Communication.

Keywords: ALAIC, Communication-Decoloniality; Latin-American researchers; academic dialogue; epistemological turn

Resumo

Este capítulo busca apresentar as discussões em torno da Comunicação e da Decolonialidade dentro do Grupo Comunicação-Decolonialidade durante as três últimas edições dos congressos bienais da Associação Latino-Americana de Pesquisadores da Comunicação (ALAIC) e que representam um desafio epistemológico-ético-ontológico para problematizar a relação dinâmica entre ambos componentes (Comunicação-Decolonialidade). Esta seção priorizou a síntese dialógica entre a experiência e os textos desenvolvidos pelos pesquisadores participantes da GI Comunicação-Decolonialidade de 2016 até hoje, que deram origem a *uma outra* comunidade argumentativa no campo comunicacional latino-americano e a um espaço coletivo sentipensante entre os autores deste livro, com o firme compromisso de *uma outra* Comunicação possível.

Palavras-chave: ALAIC; Comunicação-Decolonialidade; pesquisadores latinoamericanos; diálogo acadêmico; virada epistemológica

Introducción

Si bien la relación entre las prácticas decolonizantes y los procesos comunicacionales data de siglos atrás –quizá desde la conquista de lo que ahora se reconoce como los continentes de América, África, Asia y Oceanía–, la Decolonialidad y la Comunicación, como perspectiva epistémica y campo instituido respectivamente, tienen como antecedentes en América Latina esfuerzos puntuales realizados por intelectuales de la región recién en el siglo XXI.

En ese sentido, los colegas bolivianos Luis Ramiro Beltrán, Karina Herrera, Erick Torrico y Esperanza Pinto retomaron los aportes de la *Comunicología de la Liberación* del mismo Beltrán y encauzaron publicaciones sugerentes como *La Comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes* (2008). En 2012 y en 2013, durante los cursos cortos *Las vicisitudes teóricas de la Comunicación* (2012) y *Factores estratégicos de la investigación en Comunicación* (2013) de la Universidad Andina Simón Bolívar-La Paz (UASB-La Paz), comenzaron las primeras problematizaciones institucionales y formativas en torno a los procesos comunicacionales-decoloniales.

Dos años más tarde, en 2015, se desarrolla el *I Congreso Internacional Comunicación, Decolonización y Buen Vivir*, organizado por el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL) en Quito, Ecuador, teniendo por vez primera un espacio académico latinoamericano de interlocución de la relación entre la Comunicación y la Decolonialidad. Después de esta experiencia se desarrolla otro curso corto en la Universidad Andina Simón Bolívar-La Paz sobre *Decolonialidad y Comunicación*, a cargo de Erick Torrico. Así también, en octubre del mismo año, la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social reconoce a Claudio Maldonado con el *VII Premio Latinoamericano de Tesis de Maestría y Doctorado en Comunicación* por su trabajo doctoral denominado *Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de Azkintuwe*,

siendo la primera tesis doctoral galardonada trabajada desde el ámbito de la decolonialidad y la comunicación.

En el año 2016, CIESPAL editó el libro *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir* coordinado por Francisco Sierra y Claudio Maldonado (cuyo origen fue el congreso del mismo nombre antes citado). Así también, el CIESPAL, bajo la dirección de Francisco Sierra Caballero, dedicó el número 131 de la Revista Chasqui al *Diálogo de Saberes: giro decolonial y comunicología lationamericana*. En ese mismo año, la Asociación Boliviana de Investigadores de la Comunicación (ABOIC) llevó a cabo en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, el Ciclo de estudios especializados en Comunicación titulado *Eurocentrismo y Decolonialidad*, además que vio la luz la obra *Hacia la Comunicación decolonial*, de Erick Torrico.

Para 2017, con mayor fuerza temática, la ABOIC organizó el 10° *Encuentro Nacional de Investigadores de la Comunicación: Lo mediático, otro espacio para la decolonización*, y en coordinación con la UASB-La Paz y el Instituto de Investigación, Postgrado e Interacción Social en Comunicación (IpiCom) de la Universidad Mayor de San Andrés, de La Paz, editó el libro *Comunicación-Decolonialidad. Horizonte en Construcción* (2018).

Aproximadamente en estas fechas, diversas lecturas acerca de la modernidad/colonialidad y lo decolonial en relación a la (C) comunicación¹ empiezan a integrar un *campo emergente o nueva crítica comunicacional latinoamericana* (Torrico, 2022, p. 9-10), entre las que es factible reconocer las perspectivas de:

- a. La Comunicología del Sur;
- b. La Comunicación para el “Buen Vivir” y para “Vivir bien”, y
- c. La Comunicación decolonial;

Uno de los acercamientos a esta última, que es la postura que interesa a este capítulo, ha sido trabajado por el *Grupo de Interés*

1 Comunicación (en mayúscula) como campo y comunicación (en minúscula) como proceso.

Comunicación-Decolonialidad, que en 2016 fue presentado y aceptado como parte de la agenda investigativa y académica de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC) en su XIII Congreso.

Desde entonces, las discusiones de este Grupo de Interés (GI) han sido permanentes, siendo que en los congresos XIV (2018), XV (2020) y XVI (2022) de la misma asociación el GI ha sido ratificado y ha dado origen al *Grupo Comunicación-Decolonialidad*, actualmente integrado por colegas provenientes de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia y México. Después de un proceso de postulación y evaluación del comité científico de la ALAIIC, el grupo ha sido reconocido como Grupo de Trabajo (GT) al interior de la organización desde diciembre de 2022.

Es así como en este breve capítulo, se resaltarán el campo de problematización entre la Comunicación y los estudios decoloniales que ha construido el *Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad* en el marco de los congresos de la ALAIIC, así como las aportaciones de quienes formaron parte de dichas discusiones, las cuales inciden en el reconocimiento del tema en la agenda académica y contribuyen a plantear una ruptura epistémica con los marcos de conocimiento moderno/coloniales como parte de un pensamiento crítico latinoamericano que halla en la Comunicación una potencia liberadora. Del mismo modo, se hace referencia a dos productos editoriales coordinados en 2023 por integrantes del Grupo Comunicación-Decolonialidad, revistas que develan la consolidación de la decolonialidad como *una otra* perspectiva desde la cual pensar y hacer tanto el campo como las prácticas comunicacionales.

El capítulo se presenta a manera de sistematización y registro histórico a partir de un ejercicio heurístico y hermenéutico de fuentes (Matute, 1999; Cardoso, 2000), ordenadas de acuerdo con la temporalidad en la que se concretaron las exposiciones, diálogos y discusiones en materia en el marco de los congresos bienales de la ALAIIC desde 2016. A su vez, se mencionan los nombres y el lugar de enunciación de las y los investigadores participantes, considerando

estos aspectos importantes: en primer lugar, como reconocimiento a su voz y, en segundo, por la relación subalternizada que estos espacios tienen respecto a los centros de producción de conocimiento dentro de la misma Latinoamérica.

- a. Las fuentes del ejercicio consistieron en:
- b. Memoria escrita de los Congresos XIII, XIV, XV y XVI de la ALAIC.
- c. Registros y apuntes personales de la autora de este texto (Eloína Castro Lara) en torno a las exposiciones, diálogos y discusiones en el interior del Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad los días en que se llevaron a cabo dichos congresos.
- d. Memoria audiovisual del XV Congreso de la ALAIC.
- e. Monográfico 152 de Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación.
- f. Dossier 42 de la Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación de la ALAIC.

La sistematización y el registro histórico consideran el aporte del *Grupo de Interés* a la problematización de la relación entre decolonialidad y comunicación, por lo que la hermenéutica recurre a la interpretación específica de los alcances de la decolonialidad en la transformación de los conceptos, las prácticas y los productos comunicacionales. En ese sentido, se halla que los intereses de las ponencias presentadas (2016, 2018, 2020 y 2022) radican fundamentalmente en:

- a. Prácticas y experiencias comunicacionales.
- b. Periodismo y medios de comunicación.
- c. Epistemología y teoría comunicacional.
- d. Agentes comunicacionales subalternizados.
- e. Narrativas y estéticas, y
- f. Procesos territoriales.

A continuación, se presentarán los aportes del Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad en los congresos antes mencionados, pues fungen como marcadores tempo-espaciales del devenir de las discusiones y problematizaciones encausadas por colegas de toda la región.

Congreso XIII. Sociedad del conocimiento y Comunicación: Reflexiones críticas desde América Latina (Ciudad de México, 2016)

Congruente con el tema central del congreso, *Sociedad del conocimiento y Comunicación: reflexiones críticas desde América Latina*, el Grupo de Interés (GI) Comunicación-Decolonialidad consideró pertinente cuestionar la legitimidad y las raíces del paradigma hegemónico actual –caracterizado por una pretendida narrativa universal-cientificista–. Es por ello que el Grupo de Interés promovió la reflexión en torno a los procesos de decolonización de la Comunicación y la construcción de un pensamiento comunicacional propio surgido del análisis de las condiciones de vida de la región latinoamericana, de los procesos de decolonización de las comunidades y de conocimientos históricamente subalternizados, así como la emergencia de nuevas epistemologías y el papel que cumple la comunicación en estos procesos.

Las ponencias presentadas en el GI Comunicación-Decolonialidad tuvieron emplazamientos temáticos y, a su vez, incitaciones para la práctica profesional comunicacional-decolonial. Respecto a los emplazamientos temáticos, se caracterizaron por:

- a. Impulsar un pensamiento comunicacional-decolonial crítico a las diversas formas y fondos de la visibilización-representación de lo considerado invisible.
- b. Dar cuenta de las representaciones decoloniales funcionales al sistema político-económico que rige en la actualidad.

- c. Construir campos de apelación de *lo propio* a través de procesos de resistencia, apropiaciones, hibridaciones y transculturaciones.
- d. Criticar y desplazar las *eurofonías* como *locus* de enunciación y espacios geohistóricos hegemónicos de imposiciones narrativas occidentales.
- e. Reconocer al territorio en su dimensión comunicacional compleja y pluriversa y a la decolonialidad como un proceso político y una acción contestataria, pero también como un rasgo identitario comunitario y territorial.

En cuanto a la práctica profesional del comunicador-decolonizador, se reconoció nuestra condición de seres *sentipensantes*, y se incitó ante todo, a la re-significación de las bases conceptuales con las que se actúa, como una necesidad política, ética e histórica para recuperar la capacidad de ser-saber, hacer circular unas *otras* formas de conocimiento, paradigmas y autores *otros* con el objetivo de *polilogar*, sin imitar la usual práctica occidental de soberbia epistémica.

De acuerdo con lo anterior, los objetivos de los procesos comunicacionales decolonizantes pueden fundamentarse en la recuperación de *unas otras* miradas geo-histórico-políticas de lo comunicacional como formas de interpretar las relaciones de significación. Dichas interpretaciones permitirían, en términos quizá utópicos, el (re)pensar(nos) conscientes de estar colonizados, la visibilización de lo invisible, el conocimiento *del otro* y la posibilidad de la emergencia de unos *otros* pensamientos latinoamericanos.

En ese sentido, la correlación –desde la investigación y deseablemente como investigadores– con los sujetos en los estudios plantea retos y transformaciones que tienen que empezar por el cambio nominal de sujetos a actores y a quienes se tendría que reconocer y revalorizar en su agencia, su lugar epistémico y su *locus* de enunciación, así como contemplar el cambio relacional en la otredad, la alteridad y la diferencia. Las genealogías de alterización de los trabajos de esta

primera versión del GI, se centraron principalmente en pueblos originarios y mujeres, sin que ello pueda representar un límite para futuras experiencias y problematizaciones.

Se descubrieron muchos asuntos pendientes del orden teórico-práctico-instrumental del ejercicio académico decolonial, todos con una clara impronta comunicacional, que van desde la apropiación congruente de la postura decolonial, el pensamiento fronterizo y el “desprendimiento”, como lo llama Mignolo (2009), y que tiene que ver con la mirada y transformación del campo de la Comunicación, los procesos comunicacionales y el trabajo del comunicador profesional.

Tras un primer ensayo-reunión-exposición, el trabajo del GI Comunicación-Decolonialidad añadió más cuestionamientos que respuestas, pendientes académicos e institucionales, tales como los que siguen: ¿Cómo plantear una comunicación alter(n)ativa? ¿Dicha comunicación está colonizada? ¿Cómo se problematiza la Comunicación-Decolonialidad? ¿Cómo se trabaja? ¿Cómo abordamos la investigación comunicacional? ¿Qué estudiamos y qué enseñamos en Comunicación? ¿Cuál es el ser-poder-saber del campo? ¿En qué medida los comunicadores pueden/podemos “desprendernos”?

En esa tensión, Claudio Maldonado (Temuco, Chile) hizo un llamado consciente al reconocimiento de un campo disciplinario enmarcado dentro de un espacio institucional limitado y normado, como lo son la academia y la ALAIC, así también a la vigilancia de los lugares comunes y a la reproducción acrítica de las categorías de la decolonialidad –presentes en la mayoría de las ponencias– dado que en esas construcciones e intersecciones, también se estaba esencializando a ese *otro*, aunado a que el campo académico no se antojaba dialógico con el resto de tradiciones teórico-filosóficas, saberes y memorias construidas, incluidas las occidentales.

Yamile Peña Poveda (Huila, Colombia) concordó con Maldonado en torno a que la postura decolonial no es excluyente del resto de las tradiciones filosófico-teóricas; sin embargo, es importante pensar la comunicación-decolonialidad como un proyecto territorio-cultural

que permita situar históricamente y no antropocéntricamente, es decir, reconocer al *otro* desde su otredad, pero no para “sacarlo” de ella. Señaló que la decolonialidad es más bien una postura geopolítica del conocimiento que permite la democratización de las democracias.

Al respecto, Franz Portugal Bernedo (Lima, Perú) mencionó la imposibilidad de un diálogo dada la hegemonía del pensamiento occidental a través de los patrones de poder/dominación en las razas y a la disputa existente entre ciencias sociales tradicionales-oficiales y las ciencias sociales no tradicionales, por lo que también es necesario emprender una crítica a la teoría de la comunicación latinoamericana hegemónica y tratar de superar la crisis del saber y del conocimiento en esta latitud del planeta, incorporando una noción ampliada de territorialidad.

Esperanza Pinto (La Paz, Bolivia) apeló al papel de la historia en los orígenes del campo e institucionalización de la Comunicación para resaltar que la problematización de la misma, desde la decolonialidad, ofrece una manera crítica-orientativa e histórico-política que esclarece categorías, dimensiones y lugares para pensar la Comunicación, aunado a que posibilita el cuestionamiento a las pretensiones universales a las que se está acostumbrado en el ámbito científico.

A su vez, Eland Vera Vera (Puno, Perú) instó a dialogar con base en la construcción de matrices y apertura de espacios en donde puedan visibilizarse confrontaciones dimensionales y matices encontrados, alimentados de teorías pero que tengan como finalidad la agencia y la acción. En ese tenor, Verônica María Alves Lima (Río de Janeiro, Brasil) expresó que es necesario concretar acciones comunicacionales decolonizantes; un primer proceder, indicó, puede orientarse a la identificación de marcos coloniales en los discursos y con ello posicionarse comunicacionalmente frente a los grupos de actores.

Camilia Gómez-Cotta (Valle del Cauca, Colombia) intervino explicitando que la posición comunicacional-decolonial debe buscarse y crearse en nuevas metodologías decolonizantes potenciales, dado que metodológicamente también existe colonialidad. La decolonialidad

en relación con la Comunicación ofrece un panorama trans/inter/multidisciplinar en pos de la voz de movimientos sociales y espacios inter-seccionales, por lo que cabe la pregunta ¿quién es “el otro” para “el otro”?

En esta exploración surgieron prolegómenos importantes que desmenuzar, problematizar y superar. En este tono se encuentran los cuestionamientos puntuales de Gabriel Kaplún (Montevideo, Uruguay) en torno a: *¿Quién es o qué es lo “otro”? ¿Cuál es el proyecto político “del otro”? ¿Qué diferencia al GI Comunicación-Decolonialidad del resto de los Grupos de Trabajo o Grupos de Interés de la ALAIC? ¿Qué aporta la problematización de la Comunicación-Decolonialidad que no haya ya aportado la Escuela Latinoamericana de Comunicación (alternativista) o los fundadores del pensamiento latinoamericano en Comunicación en un sentido epistémico, político, pedagógico? ¿Qué o cuál es la especificidad comunicacional en lo decolonial si ya se ha problematizado la comunicación propia y apropiada? ¿Cómo se puede llegar al diálogo entre tradiciones teóricas?*

En ese sentido, para Erick Torrico Villanueva (La Paz, Bolivia), la relación Comunicación-Decolonialidad exige la apertura de un espacio de interlocución para (re)existir, pensar desde “lo básico”, valorar las tradiciones, construir las diferencias, reunir relatos, conceptualizar, explorar metodológica-temática-experiencialmente e intervenir bajo la categoría de la colonialidad, siendo la decolonialidad un proyecto que converge en la diversidad y las contradicciones.

De este modo, la primera reunión del Grupo de Interés ayudó –sin saberlo– a apuntalar el tema del siguiente Congreso, al señalar que la decolonización implica dismantelar las prácticas coloniales que han racializado y jerarquizado a lo diverso con el propósito de cimentar mundos pluriversos y democráticos.

Congreso XIV. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia (San José, Costa Rica)

Las discusiones del año 2018 en Costa Rica, añadieron nuevos bríos a los debates iniciales de Ciudad de México. Carlos Larrea Naranjo (Riobamba, Ecuador) planteó reclamos en torno a los conocimientos y actores ignorados por la historia y los retos de la problematización comunicacional para la interpretación/estudio del movimiento indígena como acción social concreta.

En este tenor, Esteban Aguilar (San José, Costa Rica) retomó a la postura Decolonial como una salida metodológica auténtica y en particular al giro Comunicación-Decolonialidad como pivote de la democratización, ello a partir de la reflexión inicial donde sostuvo que, hoy en día, los medios no tienen la capacidad de explicar la realidad y que, por ello, a la par de que son un instrumento de acción colectiva, son también una opción descolonizante para la pluralidad de voces.

Por su parte, René Padilla (Xicotepec, México) expuso que los productos visuales, en concreto la fotografía, muestran una estetización europea, un marcado sesgo hacia el exotismo cuando se trata de fotografiar *al diferente* y una falta de diálogo, anulando con ello el poder de (auto)representación.

Las participaciones de Yamile Peña (Huila, Colombia), Andrés Dimitriú (Neuquén, Argentina), Nelson Osorio, Eva Tanco (ambos de Cauca, Colombia), así como María Cruz Tornay (Sevilla, España), expusieron las experiencias de intervención, recopilación y casos ligados a la comunicación con enfoque decolonizante. Entre otras premisas, se planteó que:

- a. La reconfiguración del territorio reconfigura asimismo la epistemología, lo que conlleva que los actores modifiquen su sentido de lo colectivo y aprendan a estar juntos (Peña).

- b. La experiencia colectiva genera un espacio de encuentro con diversos procesos identitarios, interlocuciones y reconocimiento de la otredad (Osorio).
- c. Las políticas de silenciamiento, manipulación y extractivismo tienen un marcado tono colonial y de pretensión de dominación sobre la naturaleza (Dimitriú).
- d. Los obstáculos de procesos de apropiación comunicacional se encuentran interpelados por diversas interseccionalidades, a la par que anclados a lo económico, lo territorial, lo simbólico y lo material, y que por tanto los sujetos subalternos no se consideran sujetos comunicacionales (Cruz).

Ante ello se cuestionó el derecho a la comunicación y cómo la herida colonial condiciona los procesos comunicacionales (y sociales) de los sujetos subalternizados. En ese sentido, casos como el de la *Minga*, expuesto por Eva Tanco, o el de las *Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador*, presentado por María Cruz Tornay, muestran que sí existen metodologías y experiencias comunicacionales de recuperación de las voces propias y la liberación de la palabra y la representación, sostenidas en técnicas de investigación inmersiva y colaborativa.

Ahora bien, las experiencias no sólo se limitaron al espectro territorial de América Latina. Lohitzune Zuloaga y Javier Erro desde España problematizaron la influencia, los autores y los conceptos del giro decolonial frente al enfoque occidental-tradicional de la Comunicación para el Desarrollo, siendo que ésta se encuentra atravesada por relaciones, reconocimientos y representaciones bajo un esquema colonial y, ante la pérdida de centralidad discursiva del *desarrollo*, ellos se preguntaron si la decolonialidad podría conducir a un otro modelo de desarrollo.

Por su parte, Valeria Belmonte (Neuquén, Argentina) hizo énfasis en la *falacia del desarrollo* del relato moderno/colonial, cómo los procesos comunicacionales acompañan unos otros procesos por fuera de los proyectos de muerte, pero también que la Comunicación-

Decolonialidad no se circunscribe a lo territorial como espacio geográfico, sino que también permea dentro y fuera de los cuerpos.

A su vez se sumaron las discusiones derivadas de los cuestionamientos de Gabriel Kaplún (Montevideo, Uruguay) hacia los objetos y objetivos del Grupo frente al campo de la Comunicación, así como la exigencia de un diferencial específico en el terreno comunicacional más allá de lo que el alternativismo había dado hasta ese momento.

Frente a ello, Karina Olarte (Tarija, Bolivia) consideró la necesidad de recuperar los saberes precolombinos como corrientes y espacios alter(n)ativos dentro y para la Comunicación, mientras que Esperanza Pinto (La Paz, Bolivia) resaltó la importancia del *locus geohistórico* con cuatro fines: ampliar y fortalecer el marco teórico-metodológico comunicacional, ratificar la importancia de la dimensión política de la Comunicación, la re-historiación de las ideas filosóficas de Sudamérica y plantear la historia comunicacional como integralidad.

De la misma forma, Hugo Ernesto Hernández (Juchitán, México) reflexionó en relación a los cuestionamientos a la Decolonialidad y al giro Comunicación-Decolonialidad, cuyas discusiones tendrían que ser compartimentalizadas y clasificadas de acuerdo con la categoría o nivel de crítica que realizan, pero que, sin embargo, son un revulsivo necesario –mas no indispensable– para avanzar hacia horizontes teórico-conceptuales concretos, con el afán de articular una nueva ruta de interpretación y replanteamiento epistémico.

Eloína Castro (Puebla, México) formuló su intervención en relación a los saberes eurocéntricos presentados como praxis y teorías absolutas que mantienen su sistema de poder en los contenidos curriculares del campo, lo que ha implicado la desterritorialización de la (C)comunicación. A su vez, sostuvo que la colonialidad del poder está circunscrita a la cultura y al tiempo-espacio hegemónico que estructura métodos y concepciones entre los sujetos-objetos que promueven una catástrofe ontológica deshumanizante desde el conocimiento, por lo que la Decolonialidad debe asumirse como un proyecto epistémico, pero también ontológico.

Para finalizar, Erick Torrico (La Paz, Bolivia) incorporó la categoría de *in-comunicación* como parte del proyecto moderno/colonial que deshumaniza a los sujetos al imposibilitar su capacidad comunicacional y representacional, lo que promueve la *incompletitud* y la pérdida de la condición humana, tal como sucedió en las épocas de conquista y colonia de los territorios que al día de hoy componen a la América Latina. Así, Torrico valoró la necesidad de re-conceptualizar la comunicación ante todo como humana, pre-existente a los medios masivos de información a la par de sentar las bases del sentido último de la decolonización comunicacional, concerniente a la *rehumanización*, a lo que queda la inquietud de cómo generar una (C)comunicación que humanice.

De este modo, la comunicación decolonial apunta a retar la colonialidad del poder que extiende su dominio a través del valor que occidente ha prescrito sobre las personas y los pueblos, por lo que es dable el abordaje de la matriz geopolítica del conocimiento y la comunicación como parte del poder de reproducción, apropiación e imposición del proyecto moderno/colonial. Así, el Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad volvió a trazar líneas de pensamiento coherentes a la agenda temática del siguiente congreso de la ALAIC.

Congreso XV. Desafíos y paradojas de la Comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder (Medellín, 2020)

La XV edición del Congreso bienal de la ALAIC tuvo la presencia, en el diálogo inaugural, de Sonia Guajara, Djamila Ribeiro y Gabriel Kaplún quienes enfatizaron que *hace falta hablar del silencio, la invisibilización, las luchas y resistencias desde el conocimiento propio y siendo actores epistémicos que nos permitan avanzar al amor* (en Castro, 2020, s/p).

Ya en el Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad se volvieron a presentar planteamientos en torno a la relación comunicacional decolonizante y los territorios en términos de la producción de

subjetividades, prácticas y sentidos situados, que se construyen en las distintas formas de habitar la diversidad cultural frente a la matriz de poder moderno/colonial, la que niega e invalida identidades y todas *otras* formas de producción de vida en el territorio que no se ajusten a los criterios de cientificidad occidental que constituyen al saber moderno liberal hegemónico.

Así, las ponencias de Facundo Francisco (Salta, Argentina) y de Jorge Iván Jaramillo (Bogotá, Colombia) abordaron la comunicación y su contribución a procesos, tanto de invisibilización como de decolonización, (re) humanización y (re) construcción epistémica en los que se intenta dar lugar a *formas otras* de producción de los territorios y la vida como parte de epistemologías de frontera, en donde se reconoce también que socioculturalmente, en el diálogo, no todo es comunicable.

- a. Las ponencias correspondientes a la temática *Decolonialidad, periodismo y medios de comunicación masiva*, plantearon cuatro problemáticas en la relación entre decolonialidad, información y medios periodísticos:
- b. La pervivencia de modalidades de representación colonial en el periodismo.
- c. Las posibilidades que ofrecen los medios no tradicionales – comunitarios y tecnológicos– para desarrollar prácticas informativas decolonizadoras.
- d. El potencial de cambios que trae la decolonialidad para la investigación en periodismo.
- e. La necesidad y el desafío de emprender experiencias que promuevan la decolonización periodística.

Camilia Gómez (Valle del Cauca, Colombia) enfatizó que la perspectiva comunicacional-decolonial posibilita mirar las epistemologías propias a partir de una lectura geopolítica de la prensa como correlato, dispositivo de re-inención y primer canal moderno/colonial. De la misma manera, Fabiana Moraes (Pernambuco, Brasil)

problematizó la subjetividad periodística y cómo la prensa, en su dimensión simbólico-discursiva universalizante, refuerza el proyecto civilizatorio para el Sur, que fisura los procesos de otredad como parte de una estrategia político-enunciativa.

También, Ricardo Augusto Silveira Orlando y Marcelo Alfonso de Souza Junior (Minas Gerais, Brasil) propusieron que el ejercicio periodístico hegemónico es un espectro de la colonialidad del saber, que define parámetros enunciativo-narrativos de validez y modos de legitimación del conocimiento, siendo que los medios de comunicación, como matrices, imponen formas de significar y construir a los objetos y a los sujetos, que influyen en la incorporación y tratamiento de “lo otro” como deshumanizante, exótico, estereotipado y/o estigmatizado.

Igualmente, Verônica María Alves Lima (Río de Janeiro, Brasil) aportó que estudiar y elucidar las lógicas de la colonialidad que guían y se instalan en la práctica del periodismo, posibilitan el abordaje de la prensa como dispositivo/forma de conocimiento, aunado a que ayuda a visibilizar miradas narrativas moderno/coloniales, pero también narrativas de resistencia. En ese sentido, problematizó la voluntad sobre la narrativa y cómo es que el periodista, como actor enunciativo, interviene la subjetividad y subjetiviza en el marco de un periodismo en crisis.

Siguiendo a ello, Wilson Martínez (Ecuador) señaló que dicha crisis de la forma periodística es resultado de la crisis propia del patrón moderno/colonial y de las categorías neopositivistas en relación a la práctica mediática integral (desde los contenidos, hasta la forma de organización en el interior de los medios de comunicación), atravesada por la dinámica del poder en la narrativa. Así, expuso las categorías de poder, saber, lenguaje y naturaleza para analizar una práctica decolonial en los medios, como cuestión ética, que consiste en mirar otros lugares experienciales, la liberación de relaciones interculturales y la apropiación de la tecnología social, cuya implicación es un enfoque metodológico de proximidad.

Se finalizó el eje de ponencias con la participación de Vera Martins y Rosane Rosa (Rio Grande do Sul, Brasil), quienes abordaron la presencia organizada de las mujeres (brasileñas y mozambiqueñas) en las redes sociales tras un diálogo metodológico en donde recuperaron los cuerpos como sujetos a partir de una escala de valores libertadores feministas. Es en este ejercicio que las redes sociales se muestran como espacios seguros para tomar la palabra, como medios de comunicación/continuidad y equiparamiento cultural para la convivencia, encuentro, registro y memoria de las narrativas transgredidas para la re-afirmación femenina y feminista, que forja y visibiliza otros modos de ser, de manera individual y colectiva.

A diferencia de las ediciones anteriores, en 2020 se recibieron muchas ponencias estimulantes para re-pensar las relaciones e integración entre arte, comunicación y decolonialidad, que develan tensiones entre la tradición del *canon* y *unas otras* formas de prácticas y expresiones estéticas (en plural), ancladas a *unas otras* representaciones, imaginarios y relatos que hacen frente a los procesos globalizantes de estandarización estética, consumo, fragmentación de públicos y valor de los medios de expresión dentro de las industrias culturales.

Estas ponencias, al plantear al arte como acto comunicacional, problematizaron las articulaciones narrativas propias del relato moderno/colonial, el sentido de las interacciones generadas a partir de existencias capitalístico-colonizadas, las intenciones comunicacionales de los artistas, así como los sistemas simbólicos estructurados a partir de diferencias, oposiciones, contrastes y opacidades como críticas y/o cuestionamientos a las identidades moderno/coloniales atravesadas por la raza, el género, la clase, la religión y la orientación sexual. A la par, es dable señalar que el enfoque estético-comunicacional ayuda a reafirmar la autonomía política del conocimiento y la autorrepresentación, que incita necesariamente a una desobediencia/resistencia creativa llena de a(fe)cciones, subjetividades plurales y re-configuraciones de nuestro re-existir estético-político-comunicacional.

Valentina Alcalde (Valle del Cauca, Colombia) reinsertó la mirada en el territorio como espacio epistemológico y a la decolonialidad como un entramado y proceso de deconstrucción y desmantelamiento, en la que el diseño social –un diseño del Sur– impulsa prácticas transversales que respetan la pluralidad de la vida y el diálogo en la diversidad y hacen parte de experiencias de cambio social, no sólo en términos de la creación de productos o servicios, sino de prácticas que generan comunidades de afectos y conocimientos autónomos y compartidos que hilvanan otras formas de existencia, o bien de diseñar la vida con *otras y otros*.

Jorge Prudencio Lozano Botache (Quindío, Colombia) problematizó la idea de la verdad e imparcialidad en las representaciones del cine, haciendo un llamado a la ruptura con los esquemas de reproducción colonial en él (y en las escuelas de Comunicación y Periodismo), reconociendo que dicho campo y el de la Comunicación requieren el compromiso hacia una transformación política como se ha dado en el *Tercer cine*, un cine militante que pone énfasis en la construcción de narrativas propias y que devela la realidad junto a las comunidades. Consiguientemente, Leon Orlanno Lôbo Sampaio (Pernambuco, Brasil) expuso las prácticas estéticas a través del cine como dispositivo, al tiempo que develó la articulación con la herida colonial y la tensión entre las intenciones e implicaciones de las prácticas creativas y los artistas, aunado a cómo operan las subjetividades a partir de representaciones y relatos fuera de la blanquitud, que refuerzan imaginarios exotizantes, violentos y racistas.

De la misma manera, a partir de un trabajo experimental de formación artística de mujeres jóvenes cursando educación media, René Padilla Quiroz (Xicoteppec, México) sistematizó cómo las jóvenes como actoras, responden al proyecto moderno/colonial de la agenda hegemónica del arte y su enseñanza, mediante el reclamo y la reflexión estética a las que se le sumó un proceso denominado *sanación de la mirada*. A través de este trabajo las alumnas (de)construyeron sus identidades y *locus enunciativos*, para con ello *pensar-se* artistas desde

una geopolítica del sentir y hacer que plantea estéticas de *re-existencia situada* al reconocer que no hay una práctica estética universal, dado que el arte proviene de distintas historias locales y de *sentires otros* que no responden necesariamente a la estética moderna/colonial.

Joselaine Caroline (Río Grande do Sul, Brasil) habló de cómo el consumo resulta un aparato productor de diferencias, pero cómo también puede llenarse de contradicciones, puesto que el consumo de la cultura negra ha supuesto la re-significación del capital cultural, social, económico, mediático y estético de la población afrodescendiente. De la misma manera, planteó cómo los actos culturales –antes invisibilizados y homogeneizados por la industria– se presentan hoy como prácticas de re-significación, de resistencia política, de reafirmación identitaria y de autorrepresentación que rompen con las políticas de blanqueamiento y la colonización de los cuerpos y sus discursos. Así, una praxis o intención decolonizante es posible dentro de la Modernidad/Colonialidad y potencia *unos otros* caminos discursivos, de gestión y de consumo cultural por fuera de las narrativas coloniales.

Ahora bien, 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 problematizaciones por fuera de la matriz de la Modernidad/Colonialidad, en función de las relaciones epistémico-políticas y los desplazamientos que se producen entre el *ser-saber-poder-hacer*. Se parte de que los espacios geohistóricos hegemónicos de imposiciones narrativas occidentales han determinado al pensamiento comunicacional en la región latinoamericana, por lo que en este congreso se buscó seguir estableciendo una proposición y/o reflexión de índole teórico-epistémica del acto comunicacional con miras a pensar cómo la decolonialidad puede contribuir a la transformación del campo.

María Florencia Actis (La Plata, Argentina) señaló que uno de los retos teóricos de la Comunicación implica desentramar los modos en que el discurso racista permea y per-formatea las instituciones sociales, a los “sujetos” y sus relaciones, que alcanza prácticas no

necesariamente lingüísticas y que se expresa a través de articulaciones y equivalencias de lo social.

Así, Alejandra Cebrelli (Salta, Argentina) enfatizó que la comunicación humana, se encuentra interpelada por la ética y política sobre los cuerpos (género y etnia), que no reconoce a todas las personas como seres humanos, sino como territorios de apropiación. En ese sentido, dijo, es imperativo revisar comunicacionalmente *unas otras* nociones que aporten a una epistemología fronteriza que requiere del (re)conocimiento en la diversidad de voces dentro de América Latina, que usualmente han sido condenadas a la *inexistencia semiótica*, la *in-comunicación*, la invisibilidad y a la no existencia. Estos aspectos que albergan una disputa representacional y cognitiva –en el marco del *espesor temporal*– por las identidades, haceres y memorias, como sucede frente a la *razón indígena*, lo que supone a su vez una *agencia emancipatoria* por la liberación de la comunicación como proceso y como campo, que pueda construir *saberes articulatorios* en pos de la *comunicación plurinacional*.

Como parte del cuestionamiento epistémico del giro decolonial a los saberes moderno-liberal-occidentales, Valeria Belmonte (Neuquén, Argentina) centró su propuesta en reflexionar en torno a prácticas comunicacionales en procesos de movilización socio-ambiental-territorial como experiencias decolonizantes que pueden aportar elementos político-epistémicos a la Comunicología del Sur como proyecto político-intelectual. Dichas prácticas comunicacionales en resistencia, cargadas de un *locus de enunciación* y un *andamiaje simbólico otro*, desplazan la lógica –y por ende la ontología– del proyecto moderno/colonial al construir modos otros de existencia basados en lo comunal-relacional, haciendo surgir narrativas otras, mundos otros y consecuentemente *comunicaciones otras*, que suponen una praxis social y *prácticas de mundificación* que contribuyen a la acción, al re-pensar de un modo diferente, a (re)conocer a *sujetos cognoscentes otros* como fuentes epistemológicas y por último, a promover una ética comunal como memoria viva.

Siguiendo la lógica de las propuestas argumentales anteriores, Eloína Castro Lara (Puebla, México) sugirió que la Comunicación es un territorio incluido dentro de la Decolonialidad, siendo que la relación dinámica entre ambas propicia una *ruptura de índole epistémico-ontológica* por fuera de la matriz moderno/colonial como Totalidad y relato universal. De esta manera, desde la Comunicación-Decolonialidad se pretende un replanteo epistémico a manera de propuesta político-normativa-estructuradora de *unos otros* órdenes ontológico-político-cognitivos e incitar una desobediencia epistémica que promueva una praxis que visibilice la herida colonial dentro de las prácticas y procesos comunicacionales, como correlato interterritorial o *matriz polifónica*. Para ello, es deseable la articulación entre *la Historia, la Política, el Territorio y la Ética* como dimensiones categoriales del proceso comunicacional-decolonizante, en pos de la recuperación de la mirada geo-histórico-política de lo comunicacional, abarcando las categorías de: *des-comunicado, in-comunicado, des-existente, diálogo, polílogo, silencio, invisibilidad, otredad, mismidad, exterioridad y lo propio*.

Para Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Juchitán, México), resulta necesario clasificar las críticas hacia la Decolonialidad y la Comunicación-Decolonialidad en varios niveles: el *epistemológico, el ontológico, el metodológico y el ideológico*, con el objetivo de compartimentalizar el alcance de los argumentos, pues las contradicciones reflejadas en el campo de lo comunicacional hasta ahora han sido entendidas como una cuestión de grado y no de esencia. Esta última es a la que apunta el giro Comunicación-Decolonialidad, ya que se plantea una reformulación metodológica, teórico-epistémica, ética, política e incluso dialógica, tanto de quienes la formulan, como de los sujetos que son la finalidad de su investigación. En relación a lo anterior, propuso la *paradoja del desfase* como la imposibilidad del sujeto-investigador de plantear una construcción congruente (epistémica, ontológica, teórico-metodológica y política) dado que se encuentra atravesado por contradicciones inherentes a su acción y a sus circunstancias.

Finalmente, Erick Torrico Villanueva (La Paz, Bolivia) abordó la Comunicación-Decolonialidad desde la re-interpretación de la circunstancia latinoamericana y como una crítica a la *Comunicación “occidental”*, que piensa y plantea el hecho comunicacional con una mirada euro-estadounidense. Dicha perspectiva, desde la época colonial, ha generado el fenómeno/proceso de la *comunicación negada* que se nutre de una *triple negación*: negación de la humanidad de los otros, negación de la historia-comunicación *otra*, negación de la concepción humanizadora de la comunicación. En ese sentido, desde los tiempos coloniales, se ha sostenido una condición infrahumana para las personas que no pertenecen a los cánones civilizatorios de las latitudes occidentales, lo que ha devenido en un *borramiento* de memorias como modelo histórico-político-comunicacional del proyecto Modernidad-Colonialidad, en donde la comunicación tiene un rol instrumental que promueve el des-conocimiento. Así, la problematización de la Comunicación-Decolonialidad sugiere el abordaje del concepto *in-comunicación* como la puesta en práctica de la deshumanización y la interrupción/privación forzada y violenta de pensamientos y sentimientos, en donde el sujeto es cosificado y subalternizado bajo una lógica de desigualdad, represión cultural y genocidio. Por ello, la *in-comunicación* sugiere un punto de *partida epistémico radical y definitivo* para la crítica y la acción liberadora que posibilita la lectura del mundo desde la perspectiva comunicacional, como un lugar *otro* para pensar y hacer la comunicación. De esta manera, la Comunicación-Decolonialidad como postura, enfrenta ruidos y silencios frente al desconocimiento, la descalificación, las confusiones y resistencias frente a procesos de comunicación colonial, por lo que es preciso *pensar con osadía* para decolonizarla y superar la triple negación.

En consecuencia, se construyó colectivamente una frase que representó, en 2020, el propósito que perseguimos quienes participamos del Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad: *transitar juntos el camino de una Comunicación re-dignificante y esperanzadora*. Ello

significa, de algún modo, que es necesario re-encauzar el significado, las posibilidades, los retos y los compromisos de la comunicación como bien público. Bajo esa perspectiva se construyó la cuarta convocatoria del Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad.

GI-4. Comunicación-Decolonialidad 2022. La comunicación como bien público global: nuevos lenguajes críticos y debates hacia el porvenir

Con una mayor maduración teórica, el Grupo Comunicación-Decolonialidad presentó su propuesta para participar nuevamente como Grupo de Interés en el XVI Congreso de la ALAIC, que se llevó a cabo en septiembre de 2022 en Buenos Aires (Argentina), coordinado por Alejandra Cebrelli (Salta, Argentina), Verônica María Alves Lima (Río de Janeiro, Brasil) y Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Juchitán, México). En esta edición se propuso:

[...] gestar la encrucijada de un espacio entre la Comunicación y la Decolonialidad, que implica la asunción epistémica de un giro ético, político, histórico y lugarizado, para privilegiar desde la teoría y práctica comunicacionales, los haceres y decires de los subalternos históricamente in-comunicados. (Lima, et.al, 2022, p.1)

De esta manera, el campo y la práctica comunicacional no sólo fueron problematizadas como un bien público global –temática del congreso–, sino como visibilizadoras y liberadoras de otros mundos y voces posibles, acordes a las memorias, pensares e identidades de la región, relacionados con los desafíos y potencialidades de la contemporaneidad.

En una modalidad de trabajo e interacción híbrida, el Grupo de Interés recibió en esta edición una importante afluencia de ponencias que se organizaron a través de los siguientes ejes: Comunicación, decolonialidad y prácticas estéticas; narrativas e imaginarios decoloniales; agentes, espacios y narrativas; discursividades

decoloniales; decolonialidad y prácticas comunicacionales situadas y reflexiones teórico-epistemológicas en torno a la Comunicación-Decolonialidad.

De este modo, inició la presentación de Santiago Martín Álvarez (Salta, Argentina) quien compartió la realización audiovisual diferenciada en la industria argentina, que recupera las nociones de representación, memoria, territorio y periferia que ayudan a proponer *unas otras* narrativas y formas comunicacionales por fuera de los circuitos tradicionales de distribución de estos materiales, que a su vez sienta bases para la implementación de políticas públicas que impulsen y visibilicen estas propuestas.

Por su parte, Miguel Alfonso Bouhaben (Madrid, España) identificó las tensiones estético-políticas emanadas de las tecnologías, formas simbólicas y sujetos de enunciación que surgen entre cosmovisiones occidentales hegemónicas y cosmovisiones precolombinas en el arte visual, ello a través de la construcción categorial de cuatro tipos de imágenes: imagen-otredad; imagen-sincretismo; imagen-diálogo e imagen-no-ocularcéntrica como formas de *ver a/con/desde lo otro*.

A través de una metodología mixta centrada en matrices curriculares, Andrea Rosendo da Silva (São Paulo, Brasil), Dennis de Oliveira (São Paulo, Brasil) y Mariana Barreiros Alves Pereira (São Paulo, Brasil) investigaron en perspectiva decolonial y anticolonial, la colonialidad del poder-saber y el género en la enseñanza del cine latinoamericano en las universidades públicas federales de Brasil. De dieciséis universidades, únicamente una contempla la enseñanza obligatoria de este campo, sin que en las demás haya cabida para la reflexión en torno a las representaciones coloniales que imperan en el cine; aunado a esto, hallaron que el aparato curricular excluye la referenciación teórica de mujeres y tiene como eje una matriz hegemónica-occidental de conocimiento.

También, Raissa Fernandes Faria (Ouro Preto, Brasil) problematizó las configuraciones y articulaciones narrativas interdependientes en términos de las temporalidades anacrónicas del Congado como

manifestación cultural y religiosa, que potencialmente resultan descoloniales. En ese sentido, se reconocen procesos de re-construcción colectiva de la memoria como mecanismos de resistencia, re-construcciones subjetivas del arraigo a la memoria, el re-claro del control del pulso de la vida, el re-encuentro con el otro, la generación colectiva de sentidos y la creación como un espacio experiencial, así como *una otra* lógica de razonamiento por fuera de la idea de progreso y modernidad.

A través de un estudio sobre la violencia poética y política en la representatividad negra en el cine de Hollywood, María Ángela Paván (Río Grande del Norte, Brasil) y Ana Carolina Jurado-Centurion Gomes (Río Grande del Norte, Brasil) propusieron diversas dimensiones técnicas desde la cinematografía para este tipo de análisis, concluyendo que son escasas las producciones que subvierten los escenarios de estereotipación y esencialización de los sujetos, además de que la racialidad de los directores influye directamente en la narrativa de las obras.

Dentro del eje de las narrativas, Vanessa Calvimontes Díaz (Bolivia) revisó las políticas sobre descolonización en el Estado Plurinacional de Bolivia que busca deconstruir las estructuras culturales del país para un vivir bien, pero que en términos del sistema comunicacional sigue respondiendo a fórmulas colonizantes, sin que se hallen *unos otros* lenguajes y/o representaciones que promuevan la humanización de sectores históricamente subalternizados.

A su vez, Maiara Sobral Silva (Uberlândia, Brasil) y Lenadro Luiz de Araújo (Uberlândia, Brasil) discutieron acerca de la impronta del pensamiento decolonial en la divulgación científica situada en la Amazonia brasileña. En esa tónica, establecen una reflexión en relación a la pluralidad de voces y perspectivas como parte de un ejercicio de divulgación más inclusivo, participativo, horizontal y responsable que se piensa a través del concepto de comunicación pública de la ciencia, como parte de las políticas de Estado y el rol de las universidades e instituciones educativas de carácter público.

Por su parte, Edgard Patricio (Ceará, Brasil) generó una importante aproximación al periodismo periférico – que se vincula con la emergencia de periodistas independientes que habitan y fueron formados por fuera del centro–. A eso se suma la mediación que supone la virtualidad, que habilita territorialidades múltiples y con ello *una otra* ontología periodística que va constituyendo *unos otros* principios y diversas prácticas comunicacionales con una fuerte impronta decolonizante y situada como marca identitaria, además de, finalmente, *una otra* construcción de la realidad a partir de perspectivas ancladas a los “márgenes” y a la apropiación tecnológica, lo que propicia otro tipo de circulación de realidades subalternizadas, oprimidas y/o precarizadas.

Luan Matheus dos Santos Santana (Ceará, Brasil) y Juliana Fernandes Teixeira (Piauí, Brasil) trabajaron la dimensión teórico-práctica de la re-existencia digital desde la transmetodología, que contempla las intersubjetividades y afectos, aunado a una referencia decolonial. Tras éste, se identificó el desarrollo de narrativas de resistencia y re-existencia en los contextos periodísticos digitales, cuyo trabajo editorial remite a ideas relacionadas con la liberación, emancipación y una libre expresión. Las narrativas antes mencionadas se construyeron partir de la apropiación en el uso de las nuevas tecnologías que acompañaron procesos de visibilización-referenciación de sujetos usualmente subalternizados, de voces provenientes de genealogías interseccionadas, de temáticas alter(n)ativas y de construcciones periodísticas colectivo-dialógicas, lo que resulta en un quehacer periodístico cimentado en *unas otras* lógicas.

Asimismo, Mikhail Barros e Favalessa (Mato Grosso, Brasil) realizó un interesante cruce entre colonialismo, colonialidades y datos, que trastoca la noción de objetividad que plantea el periodismo de datos – hijo de la automatización y la racionalidad ancladas a la modernidad, relacionado con las rutinas productivas, el uso de las bases de datos y la circulación de las noticias que, en un sesgo inevitable, se encuentra atravesado por la plataformización, el racismo algorítmico, la

transparencia y la falta de cuestionamiento sobre el origen, la obtención y el método de sistematización de datos en torno a determinados sujetos-. En contraposición, propuso un periodismo de subjetividades que encamine y tensione los paradigmas hegemónicos de esta práctica.

En su participación, Ohana Boy Oliveira (Bahía, Brasil) exploró la relación entre colonialidad del ser (perspectiva decolonial) y la categoría de interseccionalidad (feminismo negro) como herramienta teórico-metodológica para el análisis de representaciones mediáticas en la industria cultural, que subjetivizan y materializan procesos de subyugación sobre los cuerpos. Esto condujo a una reflexión en relación a la consciencia de clase, raza y género en/de todo profesional de la comunicación, pensando la decolonialidad como un horizonte de transformación que posibilita procesos de emancipación efectiva.

Tereza Raquel Arraes Alves Rocha (Ceará, Brasil), Sarah Fontenelle Santos (Río Grande do Norte, Brasil) y Vicente de Paula Nascimento Leite Filho (Brasilia, Brasil) estudiaron documentales que visibilizan prácticas y conocimientos insurgentes agenciados por actores periféricos e históricamente silenciados. Dichos materiales abordan los actuales proyectos de guerra que afectan los territorios y cosmopercepciones de estos agentes, que ejercen resistencias epistémicas, ontológicas, biointeractivas y mediáticas. En estos casos, la comunicación articula su defensa tras la apropiación de los recursos audiovisuales, la oralidad y el testimonio en una lógica enraizada en la ancestralidad que emerge para re-existir.

En una intersección imperativa, María Florencia Cremona (La Plata, Argentina) y Rocío Gariglio (La Plata, Argentina) reflexionaron a las posibilidades de generar proyectos comunicacionales que incluyan la perspectiva decolonial y la perspectiva de género para hacer hincapié en las distintas opresiones ejercidas desde las condiciones raciales y coloniales, que en América Latina conforman un “orden primario” dentro de los discursos patriarcales. Así, los alcances de la significación de éstos, adquieren otros matices comunicacionales que dan cuenta

de otras formas de vinculación, resistencias y comunalidad, aunque siempre tensionadas y/o condicionadas por el racismo patriarcal – que las autoras asumen como una dimensión identitaria en el Sur Global –. De este modo, la decolonialidad aporta a los estudios de género y comunicación la noción de territorialidad, con miras a situarlos y no perpetuar reduccionismos que tienden a universalizar, en este caso, a las mujeres.

Apelando a otras narrativas, Jeannette Plaza (Bogotá, Colombia) y Catalina Campuzano Rodríguez (Bogotá, Colombia) centraron su ponencia en las máscaras Kankuamas como tecnologías poéticas de resistencia y transformación, en contraste con los significados que colonialmente se les han impuesto desde la Arqueología, Antropología e Historia. En esa lógica, la Comunicación ha posibilitado estudiar las máscaras como tecnologías ancestrales que aluden a otras existencias y a *unos otros* tiempos-territorios que se habitan y constituyen desde una cosmogonía no occidental.

En el ámbito de los agentes, espacios y narrativas decoloniales, Daniela Nava le Favi (Salta, Argentina) reflexionó sobre las diversas prácticas religiosas de un barrio en la periferia de Salta. En ellas se busca la recuperación de *unas otras* formas y prácticas sociales que ayudan a ampliar lo comunicacional hacia lo humano-cotidiano, reflejado en la diversidad de creencias, el trabajo territorial en red y en los modos de apropiación de los espacios vecinales, en una crítica permanente de la ausencia del estudio de la religiosidad en la gramática del conocimiento del proyecto moderno/colonial.

En una lectura transdisciplinar, intercultural e interhistorica, Martín Kanek Gutiérrez Vázquez (Ciudad de México, México / Bogotá, Colombia) planteó una metodología cosmográfica sobre los vínculos complejos entre tecnología, arte y ancestralidad de los pueblos Kankuamo y Kogui. El valor de su trabajo residió además del diseño metodológico, en la inclusión de una perspectiva epistémica otra, en la que la comunicación cósmica cobra un papel protagónico en los procesos de re-significación, reapropiación y agenciamiento

cultural bajo la lógica del diálogo de saberes, a su vez transformadora de las lógicas de la Comunicación y el Arte, como campo y disciplina, respectivamente.

Con una metodología acorazonada, María Ángela Montenegro Cruz (Pasto, Colombia) se aproxima a las narrativas de territorialización presentes en el viaje espiritual del yagé como medicina ancestral, en la que confluyen cosmosensaciones y lenguajes *otros* imbrincados en lo humano, la naturaleza y los seres invisibles. De esta forma, comunicacionalmente, las narrativas visibilizan las historias del territorio y las experiencias de sus agentes que han sido desinstaladas por el patrón de poder moderno/colonial, en términos de las subjetividades, las prácticas culturales, la generación de conocimiento y el relacionamiento/interacción entre seres.

A través de la exploración documental-audiovisual de fuentes hegemónicas y latinoamericanas con una fuerte impronta y espíritu decolonizador, Vinicius Guedes Pereira de Souza (Mato Grosso, Brasil) contrastó los imaginarios, narrativas y relaciones hegemónicas sobre los pueblos originarios del Brasil con miras a desentrañar la presencia y ausencia de representaciones y sentidos.

A su vez, Angélica María Nieto García (Bogotá, Colombia) analizó, desde la perspectiva decolonial, el discurso y planetamientos de Francia Márquez anclados a la ancestralidad africana –tales como “Vivir Sabroso” y “Soy porque Somos”– que cuestionan al modelo colonial instalado en diversos sectores socio-políticos de Colombia (promovido y reproducido en los medios de comunicación hegemónicos) y que se presentan como una forma de resistencia que exhibe la racialización de los cuerpos y las subjetividades.

En esa tónica, Jorge Iván Jaramillo Hincapié (Bogotá, Colombia) reconoció en las voces palimpsesticas – emanadas de territorios subalternizados, como el departamento del Chocó, en Colombia–, la capacidad de agencia, recuperación y autorepresentación a través de la actividad periodística – que se termina ejerciendo con una impronta decolonizante–. Sin embargo, ésta es tensionada desde la academia

al momento de formar a las/les/los periodistas, alejada, junto con el Estado y otras organizaciones, de la sociedad en el territorio, instalando prácticas de tipo neocolonial. De esta manera, se enfatiza que el lugar de enunciación, como alteridad, parte del retorno del sujeto a sí mismo (a sus subjetividades, a *lo propio*), lo que favorece la aproximación a las diferentes formas de ser y estar en el mundo como acto político.

Más adelante, Fernando Irigaray (Rosario, Argentina) sentó las bases para ampliar la noción de territorio al de postterritorio, como un espacio híbrido de configuraciones físicas y digitales, en donde confluyen prácticas e interacciones simbólicas que van transformando la lugarización y las narrativas con sus respectivas potencialidades.

Por su parte, René Padilla Quiroz (Xicotepac, México), problematizó los procesos estético-comunicacionales empleados para normalizar las estructuras de alteridad, jerarquización y sometimiento como parte de una tecnología colonial que genera representaciones de los sujetos históricamente subalternizados, sin la posibilidad de un agenciamiento propio. Por tanto, la consciencia de la herida colonial no es suficiente, es necesario el compromiso con los grupos que serán representados, lo que moviliza la sanación de los sentidos mediante la cercanía, la inclusión, la escucha y el diálogo con las/les/los otras/otres/otros, en una liberación de las limitaciones estéticas al servicio de las ausencias.

Desde el eje de las discursividades decoloniales, y en un encuentro ya presencial, Fabiana Moraes (Pernambuco, Brasil) y Moacir dos Anjos (Pernambuco, Brasil), analizaron la construcción simbólica que el periodismo forja de África y la población negra a través de imágenes reproductoras de la colonialidad y la subalternización de/en los pueblos, territorios y cuerpos que nunca fisuran ni las representaciones ni las relaciones de poder y, por el contrario, siguen siendo dispositivos colonizadores del ser, conocer, poder, hacer.

En la misma línea, Karina Olarte (Tarija, Bolivia) planteó que la Comunicación latinoamericana se encuentra estructurada desde un posicionamiento histórico que impone una mirada técnica y tecnológica. Ella configura hoy en día la práctica periodística hegemónica anclada

a una idea instrumental de la comunicación que, al servicio del poder económico de las empresas editoriales, perpetua la colonialidad del saber-poder siendo uno de sus principales dispositivos. De este modo, Olarte indagó los criterios y condiciones de la práctica periodística de periodistas bolivianos, generando contrastes en clave colonial y decolonial con el propósito de reflexionar críticamente estas apropiaciones y reproducciones en el quehacer profesional.

Para finalizar el congreso, la última sesión fue dedicada al ámbito de la reflexión epistemológica y teórico-metodológica. En ella, Alejandra Cebrelli (Salta, Argentina) analizó la interacción de mujeres indígenas argentinas en una situación de frontera cultural extrema en que, incomunicadas, han sido sistemáticamente invisibilizadas y silenciadas, situación que condiciona su participación política. Así, propone la categoría de “saberes articulatorios” en un proceso que busca agrietar la agenda pública tras la toma de la palabra de las mujeres, constituyendo esto un acto de desobediencia epistémica, interpelación y alteración decolonizante propiciada por la interlocución y la escucha de la lucha de estas mujeres - a pesar del framing y las industrias editoriales que perpetúan esquemas hegemónicos moderno/coloniales y capitalistas de la comunicación.

Del mismo modo, Erick Torrico Villanueva (La Paz, Bolivia), puso énfasis tanto en la alternatividad de la agenda de investigación latinoamericana que se está cimentando en la decolonialidad y en otras perspectivas - como la feminista -, como en la decolonización de los métodos, que desde la matriz cognitiva de la decolonialidad, sitúa a la subalternidad como un nuevo locus histórico desde el cual es dable el diseño de *unos otros* mundos investigativos.

En ese sentido, Eloína Castro Lara (Puebla, México) discutió la relación entre Comunicación y la idea de conocimiento en una reflexión teórico-epistémica que justifica la reorganización de la posibilidad misma del conocimiento comunicacional crítico en la academia latinoamericana, sea en los bordes o por fuera de la totalidad del pensamiento occidental que enraiza la colonialidad

del saber. Así, expresó que la Comunicación es canónica, blanca, colonial y patriarcal, que, lo que se sabe de ella, es lo que se ha dicho de ella, pero que, su naturaleza ontológica – indisciplinada, rebelde y polisémica– es equívoca e irreductible, lo que tensiona la totalidad totalitaria y totalizante que encierra el concepto occidental del proceso comunicacional, que en el pensamiento comunicacional africano alude más bien a una comprensión líquida, fluida y desubicable. De este modo, el anclaje del territorio a la teoría-metodología de la Comunicación, ayuda a replantear, ampliar e incorporar *unas otras* voces y formas de nombrar.

También, Valeria Belmonte (Río Negro, Argentina) abordó las experiencias comunicacionales bajo el enfoque ontológico-político de Escobar en el marco de la crisis del patrón civilizatorio moderno/colonial. En este contexto, la decolonialidad comunicacional resulta una apuesta político-epistémica descentrada de la que podría emanar una comunicación pos-occidental, anclada a una perspectiva relacional plural y comunal como sentido de la existencia (propia), pero también unida al territorio como lugar de activación política, horizonte de vida y co-existencia con la naturaleza. De este modo, la comunalidad, lo común, emana de una práctica comunicacional que teje entramados materiales y simbólicos, sean significados compartidos, redes de cooperación o vínculos afectivos que movilizan acciones para un buen vivir.

En una conversación con más preguntas que respuestas, Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Juchitán, México) enunció las paradojas y dilemas irresueltos del sujeto investigador que opta por el giro decolonial en Comunicación - cuyas orientaciones son de índole epistémica, ontológica, teórico-conceptual, políticas y éticas - y condicionan la generación de conocimiento comunicacional decolonizado, en donde, además, el acto del descubrimiento en el marco del mundo y la cultura académica, proviene de una lógica colonialista. En ese sentido, y dada la naturaleza del campo, es imperativo el diálogo como metodología, así como pensar a la Comunicación como un área

de auténtica exploración humana, con los sacrificios epistémicos que conlleva su propia problematización frente a la tentación de un relato académico totalizante.

Para finalizar, Verônica María Alves Lima (Rio de Janeiro, Brasil) presenta la encrucijada como un operador conceptual que desde otra racionalidad – la tradición sociocultural afrobrasileira–, propicia la práctica decolonial en la comunicación. Re-pensar la linealidad del tiempo sugiere la posibilidad de los giros epistémicos como una re-originalización de los lenguajes y narrativas, pero también como horizonte abierto, permeable y lleno de probabilidades que dialoga con la perspectiva de regreso del futuro, como retorno, restauración y restitución, aspectos que quedaron cancelados por la colonialidad y, que en la crítica decolonial, re-surgen como nuevas otras relaciones tempo-espaciales y como construcciones pluriversas de mundos que preservan la vida.

Después del XVI Congreso de la ALAIC, con un mayor interés de la comunidad epistémica en la perspectiva decolonial, así como con exploraciones metodológicas más rigurosas y bajo la construcción de conceptos, categorías y dimensiones más sólidas, las tareas del *Grupo Comunicación-Decolonialidad* se abocaron a presentar su candidatura como Grupo de Trabajo de la ALAIC – la cual fue aceptada para el periodo 2024-2028– y a convocar tres proyectos editoriales de gran envergadura: el Monográfico 152 de Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación (marzo 2023), el Dossier 42 de la Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación (agosto 2023) y la presente obra *Pensares y haceres para una Comunicación decolonial* (septiembre de 2023) publicada por CIESPAL. En ese sentido, esta parte del capítulo se abocará a los aportes que ambas revistas han encausado para la exploración teórico-metodológica-conceptual de la Comunicación-Decolonialidad.

Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional en Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación

En el periodo editorial de abril-julio de 2023, a nombre del Grupo Comunicación-Decolonialidad, Erick Torrico Villanueva (La Paz, Bolivia), Eloína Castro Lara (Puebla, México) y Alejandra Cebrelli (Salta, Argentina) coordinaron el Monográfico 152 de Chasqui, Revista Latinoamericana de Comunicación – histórica publicación creada y editada por CIESPAL– que tuvo como eje temático la decolonialidad comunicacional como parte de una matriz ontológico-epistémica *otra* que articula a la *nueva crítica comunicacional latinoamericana* e incita *unas otras* agendas de problematización e investigación del campo, con el propósito de la re-humanización de los sujetos y los procesos.

El *Monográfico 152 Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional* supuso el reto de poder convocar a toda una comunidad argumentativa que asume la decolonialidad como giro epistémico de la Comunicación, lo que implica el trabajo de reconocimiento y estructuración de un corpus conceptual, categorial y metodológico situado que posibilite pensar y generar conocimiento comunicacional en clave decolonial. Frente a esta labor, es dable concluir que los artículos recibidos constituyen una importante reflexión respecto a la agenda y las prácticas que pueden recorrerse en haras de cumplir esta utopística misión.

De este modo, el *Monográfico 152 Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional* permitió identificar una agenda investigativa de la Comunicación desde la perspectiva decolonial a través de los siguientes intereses temáticos que se hallaron en los artículos sometidos a evaluación de doble par ciego, conforme marcan las políticas editoriales de Chasqui, Revista latinoamericana de Comunicación:

- a. Representaciones, narrativas e identidades subalternizadas;
- b. Prácticas periodísticas y apropiación del ecosistema mediático por parte de sujetos y comunidades subalternizadas e interseccionadas;
- c. Participación política de sujetos subalternizados e interseccionados;
- d. Prácticas estéticas descolonizantes y anticoloniales;
- e. Descentralización de la territorialidad comunicacional;
- f. Epistemología y teoría de la Comunicación

En términos de “las prácticas”, el *Monográfico 152 Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional* posibilitó el reconocimiento de dos caminos: la descolonización comunicacional, pues las investigaciones dan cuenta de los procesos de apropiación de múltiples prácticas comunicacionales occidentales por parte de genealogías usualmente subalternizadas, invisibilizadas y/o silenciadas que apuntan a re-dignificar la realidad de esos actores y las geoculturas que componen a la América Latina; y, por otra parte, la ruta de las prácticas comunicacionales anticoloniales, que ejercen resistencia desde otras matrices respecto a las prácticas comunicacionales occidentales, emanadas del proyecto moderno/colonial y su modelo civilizatorio.

Así, el *Monográfico 152 Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional* incluyó los trabajos de Yuri Fernando Torrez Rubín de Celis (Cochabamba, Bolivia), Valeria Belmonte (Río Negro, Argentina), Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Juchitán, México) y María Milagros Molina Guíñazú (Mendoza Argentina) que pusieron un importante énfasis en aspectos epistémicos, teóricos y metodológicos que envuelven la relación entre la comunicación y la decolonialidad, siendo que la Comunicación históricamente es un campo de contradicciones y disputas simbólicas en sí mismo, que además se ha articulado teóricamente en una lógica de razonamiento occidental.

También, las investigaciones de Thiago Cardoso Franco (Amazonas, Brasil), Marcelo Rodrigo da Silva (Amazonas, Brasil), Taynnara R. de Oliveira Franco (Goiás, Brasil), Aline Hack (Goiás, Brasil), Angelita Pereira de Lima (Goiás, Brasil), Natalia Verónica Arce Ortiz (Puno, Perú), Franklin Martín Cornejo Urbina (Puno, Perú) y Tamia Bolaños (Pichincha, Ecuador) abordan la decolonialidad comunicacional en el ecosistema de medios de comunicación, centrada, en gran medida, en la construcción representacional de sujetos históricamente subalternizados, cuyas voces y autoconcepciones emergen condicionadas por la propia dinámica de la industria.

Al tiempo, Mônica Panis Kaseker (Paraná, Brasil), Ángela Yoshiko Ota (Paraná, Brasil), Sonia Virgínia Moreira (Río de Janeiro, Brasil), Antonia Alves Pereira (Mato Grosso, Brasil), Karina Olarte (Tarija, Bolivia), Fabiana Moraes (Pernambuco, Brasil) y Moacir Dos Anjos (Pernambuco, Brasil) generan aportes importantes a la problematización que supone el quehacer periodístico bajo marcos decoloniales y descolonizantes, con miras a la incorporación de *unos otros* cimientos epistémicos y metodológicos que ayuden a re-formular esta práctica comunicacional, con un mayor componente ético-político.

Por su parte, Angélica María Nieto García (Bogotá, Colombia), Julio César Monasterio (Río Negro, Argentina) y Eva González Tanco (Popayán, Colombia) exploran prácticas comunicacionales colectivas que, desde la disputa y apropiación sociosimbólica y de las tecnologías como actos descoloniales, lograron instalar *unos otros* sentidos y transformar políticamente la realidad inmediata.

En ese sentido, a través de 16 artículos que componen el *Monográfico 152 Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional* en sus diferentes secciones, se lograron organizar las siguientes afirmaciones de conocimiento que convocan a la comunidad epistémica que adhiere al giro decolonial:

1. Las prácticas comunicacionales occidentales son una pedagogía que reproduce las relaciones de subalternización de sujetos y las heridas coloniales;
2. La decolonialidad comunicacional es (a penas) un proyecto político-epistémico-intelectual;
3. La decolonización de la comunicación apuesta por el reconocimiento de *unas otras* genealogías de pensamiento históricamente condenadas a la in-comunicación y a la des-comunicación, debido a que reconoce su potencial como creadores de códigos y sistemas comunicacionales ajenos y resistentes a la lógica de la dominación occidental;
4. La Comunicación, como campo y como proceso, anida dimensiones territoriales, históricas, éticas y políticas específicas que tienen la potencia político-enunciativa de emerger, recomunalizar y movilizar *una otra* vida;
5. El tránsito hacia una comunicación decolonizante se inicia alterando los criterios bajos los cuales se genera conocimiento apegado al canon académico del campo y que restringe la condición biocéntrica de lo comunicacional;
6. Para que una comunicación sea decolonizante es preciso transitar por la sanación de los sentidos –que pretende superar la herida colonial– visibilizando y poniendo en valor *aesthesis* que den cuenta de cosmovisiones, sentires, saberes, sensaciones y haceres ajenos a la matriz colonial y colonizante en todas sus variables;
7. El proyecto moderno/colonial condiciona la investigación, por lo que es necesario el diseño de *unas otras* metodologías, así como la visibilización de formas negadas en el ser, poder, conocer y hacer de los actores conforme a sus geo-genealogías, cuerpos, identidades y saberes, que también obligan a ampliar la concepción epistémica senti-pensante de las personas hacia otras formas de conocimiento no racionales;

8. Es dable pensar en prácticas comunicacionales descolonizantes y prácticas comunicacionales anticoloniales, que ayuden a problematizar la decolonización comunicacional, pero también a revertir la violencia epistémica ejercida desde las representaciones históricas e identitarias sobre diversas geogenealogías.

Por consiguiente, la publicación del *Monográfico 152 Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional* constituye un espacio intelectualmente vital que propicia la interacción y conexión entre saberes e intereses investigativos, que desde la región resultan esenciales para la construcción de *una otra* mirada comunicacional, como lo es la perspectiva decolonial, que va cimentándose con estabilidad y fuerza a través de estas premisas.

Comunicação e decolonialidade: insurgências epistêmicas, teóricas e práticas en Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación

Casi en paralelo, como parte del primer semestre editorial de la Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación (publicación de la ALAIC), Erick Torrico (La Paz, Bolivia), Verônica Maria Alves Lima (Río de Janeiro, Brasil) y Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Juchitán, México), coordinaron la edición 42 de la revista, denominada *Comunicação e decolonialidade: insurgências epistêmicas, teóricas e práticas*, que posibilitó, sobretudo, convocar las voces brasileñas de la decolonialidad comunicacional.

La *Edición 42 Comunicação e decolonialidade: insurgências epistêmicas, teóricas e práticas* retoma la idea *in-sur-gente*, alguna vez compartida por Yamile Peña (Huila, Colombia), de una especie de alzamiento y/o manifestación intelectual en oposición a los cánones y hegemonías de la Comunicación occidental, cuyas implicaciones

políticas, éticas, históricas y territoriales han condicionado la posibilidad de albergar y generar conocimiento comunicacional bajo otros esquemas cognitivos.

De ese modo, la insurgencia que caracteriza la problematización de la imbrincación entre Comunicación y Decolonialidad motiva la pluriversidad y la circulación de *unas otras* epistemologías, conceptos y prácticas de sujetos *in-comunicados* – a decir de Torrico– que sostienen una disputa ontológica para (re) existir como actores y, por lo tanto, la esperanza académica y no académica de un horizonte liberador. Los doce artículos que componen el dossier, así como las secciones de “entrevista”, “estudios” y “reseña” se erigen como rutas decoloniales cuya principal característica es el desarrollo metodológico original y riguroso hacia una decolonialidad comunicacional posible.

Así, Adalid Contreras Baspineiro (La Paz, Bolivia) problematiza comunicacionalmente y epistemológicamente a la Whipala como un símbolo de resistencia con una enorme potencia representacional, pero también como una metodología que articula la re-humanización de los sentipensares del Sur. A la par, Bryan Chrystian da Costa Araújo (Río Grande do Sul, Brasil) y Alberto Efendy Maldonado Gómez de la Torre (Río Grande do Sul) hacen especial énfasis en la transmetodología como una sinergia metódica *otra* que, comunicacional y mediáticamente, favorece la apropiación, la autorepresentación y la visibilización de sujetos y saberes históricamente *in-comunicados*, con miras, también, al diálogo.

Respecto a la insurgencia anclada a la ocupación de espacios y reconocimiento de voces, cuerpos y resistencias, Consuelo Patricia Martínez Lozano (San Luis Potosí, México), Daniel Solís Domínguez (San Luis Potosí, México), Lorena Esteves (Amazonia, Brasil) y Danila Cal (Amazonia, Brasil) trabajan en sus respectivos artículos experiencias concretas de actores indígenas que, en México y Brasil, han re-generado *unas otras* relaciones comunicacionales (vinculares) en la exterioridad de los límites que les ha impuesto el Estado-Nación.

En el ámbito del periodismo, Fabiana Moraes (Pernambuco,

Brasil) y Jorge Ijuim (Santa Catarina, Brasil) exponen la colonialidad y occidentalidad de/en la lógica periodística, siendo ésta un instrumento subjetivador que incide en la des-humanización de sujetos subalternizados históricamente, lo que constituye un problema ético-político del quehacer profesional del periodista y de las empresas editoriales. Asimismo, Edgard Patricio (Ceará, Brasil) halla prácticas decolonizantes tras la problematización de la íntima relación que guarda la perspectiva del periodismo periférico con los territorios, lo que ha dado lugar a unos otros abordajes conceptuales y metodologías desde/para el periodismo. Igualmente, Luan Matheus (Ceará, Brasil) y Juliana Fernandes (Salvador, Brasil) apelan a la transmetodología para el análisis periodístico complejo que recoge aspectos relacionados a la sensibilidad y a la apropiación tecnológica como elementos que motivan la liberación y un sentido de re-existencia.

También, Cilene Víctor (San Pablo, Brasil) re-visita la idea del territorio vinculándolo con la desigualdad y re-conceptualiza el término de “intervención” para movilizar unas otras formas de insurgencia. Al tiempo, Edmilson Miranda Jr (Aveiro, Portugal) y David Callahan (Aveiro, Portugal) transitan por la metodología de la encrucijada que acoge múltiples matrices epistémicas, dimensiones y contextos interrelacionados que ayudan a re-posicionar las diversas afirmaciones de conocimiento y abordajes decoloniales en torno a objetos de estudio comunicacionales.

Por otra parte, Luciana de Oliveira (Minas Gerais, Brasil) y Tiago Barcelos Pereira Salgado (Minas Gerais, Brasil) proponen la ampliación del sentido comunicacional –antropocentrado– desde conceptos, diálogos, territorios y epistemes afropindorámicas que constituyen mundos que re-existen en la exterioridad del proyecto moderno/colonial (y a pesar de su violencia). A su vez, Tatiana Rodrigues Lima (Bahía, Brasil) se sitúa conceptualmente en la *amefricanidad* para la revisión cartográfica musical y performativa interseccionada que emana de un conocimiento no académico, que sugiere la focalización (comunicacional) en las subjetividades para el cuestionamiento de

los saberes coloniales y la generación de conocimiento pluriversal y dialógico. En su artículo, Lara Timm Cezar (Paraná, Brasil) y Fábio Hansen (Pará, Brasil) cuestionan la matriz colonial en la enseñanza de la publicidad a través de una metodología transdisciplinaria y rizomática que ayuda a identificar en la organización curricular las formas coloniales que imperan en la construcción y reproducción de conocimiento y prácticas publicitarias, lo que abre la posibilidad a unas otras aproximaciones teórico-experienciales en ese campo.

Por la estructura de la revista, la *Edición 42 Comunicação e decolonialidade: insurgências epistêmicas, teóricas e práticas* incluyó también una entrevista de Verônica Maria Alves Lima (Río de Janeiro, Brasil) a Claudio Andrés Maldonado Rivera (Temuco, Chile), quien con mucha perspicacia, apertura y criticidad compartió su posición respecto al giro decolonial en la comunicación, autoreconociéndose, – como investigador y estudioso de la Comunicación –, en un *entrelugar* lleno de posibilidades. Este tránsito incluye la conexión práctica del quehacer académico con la política y el movimiento del pensar-reflexionar-hacer desde los distintos territorios y lugares enunciativos –con su respectiva dimensión ético, política, epistémica–, como parte de la comprensión de las dinámicas sociocomunicacionales conflictivas e identitarias en la región. De este modo, se busca no esencializar la otredad ni circunscribirse en la totalidad a los dictados por la teoría decolonial, se busca más bien entender las matrices no genéricas de la realidad latinoamericana y organizar conceptualizaciones y metodologías al servicio de una comunicología dialógica con el otro, con otras tradiciones teóricas del campo comunicacional y con saberes no académicos, también con el propósito de agrietar las subjetivaciones, las lógicas y los formatos de generación y circulación de conocimiento.

Así también, en la sección de “Estudios”, Valeria Belmonte (Río Negro, Argentina), María Eugenia Borsani (Río Negro, Argentina) y Julieta Sartino (Río Negro, Argentina) historiarizaron la experiencia institucional del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI) en la

Universidad Nacional de Comahue (Neuquén, Argentina) como un importante espacio formativo, investigativo, editorial y militante de la decolonialidad; mientras en la sección de “Reseñas”, Eloína Castro Lara (Puebla, México) presenta el libro *Comunicación (re)humanizadora: Ruta decolonial* – editada por CIESPAL- que reúne la obra de los últimos siete años de Erick Torrico Villanueva (La Paz, Bolivia) como uno de los principales pensadores de la Comunicación-Decolonialidad en América Latina.

Presente potencial del Grupo Comunicación-Decolonialidad

Se desea cerrar esta apertura con una pequeña reflexión, a manera de Zemelman (1992), respecto al presente potencial del Grupo Comunicación-Decolonialidad. Quien escribe estas líneas piensa que, como grupo, **nos** hemos convocado por la necesidad de reafirmar nuestra identidad intelectual como sujetos de conocimiento conscientes de habitar una territorialidad sentida, pero que no ha sido pensada o nombrada matricialmente desde sí. Esto ha movilizadado una aproximación comunicacional sentipensada a las historias y procesos de silenciamientos, subalternizaciones, invisibilizaciones de millones de personas que habitan otras genealogías, que se encuentran biopolíticamente interseccionadas y ontológicamente condicionadas.

Nuestro movimiento, en un quehacer inacabado², delicado³ y contradictorio⁴, acciona la reflexión, la imaginación y el compromiso ético-político del que han surgido prácticas y categorías analíticas que, creemos, nos han aproximado a abordar con mayor justicia epistémica los procesos comunicacionales. A su vez, ha gestado una semilla que, a

2 Porque la decolonialidad no es una teoría, es una perspectiva en construcción.

3 Porque re-pensar y nombrar conllevan un acto cognitivo de por sí limitante y podría ser esencialista, violento y extractivo

4 Pues el Grupo Comunicación-Decolonialidad no deja de circunscribirse a un espacio académico, cuyo diseño es occidental, además de que adherimos a la decolonialidad, cuya naturaleza no apela a la totalidad

siete años de distancia, ha logrado resonar y reunir los sentires, pensares y haceres de cientos de compañeres a lo largo de toda América Latina, España y Portugal en un diálogo/escucha afectiva de saberes, quienes se han sumado a la construcción de esta comunidad argumentativa interpelada por las circunstancias históricas y geoculturales de nuestra región.

En ese sentido, con la latencia que supone el poder incorporarnos a la ALAIC como Grupo de Trabajo, los retos al interior de la asociación siguen siendo muchos, uno de ellos relacionado con el diálogo entre colegas de otros Grupos de Trabajo que nos ayude a generar otras líneas de investigación relacionadas con cuestiones neocoloniales, tal como supone la inclusión de la Inteligencia Artificial y la programación en nuestras cotidianidades. Así también, asumimos que nuestra acción no se agota en los congresos, y seguiremos construyendo espacios y complicidades, como con CIESPAL, para materializar, como en esta obra y en nuestro diario quehacer como docentes, periodistas, activistas, escritores, realizadores audiovisuales e investigadores periféricos, nuestro pensar epistémico como parte de un movimiento perpetuo que nos permite reconocer, en las encrucijadas, *una otra* comunicación posible, abierta a una pluralidad de horizontes potenciales que nos articulan esperanzadamente.

Referencias bibliográficas

- Beltrán, L; Herrera, K; Pinto, E & Torrico, E. (2008) *La Comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: CIBEC
- Cardoso, C. (2000) *Introducción al Trabajo de la Investigación. Histórica. Conocimiento, método e historia*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Castro Lara, E. (5, 6 y 7 de octubre de 2016). Registro del GI 1 Comunicación-De-colonialidad en el XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), Sociedad del conocimiento y comunicación: reflexiones críticas desde América Latina. Ciudad de México, México. [Archivos personales]

- CIESPAL. (2017) Diálogo de saberes: giro decolonial y comunicología latinoamericana. *Revista Latinoamericana de Comunicación. Chasqui*, 131, 1-472. Recuperado de: https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/issue/view/131_2016/showToc
- Lima, V. et al. (2022) Propuesta del GI 5 Comunicación-Decolonialidad. En Kaplún, G (Presidencia). XVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC). La comunicación como bien público global: nuevos lenguajes críticos y debates hacia el porvenir. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Maldonado, C. (2014). *Decolonialidad en las redes virtuales: el caso de azkintuwe*. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Periodisme i Ciències de la Comunicació (Tesis de Doctorado).
- Matute, A. (1999) *Heurística e Historia*. Ciudad de México: UNAM
- Mignolo, W. (2009) Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society*, 26 (7-8), 1-23.
- Sierra, F. & Maldonado, C. (2017) *Comunicación, Decolonialidad y Buen Vivir*. Quito: CIESPAL.
- Torrico, E. (2016) *Hacia la comunicación decolonial*. La Paz: Universidad Andina Simón Bolívar.
- (-----), (2022) *La decolonialidad en el campo comunicacional latinoamericano*. *Revista Punto Cero*. Universidad Católica Boliviana. (En prensa).
- Torrico, E.; Castro Lara, E. & Osorio, N. (2018) *Comunicación-Decolonialidad. Horizonte en Construcción*. La Paz: IpiCom-ABOIC-UASB.
- Zemelman, H. (1992) *Los horizontes de la razón*. Barcelona: Antrophos.

ANEXOS: REGISTROS

- Castro Lara, E. (5, 6 y 7 de octubre de 2016). Registro del GI 1 Comunicación-Decolonialidad en el XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), Sociedad del conocimiento y comunicación: reflexiones críticas desde América Latina. Ciudad de México, México. [Archivos personales]
- (-----), (30, 31 de julio y 1 de agosto de 2018). Registro del GI 4 Comunicación-Decolonialidad en el XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia. San José, Costa Rica. [Archivos personales]
- (-----), (9, 10, 11, 12, 13 de noviembre de 2020). Registro del GI 3 Comunicación-Decolonialidad en el XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia. [Archivos personales]

- (-----), (26, 27, 28, 29 y 30 de septiembre de 2022). Registro del GI 5 Comunicación-Decolonialidad en el XVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. *La comunicación como bien público global. Nuevos lenguajes críticos y debates hacia el porvenir*. Buenos Aires, Argentina. [Archivos personales]
- (-----), (06 de marzo de 2023). Registro de la recepción de artículos del *Mono-gráfico 152 Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional*. Puebla, México. [Archivos personales]
- Universidad Pontificia Bolivariana (9 de noviembre de 2020). *Sesión 1 del GI 3 Comunicación-Decolonialidad: Procesos comunicacionales, decolonialidad y territorios* en el XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia [Video institucional].
- (-----), (10 de noviembre de 2020). *Sesión 2 del GI 3 Comunicación-Decolonialidad: Decolonialidad, periodismo y medios de comunicación masiva* en el XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia [Video institucional].
- (-----), (11 de noviembre de 2020). *Sesión 3 del GI 3 Comunicación-Decolonialidad: Comunicación, Decolonialidad y Prácticas estéticas* en el XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia [Video institucional].
- (-----), (12 de noviembre de 2020). *Sesión 4 del GI 3 Comunicación-Decolonialidad: Reflexiones teórico-epistemológicas en torno a la Comunicación-Decolonialidad* en el XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia [Video institucional].
- (-----), (13 de noviembre de 2020). *Sesión 5 del GI 3 Comunicación-Decolonialidad: Diálogo y problematizaciones en torno a la Comunicación-Decolonialidad* en el XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder. Medellín, Colombia [Video institucional].
- Cebrelli, A; Lima, V; Hernández Carrasco H. (2022) Memorias del GI 5 Comunicación-Decolonialidad. En Kaplún, G (Presidencia). *XVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. La comunicación como bien público global. Nuevos lenguajes críticos y debates hacia*

- el porvenir. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: <https://alaic2022.ar/memorias/index.php/2022>
- Torrío, E.; Castro Lara, E. & Osorio, N. (2016) Memorias del GI 1 Comunicación-Decolonialidad. En Crovi, D (Presidencia). *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC). Sociedad del conocimiento y comunicación: reflexiones críticas desde América Latina*. Ciudad de México, México. Recuperado de: <https://www.alaic.org/wp-content/uploads/2022/03/GI-1-Comunicacio%CC%81n-de-Colonialidad.pdf>
- (----), (2018) Memorias del GI 4 Comunicación-Decolonialidad. En Crovi, D (Presidencia). *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia*. San José, Costa Rica. Recuperado de: http://alaic2018.ucr.ac.cr/sites/default/files/2019-02/GI%204%20-%20ALAIC%202018_o.pdf
- Torrío, E.; Castro Lara, E. & Belmonte, V. (2020) Memorias del GI 3 Comunicación-Decolonialidad. En Kaplún, G (Presidencia). *XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder*. Medellín, Colombia. Recuperado de: <https://repository.upb.edu.co/handle/20.500.11912/8688?show=full>
- Torrío, E; Castro-Lara, E; Cebrelli, A. (2023). Agendas y prácticas de la decolonialidad comunicacional. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, Núm. 152, 1-309. Recuperado de: <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/issue/view/Chasqui152/showToc>
- Torrío, E; Lima, V; Hernández-Carrasco, H. (2023). Comunicação e decolonialidade: insurgências epistêmicas, teóricas e práticas. *Revista Latinoamericana de Ciências de la Comunicación*, V. 22, Núm. 42, 1-252. Recuperado de: <http://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/issue/view/42>

Epistemes y encrucijadas

La decolonización ante la negación occidental de la comunicación

Decolonization in view of Western denial of communication

A decolonização diante da negação ocidental da comunicação

Erick Rolando Torrico Villanueva

Resumen

La empresa occidental de conquista y colonización negó la comunicación desde el momento en que constituyó la Otridad inferiorizada; quedó entonces instalada la colonialidad. El capítulo repasa ese proceso que fue continuado por el neocolonialismo y expone las cuatro fases que siguió el desarrollo de la in-comunicación, así como los niveles en que la colonialidad se expresa en el ámbito específicamente comunicacional. La decolonización se alza contra el desconocimiento histórico de la Otridad no-occidental y su sistemática represión/supresión y se propone concretar la vuelta a la comunicación.

Palabras clave: Colonialidad; occidentalización; in-comunicación; decolonialidad.

Abstract

The Western enterprise of conquest and colonization denied communication from the moment it constituted the inferiorized Otherness; coloniality was then installed. This chapter reviews this process

that was continued by neocolonialism and exposes the four phases that the development of the in-communication followed, as well as the levels at which coloniality is expressed in the specifically communicational field. Decolonization rises up against the historical ignorance of non-Western Otherness and its systematic repression/suppression and proposes to materialize the communication's return.

Key words: Coloniality; Westernization; in-communication; decoloniality.

Resumo

A empresa ocidental de conquista e colonização negou a comunicação a partir do momento em que constituiu a Alteridade inferiorizada; a colonialidade foi então instalada. O capítulo revisa esse processo que foi continuado pelo neocolonialismo e expõe as quatro fases que se seguiram ao desenvolvimento da in-comunicação, bem como os níveis em que a colonialidade se expressa no campo especificamente comunicacional. A descolonização se ergue contra a ignorância histórica da alteridade não-ocidental e sua sistemática repressão/supressão e se propõe a materializar o retorno à comunicação.

Palavras-chave: Colonialidade; ocidentalização; in-comunicação; decolonialidade.

La occidentalización del mundo implicó la negación de la comunicación: primero, en cuanto forma de codificación del pensamiento y la expresión plurales; más tarde en el plano de su conceptualización. La decolonialidad se orienta a remontar la in-comunicación que ello supuso.

El proceso occidentalizador principió, a finales del siglo XV, con la expansión de Europa hacia el territorio del que sería llamado “Nuevo Mundo”, movimiento que simultáneamente conllevó la puesta en marcha del proyecto civilizatorio moderno y el arranque oficial de la acumulación originaria sobre la que se asentaría el desarrollo del capitalismo.

La modificación radical de la geografía, la cultura, la economía y la política medievales que se produjo en ese momento tuvo como base la incorporación a la Tierra –hasta entonces conocida– del continente

que, a inicios del siglo XVI, fue nominado como América (Arciniegas, 2005; Fernández-Armesto, 2010; Mann, 2013).

Un descubrimiento concreto que se dio en tal oportunidad fue el de una otredad diferente a las asiáticas y africanas que ya conocían los europeos, hecho que confrontó a éstos consigo mismos –que no dudaron en asumirse como “superiores”– y alentó la consiguiente constitución de su identidad imperial transoceánica.

Así, si bien la noción de Occidente puede remitirse a la distinción entre los mundos cristiano y musulmán o inclusive a mucho antes (Williams, 2003, p. 242-243), fue con el surgimiento de las “Indias Occidentales” que el alcance práctico de ese sentido geo-cultural se extendió hasta los nuevos dominios coloniales americanos de la Europa más occidental, esto es, de España y Portugal, y seguidamente a los de Gran Bretaña, Francia, Holanda e inclusive Alemania. A partir de ahí empezó la “unificación” planetaria bajo la dirección de Europa, convertida en centro universal, y tomó cuerpo definitivo la colonialidad, es decir, la subalternización del *Otro*, el no-occidental.

Las posteriores pugnas inter-imperiales fueron transformando las relaciones hegemónicas intra-europeas hasta desembocar, hacia mediados del siglo XX, en el traslado del eje de control global al norte de América.

En todo caso, esas variaciones ocurridas a lo largo de más de cuatro centurias no afectaron los cimientos que habían sido establecidos para la estructura de subordinación y expoliación que conformó la empresa de conquista, colonización y neocolonización euro-estadounidense.

Visto en perspectiva, el eslabonamiento entre modernidad, capitalismo y colonialidad se tradujo en la forma y el contenido de la occidentalización. La comunicación fue uno de sus primeros ámbitos de intervención.

La in-comunicación fundante

Si la acción occidentalizadora puede ser entendida como el ajuste –forzado o inducido– de lo no-occidental y las poblaciones no-occidentales a los parámetros, patrones, objetivos y exigencias del Occidente, significa esto que la lógica modernizadora trabaja desde una autorrepresentación que se considera a sí misma modélica y define toda otredad en función de sus propios criterios de jerarquización.

En consecuencia, el *Otro*, que así se constituye, no puede sino resultar alguien subordinado, pero a la vez, y en razón de la condición de inferioridad “natural” que se le atribuye, objeto de una necesitada inducción civilizatoria. Este fue el espíritu que condujo la conquista y colonización de América, “primer territorio occidentalizado metódicamente” (Romero, 1994, p. 12). Tal relación de dominio, simbólicamente reflejada en la toma de posesión territorial y en la imposición comunicacional, quedó fijada con claridad cuando Cristóbal Colón puso pie en las nuevas tierras:

El primer gesto que hace Colón al entrar en contacto con las tierras recién descubiertas (es decir, el primerísimo contacto entre Europa y lo que habrá de ser América) es una especie de acto de nominación extendido: se trata de la declaración según la cual esas tierras forman parte, desde entonces, del reino de España. Colón bajó a tierra en una barca decorada con el pendón real, y acompañado por sus dos capitanes, así como por el notario real provisto de su tintero. Ante los ojos de los indios probablemente perplejos, y sin preocuparse para nada de ellos, Colón hace levantar un acta (Todorov, 1998, p. 37).

Como describe el propio Tzvetan Todorov (1998, p. 38-50), había en Colón la idea de que su lenguaje era natural y universal, razón de su desinterés, dice él, en el reconocimiento de lenguas distintas, por lo que su interacción con los nativos –al igual que la de los hombres bajo su mando– era vertical y no atendía a lo que sus incomprensibles (e incomprensidos) interlocutores podían intentar decir, incluso recurriendo a señas y mímica, pues lo único que interesaba a los recién

llegados eran sus interpretaciones unilaterales y sus propios discursos de autoridad como dominadores. Colón, en ese sentido, esperaba más bien que los nativos “aprendieran a hablar”⁵.

Sumada a las lógicas condiciones de la ignorancia lingüística recíproca –que desde el lado español se fueron superando lentamente desde el siglo XVI con la educación para hispanizar a la niñez local y con la formación eclesial de intérpretes (De la Cuesta, 1992)–, esa soberbia inaugural contribuyó a lo que Enrique Dussel (2008) califica como “el encubrimiento del Otro”, pues dado que el navegante genovés creía que en realidad había hallado una ruta distinta hacia la India, presumió que los pobladores encontrados eran aquellos de quienes ya tenía noticia: “Es el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’ no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘encubierto’” (Dussel, 2008, p. 32).

Leída en clave comunicacional, la sub-ontologización derivada de esos desconocimientos y asentada en el choque cultural, el no entendimiento, la aculturación y la instalación de una relación de desigualdad, empujó a los conquistados y colonizados al fondo de la nueva estructura social, al tiempo de que soterró el pensamiento y las formas de comunicación de esos pueblos y sujetos que fueron violentamente subalternizados. Cobró vida, así, la figura del *in-comunicado*, es decir, del individuo, grupo o colectivo a los que se privó de la capacidad de comunicar al rechazar sus códigos particulares, interrumpir sus comunicaciones, llevarlas al silencio o mantenerlas fuera de los circuitos oficiales de producción e intercambio significativos.

Esa in-comunicación confiscó la palabra, contrapuso radicalmente las culturas, racializó la trama societal, buscó vaciar la memoria precolombina, marginalizó a las poblaciones tradicionales y llegó al extremo de invalidar la humanidad del Otro⁶.

5 Para ello, en el diario de su primer viaje, Colón anunció que llevaría a España a seis nativos (Varios, 1995, p. 14).

6 En lo formal, esta deshumanización fue objeto de moderación tras la aprobación de la bula papal “*Sublimis Deus*” que en 1537 admitió la condición humana y libre de los indios americanos, a la que siguió la

De esa forma, entre el teocidio (la “extirpación de las idolatrías”), el epistemicidio, el enmudecimiento, la implantación idiomática, la coacción legal, la aniquilación física (etnocidio) y la expropiación material, las víctimas del poder colonial fueron sometidas a diferentes prácticas represivas que inhibieron tanto su pasado como sus lenguajes y levantaron un cerco a su existencia comunal. Como bien explica Aníbal Quijano,

La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática (Quijano, 1992, p. 12).

Con todo este conjunto de operaciones coercitivas los conquistadores, luego rebautizados como “descubridores” y algo después como “colonizadores”, consiguieron deshumanizar al Otro –supuesto básico para sojuzgarlo– e instauraron la in-comunicación, factor constitutivo de la colonialidad.

La colonialidad anuladora

Como ya fue señalado, la colonialidad es la inferiorización de la Otridad, su subalternización, que supone el reconocimiento externo o superficial que hace un Yo (*ego*) de un Otro (*alter*), al cual, sin embargo, no considera su igual y convierte inmediatamente en subordinado (que es lo indicado por el prefijo *sub*), aquel con quien ese Yo se resiste a entablar comunicación y al que también impide comunicar(se).

de las “Nuevas Leyes” que España promulgó en 1542 para sustituir la ocupación violenta de los nuevos territorios por la “penetración pacífica” (Robles, 1992, 251).

Los que al final devinieron colonizadores procedieron de esa manera en su relación asimétrica con los Otros que encontraron en su acción invasora, hecho que quedó inscrito en las subjetividades, los imaginarios, las instituciones y las prácticas. Esa interiorización de la desigualdad, racializada además, envolvió al unísono a los dos elementos de la polaridad dominante-dominado y se hizo transtemporal.

Walter Dignolo precisa que la colonialidad es “el lado oscuro y necesario de la modernidad” (Dignolo, 2003, p. 30), en el entendido de que es la otra cara de su composición y no apenas una consecuencia inesperada o indeseable de ella. Es, por tanto, una *condictio sine qua non* del despliegue moderno.

Fue Aníbal Quijano (1992) quien primero dio cuenta de esa “colonización del imaginario de los dominados” y la definió como “colonialidad cultural”, epistemológica en última instancia, con la fuerza para reducir lo no-occidental a simple objeto de conocimiento y, por supuesto, de sujeción. La colonialidad conlleva, pues, la des-ontologización del Otro en cuanto tal, la cual conjuga con la autoapreciación que hace el dominador de su pretendida superioridad.

Este concepto, como destacan Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007, p. 19), hace visible la pervivencia de la mentalidad colonial tras la superación independentista del colonialismo, a la vez que evidencia la dimensión epistémico-cultural del poder colonial, misma que subyace a las otras dos que son tradicionalmente identificadas: la económico-política y la jurídico-administrativa.

Como categoría analítica, la colonialidad complejiza la comprensión de la estructura de dominio históricamente vigente y aporta una distinción clara con el colonialismo, referido más bien al gobierno exógeno que comanda un régimen de explotación dentro de determinados límites territoriales e históricos.

Comprendida como substrato de la dominación colonial extendida, la colonialidad cubre todos aquellos espacios en los que la matriz de poder moderno-capitalista-colonial se desenvuelve. Entre ellos son prioritarios los del saber, del poder, del ser y del hacer, por lo cual

aparecen los tipos de colonialidad correspondientes (Lander, 2000; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Restrepo & Rojas, 2010; Torrico, Castro Lara & Osorio, 2018).

La colonialidad, como anulación y neutralización de la alteridad que es, subvalora y periferaliza al Otro, le coloca y mantiene en situación de in-comunicado.

El occidentalismo contemporáneo

Aquella introyección subalternizadora de origen medieval echó raíces que el nacimiento de las repúblicas americanas políticamente descolonizadas, en los hechos, nada más contribuyó a multiplicar a lo largo del tiempo. La situación no fue diferente en otras zonas del planeta sumidas en el esquema colonial y tampoco se alteró al producirse en parte de ellas la independencia política.

De esa forma, y pese a que el cuadro de la hegemonía internacional se recompuso en distintos momentos, con el término de la denominada segunda guerra mundial (1945) quedó ratificado el predominio del modelo societal occidental, con la sola variante de que entonces su punto de irradiación –sin desconectarse del europeo tradicional– confirmó su localización en los Estados Unidos de Norteamérica.

Aunque ya la anterior conflagración considerada de alcance mundial (la de 1914 a 1918) había motivado la aparición de los estudios sistemáticos sobre fenómenos comunicacionales⁷, fue sobre todo en el contexto del conflicto bélico que le sucedió, y de sus consecuencias, que se afianzó la perspectiva occidental al respecto.

Los desarrollos teóricos que tuvieron lugar en tal escenario, cada vez más vinculados a los de las tecnologías y con importante incidencia en los conceptos de diversas disciplinas científicas, las cuales influían a su vez en la naturaleza de la nueva área de conocimiento que se fue

7 La referencia indispensable en esta materia fue la investigación fundadora de Harold Lasswell (1938) sobre las técnicas de propaganda usadas en esa guerra.

perfilando, pusieron en evidencia que había emergido la “comunicación moderna” con una clara carga utópica que anunciaba toda una renovación de la sociedad (Breton, 2000).

El reforzamiento de la occidentalización del mundo que ocurrió desde esos años encontró un aliado determinante en las comunicaciones y su creciente arquitectura de dispositivos técnicos. Gracias al papel desempeñado por estos “recursos” en los campos de la ideología y la cultura –además, por supuesto, de sus aplicaciones en la economía y la política– casi puede afirmarse que el Occidente confirmó su imposición como rumbo teleológico global. Con pertinencia, Stuart Hall dice que la idea de lo occidental no remite a una ubicación geográfica, sino a un constructo histórico que concierne a un “tipo de sociedad” definido por rasgos de desarrollo económico-tecnológico, industrialización, urbanización, capitalismo, secularidad y modernización, razón por la cual “hoy en día, cualquier sociedad que comparta estas características, dondequiera que exista en un mapa geográfico, puede ser considerada como perteneciente al Occidente” (Hall & Gieben, 1992, p. 186; traducción propia del inglés).

El occidentalismo, por ende, viene a ser el modo representacional⁸ euro-estadounidense que autoriza y legitima una visión etnocéntrica de superioridad civilizatoria y humana que es empleado para clasificar las otredades que se le presentan, así como para intentar direccionarlas. Su estructuración contemporánea deviene del reordenamiento que vivió la correlación de fuerzas internacional hacia mediados del siglo XX, pero no sería explicable sin la historia de la conquista que asentó la colonialidad. El control operado sobre la comunicación fue y sigue siendo central en todo ello.

8 Esta comprensión del occidentalismo abrevia en las propuestas de Fernando Coronil (1999).

La cuádruple negación de la comunicación

La acción colonizadora –que no es otra cosa que el proceso de occidentalización– tiene a la supresión de la heterogeneidad como requisito insoslayable para realizarse (Chandra Talpade en Mezzadra, 2008, p. 71). En lo concerniente a la comunicación, esto exige, como ya fue dicho, que la Otredad sea in-comunicada.

Cuando el poder europeo plasmó su plan de dominación de los habitantes originarios del que sus ejecutores nombraron como “Nuevo Mundo”, entre finales del siglo XV y la primera mitad del siguiente, la fórmula de anonimizar, silenciar y subyugar al Otro, cimentada en la colonialidad, alcanzó notable aplicación. Con eso se concretó lo que aquí se considera la *negación comunicacional*.

La relación entre conquistadores/colonizadores y conquistados/colonizados convirtió a aquéllos en sujetos (en el sentido de poseedores de una identidad autoconsciente y activa) y a éstos, al contrario, los objetualizó, reduciéndolos a elementos sojuzgados y sin capacidad de agencia. Ese era el basamento de la in-comunicación.

Las cuatro fases de tal desconocimiento y acallamiento fueron desplegadas a partir de ese tiempo inaugural, llegando a prolongarse hasta el presente.

La apropiación europea de los territorios de América y de las riquezas que contenían fue perpetrada con violencia y se levantó sobre el sojuzgamiento y el exterminio de la población local. De cerca de 80 millones de habitantes, los primeros cincuenta años de la conquista/colonización se cerraron con la muerte de alrededor de 70 millones de nativos, fuera por asesinato, explotación laboral o contagio de enfermedades que resultaban imposibles de curar (Todorov, 1998, p. 144). No obstante, ese impresionante nivel de mortandad no preocupaba a los invasores en un inicio, por cuanto, en su criterio, se trataba de seres inferiores y, en consecuencia, descartables.

Posteriormente sí hubo conciencia acerca de que no iba a ser posible obtener riqueza alguna de América sin el trabajo indígena (Dieterich,

1990, p. 135-136), pero ello no propició cambio sustancial alguno en la naturaleza de la relación de dominio. La tónica característica del pensamiento que prevalecía al respecto entre los extranjeros se resume en esta descripción:

Los descubridores y primeros cronistas denuncian la existencia de seres que por sus manifestaciones y actuaciones más parecen bestias que hombres. Se cuestiona la “hominidad” de ciertos indios “bestiales” y salvajes. Ciertos misioneros se resisten a bautizar a algunas tribus de infieles, nuevos y desconocidos, que no son ni han sido jamás súbditos de príncipes cristianos. Se cuestiona la capacidad de ciertos indios para ser bautizados... (Luciano Pereña en Robles, 1992, p. 193).

Ese desconocimiento sistemático e intensivo de la humanidad del Otro representó una piedra angular para la in-comunicación de base (*primera fase de la negación comunicacional*), pues decretó una insalvable distancia entre los “humanos” europeos y los nativos “sub-humanos”, lo cual ocluyó cualquier posibilidad de interacción equilibrada. La propia comunicación fue desontologizada, pues junto a su humanidad perdió asimismo su socialidad.

Es cierto, empero, que la violencia invasora combinada con desprecio fue resistida desde un comienzo –aunque sin éxito–, como también lo es que fue objeto de denuncias, cuestionamientos y demandas. Son referenciales, en estos últimos casos, los relatos de fray Bartolomé de las Casas (1991), que daban cuenta de la “despoblación” de las “Indias Occidentales” por la vía de la matanza despiadada, y la muy extensa “carta” que Felipe Guaman Poma de Ayala dirigió al rey Felipe III de España para narrar una historia universal empalmada con la bíblica, informar de los abusos y corrupción cometidos por los colonizadores en territorios de los Andes, reclamar por la supervivencia de los indios y su cultura y, por último, plantear la conformación de un Estado soberano andino, pero que hiciera parte del imperio cristiano español (Guaman Poma de Ayala, 2005; Carrillo, 1992).

Como es sabido, ni los argumentos y llamados lascasianos ni otros semejantes –las formulaciones filosófico-jurídicas del fraile dominico Francisco de Vitoria en favor de los nativos (Robles, 1992, p. 223-241), por ejemplo– lograron una incidencia efectiva para modificar la estructura de las relaciones coloniales implantadas. Y la misiva de Guaman Poma jamás llegó a destino. En el fondo, y en los hechos, la in-comunicación primera permaneció intacta.

Ya durante la consolidación del proceso colonizador, que se extendió por cerca de trescientos años, e igualmente bajo los regímenes republicanos creados tras el lapso independentista que atravesó toda una centuria más o menos desde principios de la segunda década del siglo XIX, las tecnologías más importantes de la aculturación, es decir, la indoctrinación religiosa y la educación de índole escolástica, junto a los procedimientos de la encomienda y el repartimiento, se ocuparon de sepultar, suplantar o cuando menos hibridar las historias locales de los subalternizados y, de forma correlativa, se dedicaron a emborronar sus memorias (*segunda fase de la negación*). Ello alcanzó, igualmente, a sus modos y registros comunicacionales: a la imprenta, erigida en patrón de cultura frente a la antigua oralidad y agrafia, se acoplaron paulatinamente “nuevos medios” (cine, radio, televisión), portadores en su mayoría de la occidentalización y reproductores de la colonialidad.

En consiguiente, la trayectoria de la comunicación precolombina fue sumergida en el presunto espacio de su inexistencia y todo pareció haber comenzado, en materia de producción de sentido, apenas con el arribo al “Nuevo Mundo” de las máquinas de imprimir, las prensas (Beltrán et al., 2008), las cuales fueron utilizadas predominantemente para reforzar y reproducir tanto las jerarquías coloniales como las de sus herederas en las naciones independizadas.

En buena parte de los siglos XIX y XX diversos pensadores de la “América española” repitieron estereotipos descalificadores y prejuicios coloniales sobre las poblaciones nativas (Sacoto, 1994), así como respecto a las de origen africano, que ya habían sido objeto de trato despectivo y ridiculizante en la metrópoli hispánica medieval

(Santos, 2011). La deshistorización afianzó su terreno; la prosecución de la in-comunicación fue asegurada.

Y hacia el primer tercio de la vigésima centuria, esta vez desde el norte de América, aquel que pronto arrebataría el centro hegemónico internacional a la vieja Europa, entró en escena un nuevo factor: la legitimación académica occidental de la in-comunicación colonial (*tercera fase de la negación*).

Las investigaciones metódicas sobre los modernos procesos de comunicación⁹ surgieron a partir del antes referido análisis lasswelliano respecto a las técnicas de la propaganda bélica, y fijaron el patrón que asimila comunicación a transmisión, reemplazándola, por tanto, por la sola información, que no sólo da forma y moldea, sino además concibe la recepción como acatamiento.

En los treinta años siguientes fueron establecidos los fundamentos de un territorio de saber interdisciplinario especializado, polémico en sí mismo, en el cual dos corrientes de pensamiento, la empírico-pragmática estadounidense y la crítico-política europea, se presentaron con aires de canon universal¹⁰. Ambas forman la que cabe identificar como “Comunicación occidental”, esto es, el acumulado de conceptos, señalamientos indirectos de ciertas regularidades posibles, teorizaciones parciales y modelos relativos a las comunicaciones mediatizadas (Torrico, 2016b, p. 123-144). Este conjunto, integrado por ideas expresamente producidas para este campo particular y por otras más bien adoptadas de variadas ramas del conocimiento, expresa problemáticas propias de sus realidades de origen –las de los Estados Unidos de Norteamérica y las de Europa occidental–, signadas por dos guerras intercontinentales, por la confrontación capitalismo/ socialismo y por el desarrollo industrial, mas sus aseveraciones y conclusiones fueron extrapoladas a todos los confines.

9 Este carácter moderno responde al empleo de tecnologías activadas por la electricidad y capaces de ampliar el radio de distribución de los mensajes y, por ende, de abarcar a audiencias cada vez mayores.

10 Sus fuentes de inspiración son, en un caso, la *mass communication research*, y el “marxismo occidental” (Anderson, 1987), que incluye a la Escuela de Frankfurt, o el materialismo histórico clásico, en el otro.

Sus más representativos autores (citados en Schramm, 1965; Moragas, 1982; McQuail, 1985; Wolf, 1987; Mattelart & Mattelart, 1989; Muñoz, 1989; Miège, 1996; Katz et al., 2003; Maigret, 2005; Serra, 2007; Sá Martino, 2009; Fuentes & Vidales, 2011; o Aguiar & Barsotti, 2017), incluidos los que a simple vista podrían parecer inconciliables, están unidos, en lo íntimo, por su filiación epistemológica moderna y su consecuente creencia en la linealidad y progresividad de la historia humana.

En tal marco, la comunicación fue conceptualizada en términos instrumentales. En la visión empírico-pragmática se la entiende básicamente como un proceso de transmisión unilateral mediado por tecnologías de difusión cuyo propósito central es generar determinados efectos en los públicos receptores. Y en la crítico-política, que cuestiona esa utilización mediática por servir –sostiene– a la acumulación del capital y a la dominación de clase, al tiempo que se apuesta por la emancipación de los individuos o la social, se admite ese mismo tipo de uso cuando se trata de propagar la lucha anti-capitalista o alguna de sus sucedáneas. Se advierte, entonces, que las dos miradas convergen en la cuestión del poder, el cual termina ejercido, al final de cuentas, por élites emisoras que se atribuyen, el derecho de conducir a la “muchedumbre solitaria” conformista y consumista o a la “masa-pueblo” que se espera convertir en clase para sí respectivamente, junto con el de hablar y actuar en nombre de ellas, imágenes éstas que retrotraen la del mesiánico colono europeo, civilizador o evangelizador, de tiempos colombinos.

Puede decirse, igualmente, que estas dos grandes corrientes que estructuran aún el pensamiento comunicacional contemporáneo comparten otro eje común, el del *mediacentrismo*, que hoy es *tecnocentrismo*, al que resulta supeditada no solamente la naturaleza, sino cualquier operación y finalidad atribuibles a la información y la comunicación.

La unidireccionalidad vertical de los flujos de mensajes, la creciente centralización oligopólica de la capacidad transmisora, la

tendencia a la homogenización de los lenguajes, el tono indoctrinador de los contenidos mediáticos de distribución masiva o segmentada, la reducción de los públicos a la calidad de “usuarios” que confunden participación con retroalimentación, la ficción de la interactividad digital, el almacenaje centralizado de datos, la borrada de las memorias colectivas o la existencia de nuevas formas tecnologizadas de vigilancia, control y silenciamiento, fenómenos todos que configuran actualmente el mundo de las comunicaciones, hacen pues parte de una vieja conocida, la occidentalización, aunque en versión recargada (*reloaded*).

En este sentido, la in-comunicación proveniente de la época colonial se ha expandido, diversificado y tecnificado, pero, además, permanece casi incuestionada en Occidente. Las diferentes miradas de la crítica intra-moderna, desde la marxista hasta la posmoderna, la han dejado prácticamente intacta.

Por su parte, y a pesar de haber entablado un proactivo diálogo crítico con las vertientes de la “Comunicación occidental” desde el decenio de 1960, el pensamiento especializado latinoamericano tampoco llegó a desbordar los límites que aquella le planteó. Sus impugnaciones a los modelos teórico-metodológicos importados (Mattelart, 1970; Pasquali, 1977 y 1985; Beltrán, 1982 y 2007; Martín-Barbero, 1987), a la dependencia académica (Martín-Barbero, 1978), a la dependencia cultural (Beltrán & Fox, 1982) o al lastre intelectual del “síndrome del colonizado” (Marques de Melo, 2007), al igual que sus propuestas para articular la investigación crítica regional (CIESPAL, 1977), impulsar alternativas de comunicación para los sectores populares (Simpson, 1986; Prieto, 1991) o emprender la formulación y puesta en vigor de políticas nacionales democráticas de comunicación (Beltrán, 1974 y 2013; García, 1980), sin duda remecieron la arquitectura del *establishment* académico-político del área, mas fueron insuficientes para provocar la conmoción y la transformación que en algún momento parecían esperables.

Esa situación, por ejemplo, se vio proyectada en el hecho de que los circuitos dominantes del saber comunicacional, con pocas excepciones¹¹, ignoraron e infravaloraron –como lo siguen haciendo– la producción intelectual crítica latinoamericana en el campo (*cuarta fase de la negación*).

Probablemente la mayor incidencia obtenida por la corriente crítico-utópica¹² enarbolada desde América Latina se puso de manifiesto con la realización de las Conferencias Intergubernamentales sobre Políticas Nacionales de Comunicación para el Desarrollo por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), a mediados de la década de 1970 (Beltrán, 1974), y en los planteos y debates sobre el Nuevo Orden Informativo Internacional que se efectuaron en el seno del Movimiento de Países No Alineados por esos años, mismos que tuvieron como desenlace el pronunciamiento en favor de un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación que la UNESCO aprobó en 1980 (MacBride et al., 1993). Sin embargo, ninguno de esos esfuerzos promovidos desde el Sur se tradujo en cambios concretos capaces de reconstituir las estructuras y dinámicas que fueron observadas.

Si bien el no alineamiento tercermundista –que sustentaba una posición equidistante tanto del Primer mundo (capitalista) como del Segundo (socialista) – hablaba enfáticamente de la cuestión colonial, en particular desde la perspectiva afroasiática (Mojsov, 1981), no problematizó la imbricación del colonialismo con el proyecto civilizatorio moderno. A su vez, la UNESCO de finales del decenio de 1970 no pudo hacer frente a la arremetida de las potencias liberales, que la forzaron a volver sobre sus pasos y a que reafirmara el principio del “libre flujo de la información y la comunicación” que asumió cuando fue

11 Una de ellas fue la compilación de textos de autores de América Latina que Rita Atwood y Emile McAnany organizaron y publicaron en inglés en 1986.

12 La combinación de la crítica política, social y teórica con las utopías de la independencia frente al imperialismo estadounidense, la consecución del desarrollo integral propio y la concreción de una democracia participativa y con derechos representa la marca distintiva de la visión comunicacional latinoamericana que se irguió en respuesta a las corrientes del norte anteriormente mencionadas.

gestada en 1946; para comienzos del tercer milenio sus competencias sobre comunicación fueron transferidas a la Unión Internacional de Telecomunicaciones, cuyo enfoque eminentemente técnico-empresarial dirigió las deliberaciones y los acuerdos de las dos fases de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información celebradas en Ginebra (2003) y Túnez (2005), decisivas para el ordenamiento de los mercados globales en el nuevo milenio.

De forma adicional, la ola culturalista que desde mediados de la década de 1980 recorrió el espacio general de las Ciencias Sociales y Humanas, desplazó los lugares de donde solían nacer las preguntas de la investigación comunicacional crítica y distribuyó los intereses de estudio en un amplio abanico de multívocos “textos” interpretables. La comprensión de lo social perdió densidad –si no se disolvió– ante la priorización del desciframiento de los códigos culturales y de una insistente convicción en el presunto empoderamiento de los receptores y de las reivindicaciones sectoriales de grupos marginados. Producto de ello, las indagaciones se fragmentaron y tendieron a enfocarse incluso en singularidades, al tiempo que muchas siguieron la ruta de la despolitización (Mattelart & Neveu, 2004). Pese a eso, y con la aspiración de instituirse como núcleo renovador de la crítica, estos Estudios Culturales indujeron un cierto reacomodo del campo comunicacional no sólo en Latinoamérica, y se encontraron en franca competencia tanto con la retórica redentorista de la “sociedad de la información y el conocimiento” –esa “nueva sociedad” anunciada pero no realizada que, a su modo, contribuyó a revitalizar la corriente empírico-pragmática–, como con los poco fructuosos intentos de la Economía Política de la Comunicación para ganarse el sitio de vanguardia privilegiada y, por ende verdadera, de la contestación. Esto fue parte, es claro, del fingimiento de la crítica que Carlos Ossandón et al. (2019) encuentran en la investigación comunicacional latinoamericana de los últimos treinta años.

Las cuatro fases de la negación comunicacional referidas hasta acá, inscritas e interconectadas en la trayectoria larga de la occidentalización,

alimentaron y reprodujeron, cada cual con elementos y rasgos propios, el sentido deshumanizante del proyecto moderno/colonial-capitalista junto a la colonialidad que éste comporta.

La colonialidad comunicacional en niveles

En lo que aquí concierne, la síntesis de la experiencia occidentalizadora de algo más de cinco siglos es una combinatoria de in-comunicación colonial, “Comunicación occidental” y colonialidad mediatizada, que se desagrega en los niveles ontológico, epistémico, teórico y operativo.

En el primer caso, la inferiorización del *Otro* deniega a éste su humanidad y le condena a la insignificancia, esto es, a la pérdida de la dignidad personal, pero, así mismo, a la imposibilidad de que produzca e intercambie significaciones, empujándole a un mutismo sumiso, como individuo y en tanto integrante de un colectivo, con lo que le reduce a objeto de dominio y explotación. Esta acción, además, en el mismo movimiento, suprime la índole comunal del encuentro comunicacional e interfiere su potencialidad para el conocimiento y el consenso, si es que no la bloquea. La in-comunicación, así, es subordinación a la vez que ruptura y desvirtuación de la socialidad.

En el plano epistemológico, la definición y universalización de los axiomas que Occidente considera imprescindibles para la generación y validación de conocimientos fuerzan la implantación de tales criterios en los distintos territorios geográficos y del saber. Ese lugar de autoridad ocupado *motu proprio* por la ciencia euro-estadounidense y fundado en el mito del “punto cero”¹³, establece lo que es cognoscible, dicta los modos “correctos” de conocer, señala quiénes y cómo pueden ser habilitados como “sujetos cognoscentes”, aparte de que juzga la verdad o no de lo conocido. Esta soberbia ya estuvo presente en el “encubrimiento del Otro” y atraviesa toda la violencia cognitiva (neo)

13 En la explicación de Santiago Castro-Gómez, este mito hace referencia “al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto” (2010, p.19).

colonial que busca imponer la necesidad y universalidad de un sentido histórico etnocéntrico (Claros, 2011), occidente-céntrico, en realidad. Y cuando el hecho comunicacional fue incorporado a los procesos de aprehensión intelectual, las reglas del juego correspondientes fueron derivaciones de ese mismo talante.

Esa colonialidad que sustenta y comanda los fundamentos de las maneras del pensamiento se completó después, en el caso de la Comunicación, con la articulada por las teorizaciones formativas del campo. Ellas prefiguraron el “esquema perdurable”: fuente -> codificador -> mensaje -> canal -> decodificador -> receptor -> efecto (Beltrán, 2007) a cuya imagen y semejanza se forjaron las corrientes empírico-pragmática y crítico-política que, con algunas variaciones de signo político, describen y prescriben la emisión lineal de contenidos persecutora o generadora de efectos. Estas visiones, hoy más o menos remozadas con los fenómenos, temas, dispositivos y lenguajes de las comunicaciones en el mundo digital, sentaron las directrices que aún organizan las bibliografías de referencia, los programas de estudio universitarios, las agrupaciones de investigadores, los foros especializados y las publicaciones académicas *mainstream*.

La colonialidad comunicacional, finalmente, comprende el nivel más práctico, cotidiano y difundido de la creación y emisión de mensajes, que concentra sus mayores flujos en el entretenimiento, la publicidad, la propaganda político-religiosa, las transacciones económicas, la información periodística y la cada vez más ascendente desinformación. Es probablemente en todo esto, donde el calado de la occidentalización se hace evidente en su real extensión, pues también se hace presente –como contenido e inclusive como formato– en las relaciones interpersonales o de grupos, y las modela. En este plano operativo, los códigos de los dominadores contemporáneos son adoptados más allá de tradicionales demarcaciones geográficas, lingüísticas, identitarias o generacionales y ofrecen un simulacro de comunicaciones interculturales que, en concreto, ratifican la lógica de la subalternización.

Otredad ignorada e in-comunicación

En los modos predominantes de pensarla y vivirla, la comunicación continúa sujeta a los constreñimientos hilvanados por la colonización europea y la neocolonización estadounidense, que compendian los alcances del proyecto civilizatorio occidental. Las versiones críticas que surgieron en el interior de éste entre los siglos XIX y XX, aunque en algún momento se plantearon la transformación social estructural o el rechazo del propio diseño de la Ilustración y su fe en la razón, no llegaron a desbordar efectivamente las fronteras políticas y epistemológicas que cuestionaron y hasta podría decirse que, en no pocos casos, acabaron vigorizándolas.

En la práctica, esas limitaciones y las consecuencias contraproducentes acarreadas por la frustración visible de determinados experimentos estatales o político-intelectuales –como lo fueron el llamado “socialismo realmente existente” de la pasada centuria, la posmodernidad o el más reciente “giro progresista” latinoamericano–, no permitieron que las promesas emancipatorias o de democratización profunda hallaran un horizonte viable de concreción y coherencia.

Lo acontecido, en cuanto concierne al ámbito comunicacional, simplemente prorrogó la existencia y el estado de la in-comunicación. Y, cuando más, dio margen a que fuesen propugnadas alternativas intra-sistémicas (desde “mini-medios” hasta “guerrillas digitales”) que de ninguna manera consideraron la ignorancia y subyugación del Otro, el problema de fondo que presupone la colonialidad.

Hacia la decolonización comunicacional

En tanto factor constitutivo del ser humano y de la sociedad, la comunicación afirma existencias, traduce sentimientos, afectos y emociones, soporta análisis y conocimientos, expresa ideaciones,

registra memorias, posibilita encuentros, identifica y dignifica, encarna libertades, promueve derechos, construye comunidades.

De ahí que su reiterada y acumulativa negación por el occidentalismo represente una forma de descarte o aun eliminación de todo semejante. Esto explica que el extremo de la in-comunicación sea el núcleo de la colonialidad.

Consecuentemente, decolonizar la comunicación es la acción epistemológica, ética y política de recomposición de los espacios y las condiciones de la expresión, la participación y el diálogo posibles para restablecer el sentido humanizador de las (inter)relaciones significantes y para que personas, grupos y colectivos que siguen siendo objeto de supresión fáctica vuelvan a existir y tomen la palabra, justamente en y desde el lugar subalternizado en que les han situado.

Decolonizar es develar la opresión (neo)colonial y sus mecanismos, rebelándose, resistiendo, impugnando la monoculturalidad de la historia oficial y de la todavía monopólica autoridad científica de Occidente. Pero no es destruir ni sustituir un reduccionismo por otro de nuevo cuño; es más bien pluralizar para ver, pensar, hacer, sentir y decir el mundo desde puntos de mira diversos e insumisos frente a cualquier “centro” autoproclamado, para vivirlo en su pluriversidad. En una palabra, decolonizar es re-comunicar.

La occidentalización comunicacional, parte del proyecto moderno-capitalista-colonial, produjo la in-comunicación. La decolonización reivindica la Otriedad con derechos, en equidad, comunicada y activamente comunicante.

Referencias bibliográficas

- Aguiar, L & Barsotti, A. (2017). *Clássicos da Comunicação. Os teóricos. De Pierce a Canclini*. Petrópolis: Vozes.
- Anderson, P. (1987). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Arciniegas, G. (2005). *Cuando América completó la Tierra*. Bogotá: Villegas.

- Atwood, R. & McAnany, E. (1986). *Communication & Latin American Society. Trends in Critical Research, 1960-1985*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Beltrán, L. (1974). "Reunión de Expertos sobre la Planificación y las Políticas de Comunicación en América Latina, que ha de celebrarse en Bogotá (Colombia) en 1974". París: UNESCO.
- . ([1976] 1982). "Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina". En Moragas, Miquel de (Edit.), *Sociología de la comunicación de masas*. Barcelona: Gustavo Gili. p. 94-119.
- . ([1979] 2007). "Adiós a Aristóteles: La comunicación 'horizontal'". *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. São Paulo: ALAIC. 7, 12-36.
- . (2013). "Comunicación para el Desarrollo". *Origen, Teoría y Práctica*. Oruro: Comunicación.
- Beltrán, L. et al. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.
- Beltrán, L. & Fox, E. (1982). *Comunicação dominada. Os Estados Unidos e os meios de comunicação da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Breton, P. (2000). *La utopía de la comunicación*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Carrillo, F. (1992). *Cronistas indios y mestizos II. Guaman Poma de Ayala*. Lima: Horizonte.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Edits.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- CIESPAL (1977). "La investigación de la comunicación en América Latina. Informe final". Col. *Documentos* N° 4. Quito: CIESPAL.
- Claros, L. (2011). *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*. La Paz: Muela del Diablo.
- Colón, C. (1995). *Cronistas de Indias. Antología*. Bogotá: El Áncora.
- Coronil, F. (1999). "Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas". *Casa de las Américas*. La Habana. 39, 21-49.
- De la Cuesta, L. (1992). "Intérpretes y traductores en el descubrimiento y conquista del nuevo mundo". *Livius. Revista de estudios de traducción*. 1, 25-34.
- De las Casas, B. (1991). *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- Dieterich, H. (1990). *Relaciones de producción en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Dussel, E. (2008). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. La Paz: Biblioteca Indígena.

- Fernández-Armesto, F. (2010). 1492. *El nacimiento de la modernidad*. Bogotá: Debate.
- Fuentes, R. & Vidales, C. (2011). *Fundaciones y fundamentos del estudio de la comunicación*. Monterrey: CAEIP.
- García, A. (1980). *¿Comunicación para la dependencia o para el desarrollo?* Quito: CIESPAL.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2005). *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica. Tomos I a III.
- Hall, S. & Gieben, B. (1992). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Katz, E. et al. (Edits.) (2003). *Canonic texts in media research*. New Hampshire: Polity Press.
- Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lasswell, H. ([1927] 1938). *Propaganda Technique in the World War*. New York: Peter Smith.
- MacBride, S. et al. (1993). *Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Maigret, É. (2005). *Sociología de la comunicación y de los medios*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Mann, C. (2013). 1493. *Una nueva historia del mundo después de Colón*. Madrid: Katz.
- Marques de Melo, J. (2007). *Entre el saber y el poder. Pensamiento comunicacional latinoamericano*. México: UNESCO.
- Martin-Barbero, J. (1978). *Comunicación masiva: Discurso y poder*. Quito: Intiyan.
- (1987). *Procesos de comunicación y matrices de cultura – Itinerarios para salir de la razón dualista*. México: Gustavo Gili.
- Mattelart, A. (1970). “Críticas a la Communication Research”. *Cuadernos de la Realidad Nacional*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile. 3, 11-22.
- Mattelart, A. & Mattelart, M. (1989). *Pensar sobre los medios. Comunicación y crítica social*. Xochimilco: UAMX.
- Mattelart, A. & Neveu, E. (2004). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.
- McQuail, D. ([1983] 1985). *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.
- Mezzadra, S. (2008). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Miège, B. (1996). *El pensamiento comunicacional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: AKAL.

- Mojsov, L. (1981). *Dimensiones de la No Alineación*. Belgrado: Medjunarodna Politika.
- Moragas, M. (Edit.) (1982). *Sociología de la comunicación de masas*. Barcelona: G. Gili.
- Muñoz, B. (1989). *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*. Barcelona: Barcanova.
- Ossandón, C. et al. (2019). *La impostura crítica. Desventuras de la investigación en Comunicación*. Salamanca: Comunicación Social.
- Pasquali, A. (1977). *Comunicación y cultura de masas*. Caracas: Monte Ávila.
- . (1985). *Comprender la comunicación*. Caracas: Monte Ávila.
- Prieto, D. (1991). *Discurso autoritario y comunicación alternativa*. México: Premiá.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*. Lima: Instituto Indigenista Peruano. (13), 29, 11-20.
- Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Robles, L. (Edit.) (1992). *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta.
- Romero, J. (1994). *La cultura occidental*. Buenos Aires: Alianza.
- Sá Martino, L. (2009). *Teoria da Comunicação. Ideias, Conceitos e Métodos*. Petrópolis: Vozes.
- Sacoto, A. (1994). *El Indio en el ensayo de la América española*. Quito: Abya Yala.
- Santos, A. (2011). "Caracterización del negro en la literatura española del siglo XVI". *Lemir*. 15, 23-46.
- Schramm, W. (1965). *La ciencia de la comunicación humana*. Quito: CIESPAL.
- Serra, J. P. (2007). *Manual de Teoria da Comunicação*. Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- Simpson, M. (1986). *Comunicación alternativa y cambio social*. México: Premiá.
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Torrico, E. (2016a). *La comunicación pensada desde América Latina (1960-2009)*. Salamanca: Comunicación Social.
- . (2016b). *Hacia la Comunicación decolonial*. Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Torrico, E., Castro Lara, E. & Osorio, N. (Orgs.). (2018). *Comunicación y decolonialidad: Horizonte en construcción*. La Paz: D y G.
- Williams, R. (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Wolf, M. ([1985] 1987). *La investigación de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós.

La matriz epistémica decolonial en Comunicación: La relación comunicación-conocimiento

The decolonial epistemic matrix in Communication: The communication-knowledge relationship

A matriz epistêmica decolonial na Comunicação: A relação comunicação-conhecimento

Eloína Castro Lara

Resumen

El capítulo discute el viraje epistémico, político y ontológico de la decolonialidad para re-significar los procesos comunicacionales a partir de la problematización de otras perspectivas y categorías. Por lo mismo, parte de la construcción intertextual –con carácter interdisciplinario– entre la Comunicación, la Filosofía, la Historia y la Geopolítica, con el objetivo de explorar la relación entre Decolonialidad-Comunicación-Conocimiento y generar una reflexión teórica que enfatice las aportaciones de la Decolonialidad como una apuesta emergente por la reorganización de la posibilidad misma del *conocimiento comunicacional* crítico en la esfera académica latinoamericana (Torrico, 2022) por fuera del pensamiento occidental.

Palabras Clave: Totalidad; Colonialidad del saber; comunicación occidental; conocimiento comunicacional; comunicación decolonial

Abstract

The chapter discusses the epistemic, political and ontological shift of decoloniality to re-signify communicational processes from the

problematization of other perspectives and categories. Therefore, it is an intertextual construction –with an interdisciplinary character– between Communication, Philosophy, History and Geopolitics, with the aim of exploring the relationship between Decoloniality-Communication-Knowledge and generate a theoretical reflection that emphasizes the contributions of Decoloniality as an emerging bet for the reorganization of the very possibility of critical communicational knowledge in the Latin American academic sphere (Torrico, 2022) outside Western thought.

Key words: Totality; Coloniality of knowledge; Western communication; communication knowledge; decolonial communication

Resumo

O capítulo discute a mudança epistêmica, política e ontológica da decolonialidade para re-significar os processos comunicacionais com base na problematização de outras perspectivas e categorias. Portanto, a abordagem se basa na construção intertextual –de caráter interdisciplinar– entre Comunicação, Filosofia, História e Geopolítica, com o objetivo de explorar a relação entre Decolonialidade-Conhecimento-Comunicação e gerar uma reflexão teórica que enfatize as contribuições da Decolonialidade como um compromisso emergente para a reorganização da própria possibilidade de conhecimento comunicacional crítico na esfera acadêmica latino-americana (Torrico, 2022) fora do pensamento ocidental.

Palavras-chave: Totalidade; Colonialidade do saber; comunicação ocidental; conhecimento comunicacional; comunicação decolonial

Preámbulo

El proyecto moderno/colonial es entendido como el modelo civilizatorio occidental–primeramente europeo, ahora también estadounidense– sustentado en la matriz de la colonización de territorios y geoculturas, motorizado por “catástrofes metafísicas” y “demográficas” que dieron paso a la época “moderna”, que alteró radical y peculiarmente las nociones del ser, el poder y el conocer. De este modo, las ideas y las prácticas arraigadas al espacio-tiempo moderno derivan de este

proyecto, por lo que no sólo las instituciones que conforman a los Estados-Nación, sino el sistema-mundo actual, tienen en la colonialidad su cimiento a manera de cosmovisión impuesta, que trastoca las subjetividades e identidades de tanto de todo ser humano que haya sido subalternizado como de todo aquel que haya subalternizado (Maldonado, 2016).

Conocimiento y comunicación: la colonialidad del saber

La colonialidad es, ante todo, un dispositivo que opera en la subjetividad a manera de estado cognitivo ajeno, anclado a un patrón de significación que se asume universal y que ha sido impuesto a los sujetos no-occidentales. El proyecto civilizatorio moderno/colonial, no podría haberse cimentado sin la dominación del sistema representacional y comunicacional, por tanto, ambos sistemas son la condición esencial del carácter colonial apostado y proyectado en la potencia del ser-conocer-poder de estos sujetos, pues instalan la realidad posible y las relaciones que pueden darse en y con ella.

Dado que la colonialidad tiene su primera raíz en el saber –debido a que el conocimiento como relación de los sujetos con los objetos es lo que organiza jerárquica y socialmente al mundo–, la *colonialidad comunicacional* es un factor imprescindible de ser problematizado en función de que, lógica y epistémicamente, la comunicación es lo que transforma a un pensamiento en conocimiento. De este modo, el conocimiento es ante todo un acto social de compartición de juicios en torno a un objeto¹⁴, por lo que un conocimiento colonizado implica

14 Fenomenológicamente –es decir, en términos de la filosofía occidental– el conocimiento es la relación de aprehensión de un sujeto hacia un objeto; el conocimiento se caracteriza por ser verdadero, lógico, consistente y compartido (Lara, 1973). Pero también, desde la cosmovisión náhuatl, por ejemplo, el conocimiento está relacionado con el verbo “mati”, que quiere decir sentir/saber, que involucra la apropiación senti-pensada (en un sentido vivencial-relacional) del “rostro” (o esencia) de una persona u objeto dentro del mundo. Pero a su vez, conocimiento se relaciona con recordar e imaginar: aquello que nos salva “de la muerte”, del no-ser. Pero la idea de conocimiento no tiene una connotación individual, sino siempre como *cohuayotl* (comunidad), a manera de un círculo que –al estar compuesto por una sucesión infinita de puntos– implica que cada miembro de la comunidad, como actor cognoscente,

ante todo un proceso de comunicación colonial, que tiene su trasfondo en el lenguaje, la memoria y la imaginación, como lo expresó Lander (2000, p.16), pero también en la manera violenta en la que se producen y comparten los sentidos y los alcances de la significación; es por ello que la comunicación es el *vector* que articula el poder del proyecto totalizante de la modernidad/colonialidad.

Frente a la mayor implicación epistemológica que yace dentro de la idea del Conocimiento, que es la aprehensión de la Verdad, el proyecto moderno/colonial cimentó su propia gramática que recibe el nombre de “ciencia”. Desde el siglo XVI, ésta clasifica y admite saberes legitimados por la valoración de criterios de sistematicidad, metodicidad, objetividad y verificabilidad en la aprehensión de los objetos (según su naturaleza). Sin embargo, resulta inevitable acotar que la ciencia es un proyecto geopolítico, hegemónico y colonial que, de Bacon a Bunge –pasando por Comte–, establece a través de *razones epistémicas occidentales* lo que es considerado (o no) conocimiento verdadero y, consiguientemente, dirige los procesos de producción de saberes universales y válidos.

No obstante, la “universalidad”, “neutralidad” y “objetividad” de la ciencia es falaz¹⁵ dado que el conocimiento que produce es siempre *situado*, además de sostenido por las relaciones de poder –interseccionales– que imperan en el sistema-mundo y que subordinan al resto de las epistemologías no occidentales. Como sostiene Viniestra (2020, p.170), “la ciencia es universal por el poder incuestionable que la impone como tal [...] excluye el conocimiento transgresor de las normas científicas y la aceptabilidad”. De ahí que ningún proyecto epistémico sea más válido que otro, pues si se explora el problema epistémico de la

genera conocimientos para compartirlos con la comunidad (Piquer,2019). Por eso, en la cosmovisión náhuatl, la vírgula como símbolo sagrado expresa la comunicación en su máxima expresión: la voz misma y el conocimiento.

15 No se cuestiona aquí a la ciencia (en su papel de método) o a su eficacia técnica, sino las políticas científicas –que ha devenido en un cientificismo occidental– de aparente neutralidad geopolítica que niegan otras posibilidades de creación de conocimiento, y con ello otras formas de intervención, transformación y mundificación de lo que se asume como real.

posibilidad del Conocimiento, se puede dar cuenta de la imposibilidad de la universalidad¹⁶ de las afirmaciones de conocimiento, tal como lo han discutido diversos autores occidentales y no occidentales.

Para Santos (2010, p.14) la ciencia ejerce el *monopolio sobre la Verdad* y degrada a otras formas de generación de conocimiento que, además, son usualmente concebidas por comunidades exteriores no sólo a la comunidad científica sino a las instituciones y países acreditados por la modernidad/colonial para producir dicho conocimiento. Es así como el aparato científico asigna sentidos epistemológicamente desautorizados a *esos otros* saberes y los convierte en sus objetos de estudio, tras prácticas de extractivismo y de negación de la condición de sujetos creadores de conocimiento a quienes usualmente habitan por fuera del Norte Global (Molero-Mesa, 2006).

Consiguientemente, la ciencia es también un mecanismo jerarquizante y supresor de alteridades que, al ser parte del proyecto moderno/colonial, ha favorecido prácticas de *capitalismo cognitivo* encubridoras de un sistema capitalista salvaje –propulsor de la crisis civilizatoria actual–, que impone brechas y dependencias de toda índole: sociales, políticas, económicas, culturales, tecnológicas y principalmente cognitivas, en aras del progreso y el desarrollo occidental como consecuencia del ejercicio científico, fortaleciendo el carácter colonial del poder-saber.

En lo que concierne a las llamadas “ciencias sociales”, éstas fueron construidas bajo las mismas premisas y, a decir de Torrico (2019, p.93), “comparten no sólo los supuestos de la ciencia moderna sino además el *locus* de su institucionalización”. Ya mencionaba Wallerstein en *Abrir las ciencias sociales* (1996) que los límites de éstas están relacionados a su origen, historia y distribución geopolítica, al establecimiento de sus fronteras disciplinares y a la creación de sus métodos. Los límites del conocimiento de lo social yacen en el *tipo de enunciación, producción*

16 La universalidad puede entenderse como un saber racional, esencial y atemporal que aplica a todos los sujetos, de todos los tiempos y de todos los espacios.

e institucionalización científica: supuestos fundados en metodologías pro-positivistas (imitadoras del método científico propio de las ciencias naturales) creadas por investigadores (masculinos y blancos) de instituciones pertenecientes a cinco países del Norte Global (Alemania, Italia, Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos) al momento que Occidente, enraizado a la idea de la modernidad europea como realización de la *razón universal* (sustentada en el idealismo alemán), erigía su mayor dominio sobre el resto de las geoculturas.

En su triple marginalidad epistémica (Fuentes, 1998), el conocimiento comunicacional bajo el paraguas de la cultura científica fue similar al de las ciencias sociales. Se sabe que fue producto de episodios histórico-políticos sumados a avances tecnológico-instrumentales en Occidente, los que promovieron la institucionalización del campo en Estados Unidos y Europa.

En consecuencia, el conocimiento comunicacional fue rápidamente *colonizado* y puesto al servicio del patrón pragmático y positivista de la modernidad/colonialidad de inicios del siglo XX, cuyas afirmaciones de conocimiento redujeron el proceso comunicacional a la transmisibilidad efectiva de los entonces nuevos medios masivos de información (Torrico, 2018; Salgado y Mattos, 2020) y que se generalizaron como lo que la comunicación *es* (Billard, 2021), imponiendo de este modo el paradigma dominante de los estudios comunicacionales, lo que Beltrán llamará el “esquema perdurable” (Beltrán, en Torrico, 2018, p. 78).

Sin embargo, como mencionan Asante y Hanchey (2021, p.272), ante “la invisibilidad de otros saberes comunicacionales no significa su ausencia, marcan la situacionalidad relacional promovida por Occidente”. Debido a ello, corresponde al resto del ensayo una exploración reflexiva en torno a la condición estructural del campo comunicacional, con el propósito de desnaturalizar la Comunicación occidental que, como sugiere Torrico (2018), incide en la permeabilidad colonial en los procesos comunicacionales, que, como ya se mencionó, son un meta-relato del conocimiento mismo.

Por ello, es importante tener en consideración que *aquello que sabemos* de la *comunicación* no es más que *lo que se ha dicho de la comunicación*: supuestos, categorías y modelos que la comunidad del campo ha justificado, asumido y reproducido como *ciertos*, bajo el amparo teórico-metodológico de la lógica estructuradora y productiva de la ciencia como proyecto epistémico occidental autorizado.

De ahí que, es menester enfrentarse con responsabilidad epistémica a la tarea de cuestionar: la configuración “neutra” y “universal” de la Comunicación, la incidencia de ésta en los modos de subjetivación e inteligibilidad, el estudio y las asunciones sesgadas y limitadas que se tienen en torno a los procesos comunicacionales; su problematización no puede restringirse a las cuestiones técnicas, utilitarias o medio-centristas que sugiere el campo de la Comunicación institucionalizado en Occidente, sino que debiere responder a un trasfondo ontológico-epistémico-político-histórico-ético-territorial en aras de explorar *otra* comunicación posible, anclada a otras existencias y repertorios.

La comunicación configurada desde la totalidad del proyecto moderno/colonial

A pesar de que las capacidades de todo sujeto de conocimiento estarán siempre limitadas, es fundamental reconocer que las disciplinas y campos –como el comunicacional– se encuentran epistémicamente limitados por fuerzas y factores de orden geopolítico, como ya se dijo. Sin embargo, el reconocimiento de éstas contribuye a la apertura de otras posibilidades y agencias epistémicas (Sine, 2020), por lo que se esbozará brevemente la estructura que ha configurado los conocimientos comunicacionales que circulan en las universidades y organizaciones académicas del mundo como saberes totales, con el propósito de reconocer las limitaciones de pensar la C(c)omunicación desde la totalidad del proyecto moderno/colonial que conducen a formas de ignorancia de lo comunicacional.

Entonces, la estructura epistémica comunicacional es resultado de un contexto y de limitaciones epistémicas únicas, compuestas por la situación geo-histórica, las relaciones asimétricas de poder, el sentido epistémico y los criterios teórico-metodológicos que la sostienen.

Se inicia la exploración aclarando que la fuerza estructuradora del campo comunicacional es fundamentalmente producto de la institucionalización, pues el reconocimiento institucional de la comunicación como objeto de interés sociocientífico ha incitado su fortalecimiento como territorio de conocimiento, la formación de comunicadores profesionales y el desarrollo de una cultura académica (Torrico, 2007) entre los pares investigadores.

Bajo esa idea, la Comunicación es geohistórica y eminentemente occidental, gestada a finales de los *roaring twenties* estadounidenses tras el estudio sociológico que Harold Lasswell realiza en la Universidad de Chicago acerca del efecto de la propaganda en las audiencias en el marco de la primera guerra mundial. De este modo, el valor funcional de *Propaganda Technique in the World War (1927)* influyó para que diversos centros académicos y políticos –entre ellos la Agencia Central de Inteligencia (CIA) – se interesaran en la propiedad persuasiva de la comunicación que, en consonancia con el desarrollo tecnológico de canales de alcance masivo, ayudó al apuntalamiento del sistema capitalista y el imperialismo cultural, como parte del proyecto moderno/colonial en el siglo XX.

En ese sentido, como indica Torrico (2015), tanto los alcances y condicionamientos están plasmados en las matrices teóricas norteamericanas y europeas referenciales del campo comunicacional que, para Calvente, Calafell & Chávez (2020) y Salgado y Mattos (2022), han sido perpetuamente forjadas por hombres blancos occidentales: “la blanquitud del mundo académico de la comunicación parece ser el estándar absoluto de sus reglas” (Mukherjee, 2020, p. 4).

Diversos estudios se han realizado en torno a las tendencias de la investigación comunicacional. Entre los más recientes, Chakravartty et al. (2018) y Salgado y Mattos (2022), dan cuenta de la referenciación

sobre-representada y desequilibrada de epistemologías e investigadores occidentales autorizados, lo que asienta la idea de que la Comunicación es canónica, masculina y blanca, derivada de la colonialidad del saber.

Como consecuencia de lo anterior, cabe destacar que el trabajo de académicos no blancos y/o que residen en el Sur Global, no tiene la misma circulación ni citación entre colegas del campo, además de que los autores blancos casi no citan a autores no blancos, por motivos relacionados a las percepciones de autoridad, calidad y rigor (Ramsubramanian & Miles, 2018, s/p). Los hallazgos de Salgado y Mattos (2022), por ejemplo, concluyen que en Brasil predominan (en este orden) la referencia –sistemática y constante– a autores de Francia, Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Italia, España, Canadá y Austria.

Frente a este fenómeno, Chakravartty y decenas de colegas incitaron en Estados Unidos, de 2019 a la fecha, el movimiento *#CommunicationSoWhite* que generó otro, el movimiento *#CommunicationSoMale*, que denuncian el occidentalocentrismo, la blanquitud y el machismo en y de la Comunicación, lo que generó que la Asociación Internacional de Comunicación (ICA) se pronunciara a favor de la “diversificación de ICA” (Gardner, 2018), que también tendría que ser transversal a la elección de las sedes para sus eventos.

Aunque estos movimientos ponen el énfasis ineludible en la identidad del sujeto investigador, se aclara que no es suficiente abrir la Comunicación a *uno/as otro/as autore/as* del Sur Global, sino transformar radicalmente los términos sobre los cuales se conciben e interpretan las prácticas comunicacionales. De cualquier manera, lo importante de estos ejercicios reside en hacer consciente la “exclusión incluida”, como Calvente, Calafell & Chávez (2020) la denominan, para entender que el pensamiento comunicacional se encuentra sesgado y limitado por jerarquías raciales e interseccionales complejamente entrelazadas (Ng, White & Saha, 2020) que han producido una visión reducida y normativa de la comunicación (Billard, 2021, s/p). Además, “las desigualdades raciales y los legados coloniales de la supremacía blanca impregnan las discusiones académicas y públicas”

(Chakravartty, et al, 2018, p. 254) de la Comunicación, incluyendo a los currículos (Castro Lara, 2016b), la composición de los cuerpos docentes y la estructura editorial de las principales publicaciones (Ng, White & Saha, 2020).

Sin embargo, es necesario acotar que las denuncias e iniciativas para revertir la occidentalidad del campo y de sus prácticas, se generaron hace más de cincuenta años¹⁷ en el Sur Global, aunque autores como Asante y Hanchey (2021) resaltan que los sistemas de conocimiento comunicacional del Sur no tienen resonancia en la disciplina, además de ser fácilmente “negados” por la epistemología occidental-colonial. En relación con ello, se reflexiona que en términos generales, el Sur Global como territorio subalternizado es también excluido de las principales discusiones del campo.

No obstante, a pesar de una composición relativamente homogénea de la comunidad epistémica autorizada, son múltiples las discusiones y controversias epistemológicas que han acompañado el intento de definir al objeto de estudio de la comunicación en Occidente, que en el terreno práctico ha quedado restringido a los medios masivos de información –ahora llamados por las universidades medios digitales–. Ello es resultado de hipercodificaciones esencializadas y vacíos interpretativos que en su mayoría tienen que ver con los límites que supone una perspectiva totalizada, pues, como señalan Günther y Domahidi (2017 en Salgado y Mattos, 2020, p. 50), “las principales publicaciones [científicas] del área de Comunicación, no mencionan el término “comunicación”.

Lo anterior se debe a que el concepto “comunicación” no ha sido estático, ni se ha remitido únicamente al sentido que se plantea hoy en día por las instituciones académicas hegemónicas, que deriva del

17 Por ejemplo desde el Movimiento de países no alineados y la propuesta de un Nuevo Orden Mundial de la Información y Comunicación en los años setenta; o bien desde la latitud geocultural de América Latina en las llamadas décadas rebeldes (años sesenta y setentas) y que han continuado hasta ahora, con sus bifurcaciones, con el Grupo Comunicación-Decolonialidad; o bien desde la desobediencia epistémica de los estudios africanos en Comunicación que proponen líneas investigativas por fuera de la normatividad occidental.

enfoque moderno-positivista de la Sociología funcionalista en Estados Unidos (extendido al resto del mundo). En la minuciosa investigación “De volta à comunicação: um percurso histórico-etimológico” de Salgado y Mattos (2020)¹⁸, los autores describen históricamente cómo es que ha sido empleada e interpretada en Occidente.

La palabra “comunicación” tiene un origen griego, procede de los términos *koinonos*, *koinonein* y *koinonía*, verbos y sustantivos referentes a la constitución de una comunidad, que más tarde derivaron en las palabras latinas *communio* y *communicatio* cuyo sentido se relaciona a la acción de realizar algo de manera conjunta, mientras *communicare* tiene que ver con la pertenencia común o colectiva (hacer común a muchos) y *communis* con compartir. Así, el uso latino de “comunicación” fue recurrente dentro del vocabulario religioso cristiano, que invoca la idea de la acción común de una comunidad comunicadora de lo que Dios les comunica en el evangelio, por lo que la comunicación es, ante todo, verbo: la acción común–no la esencia de los objetos–. También, *communicare* está implicada en las nociones de *mutare*, *mutuus* y *commutare*, entendidas como cambiar, negociar, intercambiar y transformar (Ídem).

La travesía histórica del sentido de la palabra, data también de los griegos, empezando por el dios Hermes –a quien se le reconoce por ser el mensajero, intérprete de significados ocultos y gran negociador; dios de los viajeros, de los caminos, de los intercambios y de las fronteras (físicas y cognitivas) – que, de acuerdo con Serres (1996), posibilita pensar la comunicación como un “viaje en donde se pasa al sitio del Otro”.

En la Filosofía griega la *koinonía* se usa para describir intereses comunes. De esta manera, la comunicación es planteada por Sócrates como vehículo de significaciones universales válidas para los seres humanos –con miras al conocimiento del bien–, a través del diálogo;

18 Salgado y Mattos (2020) apelan principalmente a los aportes que Martino, Sodré, França, Simões y Rüdiger han realizado a la ‘Epistemología de la Comunicación’ desde Brasil.

Gorgias y Platón expresan la imposibilidad de la comunicación en el sentido del límite del lenguaje, que no alcanza para nombrar la esencia de los objetos. Para el campo comunicacional occidental, podría decirse que a quien más se debe, es a Aristóteles, quien en un marco retórico, describe los elementos constitutivos de la comunicación: el orador, el discurso y el oyente, con miras a la inteligibilidad, el diálogo y el discernimiento de los medios más apropiados para el convencimiento de una audiencia (Salgado y Mattos, 2020).

A quien se debe la difusión del sentido de *communicatio* es a Pablo de Tarso, con una connotación occidente-cristiana que deriva en la idea de la comunión (la unión del cuerpo con el cuerpo de Cristo) como resultado de “estar en relación”. Es hasta el siglo X que la palabra se introduce e incorpora a las lenguas latinas y se entendía como una forma de acercamiento, de compartir o estar juntos, es decir, como una práctica social pero dentro de los monasterios. Ya en el siglo XIV el término significó la “puesta en común de un objeto” tras la participación y/o el intercambio de propósitos. En los siglos XVII y XVIII, tras las conquistas territoriales y su conversión en colonias, fue necesaria la construcción de caminos y el establecimiento de rutas comerciales para el intercambio de bienes, mercancías y servicios, por lo que el concepto de comunicación incorporó la idea de los medios de transporte y también empezó a entenderse como “el medio de poner en común”, antecedente próximo de la comunicación entendida como canal y vía de transmisión (ídem).

Para inicios del siglo XX, con el “progreso” tecnológico incentivado por la segunda revolución industrial, la comunicación fue entendida ineludiblemente como el intercambio de información mediatizada (“la cosa comunicada”) que, en un entorno bélico y capitalista, fue reducida como mercancía a través de las técnicas propagandísticas y publicitarias. De ahí, el énfasis en el canal como vehículo de acceso a la mente de un consumidor (no un ser humano), devino en la formulación de diversas teorías –sociológicas, matemáticas, cibernéticas– para perfeccionar la transmisión deseada y masiva de un mensaje, en

manos de grandes corporativos que, políticamente favorecidos, se convirtieron en codificadores de una comunicación procedimentada y tecnificada. Además se adueñaron del espectro comunicacional, no sólo de los medios y la industria cultural, sino del conocimiento de la comunicación bajo el paradigma de la *Mass Communication Research*¹⁹, que sobra decir, es el que se ha sostenido bajo el nombre de *Media Studies* (Torrigo, 2019) y que a la par restringe la potencia de los subcampos formativo, investigativo y ocupacional del comunicador.

Así, la famosa “puesta en común del objeto” que se enseña en las escuelas y facultades de Comunicación en América Latina, no tiene que ver con el “estar juntos”, el “compartir” o con “lo colectivo”, sino con la estructuración eficaz de información transmitida por el mejor canal posible cuya interpretación sea *unívoca* y correspondiente al efecto deseado por un emisor con la potestad política de controlar la respuesta de un receptor cognitivamente subestimado. En ese sentido, la comunicación occidental (y colonial) replica la Totalidad del proyecto moderno/colonial, pues la tecnificación, la mecanización y la mediatización como centro de lo comunicacional silencia e invisibiliza las tramas sociales y a los sujetos cognoscentes por fuera de la lógica del emisor, es decir, es deshumanizante.

En este esquema, es dable caracterizar a la comunicación occidental como un proceso técnico, unidireccional y eficaz de transmisión informativa mediatizada que, como instrumento de una estructura vertical, busca perpetuar las jerarquías y el *statu quo* que el orden moderno/colonial controla (Torrigo, 2018, 2019; Salgado y Mattos, 2020).

19 Se asume que la *Mass Communication Research* se presenta como hegemónica en el entendido de que el desarrollo de la Teoría Crítica forma parte de un paradigma subordinado (también Occidental) (Torrigo, 2022) que hace recaer su preocupación comunicacional en las industrias culturales como dispositivos de poder económico, político e ideológico. En el caso de América Latina, la “crítica comunicacional latinoamericana” –sustentada en gran medida por la lectura de los aportes de la Escuela de Frankfurt– forjó, entre otros aportes, la comunicación popular y alternativa, con su mirada puesta en prácticas orientadas a la denuncia/movilización/resistencia que, tras la focalización en otros medios, fuentes, emisores, contenidos, dentro de los sectores populares, forjara una visión revolucionaria enraizada a la lucha de clases.

Esta concepción de la comunicación tiene su sostén principal en el corpus teórico-metodológico –cimentado principalmente en el empirismo como origen del conocimiento comunicacional– pero que atormenta a la Comunicación, pues para la epistemología occidental no resulta suficiente para constituir la disciplina y mucho menos ciencia, dada la fragmentación teórica proveniente de múltiples disciplinas y la construcción incesante de “mundos” o áreas dentro de la misma. Para Schmucler, el concepto de comunicación carga la culpa del racionalismo que intenta formular leyes únicas para explicar el funcionamiento de fenómenos plurales (1984, p. 3 en Ramírez, 2017).

Coherente con la gramática de la cultura científica anidada en el proyecto moderno/colonial, la apertura poco rigurosa de las fronteras disciplinares de la Comunicación ha producido, a decir de Fuentes (2009), que el monopolio científico autorizado se dispute en otras disciplinas, menos en la Comunicación: “la comunicación contribuye a consolidar el corpus teórico de la disciplina que la interpela como objeto de estudio” (Ramírez, 2017, p.68). Justamente, la totalidad misma de la ciencia subalterniza a la Comunicación debido a su naturaleza no total, a pesar de los esfuerzos de plantearla como tal.

Los problemas occidentales teóricos a los que la Comunicación se afronta son: la dispersión temática, el teoricismo, el pluralismo teórico (Fuentes, 2009) y el destiempo teórico (Rivera, 1986). Sin embargo, como destaca Hanchey (en Asante y Hanchey, 2021, p.275) es imperativo situar a la teorías y entenderlas como políticas de relación, pues no son “neutras”, y aquello que se busca nombrar y producir a través de esta “diáspora” corresponde en gran medida a un ejercicio intelectual de grupos y procesos sub-representados en el campo.

Metodológicamente, la estructura del conocimiento comunicacional se remite usualmente a un enfoque cuantitativo, con una tradicional solicitud de evidencias empírico-objetivas y al registro-medición de la eficacia o utilidad del proceso comunicacional como instrumento (Torrico, 2015). No obstante, los contextos en los procesos comunicacionales se encuentran colonialmente condicionados

en formas múltiples y complejas, lo que requiere de enfoques metodológicos intrincados y líquidos para ser comprendidos (Asante y Hanchey, 2021, p. 284-285).

Frente a la estructura del campo de la Comunicación, llamada por Torrico (2015) “Comunicación occidental” y por Salgado y Mattos (2020) “comunicación moderna”, se muestra la colonización del sentido y de la generación de su conocimiento aferradas a las “voluntades hegemónicas que conforman al campo” (Ramírez, 2017, p. 72). Por tanto, es imperativo un descentramiento histórico (Castro Lara, 2016a) que agriete la totalidad epistémica occidental que la sostiene y abrir *unas otras* posibilidades más allá de las que plantean la Teoría Crítica y la crítica comunicacional latinoamericana.

La Comunicación decolonial como apuesta emergente

Una de las resistencias que tensionan la totalidad de la colonialidad del saber, yace en la Decolonialidad como proyecto epistémico-ontológico-ético-político, que hiende las representaciones y sistemas comunicacionales hegemónicos que dan vida al conocimiento colonial validado tras la re-significación crítica de lo real, situándola histórica y políticamente desde *unos otros* sentidos –usualmente subalternizados– y *unas otras* posibilidades –frecuentemente desechadas–. La Decolonialidad (des)coloca.

El giro decolonial parte de que, tanto las instituciones como el conocimiento, se han estructurado y consolidado a partir de la matriz colonial del saber-poder que revela la retórica civilizacional occidental establecida como proyecto de dominación ontológica, extiende geopolíticamente sus imposiciones histórico-político-culturales sobre los Sures e incide en la constitución de las relaciones humanas dentro de los mundos. Por ello, la Decolonialidad, como la lucha entre proyectos civilizatorios, “se enfoca en la agencia creadora de mundos, de nombrar los cimientos de un lugar histórico y la posibilidad autorizada de perturbarlo” (Asante y Hanchey, 2021, p. 275).

A pesar de compartir algunos principios epistemológicos con la Teoría Crítica, la diferencia de la apuesta decolonial en Comunicación como parte de la nueva crítica latinoamericana (Torrico, 2022) radica no sólo en el lugar de enunciación no-occidental del giro, sino en el distanciamiento conceptual y la ampliación del reconocimiento de las diversas matrices de dominación –que la Escuela de Frankfurt no considera-, como la racial, anclada a la relación condicional del colonialismo con la modernidad. Aunado a que el marxismo occidental, como principio epistemológico total, suprime la heterogeneidad estructural, que no es cerrada, ni unidireccional ni unidimensional. Así, no se trata de la emancipación de las clases sociales, sino de la liberación cognoscitiva del subalterno, de *lo/as* nadie, de los *damnés*, de la irrupción heterárquica y pluriversa del conocimiento desde la exterioridad que forje la recuperación ontológica de quienes han sido subalternizados (Andrade, 2021).

En ese sentido, la Decolonialidad se plantea como un ejercicio de liberación y desobediencia que implica re-conocer las formas de pensar, los lenguajes, los tiempos, las voces, los cuerpos, los objetos y el estar en el mundo de los actores comunicacionales que la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad desautorizan. Esto quiere decir que no se pueden concretar prácticas *otras* empleando la misma racionalidad, los espacios, términos, discursos, las creencias y asunciones reguladas y ancladas en las representaciones y sistemas comunicacionales que fueron impuestos por las diferentes instituciones del proyecto moderno/colonial.

La Decolonialidad implica, entonces, una toma de posición y un acto cognitivo crítico de justicia y liberación epistémica de los actores de conocimiento en términos de sus prácticas comunicacionales, por lo que la matriz de la Decolonialidad es comunicacional, enraizada a su perspectiva ética-ontológica.

Es así como la Decolonialidad, al re-configurar las interpretaciones analítico-teóricas de los fenómenos comunicacionales desde el proyecto moderno/colonial, requiere de una meta-reconstitución

epistémica, de *unas otras* geo y corpo-políticas para el *ser, poder y conocer* (Maldonado, Castro & Grosfoguel, 2007); de ahí que es fundamental reconocer que la Decolonialidad se asume como una perspectiva y no como una teoría.

Consiguientemente, la Decolonialidad en la Comunicación, a diferencia de la crítica comunicacional latinoamericana, se asume como una ruptura epistémica no tradicional –y no solamente como un desplazamiento teórico²⁰–, resulta un giro que depende del ejercicio comunicacional de los actores de conocimiento para consolidarse y que a la par posibilita *unos otros* saberes comunicacionales desde la exterioridad de los espacios tradicionalmente validados para generar *conocimiento comunicacional*. Potencialmente, cualquier sub-campo y proceso comunicacional podría asumirse decolonial, siempre que el actor de conocimiento plantee intenciones decoloniales en la relación Comunicación-Conocimiento.

El giro decolonial en la (C)comunicación implica re-pensar geopolíticamente aquellos saberes que han sido negados y transformar los *logos* y categorías comunicacionales que demanda, en este caso, la realidad latinoamericana, que tenga como punto de partida el lugar de enunciación propio, pero también las corporalidades y encarnaciones como parte de una práctica intelectual ético-política en diálogo consciente con la historia colectiva de los territorios.

Así, la comunicación decolonial, a manera de Scannone, plantea la necesidad de re-significar y de disputar la hegemonía del sentido que condiciona y recae sobre la existencia de las personas. Es ahí en donde el campo ontológico atraviesa al epistemológico y por lo que el ejercicio comunicacional, como salida ontológica, revierte –aún de manera limitada– las imposiciones de un proyecto epistemológico basado en la *in-comunicación* (Torrico, 2018; Torrico, 2020) y en la *des-comunicación*

20 Es así como la decolonialidad no supone, ni en la Comunicación ni en otra área de conocimiento, un desplazamiento paradigmático a manera de Kuhn, sino una ruptura con el universalismo de la epistemología moderno-occidental que, inserta en la lógica de la geopolítica del conocimiento, ejerce violencia cognoscitiva racial.

(Castro Lara, 2020) de las personas, no sólo desde la perspectiva de la expresión sino en la formulación de representaciones y saberes.

La conquista y colonización occidental como hecho y relato re-constituyente de Europa frente al resto de los mundos, supuso filosóficamente la asunción de la alteridad proyectada a partir de la subalternización del diferente, que apela a la idea aristotélica del control de la existencia de unos hombres sobre otros en función de la naturaleza desigual entre los seres humanos y a la noción teológica cristiana de la *natural servidumbre*²¹ (Herceg, 2011, p. 169), que originó un *sistema colonial de castas*, cuya organización social estratificada dependía de la clasificación racial de los cuerpos. Por ende, las relaciones humanas fueron jerarquizadas y las relaciones político-económicas condicionadas, como se muestra en los *Estatutos de Limpieza de Sangre*²².

Esta clasificación inferiorizada del y lo diferente que opera en los pueblos *conquistados* por la racionalidad, el capitalismo y la religiosidad eurocéntrica, gestó lo que Torrico (2018, 2019) denomina la *in-comunicación* como proceso de deshumanización de la persona subalternizada, desde el momento en que en la Junta de Burgos (1512) se cuestionó la condición humana de los indígenas²³.

21 Aristóteles plantea en *Política* su postura en torno a la esclavitud, según la cual hay quienes naturalmente son siervos (según sus disminuidas capacidades intelectuales acordes a su alma), por lo que tendrían que estar subordinados a quienes son intelectualmente superiores; define al esclavo como *aquel quien es capaz de ser de otro* (Herceg, 2011, p. 171-172). A su vez, en una lectura cristiana de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino discute la noción de la *natural servidumbre* que ayudó a justificar, desde la teología y el derecho natural, la subalternización de los pueblos originarios por parte de los conquistadores, al considerar la naturaleza irracional y bárbara de los indígenas bajo el orden creado por Dios “que exige la sujeción de lo imperfecto a lo perfecto” (Viáfara, 2014, s/p) ya que “será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipe y naciones más cultas y humanas, para que a merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud” (Ginés de Sepúlveda, 1550 en Ugarte, 1994).

22 Tal como se aplicaban a judíos y musulmanes conversos en Castilla, los Estatutos de Limpieza de Sangre eran mecanismos legales en la Nueva España que funcionaban como requisito para acreditar la *ascendencia pura europea* y con ello acceder a cargos públicos y religiosos. Mientras en Castilla dicha exigencia tenía que ver con un aspecto religioso, en la Nueva España era una cuestión racial.

23 Se mantiene el registro de fray Tomás Ortiz quien los llamaba “asnos, abobados, alocados, insensatos” (López, 1941, p. 242 en Herceg, 2011, p.172). Es vital esa valoración del otro, pues es el contraste que se necesitaba para erigir la supremacía de su modelo civilizatorio.

La *in-comunicación* surge a partir de una *triple negación ontológica*²⁴ y que, consecuentemente, origina un cuarto problema: la *deshumanización colonial*, referida a la deshumanización del opresor al momento de *negar* el ser del otro, a quien por tanto, deshumaniza (Torrico, 2018 en Torrico, Castro, & Osorio, 2018, p. 13-24).

De este modo, el *in-comunicado* es un sujeto –nunca un actor–negado, cosificado e instrumentalizado (Torrico, 2018), condición que va más allá de la mera exclusión y ejerce más bien, procesos epistemicidas, puesto que ese *otro subalterno* se encuentra ontológica y epistemológicamente invalidado, ya que al negar la humanidad se niega también la capacidad de generar conocimiento²⁵ debido a que se niega la “virtud epistémica” (Ndlovu-Gatsheni en Godfried & Hanchey, 2021, p. 273) a la par que la legitimidad de sentimientos, sensaciones y emociones se ve obstaculizada, lo que acarrea consecuencias ético-políticas.

En ese sentido, el *in-comunicado* es a su vez un *des-comunicado* en un acto de violencia ontológico-epistémica que arrebató la potencia comunicacional del actor y lo imposibilita como actor de conocimiento capaz de construir saberes y sostener relaciones humanas basadas en el principio de alteridad. Esta expoliación se consuma al ser publicada la bula *Sublimis Deus* (1537) y tras la *Junta de Valladolid* (1550-1551), en donde se acuerda que debían “civilizar”, “evangelizar” y “tutelar” a los indígenas. Por ello, la *des-comunicación* pone énfasis en la práctica moderno/colonial del despojo y la destitución violenta de la *singularidad comunicacional* –que abarca al lenguaje-sistema cognitivo, pero también a lo relacional que emana de lo comunicacional en un sentido político– e incita a la humillación y sobajamiento que arranca la *dignidad*.

24 Se piensa como la negación de la humanidad del otro, de una historia-comunicación otra, y de la concepción humanizante de la comunicación (Torrico, 2020).

25 Ha de recordarse que, tradicionalmente para Occidente, la racionalidad –desde la cual se crea el conocimiento válido– es uno de los predicables esenciales que por distinción separan al hombre del resto de las especies animales.

Por este motivo, la lucha por la humanización y dignificación de quienes habitan(mos) el Sur Global es también una disputa epistémica que conlleva necesariamente una pugna comunicacional, como se ha mencionado. Con ello, decolonizar la comunicación supone retar las definiciones y problematizaciones de la Comunicación como campo instituido y re-conocer la necesidad de abordajes alter/n/ativos²⁶ que ayuden a cuestionar y desentrañar la Totalidad en la que ha sido cimentado y aceptado el aparato de conocimiento en torno a los procesos comunicacionales que, por su origen, intención y circulación, son coloniales y occidentales.

(In)Conclusiones: tensión entre totalidad y exterioridad como parte de la naturaleza intrínseca de los procesos comunicacionales.

Una de las claves de este capítulo refiere a la idea de que el conocimiento –desde una perspectiva occidental que plantea la separación entre sujetos y objetos–, no puede constituirse como tal sin la compartición del sentido respecto a lo real, producto de los sistemas representacionales y comunicacionales. La ventaja de éstos es que pueden ser re-significados, como lo ha mencionado múltiples veces Cebrelli (2020) a través de la categoría del espesor temporal, a pesar de encontrarse sumergidos en la Totalidad que supone la colonialidad del saber.

De esta manera, una de las provocaciones más interesantes que se ha encontrado, descansa en la naturaleza misma de la comunicación que, indisciplinada y rebelde, es in-forme y polisémica, es decir, tensiona el intento de *Totalidad totalitaria y totalizante* que encierra la mal comprendida “puesta en común” occidental, que no es más que un intento de univocidad que silencia.

26 Torrico (2018) sugiere una “afirmación liberadora de la alteridad”, de la que se deriva: lo alternativo (como derecho de una otredad epistémico-teórica), lo alter/nativo (que enfatiza el contexto nativo e historizado de esa otredad) y lo alter/ativo (referido a la alteración del orden propuesto por el proyecto moderno/colonial).

Entonces, si bien el carácter polisémico (Castro Lara & Hernández, 2018; Salgado y Mattos, 2020) de la comunicación resulta uno de los mayores problemas epistémicos para el campo, lo es en términos de una epistemología netamente occidental, no así para el resto. Los estudios africanos en comunicación, por ejemplo, aluden a una comprensión líquida y fluida del concepto, que se desplaza y emplaza, en relación con lo que Olaniyan (Asante y Hanchey, 2021, p. 284-285) denomina “conceptos eternamente (des)ubicables”.

Incluso para autores occidentales como Nöth (citado por Salgado y Mattos, 2020, p. 54) y Peters (2014), *comunicar* también presenta una paradoja y contradicción interesante, pues su base “compartir”, está compuesta por una conjunción que une (*com*) y por una disyunción que separa (*partir*), por lo que la comunicación al mismo tiempo que genera algo común, divide, representación que queda asentada en el idioma alemán a través de la palabra *mitteilung* –sinónima de *kommunikation*– que significa con-separación.

Es así como la inevitable incomunicabilidad de lo comunicable –por mera inconmensurabilidad ontológica, como refiere Dussel (2020)– abre a la comunicación a la exterioridad de lo Total; la comunicación es irreductible y equívoca²⁷.

Por lo que respecta al campo de la Comunicación como lugar desde donde se piensa y conoce a la comunicación, se considera necesario el cuestionamiento acerca de la “neutralidad” de las asunciones más básicas que se tienen arraigadas, así como la visibilización de la herida colonial que subyuga y niega a la comunicación y a quienes la habitamos como sujetos históricos y de conocimiento. De esta manera se cree posible una desobediencia epistémica que (nos) devuelva el potencial comunicacional de (nuestros) cuerpos y afectos como territorios de conocimiento re-humanizantes y en resistencia a la racionalidad occidental.

27 De equívocidad.

También es éticamente deseable un cambio en las coordenadas epistémicas que lo configuran y establecer un itinerario decolonial-comunicacional, que ayude a nombrar y a articular *unos otros* conocimientos comunicacionales que, desde la exterioridad de la alteridad, re-consideren *unos otros* humanos, territorios, tiempos, voces, relaciones y formas de enunciación “independientemente [de] si Occidente está escuchando”, como sostienen Asante y Hanchey (2021, p. 272).

Asimismo, es importante re-ajustar la cultura científica comunicacional por fuera de la lógica violenta moderno/colonial, con miras a cambiar las relaciones y conexiones que se tienen al interior de la Academia, que abarcan la idea de un trabajo colectivo y de “repensar el trabajo intelectual como contingente en lugar de canónico” (Ídem).

Pensar a la C(c)omunicación desde la exterioridad –más allá de la Totalidad totalizante de la estructura epistémica occidental–, se torna una tarea de desestructuración geopolítica del conocimiento, que posibilita pensar lo no-pensado, significar el sin-sentido y hacer visibles realidades históricas que han sido negadas; por lo cual, la comunicación decolonial más que un proceso compuesto de elementos, tiempos concretos y pasos mecanizados, es *proximidad* con el *ser del no-ser* que ha sido negado, una experiencia ético-política consciente e ilimitada.

Referencias bibliográficas

- Andrade, V. (2021). La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental. *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 238(65), 131-154. Recuperado de: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcyps/article/view/67363/63875>
- Asante, G. & Hanchey, J. (2021). African communication studies: a provocation and invitation. *Review of communication*, 21 (4), 271-292
- Billard, T. (2021). Syllabus: A New Canon: Race, Nation, Gender, and Sexuality in Communication Studies del programa de Doctorado en Media, Technology,

- and Society de la Northwestern University. Recuperado de: <https://www.thomasbillard.com/syllabi/a-new-canon>
- Calvente, L.; Calafell, B. & Chávez, K. (2020). Here is something you can't understand: the suffocating whiteness of communication studies. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 17 (2), 202-209
- Castro-Lara, E. (2016a). Reflexiones para decolonizar la cultura académica latinoamericana en Comunicación. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 131, 107-122
- (2016b). Notas para indisciplinar el currículum en Comunicación. En Covi, D. (Presidencia). En Torrico, E.; Castro Lara, E.; Osorio, N. (2016) Memorias del GI 1 Comunicación-Decolonialidad. *XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Sociedad del conocimiento y comunicación: reflexiones críticas desde América Latina*. Ciudad de México, México.
- (2020). Comunicación (en)clave decolonial: acercamientos y articulaciones. En Torrico, E.; Castro Lara, E.; Belmonte, V. (2020) Memorias del GI 3 Comunicación-Decolonialidad. En Kaplún, G. (Presidencia). *XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder*. Medellín, Colombia.
- Castro Lara, E. & Hernández, H. (2018). Prolegómenos a la postura decolonial. En Comunicación. En Torrico, E.; Castro Lara, E.; Osorio, N. (2018) Memorias del GI 4 Comunicación-Decolonialidad. En Covi, D (Presidencia). *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia*. San José, Costa Rica.
- Cebrelli, A. (2020). Para indisciplinar el campo de la comunicación: reflexiones sobre la in-comunicación, la colonialidad y la violencia contra mujeres indígenas. En Torrico, E.; Castro Lara, E.; Belmonte, V. (2020) Memorias del GI 3 Comunicación-Decolonialidad. En Kaplún, G. (Presidencia). *XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder*. Medellín, Colombia.
- Chakravartty, P.; Kuo, R.; Grubbs, V. & McIlwan, C. (2018). #Communication-SoWhite. *Journal of Communication*, 68 (2), 254-266
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Editorial Trotta.
- Fuentes, R. (1998). La emergencia de un campo académico: continuidad utópica y estructuración científica de la investigación de la comunicación en México. Guadalajara: ITESO.

- . (2009). El campo académico de la comunicación: 25 años de fermentación. *Anuario ININCO/Investigaciones en Comunicación*, 1(21), 23-42
- Gardner, P. (2018). Diversifying ICA: Identity, Difference, and the Politics of Transformation. *Journal of Communication*, 68 (5), 831-841. Recuperado de: <https://doi.org/10.1093/joc/jqy050>
- Herceg, S. (2011). Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo. *Atenea*, 503 (1), 165-186. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622011000100009>
- Lander, E. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lara, J. (1973). *Elementos de lógica, epistemología y metodología*. Puebla: Cajica
- Maldonado, N.; Castro, S. & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores
- Maldonado, N. (2016). *Outline of Ten Theses on Coloniality and Decoloniality*. South Africa: Fondation Frantz Fanon.
- Molero-Mesa, J. (2006). Del maestro sangrador al médico...europeo: medicina, ciencia y diferencia colonial en el protectorado Español de Marruecos (1912-1956). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 13 (2), 375-92. Recuperado de: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/c4rnW34NSMPW9ZNM6GR5cs/?format=pdf&lang=es>
- Mukherjee, R. (2020). Experts and Tokens: Mapping a Critical Race Archeology of Communication. *Communication, Culture and Critique*, 13 (2), 152-167. Recuperado de: <https://doi.org/10.1093/ccc/tcaa009>
- Ng, E.; White, K.; Saha, A. (2020). #CommunicationSoWhite: Race and power in the academy and beyond. *Communication, Culture and Critique*, 13 (2), 143-151
- Peters, J. (2014). *Hablar al aire. Una historia de la idea de comunicación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica
- Piquer, A. (23 de febrero de 2019). *El concepto de conocimiento en la cosmovisión náhuatl* [archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=J5bclRXlqoU>
- Ramírez, A. (2017). El campo de la comunicación en los escenarios latinoamericanos: contextos, debates, propuestas e itinerarios. (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/67190>
- Rivera, J. B. (1986). *La investigación en comunicación social en Argentina*. Buenos Aires: Desco, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Salgado, T. & Mattos M. (2020) Voltar a Comunicação: perspectivas etimológicas e epistemológicas do termo. *Revista Latinoamericana de Ciências de la Comunicación*, 18 (32), 48-58

- (2022). Signs of Coloniality in Brazilian Communicational Approaches: the first quadrennium of the papers from the proceedings of Compós (2000-2003). *Intercom. Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, 45, 01-15
- Santos, B. (2010). *Para Descolonizar Occidente. Más Allá Del Pensamiento Abismal*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Serres, M. (1996). *Hermes 1. La comunicación*. Barcelona: Anthropos.
- Ramasubramanian, S & Miles, C. (2018). White Nationalist Rhetoric, Neoliberal Multiculturalism and Colour Blind Racism: Decolonial Critique of Richard Spencer's Campus Visit. *Journal of the European Institute for Communication and Culture*, 25 (4), 426-440. Recuperado de: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13183222.2018.1463352>
- Schmucler, H. (1984). Un proyecto de comunicación / cultura. *Revista Comunicación y Cultura*, 12, pp. 3-8.
- Sine, H. (2020). Epistemic limitations and academic disciplines: a virtue based approach. (Bachelor of Arts in Philosophy). New College of Florida. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/340883009_EPISTEMIC_LIMITATIONS_AND_ACADEMIC_DISCIPLINES_A_VIRTUE_BASED_APPROACH
- Torrico, E. (2007). Acercamiento a la Comunicación como "cultura académica" y a sus proposiciones teóricas generales. *Punto Cero*, 14, pp. 41-48.
- (2015). La Comunicación Occidental. *Oficios Terrestres*, 32, 3-23
- (2018). Pilares teóricos latinoamericanos para la decolonización comunicacional. *Otros logros*, 9, 62-84
- (2018). La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional. En Torrico, E.; Castro Lara, E. & Osorio, N. (2018) *Comunicación y Decolonialidad. Horizonte en construcción*. La Paz: ABOIC-IpiCom-UASB.
- (2019). Para una Comunicación excéntrica. *MatriZes*, 13 (3), 89-107
- (2020). La ruptura decolonial de la comunicación negada. En Torrico, E.; Castro Lara, E.; Belmonte, V. (2020) *Memorias del GI 3 Comunicación-Decolonialidad*. En Kaplún, G (Presidencia). *XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder*. Medellín, Colombia.
- (2022). La decolonialidad en el campo comunicacional latinoamericano. *Punto Cero* (en prensa).
- Ugarte, J. (1994). *El doctor Ginés de Sepúlveda y los justos títulos de España para conquistar América*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile
- Viáfara, A. (2014). El indio entre la libertad formal y la servidumbre natural durante la conquista. *Tiempo y Espacio*, 24 (61), 441-460. Recuperado de: <http://ve.scielo.org/pdf/te/v24n61/art23.pdf>

- Viniegra, L. (2020). Colonialism, science and health. *Boletín médico del Hospital Infantil de México*, 4 (77), Epub. Recuperado de: <https://doi.org/10.24875/bmhim.20000069>
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir Las Ciencias Sociales: Informe de la Comisión Gulbenkian para la Reestructuración de Las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI.

Abrindo caminhos e tempos: encruzilhada como princípio para uma comunicação decolonizante

Opening paths and times: “encruzilhada” (crossroad) as a principle for a decolonizing communication

Abrir caminos y tiempos: la encrucijada como principio de una comunicación decolonizadora

Verônica Maria Alves Lima

Resumo

O capítulo apresenta a encruzilhada como operador conceitual (Martins, 1997, p. 28) que permite a elaboração prática da decolonialidade no campo da comunicação. Trata-se de um ensaio que promove o cruzo entre os próprios sentidos da encruzilhada da forma como se apresentam na tradição sociocultural afrobrasileira e a perspectiva decolonial, apontando para reflexões sobre comunicação e sua produção crítica. Para isso, articula reflexões sobre a epistemologia comunicacional e as posturas epistêmicas que emergem desde racionalidades outras, e que, portanto, se alinham à crítica decolonial. Ao final, são propostas sete operações político-intelectuais para praticar a encruzilhada nas reflexões comunicacionais.

Palavras-chave: Encruzilhada; Decolonialidade; Comunicação; Epistemologia; Temporalidade; Exu.

Abstract

The chapter presents the “encruzilhada” (crossroad) as a conceptual operator (Martins, 1997, p. 28) that allows the practical elaboration

of decoloniality in the field of communication. This is an essay that promotes the crossing between the very meanings of the crossroads as they are presented in the afro-brazilian socio-cultural tradition and the decolonial perspective, pointing to reflections on communication and its critical production. For this, it articulates reflections on communicational epistemology and the epistemic postures that emerge from other rationalities, and that, therefore, are aligned with decolonial critique. At the end, seven political-intellectual operations are proposed to practice the crossroad in communication reflections.

Keywords: Crossroad; Decoloniality; Communication; Epistemology; Temporalities; Exu

Resumen

El capítulo presenta la encrucijada como un operador conceptual (Martins, 1997, p. 28) que permite la construcción práctica de la decolonialidad en el ámbito de la comunicación. Se trata de un ensayo que promueve el cruce entre los propios significados de la encrucijada, tal como se presentan en la tradición sociocultural afrobrasileña y la perspectiva decolonial, apuntando a reflexiones sobre la comunicación y su producción crítica. Para ello, articula reflexiones sobre la epistemología comunicacional y las posturas epistémicas que emergen de otras racionalidades, y que, por tanto, se alinean con la crítica decolonial. Al final, se proponen siete operaciones político-intelectuales para practicar la encrucijada en las reflexiones comunicacionales.

Palabras clave: Encrucijada; Decolonialidad; Comunicación; Epistemología; Temporalidad; Exu

Caminhos abertos

A consolidação de uma perspectiva decolonial no campo dos estudos em comunicação exige a construção prática de uma postura epistêmica que sustente não apenas um olhar crítico aos sentidos hegemônicos, mas que também ofereça outros e novos caminhos possíveis para que se produza uma dinâmica fértil em soluções, inovações e diferentes conexões conceituais. Tal dinâmica, que é própria da perspectiva decolonial, “encontra sua âncora no corpo aberto. Quando o condenado

[em referência a Fanon (1979)] comunica as questões críticas que estão fundamentadas na experiência vivida do corpo aberto, temos a emergência de um outro discurso e uma outra forma de pensar” (Maldonado-Torres, 2018, p. 50).

O corpo, nesse sentido, é nosso próprio corpo social, mas também o corpo individual de cada uma/ cada um que vive e experimenta o mundo, o meu corpo que escreve, e o corpo seu, de quem lê. É também o corpo (o *corpus*) literário das narrativas que explicam quem somos e fomos, os textos que refletem as experiências do mundo em diversas áreas e formatos. Buscando fortalecer a conexão entre as reflexões propostas e a raiz de sustentação decolonial, abrir esse texto é também gesto de abertura dos poros e visões dessa reflexão, ou seja, abrir esse corpo reflexivo para contribuir com a construção de outros e novos percursos decoloniais.

Para isso, vou traçar um percurso ensaístico, numa exposição analítica na qual pretendo esboçar diferentes caminhos para construir este texto reflexivo, tal como a encruzilhada nos instiga. Historicamente, a encruzilhada é um espaço que exerce fascínio e serve aos encantamentos da vida em diferentes culturas ao redor do mundo. Na encruzilhada habitam mitos, deuses, tradições, diferenças e tensões em diversas histórias (Chevalier & Gheerbrant, 1986, p. 446-450). As encruzilhadas fazem parte da própria existência, e por isso lançarei mão das acepções de encruzilhada que me interpelam desde o território brasileiro, de onde eu falo, mas que podem ser cruzados em outros deslocamentos, desde a perspectiva decolonial.

Em movimento, esse horizonte encruzilhado lembra que é sempre possível voltar ao centro dos cruzamentos para tomar outros rumos, experimentar outras formas de caminhar, outros ritmos, outras epistemes, num movimento espiralar constante que se torna um *modo* de praticar as reflexões, os argumentos –a vida, afinal. Nesse percurso buscarei realçar os cruzos entre a perspectiva decolonial e a comunicação, apostando que esses nós de encontros oferecem horizontes abertos para inovações no campo comunicacional. Assim,

reafirmo a possibilidade de versar (praticando e teorizando) a comunicação desde o horizonte decolonial e anticolonial²⁸, ou seja, uma comunicação através da qual seja possível superar a colonialidade –suas atualizações e seus efeitos.

Quando os caminhos se cruzam, se comunicam

Um caminho ou um corpo se percebe aberto, ou se realiza em abertura, justamente quando encontra outros corpos e outros caminhos, semelhantes ou não, esperados ou não. O contato é necessário para a construção de uma postura acessível ou não, permeável ou não ao entorno, ou seja, à própria alteridade. Fechado em si, ou sem movimento, o(s) corpo(s) ou o(s) caminho(s) não se realiza(m). Esse é o potencial do encontro, de estar em contato habitando um tempo-espaço *comum* –ou seja, de estabelecer uma relação ativa, de *comunicar*. Isso é o que se verifica no próprio ato deste ensaio: ele só se realiza em abertura quando (e se) for lido, também por pessoas que estejam permeáveis aos encontros reflexivos, às encruzilhadas da vida. Nesse sentido, essas palavras aqui reunidas se convertem, elas mesmas, em gestos de encruzilhada.

O potencial dos encontros é constituído pelas forças e poderes que bailam na dinâmica relacional. Considerando o contexto ocidental, o marco colonial foi um momento de especial encontro, cujo catalisador foi a violência colonial que estabeleceu assimetrias profundas nas

28 Neste ensaio, considero que o termo anticolonial diz respeito exatamente a uma ação específica tomada ou praticada, como, por exemplo, um texto, um levante, ou uma proposta coletiva. Já os termos decolonial/decolonialidade, da maneira como trabalhei neste ensaio, dizem respeito ao conhecimento que emerge da ação anticolonial. Reconheço que esses termos se misturam, já que ação e conhecimento são inseparáveis na prática. Eu aponto essa diferença somente para complexificar a utilização dos termos, dada as limitações impostas pela própria linguagem escrita acadêmica, além de deixar explícito os sentidos que aciono ao escolher meus caminhos de reflexão. Reconheço também que a utilização desses termos é discutível e até polêmica em alguma medida, e que há outros caminhos possíveis para acionar os termos. Mas o ensaio que apresento buscou esses sentidos para reafirmar a potência de articulação entre eles em busca da superação da colonialidade. Há ainda o termo “descolonização”, que entendo se referir diretamente ao processo de independência formal (político-administrativa) das ex-colônias, mas é um termo que não uso para ensaiar aqui nestas páginas.

relações, opondo e confrontando forças e poderes que compuseram o cenário da modernidade ocidental. Essas assimetrias se estabeleceram a partir da diferença racial, que estabeleceu o racismo como um pilar do empreendimento colonial (Mbembe, 2018). Assim, a violência se voltou contra sujeitos, suas epistemes e formas de organização.

Leda Maria Martins (1997, p. 28) localiza a encruzilhada como “instância simbólica e metonímica” que, com origem e sustentação nas tradições religioso-filosóficas da população negra em diáspora forçada, contribui para a compreensão dos sentidos *do* e *no* mundo. Segundo a autora,

O termo *encruzilhada*, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos. (Martins, 1997, p. 28, grifo da autora)

A autora destaca que a encruzilhada se refere tanto ao campo dos ritos, quanto às dimensões discursivas e de linguagem, o que a caracteriza como “lugar terceiro” que comporta tanto divergências quanto influências, unidade e pluralidade, interseções e desvios, assim como os cruzamentos e suas consequências, e também possibilidades outras.

Essas duas dimensões assinaladas por Leda Martins (1997, p.28-29) invocam aspectos que permitem a visualização tanto da concretude dos fenômenos, quanto das interpretações e relações possíveis que se estabelecem através deles. A encruzilhada se torna esse campo semântico que não apenas comporta, mas também demanda a multipotência da abertura que não se encerra em um único sentido ou código, que se trans-forma a partir dos vínculos em cruzo.

Assim, pensar através da encruzilhada é uma operação intelectual que se aproxima do que Muniz Sodré (2007, p. 22) chama de uma perspectiva crítico-cognitiva, que seria própria da episteme comunicacional, cuja tarefa é justamente analisar a correlação entre

os níveis relacional (interação midiática) e vincutivo (interação intersubjetiva) das reflexões que são empreendidas nas pesquisas em comunicação. Para fazer essa aproximação, coloco as reflexões de Muniz Sodré (2007) na encruzilhada e observo que as interações midiáticas (nos) trans-portam a dimensões dos ritos, assim como as interações intersubjetivas se inscrevem (e transcrevem) à maneira das linguagens e discursos e suas interpretações. Sendo assim, o nível crítico-cognitivo, ao promover a imbricação dos dois níveis numa operação característica da ciência da comunicação²⁹, aponta para o “lugar terceiro”, que é justamente observar os cenários resultantes dos cruzos e atravessamentos da virtualização tecnológica com as múltiplas dimensões da vida e seus sentidos ético-políticos.

Ou seja, a encruzilhada é, ao mesmo tempo, a operação que aponta para uma ciência substancialmente comunicacional, bem como o resultado de uma reflexão crítico-cognitiva profundamente interpelada pelos desafios socioculturais e tecnológicos contemporâneos. Tais desafios se apresentam, especialmente, nas sociedades ocidentais, forjadas em bases moderno-capitalistas que se configuraram a partir das incursões coloniais.

Mas essa relação estreita entre a encruzilhada e a Comunicação não se compreende apenas pelo viés das conexões argumentativas, comuns ao que conhecemos como racionalidade ocidental. As reflexões apresentadas por Leda Martins (1997) sobre encruzilhada se baseiam nas epistemes da população negra que, sequestrada de diferentes pontos do continente africano, se estabeleceu em diáspora forçada especialmente no Brasil³⁰. Nessa outra episteme, invisibilizada pela colonização racista, a encruzilhada é a morada do orixá Exu, princípio

29 No artigo, o autor se preocupa em refletir sobre as características que diferenciam a Ciência da Comunicação de outras áreas clássicas das Ciências Sociais/Humanas, já tão amplamente utilizadas nas pesquisas em Comunicação.

30 O Brasil foi a região do mundo que mais recebeu populações africanas sequestradas para escravização, em condição de diáspora forçada. Segundo o Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos, mais de 5 milhões de africanas e africanos desembarcaram no território brasileiro no período entre 1501 e 1866.

dinamizador da vida, tanto nas relações interpessoais, quanto nas conexões entre os sujeitos e as dimensões sagradas/divinais da experiência humana. Segundo a tradição³¹, Exu é o *Verbo* e a *própria linguagem*, elemento fundamental na criação do mundo.

Muniz Sodré (2017, p. 177), ao apresentar o sistema filosófico dos povos africanos *nagô*, destaca que “Exu pertence visceralmente à comunicação”, nas mais diversas acepções dessa força denominada Exu, já que “a comunicação implicada [nas diferentes acepções de Exu] refere-se primordialmente a um comportamento ou à ação simbólica de vincular ou pôr em comum partes diferentes no interior de um sistema”. O desenvolvimento analítico dessa ideia pelo autor reforça a ideia de Exu – e da encruzilhada, sua morada – como “lugar terceiro” que correlaciona a significação e a organização concreta dos elementos, ou seja, “antes de converter-se em algo que *signifique*, a mediação é só o resultado do ato de vincular partes ou *tecer*, portanto, a superfície ou a ‘pele’ de uma forma, algo apenas visualizável ou tocável” (Sodré, 2017, p. 178, grifos do autor).

É possível afirmar, então, que a encruzilhada é o espaço da comunicação por excelência, que se constitui não de significações e práticas homogêneas, mas de toda a diversidade e complexidade que se verifica no tecido da vida que produz sentidos e nos conecta, nos vincula. Essa afirmação não refuta totalmente as perspectivas lineares e homogeneizantes nos estudos de comunicação, mas aponta para a importância de cruzá-las e complexificá-las para aprofundar seu caráter comunicacional, fortalecendo o eixo epistêmico comunicacional.

É importante destacar que, ao fortalecer uma Ciência da Comunicação, a encruzilhada também fomenta a perspectiva decolonial na área, já que se trata de um operador conceitual – nos termos de Martins (1997, p. 28) – oriunda de uma perspectiva

31 As definições aqui trazidas não se baseiam apenas em bibliografia (Martins, 1997; Sodré, 2017; Rufino, 2019, etc.), mas também nos ensinamentos dos babalorixás Sidnei Nogueira e Alexandre Teles, e também da yalorixá Paula de Odé, respeitando a importância da tradição oral e a profundidade dessa episteme. (Nogueira, 2020a, 2020b; Nogueira & Teles, 2020; Odé, 2021)

epistêmica historicamente alvo da violência racista e das estruturas concretas e simbólica de silenciamento e apagamento. Encruzilhar é, conseqüentemente, ação que confirma a fertilidade da decolonialidade não apenas como referencial teórico para a comunicação, mas também como postura epistêmica que subverte o projeto da colonialidade, que criminalizou, violentou e assassinou diversos outros saberes.

Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2019, p. 15) destacam que se lançar na tarefa das encruzilhadas é deixar a zona de conforto epistêmica em que a própria constituição do campo acadêmico nos colocou. Para isso, o exercício da alteridade e da ampliação dos horizontes é forma de superar os cânones limitantes para a construção de vivências que compartilhem a diversidade do(s) mundo(s) e estejam compromissadas com a vida e a vitalidade. Entendo, a partir deles que se o colonialismo e a colonialidade “edificou a sua cruz como égide de seu projeto de dominação, aqui nós reinventamos a cruz em encruzilhada e praticando-a como campo de possibilidades” (Simas & Rufino, 2019a, p. 17).

Essas possibilidades também permitem que as análises comunicacionais feitas sob a perspectiva da encruzilhada e, portanto, de viés decolonial, deem conta de alguns importantes aspectos dos novos desafios contemporâneos. Tal como assinalou Sodré (2007) esses desafios são complexos porque advindos do aprofundamento tecnológico e a midiaticização da vida, tendo ressonâncias (e cruzos) com diversos aspectos da vida sociopolítica e econômica. A encruzilhada pode ser um caminho para a construção de perspectivas outras para os estudos em comunicação, ainda mais se considerarmos que o campo comunicacional enfrenta desafios profundos frente à imbricação entre o saber comunicacional e a financeirização capitalista, conforme aponta Muniz Sodré (2012) em outro texto que reflete sobre os desafios teóricos da área. Talvez, pela encruzilhada de postura decolonial, possamos tecer uma crítica à tecnofilia e aos modelos de riqueza que triunfam na sociedade e mobilizam os olhares ao campo da comunicação, apontando para reflexões de fato inovadoras, a partir de novas perguntas e perspectivas outras.

No contexto colonial, o cruzo é movimento transgressor

Uma análise a partir do colonialismo oferece uma perspectiva histórica sobre a construção da tecnofilia exacerbada que se verifica na sociedade contemporânea, e que está diretamente conectada ao aprofundamento do capitalismo financeiro. O marco colonial foi singularmente importante para o desenvolvimento de tecnologias e processos comunicacionais, sempre sob o emblema da violência e do estatuto extrativista que definiu a expansão colonial. Assim, grande parte do que conhecemos em termos técnicos e tecnológicos se estabeleceu a partir do advento da força colonial –tanto para a constituição do imaginário que viria a forjar a própria ideia de modernidade capitalista, quanto nas estratégias de resistências, re-existências, sobrevivências e formas de manutenção e adaptação da vida e seus costumes.

Stuart Hall (2016) mostra como os imaginários socioculturais foram violentamente forjados para inferiorizar as pessoas racializadas e suas existências, e como esse olhar racista marcou o desenvolvimento do ambiente comunicacional no ocidente, na produção de imagens gráficas, discursos, produtos e estética em geral. Mas é também através das estratégias estéticas e epistêmicas da modernidade que pensamentos outros encontraram possibilidades de emergir e disputar espaço de poder e ação ético-política. Da mesma forma, podemos assinalar que parte substancial da crítica decolonial emergiu –seja na produção estética ou na produção acadêmica– no interior das próprias estruturas modernas de circulação de saber, ou seja, nas estruturas de sustentação do que a crítica decolonial identificou como colonialidade do saber (Lander, 2000).

Ao discutir o estatuto da encruzilhada, Luiz Rufino (2019, p. 46) destaca que este pressupõe também o que ele denomina como “rasura” dos elementos já existentes e alinhados às pretensões de universalidade dos movimentos coloniais. Assim, defende o autor, a encruzilhada “não somente se apresenta como a possibilidade de novos caminhos, mas como a rasura dos que se pretendem únicos. Nesse sentido, a rasura não é

compreendida como interdito, mas como cruzo, como a emergência de outras formas” (Rufino, 2019, p. 45-46). Aqui vale atenção para imagem contida nessa reflexão do autor: o ato de emergir remete a um movimento de determinado aspecto ou elemento que *vem à tona* ou se manifesta a partir de um determinado meio, com o qual se confunde ou com o qual partilha a própria substância – mesmo que seja uma parcela dela.

Assim, a encruzilhada contribui para o reconhecimento e a análise dos fenômenos comunicacionais que, a partir dos novos contextos de sociabilidade midiaticizada, e regidos pelos desafios do imperativo tecnológico, se apropriam dos aparatos técnicos para construir novas reflexões e/ou abrir espaço para pensamentos e vozes historicamente reprimidos pelos poderes hegemônicos/tecnológicos. A utilização de espaços e operações das empresas “gigantes tecnológicas” (*Big Techs*) para a denúncia de assimetrias e disseminação de conteúdos críticos pode ser considerado um exemplo simples desse cruzo, que vai além de uma simples oposição, dada a complexidade das sociabilidades contemporâneas. Assim, é importante destacar que, ainda que pela encruzilhada se apresentem horizontes outros liderados por grupos historicamente subalternizados, a operação de oposição maniqueísta não é condizente na construção de um raciocínio de cruzo.

Esse é outro aspecto que revela a confluência entre encruzilhada e decolonialidade, já que a superação das dicotomias também caracteriza a crítica decolonial. Tal característica também está em consonância com o fato de que o “giro decolonial” não significou uma projeção de distanciamento das reflexões sobre a modernidade e a colonização, mas sim o estabelecimento de outras perspectivas a partir de reflexões que já vinham se destacando no contexto acadêmico, em especial os estudos culturais e pós-coloniais (Ballestrin, 2013).

A importância de ir além de dicotomias e maniqueísmos, no entanto, não significa que o movimento de resposta à colonialidade e seu ímpeto de hegemonia exista apenas de forma pulverizada. As reações se impuseram na mesma dinâmica que a violência colonial se impôs como experiência traumática especialmente no Sul Global. Mignolo

(2007, p. 32-34) sustenta essa reflexão ao destaca que o poder colonial despertou o que ele chama de “diálogo conflitivo” na experiência dos povos subalternizados, que acionaram seus saberes em interlocução com os conhecimentos preconizados pelos colonizadores, para denunciar o absurdo da violência colonial. O autor destaca dois textos – um de representante dos povos indígenas na América do Sul e outro de um ex-escravizado – que se configuraram com a tentativa de utilizar a própria lógica dos valores cristãos dos colonizadores para questionar a própria organização colonial e a subalternização de determinados grupos sociais.

Mignolo (2007) utiliza tais textos, um do século XVII e outro do século XVIII, para demonstrar que a postura decolonial emergiu imediatamente das ações coloniais que fundaram a modernidade/colonialidade, utilizando técnicas e tecnologias desenvolvidas sob o signo do colonialismo. Ou seja, a decolonialidade existe há tanto tempo quanto a própria colonialidade, no interior dessa força colonial e contra ela. Embora a circulação desses textos tenha sido restrita, é interessante observar que tenham sobrevivido: ao promover o cruzo com os valores e linguagens dos colonizadores, esses registros tiveram uma inserção de tal maneira significativa que permitiu que se mantivessem como exemplos vivos, mesmo com todo o fortalecimento e atualizações da colonialidade.

Muitas outras formas decoloniais em “diálogo conflitivo” se dedicaram a denunciar a exploração colonial, construir formas de existência possíveis diante da violência, resistindo e re-existindo através das encruzilhadas possíveis de se estabelecer socialmente. No caso brasileiro, a encruzilhada literal, parte do rito tradicional do orixá Exu, também representou uma prática de resistência diante do cenário de escravização que se impôs no cenário mundial. Simas e Rufino (2019a, p. 35-49) ressaltam que o cruzamento de diversos conhecimentos tradicionais dos povos subalternizados foram canalizadores e catalisadores de atitudes transgressoras e transformadoras diante do poder colonial, em defesa da vida e sua preservação.

Leda Martins (1997) mostra como a prática do cruço pela população negra em território brasileiro foi importante para a inscrição, inserção e transmissão das tradições e saberes africanos na cultura que (se) constituiu no território brasileiro. Essas encruzilhadas são formas de se livrar da opressão do branco escravocrata, utilizando um complexo sógnico que utiliza a ambiguidade e a ambivalência para performar, ressignificando alguns códigos dos colonizadores, e criar formas outras de sociabilidade no território brasileiro, já não idênticas às formas originárias, nem totalmente distanciadas das práticas impostas na nova territorialidade.

Esse é o terceiro caminho da encruzilhada, que cruza conhecimentos e saberes com objetivo de traçar trajetórias *outras* que nos levem a formas de organização sociais que não reproduzam a subalternização e o racismo como operações básicas e estruturais para a construção do comum. Ou seja, pela encruzilhada é possível desnaturalizar os modelos ocidentais homogeneizantes, dando espaço para a diversidade e pluralidade da vida.

O cruço, como a arte das amarrações e dos enlaces de inúmeros saberes praticados, produz os efeitos de encanto; aqueles que se constituem através das mobilidades e das potências presentes nas zonas de contato – encruzilhadas – formadas por múltiplos saberes. O alargamento do presente, a coexistência de outras cosmovisões e temporalidades e o conhecimento como prática de autoconhecimento são indicações de possibilidades, a partir do exercício do cruço e das encantarias versadas em seus entrocamentos. (Simas & Rufino, 2019b, p. 32)

Como ‘zona de contato’ a encruzilhada é o espaço e o sentido de permeabilidade, comum às fronteiras, em que não cabem definições estanques, nem tampouco limites rígidos entre as partes que ali se cruzam e se encontram. Gloria Anzaldúa (1987, p. 77-98), ao refletir sobre as fronteiras e a condição mestiça, destaca que a ambiguidade compõe a consciência de quem se encontra fora dos modelos ou padrões ocidentais, e que nessa condição a flexibilidade desempenha um

importante papel para a construção do que ela chama de “consciência mestiça”, que não se baseia em concepções maniqueístas de partes separadas, “muito menos se trata de um equilíbrio entre forças opostas. Ao tentar elaborar uma síntese, o *self* adiciona um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes separadas. Esse terceiro elemento é uma nova consciência” (Anzaldúa, 1987, p. 79-80).

As fronteiras de Anzaldúa (1987) coincidem com a encruzilhada, palavra que ela mesma utiliza. Pela zona de contato se alarga a consciência –de si e do cenário vivido– rumo à construção de uma consciência das potências e possibilidades de encantamento, através da mobilidade de corpos e mentes, que fogem da rigidez que se traduz, em termos ocidentais, na própria morte. Nesse sentido, praticar o cruzo através de zonas de contato, fronteiras, ou seja, *encruzihar* é uma forma de responder à agressão colonial, transgredindo os aspectos que conformam a colonialidade.

Tais denúncias e atitudes transgressoras, ainda que encontrassem (e encontrem) dificuldades de legitimação e inserção, demonstram que a atitude anti-colonial sempre existiu (e existirá) como resposta, mobilizando e articulando reflexões e ações políticas, poéticas e estéticas, a partir da decolonialidade; e é o conjunto dessas atitudes que configuram a perspectiva crítica que se desenvolve a partir do questionamento do modelo moderno/colonial que se estabeleceu no ocidente e se impôs como referência global.

Tempos de encruzilhada, tempos decoloniais

Nas fronteiras e cruzos do modelo ocidental eurocentrado estão as experiências e possibilidades *outras* de existência. A encruzilhada, portanto, é uma forma de expressão prática de vida e de seus tempos e cadências na concretude das relações. Essa dimensão temporal/espacial da encruzilhada corresponde à operação que Anzaldúa (1987, p. 79-80) identifica como a síntese, mas não no sentido limitante, mas nos

termos de um “lugar terceiro” (Martins, 1997, p. 28), maior, mais amplo e que, ao ser constituído, também se mostra em processo, inacabado. Essa dimensão de inacabamento também está presente na cosmogonia do orixá Exu, “que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade” (Rufino, 2019, p. 38), e que assim promove e cria as dinâmicas, trocas e movimentos da vida. Por isso Exu, que habita as encruzilhadas e encontros, é também o arranjador fundamental da própria vida.

Muniz Sodré (2017) sintetiza essa dimensão temporal de *exuística*, explicando que se trata de uma compreensão totalmente oposta à ideia do sujeito ocidental, na qual o tempo é condição (linear) para ocorrência de um fenômeno. Segundo o autor,

(...) com Exu a temporalidade não é *constituída*, mas *constituente*, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos regidos pela origem, isto é, por um proto-acontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. Nessa dimensão, o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e adiante de si mesmo. Essa origem é impossível de ser representada, muito menos de ser datada porque não é nenhum começo, mas um princípio inaugural. O acontecimento inaugurado por Exu não é algo que se possa inserir como peripécia numa história com passado, presente e futuro já dados, pois é ele mesmo que faz a história de seu grupo, logo constrói o seu tempo (...) a ação de Exu não está dentro do tempo, ela o *inventa*. (Sodré, 2017, p. 188, grifos do autor).

A encruzilhada, portanto, não é compatível com o tempo linear da modernidade ocidental, porque é de sua natureza estar em permanente transformação/re-criação, ou seja, em contínuos ciclos que não comportam conclusões e definições, porque são o próprio movimento, a própria continuidade. Nessa dinâmica, passado, presente e futuro estabelecem relações nas quais o tempo cronológico não é soberano. “Nessa sincronia, o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado” (Martins, 2002, p. 85). Esse

tempo espiralar é ritualizado e significado como encruzilhada, através de linguagens e símbolos na concretude da vida. Como mostra Leda Martins (2002), ele pode ser performado e assim fazer emergir outros saberes e possibilidades.

Ao aprofundar o olhar nessa dimensão espiralar do tempo, é possível perceber que a linearidade preconizada pelos modelos ocidentais se configura mais como uma projeção do que como uma realidade sempre praticável. Isso porque a própria dinâmica da vida se mostra como complexos arranjos temporais. Tal como observa Achille Mbembe:

O que uma certa racionalidade, alegando ser universal, mas, na realidade, imersa no contingente e no particular, nunca entendeu, é que todas as sociedades humanas participam de uma ordem complexa, rica em reviravoltas inesperadas, meandros e mudanças de curso, sem que isso implique necessariamente em sua abolição na ausência de um centro. O tormento da não-realização e incompletude, o enredamento labiríntico, não são de modo algum características especificamente africanas³². Flutuações e indeterminação não equivalem necessariamente a falta de ordem. (Mbembe, 2017, p. 31)

O autor identifica como enredamento essa condição na qual se experimenta o tempo não linearmente, e que contém três premissas: não se caracteriza por uma sucessão serial, mas sim pelo entrelaçamento de passado, presente, futuro; contém instabilidades, imprevistos e oscilações; e não se trata de um tempo irreversível. Tais características revelam que o tempo enredado é o tempo da encruzilhada de possibilidades e inacabamentos. Neste tempo nada é impossível de ser revertido, já que a prática permite presentificar o passado-e-futuro, bem como futurizar o passado. Essa irreversibilidade sustenta o fato de que é sempre possível voltar ao centro da encruzilhada para escolher e/ou construir caminhos outros.

32 O autor faz referência ao território africano porque o texto foi escrito como abertura de um livro cujo horizonte é o contexto africano. Mas a reflexão cabe aqui neste artigo pela crítica à colonialidade/modernidade. Compartilho das reflexões de Rufino (2019, p.100): "Aquilo que hoje é reivindicado nas bandas de cá como de marca/herança africana é resultado dos cruzos das inúmeras travessias de mulheres, homens, histórias, movimentos, palavras, sons, sangues, cores, deuses, lembranças e silêncios".

Essa constatação faz da encruzilhada a própria possibilidade de um caminhar ciclo-espiralado, em que as fronteiras desestabilizam a ideia de centro, ao mesmo tempo em que se permite resignificar e deslocar ideias, corpos e perspectivas. Esse movimento é propício para as insurgências que a perspectiva decolonial nos instiga e demanda, em especial a necessidade de recontar as histórias, em diferentes formas, tecer novos enredos a partir de outros valores, repotencializar os saberes e epistemes historicamente silenciados.

Na encruzilhada encontramos um dos aforismas mais conhecidos do orixá Exu, que sintetiza parte das reflexões sobre o tempo nessa perspectiva: “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. A interpretação da sentença não tem um sentido único, mas destaca-se a presentificação do passado, especialmente no contexto em que o tempo linear e sucessivo se estabelece como referência única para o modelo de sujeito que se constitui na modernidade ocidental.

A linearidade também é questionada pela perspectiva decolonial, cuja crítica é compatível com a encruzilhada. Rita Segato (2019, s/p) mostra como as reflexões de Aníbal Quijano, um dos principais expoentes acadêmicos da decolonialidade abordou a questão da temporalidade sob três principais conceitos: re-originalização (ou giro epistêmico), horizonte aberto como destino e regresso do futuro. O primeiro diz respeito à necessidade de se reconhecer que a configuração dos estados-nação e do próprio capital, ou seja, a configuração dos elementos básicos da modernidade se dá em concomitância com o desenvolvimento³³ do empreendimento colonial. Citando uma entrevista de Quijano em 1991, a autora destaca que o autor “afirma que Espanha, América, o índio, o negro, o branco, a modernidade e o capital nasceram no mesmo dia” (Segato, 2019, s/p). Segundo ela, tal afirmação sintetiza o próprio sentido da re-originalização do mundo, já que demonstra a criação de categorias e léxicos, a própria classificação

33 A autora destaca que a própria ideia de futuro e de novidade surge com as investidas coloniais no que viria ser chamado de “Novo Mundo”. Assim, podemos inferir que a própria ideia de desenvolvimento (rumo a um futuro) também está atrelada ao empreendimento colonial.

dos *outros* que serão (e são) objetos das narrativas coloniais.

Os segundo e terceiro conceitos de Quijano sobre o tempo apresentados por Segato (2019, s/p), são ainda mais estreitamente pertencentes ao primado da encruzilhada. O horizonte aberto remete diretamente à encruzilhada aberta a caminhos outros, permeável a possibilidades. A autora destaca que Quijano substituiu, pouco a pouco, a utilização da ideia de utopia, mais fechada e pronta, pela ideia de horizonte amplo e com múltiplas probabilidades. Esse horizonte dialoga diretamente com a perspectiva de regresso do futuro, que permite vislumbrar a volta de um futuro que se via impedido diante dos rearranjos e atualizações da colonialidade, mas que agora retornam como possibilidade de restauração e restituição do passado em futuros outros.

Na encruzilhada se cruzam os tempos experimentados a partir de outras epistemes e, conseqüentemente, os tempos acionados pela crítica decolonial. Nesse cruzo, os sentidos dos tempos se desalinham apresentando novos ordenamentos, novas formas de ser e novas formas de compreender as relações tempo-espaço que experimentamos. Assim, a encruzilhada se apresenta como um campo semântico-conceitual a partir do qual é possível, mais que tecer uma análise crítica interpretativa, praticar/construir a decolonialidade como horizonte de construção de um mundo pluriversado através de posturas epistemológicas comprometidas com a manutenção da vida.

Encruzilhada é abertura decolonizante

Ao longo deste ensaio, procurei passear pelos caminhos em cruzo que apresentaram aspectos significativos da encruzilhada aberta, permeável aos encontros e às reflexões que emergem no movimento e na própria dinâmica dos encontros. Desde a relação da encruzilhada com a comunicação, passando pelo seu potencial transgressor-decolonial, que expressa e pratica tempos outros, não-lineares, as considerações

que insurgem da encruzilhada fomentam o giro decolonial que “é a abertura e a liberdade de pensamento e de formas de vida-outras” (Mignolo, 2007, p. 29).

Partindo das reflexões apresentadas, defendo que a prática da encruzilhada na área da comunicação deve incluir as seguintes operações político-intelectuais:

9. 1. *Correlacionar as dimensões mais profundas das interações midiáticas e subjetivas, buscando uma compreensão ético-política da vida e os desafios sociotécnicos que se impõem no contexto contemporâneo.*

Explorar os aspectos que influenciam a construção coletiva da vida, ou seja, que apontem para os problemas que atravessam o projeto de vida comum, tanto na dimensão subjetiva quanto em relação aos vínculos, nos levará a uma dimensão encruzilhada. Praticamente todos os temas da vida atualmente são atravessados pelos desafios sociotécnicos, e considerar esses cruzamentos na produção de um conhecimento crítico é uma forma de garantir uma reflexão que valorize as conexões dos saberes com a dinâmica social.

10. 2. *Fazer do trabalho comunicacional/intelectual uma forma de compromisso com a vida: a potencialização da vida deve ser a base da posição epistêmica da(o) comunicador(a)/pesquisador(a)/cidadã(o), o que inclui relações interpessoais e até a escolha de palavras e gestos.*

Todo o conjunto das posturas tomadas em relação a um trabalho intelectual ou uma pesquisa constituem a complexidade da atividade. Sendo assim, cada gesto ou atitude tomada na composição desse trabalho deve refletir o compromisso com a pluralidade da vida. Não basta, por exemplo, produzir grandes tratados acadêmicos críticos sobre os conceitos anticoloniais se as relações da(o) autor(a) não está engajada com a desconstrução das estruturas e atitudes coloniais.

- 11.3. *Abraçar ambiguidades/impasses/contradições, fazendo desse abraço um processo de descrição, interpretação e aprofundamento que se converta em possibilidade(s) de encontrar novas/outras conexões e reflexões.*

Superar as dicotomias maniqueístas da modernidade colonial inclui não só a boa convivência com as incoerências, mas também pensar junto e a partir das ambivalências, encontrando brechas, rasuras e aberturas explicativas para fertilizar novas ideias, outras perspectivas.

12. 4. *Utilizar as palavras para fertilizar o mundo – seja o mundo acadêmico, mas também os outros mundos em que as produções intelectuais circulam, estabelecendo um compromisso com o encantamento da vida.*

As palavras (escritas, faladas ou representadas) são a base dos encontros e, portanto, princípios fundamentais das encruzilhadas. Exu é o ‘verbo primeiro’ lançado para a dinamização do mundo, da vida, por isso, as palavras utilizadas para canalizar um trabalho, para traduzir ideias, devem ser uma forma de fecundar o mundo, estimulando a pluralidade e a criatividade.

- 13.5. *Transcender do objeto ao sujeito, e manter este movimento sempre presente (mesmo que como um desafio).*

O estabelecimento de fronteiras físicas e conceituais foi fundamental para a constituição do projeto moderno/colonial, com definições nítidas dos modelos ideais. No entanto, a encruzilhada é lugar de permeabilidades e não de separações. Por isso, encruzilhar é deslocar o pensamento da apreensão funcionalista e utilitária para uma forma que valorize a dimensão intersubjetiva das experiências da vida. Assim, a produção de conhecimento é uma forma de se deixar interpelar, ser atravessada pelas reflexões e fenômenos, para muito além da postura de observador onisciente do mundo.

14. 6. *Repensar (e rerepresentar) as conexões temporais, transcendendo o linear através da espiral e, assim, ter o passado-futuro sempre presente.*

Presentificar o passado, regressar aos futuros, restituir a complexidade das temporalidades vividas. Para isso, é necessário enfatizar o valor do movimento e do deslocamento de ideias na experiência do porvir, daquilo que está em aberto e que não objetiva o finalizar, porque está em constante re-formação.

15. 7. *Colocar as reflexões teórico-metodológicas em perspectiva, situando-as (na concretude dos termos, mas também nas relações).*

A encruzilhada é uma operação simbólica, mas também remete a um espaço físico e concreto, sustentado pela dimensão ritual da vida. Por isso, encruzihar também significa situar, estar diante e em contato com aquilo que nos cruza, criando novas possibilidades. Na concretude da vida, as ideias e pensamentos se localizam no tempo, no espaço e nas relações.

Reconheço que essas operações político-intelectuais não dizem respeito a ações totalmente novas no que diz respeito ao campo da comunicação, nem na área acadêmica de forma geral. Mas a compilação desses atos orientada pela encruzilhada me parece uma aposta que abre horizontes para robustecer a perspectiva decolonial na prática da pesquisa em comunicação.

O esforço de criação deste capítulo se completa em articulação com as outras importantes reflexões contidas neste livro e, principalmente, com a apropriação dessas ideias em novas conexões encruzilhadas. Nesse movimento, desejo que sejamos coletivamente direcionados a um mundo cada vez mais plural e criativo, através de palavras e gestos fecundos no estabelecimento da vida em comum.

Referências bibliográficas

- Anzaldúa, G. (1987). La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness. En Anzaldúa, G. (1987) *Borderlands / La Frontera*. (pp.77-91). San Francisco: Aunt Lute Book Company.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira De Ciência Política*, (11), 89-117. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>
- Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (1986). Encrucijada. En Chevalier, J. & Gheerbrant, A. (1986) *Diccionario de los símbolos*. (pp.446-450). Barcelona: Ed. Herder.
- Fanon, F. (1979). *Os Condenados da Terra*. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Hall, S. (2016). O espetáculo do “outro”. En Hall, S. (2016) *Cultura e Representação*. (pp. 139-259). Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Apicuri.
- Lander, E. (org.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Maldonado-Torres, N. (2018). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. En Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N. & Grosfoguel, R. *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. (pp. 32-60). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Martins, L. M. (1997). *Afrografias da Memória. O Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva/ Belo Horizonte: Mazza Edições.
- . (2002). Performances do tempo espiralar. En Ravetti, G.; Arbex, M.a (orgs.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. (pp. 69-91). Belo Horizonte: Fac. Letras/UFMG, Poslit.
- Mbembe, A. (2017). O Tempo em Movimento. *Contracampo*, 36(3), 21-41 doi: 10.22409/contracampo.v36i3.1094
- . (2018). *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (coord). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp.25-46.) Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Nogueira, Sidnei (17 de maio de 2020a). *Ebó epistemológico*. [curso online]. Organização: Instituto Ile Ará.
- Nogueira, Sidnei (30 e 31 de maio de 2020b.) *Epistemologia e Afrossentidos dos 16 odu principais por meio do jogo de búzios nas CTTro - orientações e cosmoviências para uma vida em harmonia*. [curso online]. Organização: Instituto Ile Ará.

- Nogueira, S.; Teles, A. (5 de julho de 2020). *Dando de comer à encruzilhada: entre epistemes, mitos, existências, convergências e análises simbólicas exuísticas*. [curso online]. Organização: Instituto Ile Ará.
- Odé, Ya P. de. (17 de julho de 2021) *Curso Mojubá Exu* [curso online]. Organização: Projeto Ose Dúdu.
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Segato, R. (31 de julho de 2019). O Tempo na obra de Aníbal Quijano. *Revista Cult*. Recuperado de: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-tempo-na-obra-de-anibal-quijano/>
- Simas, L. A. & Rufino, L. (2019a). *Flecha no Tempo*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- . (2019b). *Fogo no Mato - A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.
- Sodré, M. (2007). Sobre a episteme comunicacional. *MATRIZES*, 1(1), 15-26. doi: 10.11606/issn.1982-8160.v1i1p15-26
- . (2012). Comunicação: um campo em apuros teóricos. *MATRIZES*, 5(2), 11-27. doi: 10.11606/issn.1982-8160.v5i2p11-27
- . (2017). *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.

Sujetos

Desfasajes y tensiones en el sujeto investigador que opta por el giro decolonial en Comunicación

Mismatches and tensions in the research subject who opts for the decolonial turn in Communication

Descompassos e tensões no sujeito de pesquisa que opta pela virada decolonial na Comunicação

Hugo Ernesto Hernández Carrasco

Resumen

Las paradojas que tiene el sujeto investigador que ha optado por el giro Comunicación-Decolonialidad son múltiples y complejas; los desafíos adquieren dimensiones concretas, en el sentido epistémico, ontológico, teórico-conceptual, político y ético. El capítulo es un planteamiento exploratorio de los dilemas que tiene frente a sí dicho sujeto, ya sea por la constitución propia del campo comunicacional, por las responsabilidades e implicaciones políticas de su quehacer investigativo y/o por las limitantes metodológicas y aspectos dicotómicos –como la objetividad y la subjetividad–, claves para dar sentido autoritativo a la producción de su conocimiento.

Palabras clave: Comunicación; epistemología; conocimiento; objetividad; subjetividad

Abstract

The paradoxes faced by the research subject who has opted for the Communication-Decoloniality turn, are multiple and complex challenges that acquire concrete dimensions, in the epistemic, ontological,

theoretical-conceptual, political and ethical sense. This chapter is an exploratory approach to the dilemmas that it faces, either because of the very constitution of the communication field, because of the responsibilities and political implications of its investigative work or the methodological limitations and dichotomous aspects –such as objectivity and subjectivity–, which are keys to give authoritative meaning to the production of their knowledge.

Keywords: Communication; epistemology; knowledge; objectivity; subjectivity

Resumo

Os paradoxos e desafios enfrentados pelo sujeito de pesquisa que optou pela virada Comunicação-Decolonialidade são múltiplos, complexos; desafios que adquirem dimensões concretas: no sentido epistêmico, ontológico, teórico-conceitual, político e ético. O presente trabalho é uma abordagem exploratória dos dilemas que enfrenta, seja pela própria constituição do campo da comunicação, pelas responsabilidades e implicações políticas de seu trabalho investigativo, pelas limitações metodológicas e aspectos dicotômicos como objetividade e subjetividade, chaves para dar sentido autoritativo à produção de seu conhecimento.

Palavras-chave: Comunicação; epistemologia; conhecimento; objetividade; subjetividade

Mis esperanzas son estas heridas.
Son además armas. Pero puede que sean yerta
jerga académica.

Estoy colonizado. Sueño descolonizarme
con otros. Las imágenes de mi sueño
no corresponden entre sí. Soy el cuerpo
y el archivo.

Hay una bomba de tiempo en mi antigua alma.
Y la vida de la bomba
tiembla en las manos de mi nueva voz.

Soy un profesor del Tercer Mundo (...)

Heriberto Yépez

«Saber es poder, y la aparente paradoja es que los científicos y tecnólogos, en virtud del saber que tienen sobre lo que sucede en ese mundo sin vida de las abstracciones y las inferencias, han llegado a adquirir el inmenso y creciente poder de dirigir y cambiar el mundo en el que los hombres tienen el privilegio y sufren la condena de vivir».

Aldous Huxley

Introducción

Se habla de la “emergencia del otro” y de la “visibilización del subalterno”, bajo la misma lógica que se engendró dentro la modernidad al hablar del “descubrimiento de América”, como si los *sujetos* o los *otros* o los *unos otros*, estuvieran esperando a “ser descubiertos”, como si éstos comenzaran a “surgir” o a “existir” apenas la academia formal pueda

imaginarles, conceptualizarles o nombrarles. La academia, incluso aquella con pretensión “liberadora”, guarda formas y sesgos coloniales que no se desvanecen de un momento a otro. El proceso puede tender a una liberación, pero esto no impide que al mismo tiempo surjan distintas tensiones y desfases dentro, fuera y alrededor del denominado ‘sujeto epistémico’, concretamente del sujeto que realiza investigación.

Existe, por tanto, una especie de ‘desfasaje’ o ‘desfase’, que puede definirse como la imposibilidad del sujeto investigador (concretamente en este escrito, del sujeto que adhiere al giro decolonial en Comunicación) por emerger bajo una construcción congruente de sí y de su estudio en términos epistémicos, ontológicos, teórico-metodológicos y políticos de sí y de su estudio, esto a partir de las contradicciones inherentes a su acción, a su campo de conocimiento y a sus circunstancias, contradicciones que, por ejemplo, salen a relucir cada que se realizan críticas de distinta índole, pero con un mismo objetivo respecto a la Decolonialidad, en lo general y derivado al giro decolonial en Comunicación (GD-C), en particular.

Ante ello, un primer paso es el de clasificar, y en ocasiones separar en su debida dimensión, las críticas hacia la Decolonialidad y en específico al GD-C en varios niveles: el epistemológico, el ontológico, el metodológico y el político. Esto con el fin de compartimentalizar el alcance de los argumentos³⁴, ya que distintas críticas o cuestionamientos al giro suelen fundirse y confundir³⁵ sus propias dimensiones sin

34 Guardando las debidas proporciones y el contexto, este ejercicio no es nuevo, de hecho Norberto Bobbio en su libro *Ni con Marx ni contra Marx* (2001, p. 160-165) realiza un discernimiento clave para darle coherencia al debate ocurrido entre marxistas y sociólogos en pleno contexto de la Guerra Fría: “Se trata finalmente de caer en la cuenta de que el problema de las relaciones entre marxismo y ciencias sociales no puede ni siquiera proponerse, si antes no se nos plantea una pregunta preliminar: ¿de qué tipo de relación queremos hablar? (...) detrás de la disputa aparentemente sólo teórica en torno al concepto de ciencia, a la concepción de la sociedad, al método, se hallan tomas de posición ético-políticas tan fáciles de descubrir cuanto difíciles de justificar racionalmente, y al final irreductibles a todo argumento racional.”

35 Hay una confusión recurrente entre los estudios poscoloniales y decoloniales que es necesario aclarar, como señalan Restrepo & Rojas (2010, p. 23): “(...) los principales aspectos que diferencian la inflexión decolonial de los estudios postcoloniales o teoría postcolonial. Primero, la distinción entre colonialidad y colonialismo que referíamos anteriormente; la inflexión decolonial opera dentro del espacio de problematización abierto por la colonialidad, mientras que el de los estudios postcoloniales en el constituido

hacer diferencia de la acción o intención argumentativa propuesta o explorada. Así, por ejemplo, cuando hay de por medio argumentos teórico-conceptuales, la crítica tiende a ubicarse en la falta de talante político o traducción de acciones materiales concretas por parte del GD-C; cuando hay una propuesta metodológica, lejos de su revisión, la crítica se centra en su condición de “moda”, lo que lejos de activar un diálogo necesario, produce choques infructuosos que no tienen resonancia más allá de las partes involucradas.

A la par de lo anterior, también se vuelve necesario recordar las diversas dimensiones en las que se puede abordar y cuestionar al GD-C, comenzando por los siguientes aspectos: el epistemológico (la Comunicación como campo frente a su indefinición y problema inacabado); el ontológico (la C(c)omunicación/Decolonialidad frente a la Modernidad); el teórico-metodológico (los alcances, las discusiones, la validación de la investigación desde y para la Comunicación- Decolonialidad); el político³⁶ (¿qué lugar ocupa la Comunicación-Decolonialidad frente a los programas políticos/sujetos políticos en pugna y cómo se sitúa en ellos/frente a ellos?), y finalmente, el asunto ético, es decir, las valoraciones del investigador respecto a sí mismo, a sus circunstancias

por el colonialismo. Segundo, las experiencias históricas y los locus de enunciación son diferentes: el de la inflexión decolonial es la diferencia colonial que se remonta a la colonización de América Latina y el Caribe por las primeras potencias europeas España y Portugal, entre los siglos XVI y XIX, en el contexto de la primera modernidad; mientras que en los estudios postcoloniales se refiere a la colonización de Asia y África del XVIII al XX, por parte de las potencias del norte europeo (Francia, Inglaterra, Alemania) en el contexto de la segunda modernidad.”

- 36 El ámbito académico, en el contexto latino-americano –dada la rendición de cuentas al que está sujeto como actividad que en su mayoría se encuentra subsidiada por el Estado–, está inevitablemente ligado al ámbito de lo público y, por muy neutral u objetiva que sea la intención manifiesta, la metodología o los resultados, su impacto en las polémicas, puestas en escena y discusiones en términos de los discursos, ámbitos de recepción, acción política e interpretaciones, puede resultar incommensurable. Y, aunque en el imaginario de la colectividad científicista permea todavía el sentido del ‘tercer mundo popperiano’, la cuestión va más allá de su propio carácter, porque sobra decir que si esto se circunscribiera estrictamente al ámbito académico, podríamos hablar entonces de un enfoque de carácter exclusivo, y por exclusivo se entendería excluyente. Además, señalar que por muy objetivo que se intente ser en el proceso, no lo será en el resultado, dadas las implicaciones del impacto político de la obra –sea este limitado o no el impacto– así como la cuestión de la responsabilidad. Al respecto, Vega (2009, p. 38-39) señala que: “Quizá en esta búsqueda no importen tanto la justificación racional de un conjunto más o menos estable de reglas de investigación cuanto alguna guía racional que permita un equilibrio entre cierta creatividad (riesgo) y cierto cuidado (seguridad) en nuestras decisiones (...) la normatividad que introduce el sujeto en ambas dimensiones remite, en ambos casos también a la noción de responsabilidad”.

(*locus*) y respecto a la alteridad que le rodea y de la que también es parte. De este último aspecto, resultará el abordaje del presente trabajo: la condición personal, los dilemas y los retos frente al GD-C ante los que se ve inmerso el investigador de la Comunicación, quien respaldado circunstancialmente por la dispersión epistémica de su propio campo, se alza sobre una especie de limbo, oscilando entre el requisito del rigor académico, su capacidad de agencia³⁷, los aspectos emocionales³⁸, la militancia política y su propia necesidad de revisión/sanación respecto a las heridas coloniales.

Desarrollo

Uno de los primeros impactos cuando el sujeto investigador asume el giro decolonial –ya sea por la vía del diálogo, la lectura³⁹ o alguna otra–, es el hecho de que ya no resulta tan sencillo pensar desde o para un solo mundo. La universalidad como valor epistémico, político e histórico, inherente a la regularidad con la que se señala dentro de la academia, despierta precauciones impensadas, pues su cuño se deriva de la interpretación que de ella se ha hecho al pensarla como proyecto unificador, pero no en el sentido fraterno o de convivencia, sino de exclusión de saberes, como modelo de aspiración hegemónica, como camino que im-

37 De acuerdo con Vega (2009, p. 41), “todo sujeto (epistémico) no es sino una estructura de autoridad. El sujeto epistémico incorpora un cierto aspecto de agencia, la idea de que es él el que adopta o rechaza la creencia con base en razones. Respecto a ello exhibe un modo especial de responsabilidad” a lo que añade, como parte de la condición del sujeto epistémico en su posición legítima para orientar sus saberes y conocimientos, que “parte de lo que significa tener preferencias, requiere la posibilidad del cambio de preferencias y de adoptar preferencias sobre las preferencias”.

38 Como señala Broncano (2009, p. 74) en alusión a Polanyi (1958, p. 209), “la práctica de la ciencia no puede ser reducida a una actividad racionalista puramente cognitiva, antes bien, Polanyi nos dice que debemos considerarla como una empresa emocional, dirigida por pasiones intelectuales que son aprendidas y preservadas en el marco de las comunidades científicas, ligadas ellas mismas por lazos de reconocimiento a la vez epistémicos y emocionales, de lazos que Polanyi califica de “convencionalidad”.

39 Petit (2021, p. 111-112) señala respecto a la lectura lo siguiente: “pone en marcha el pensamiento, impulsa la actividad de simbolización, de construcción de sentido, de narración (...) ayuda a despertar regiones de uno mismo inefables o enterradas en el olvido, a darles forma simbolizada, compartida y transformarlas. Apuntalan la elaboración de un relato que juega un papel esencial en la construcción o en la reconstrucción de uno mismo...”.

plica el sacrificio de unos *otros* saberes o sujetos, como corriente que se vuelve el relato definitivo en detrimento de la existencia particular de objetos o sujetos individuales o colectivos –ubicados fuera o en los bordes de la totalidad– que tienen derecho a una existencia sin pretender ser un modelo a seguir.

Se vuelve, así, complejo pensar desde o para una sola (H)historia y desde o para un solo sujeto desde los cuales partir para examinar el resto de los fenómenos o sujetos mismos. Es preciso recordar, antes de continuar, que el cuestionamiento a Occidente –que a su vez contiene múltiples occidentes como sitios, como horizontes o como proyectos– no implica algún odio o fobia, más bien, implica su reconocimiento pleno por su vigencia y vigor hegemónico y, por tanto, también el necesario reconocimiento a las naturales y legítimas resistencias que se erigen ante ello.

Entrando en materia específica de la Comunicación, el avance de la crítica latinoamericana advertía hace décadas que las clásicas dicotomías de la lucha comunicacional emisor-receptor (audiencia) e informar-desinformar, eran insuficientes pues estaban en comparsa con la idea mediática, funcionalista e instrumental de la comunicación, a lo cual, el giro decolonial añade otras tensiones como las recientemente señaladas por Torrico (2018) y Castro Lara (2020), que hacen énfasis en la condición del *in-comunicado* o del *descomunicado*, respectivamente, obligando así a una relectura y redimensionamiento de los propios sujetos presentes del proceso de comunicación, dentro o en los márgenes de la subalternidad.

En este sentido, el giro decolonial resulta incómodo porque no asume a un único sujeto histórico, sino que, cuestionando al proyecto moderno/colonial, da cuenta de procesos paralelos, realidades y subalternidades que apuntan a una relectura, un reconocimiento –no en el sentido de nombrar, sino de re-conocer–, al sujeto subalterno desde la comunicación, es decir, al *in-comunicado* y al *descomunicado*.

Por tanto, no se considera de inicio que la decolonialidad y, específicamente dentro de esta reflexión, que el giro decolonial en

Comunicación constituya una “etapa superior” a las demás corrientes y enfoques o, en la más atrevida de las conclusiones, la fase acabada o a la vanguardia de las posturas contemporáneas. Esto sería contrario al trasfondo que permea la propuesta decolonial, puesto que ‘el tiempo’ tampoco puede interpretarse como el devenir de un proceso donde el reemplazo siempre avanza hacia un estado superior o evolución. Por el contrario, el GD-C permite plantear más preguntas que respuestas sin apelar a alguna superioridad cronológica; en suma, no se considera viable interpretar el campo comunicacional como una sucesión lineal de mejoras, cuando en realidad se tiene una historia de trayectos explicativos que han ido variando en función del contexto, el cual nunca ha sido el mismo y que, ante el dinamismo de las relaciones y expresiones humanas, termina por reflejarse en la pluralidad y apertura del propio campo.

En esa historia, la característica que ha permeado de forma constante, es la dimensión empírica observable y sistematizable –cualitativa y sobre todo cuantitativamente– exigida a toda disciplina o campo que aspire a ser ciencia. Así, han existido distintos enfoques que han nombrado a dichos objetos comunicacionales (discursos, representaciones, procesos de apropiación, etc.) con otro tipo de precisión, que da cuenta de que la comunicación no solo no se reduce a los medios, sino de que su proceso es disímil, asimétrico e intervienen una cantidad de factores que van más allá de la desposesión de medios materiales, aspectos colectivos o rasgos funcionales.

Por otro lado, resulta sorprendente que se admita sin reparo que lo que plantea el GD-C es solamente “nombrar” de forma distinta algo de lo que la disciplina ya daba cuenta con anterioridad. Aquí, justamente, reside uno de los tantos problemas inacabados: nombrar y conceptualizar, sobre todo en aras de un conocimiento objetivo o tendiente a la objetividad (o al menos a la problematización). Ello tiene implicaciones más profundas: significantes, imaginarios, percepciones, constructos teóricos, hipótesis, explicaciones que subyacen a otras explicaciones, resultados, conclusiones, aplicación o intervención en escenarios so-

ciales, entre otros. Siendo esto así, no solo se generan y legitiman saberes en nombre de la objetividad científica bajo una serie de conceptos que tendrán un impacto en la realidad –siguiendo la idea del segundo epígrafe al comienzo de este texto–, también se configuran ideas y actos que permean en diversas direcciones, configuración de ideologías y creencias de alcance educativo, tales como debates, programas de grado y de posgrado, congresos, conferencias, artículos, etcétera, etcétera.

Al revisar la historia de las diversas teorías y enfoques, las contradicciones del sujeto moderno/colonial reflejadas en el campo de lo comunicacional hasta ahora, han sido entendidas como una cuestión de grado y no de esencia. Esta última, es a la que apunta el GD-C, ya que se plantea una reformulación metodológica, teórico-epistémica, ética, política e incluso dialógica, desde y hacia los sujetos epistémicos emisores de conocimientos, así como de los sujetos que son parte del *corpus* de cualquier investigación y que también, sobra decir, son emisores de conocimientos y saberes.

El GD-C es un esfuerzo por repensar desde una relación real y fronteriza –en el sentido de Mignolo (2009, p. 98)– los horizontes epistemológicos tradicionales y/o hegemónicos que se reproducen sin filtro en América Latina. Evidentemente, este esfuerzo conduce a divergencias metodológicas (dentro y fuera de ella) si por metodología entendemos su definición clásica y científica.

Además, los saberes y conocimientos comunicacionales que se busca visibilizar (Sierra, F., Maldonado, C. y Del Valle, C., 2020, p. 231) tampoco emergen en igualdad de condiciones, ya que el choque en la construcción de saberes y sentidos, tiene que replantearse empezando por el sujeto colonial⁴⁰ (Mignolo, 2009, p. 12) al que se le violentó su subjetividad y su memoria –a través de la cual, actúa, interpreta, conoce y se sabe a sí mismo–, situación que le obliga a ubicarse bajo un marco interpretativo distinto, como sujeto no pasivo, en resistencia, que negocia en múltiples dimensiones o sentidos y busca integrarse a

40 Condición que atraviesa también al propio investigador latinoamericano.

un mundo cuya correlación de fuerzas atraviesa prácticamente a casi cualquier sujeto que se diga subalterno, independientemente de su origen.

De este modo, quedan pendientes las siguientes preguntas: ¿qué hay o persiste todavía de esta resistencia?, ¿qué se ha perdido?, ¿hay alguna resistencia que podamos expresar en términos comunicacionales?, ¿cómo construye su presente y su futuro comunicacional, si estos tiempos se edifican a través de la memoria, la acción, el nombrar y la retroalimentación?

Imposibilitado de expresar de forma igualitaria su autointerpretación y aplicar su acción, queda como sujeto marginado no comunicado en el sentido que lo expresa Torrico (2018, p. 22). Este sujeto colonial, bajo las formas concretas de poder de la sociedad occidental a la que se encuentra sometido, no tiene voz autorizada para enunciar y nombrarse en sus propios términos, no posee método validado para conocer y conocerse, su lugar y lectura le son adjudicadas desde el exterior. Dicho sujeto forma parte de la totalidad y, al mismo tiempo, de los distintos proyectos políticos que enarbolan la totalidad como discurso y realidad. En este sentido, la colonialidad como realidad histórica ha motorizado el empuje para que a seres humanos de distintas latitudes –específicamente aquellos deshumanizados a raíz del proyecto moderno/colonial–, se les encapsulara en diversas teorías de raigambres profundamente ideológicas, que más que explicar de forma objetiva anulaban cualquier posibilidad dialógica e interpretativa *otra*, además de anular la voz propia.

Por ello, lejos de cierta nostalgia o anhelo por un pasado irrecuperable o de fantasear con cierta pureza en la visión y saberes de cierto sustrato ancestral libre de todo “pecado occidental” o de “eurocentrismo” –señalado así por diversos críticos de la postura–, uno de los tantos retos tangibles y reales, es captar cómo la comunicación y la resistencia del sujeto subalternizado han convivido, cómo emergen o se hacen visibles.

En otra dimensión, el reto para el sujeto investigador –que también es sujeto colonial–, es político y ético. Político dada la naturaleza antagónica y agonista de la comunicación dentro de la dinámica profunda en las sociedades; ético en el sentido de que el investigador se ve retado (aunque reproduzca en principio las mismas prácticas) a no esencializar al sujeto subalternizado, a escuchar su voz, a romper con los diversos esquemas otrora denunciados, como el extraccionismo epistémico, la subalternización fáctica, el estereotipo epistémico, el reto a dialogar con y desde la periferia, con y desde el lenguaje del centro (Dussel, 1996, p. 10) y con ello a utilizar, por ejemplo, el formato APA, a recurrir a la jerga académica, a citar autores y autoras (aunque en su mayoría autores) de latitudes hegemónicas, a redactar inquietudes en forma de *papers* o expresarlas en espacios tradicionales como congresos, aulas o auditorios pertenecientes a su campo institucionalizado de estudio, entre otros.

Rizo (2009, p.112) y Da Porta (2020, p. 112-113) señalan que una desventaja inherente al campo comunicacional es la diversidad de enfoques o sub-especialización de cara a consolidarse como campo epistémico fuerte. Pero es justo esta condición ambivalente de la Comunicación, lo que le otorga flexibilidad epistemológica a partir de la necesidad de replantear una y otra vez el estudio, la aproximación y la interpretación de la condición de los sujetos y la comunicación misma desde otras posibilidades⁴¹, como la planteada desde el GD-C. Esto sustentado en lo que Broncano y Pérez (2009, p. 14-15) señalan para el contexto específico de la región:

La comunidad iberoamericana se ha movido con más serenidad de la habitual en la discusión sobre la idea de objetividad basada en la separación tajante entre productos y modos de producción, adoptando

41 Es la naturaleza y no la deliberación lo que nos demuestra que no hay un modelo y un sentido de comunicación único. De hecho, Torrico señala al respecto que: *"la inherente socialidad de la comunicación, al igual que sucede con todos los otros procesos sociales, hace que su investigación y su intelección conceptual no puedan sino estar definidas por el inevitable desencuentro de los puntos de vista desde los que son efectuadas, aunque ello no excluye la posibilidad de que, en ciertas circunstancias, más bien haya margen para complementariedades"* (Torrico, 2010, p. 65).

una perspectiva más relativizada y una saludable distancia pragmática. En nuestro medio tendió a adoptarse un punto de vista particularmente sensible a los aspectos humanos del conocimiento, lo cual permitió un paso más natural y fluido de las cuestiones “internas” del conocimiento a las cuestiones “externas”, sin sentir que se trasgredían fronteras cerradas (...). Uno de los rasgos de ese estilo parece ser una considerable flexibilidad y plasticidad para abordar los problemas, gracias a la inexistencia de ataduras y del lastre de elementos que en otras tradiciones agobian al desarrollo del pensamiento. Ciertamente debe reconocerse que esta ventaja lleva consigo el riesgo -muchas veces realizado- de combinar posiciones ajenas de manera incoherente, sin embargo esto puede no representar un peligro serio si se ejerce la debida vigilancia, sobre todo en los casos en que la combinación de ideas de distinto cuño constituye sólo el punto de partida, la fuente de inspiración, de un enfoque genuinamente alternativo y fecundo.

Desde esta reflexión, se parte de que el sujeto investigador en comunicación dentro de la región latinoamericana –tanto como otros sujetos– tiene una triple condición: de tipo ontológica, como sujeto situado, representado y que se representa en el contexto moderno/colonial; una condición ético-política, como sujeto cuya actividad pública (enseñanza, investigación y divulgación) tiene consecuencias y por tanto responsabilidades sociales y, finalmente, una condición instrumental, como divulgador, intérprete y/o emisor de mensajes.

Este último aspecto, llama poderosamente la atención, pues el sujeto investigador no escapa a algo que es constante en otros lugares de enunciación: al acto de escribir y la potencia de la palabra para despersonalizar la idea, escapando de su control la interpretación o interpretaciones que se realizan de su postura. En consonancia con lo anterior, habría que preguntar qué tanto las estructuras formales de la oración (ya sean de escritura o de lectura) contienen en sí una distancia comunicacional⁴² inherente (en el sentido de lo comunicable) respecto

42 Bolívar Echeverría (2019, p. 27-28) sostenía, por ejemplo, que *“la lectura tendría sus pros y sus contras: sería más efectiva pero también más pobre. Por un lado, permite al lector-receptor perfeccionar el procedimiento para descifrar el mensaje compuesto por el autor-emisor, por cuanto le da la oportunidad de administrar la llegada del mismo: el lector puede interrumpir su lectura y recomenzarla a voluntad; puede alterar la secuencia propuesta para ella (saltando hacia adelante en la paginación del libro) o puede repetirla, sea en todo o en*

al contenido de la experiencia de los sujetos u objetos estudiados, y en este sentido, qué tanto la academia, con sus procedimientos, métodos y pretensiones termina por expresar e informar en términos de conocimiento y circulación (con la complejidad inherente del proceso).

Después de abordar textos como los de Broncano y Pérez (2009, p. 12), uno se pregunta y se cuestiona, derivado de la reflexión original⁴³, qué tanto de nuestra traducción ha contenido o contiene o reproduce –voluntaria o involuntariamente– una colonialidad del ser, poder y saber; qué tanto se sacrifica entre correlatos de sentido que se tienen que asimilar, reproducir y generar; qué tanto de esa “traducción” o “aproximación” termina por impactar nuestros propios marcos de referencia y autoridad y qué tanto, además, en esa traducción, conservamos la metodología, la sistematización y también nuestros propios sesgos personales, porque es cierto –en un sentido ideal– que se intenta un ejercicio objetivo de la cuestión, lo que no impide que, tanto los sentires personales, las cargas institucionales y la propia inercia flexible del campo, pesen como factores iniciales, procesuales o finales en esa aproximación.

Usualmente se explica la condición subjetiva como algo exclusivo o cargado totalmente sobre el enfoque voluntario o consciente del sujeto, pero la subjetividad o parte de ésta no reside por completo en los sesgos, sentimientos, tendencias políticas de quien investiga bajo la lógica del método científico. La subjetividad también reside en la interpelación o uso de una imaginación implícita ante la limitación propia del investigador, ante lo que Chamorro señala como “principio

parte (retrocediendo selectivamente en la paginación). Lleva sin embargo, por otro lado, a que el lector receptor pierda la riqueza perceptiva propia de la experiencia práctica del acto de habla oral realizado por el emisor: el desciframiento del mensaje lingüístico es sacado de su interconexión con otras vías comunicativas y, sobre todo, arrancado de la interacción inmediata que el habla oral implica necesariamente como la performance única e irreplicable que es (...) lleva, en fin, a que se pierdan datos visuales y táctiles propios de la densidad comunicativa de la palabra viva, en la que entra sobre todo el juego con los tonos de voz, con la gestualidad que los acompaña, con el estado físico y social del contacto que la posibilita”.

43 “La exclusión del sujeto del campo de la reflexión epistemológica se basa, entonces, en el supuesto de que la objetividad del conocimiento solamente pueda asentarse sobre propiedades semánticas - el sentido y la referencia de proposiciones- que nada tienen que ver con las propiedades físicas, psicológicas o sociológicas de los sujetos que conocen”. (Broncano y Pérez, 2009, p.12)

de unicidad metafísica”. Esto es, cuando la duda cartesiana tiene como límite la falta de explicación total de lo que está fuera de sí, del sujeto que duda, porque aun afirmando que conocemos lo que está fuera de nosotros, “no deja de ser visible la falta de experiencia sensible sobre nuestros objetos o los objetos u otros sujetos, negando implícitamente su realidad propia” (Chamorro, 2003, p.18). Es decir, todo aquello que conocemos, lo conocemos desde nosotros y no desde los objetos o sujetos mismos.

La imposibilidad de ser o estar al mismo tiempo que lo que está fuera de nosotros, como principio de la unicidad metafísica señalada por Chamorro (2003, p.34) imposibilitaría estudiar, por ejemplo, a la comunicación como una relación efectiva con el otro, salvo a través si acaso, de una “imaginación empática” (Chamorro, 2003, p.34). Dicha imaginación forma parte de una serie más amplia de correlatos objetivos, que vertebra o da coherencia explicativa ante el vacío provocado por el cúmulo de contradicciones, hiatos, áreas inaccesibles, aspectos sin nombrar y desconocimientos que dan cuenta de que la gran cantidad de conocimiento producido, discutido y consensuado la interpela.

Así, el investigador se descubre utilizando la imaginación para establecer un marco mínimo de interpretación, imaginación que permite estabilizar parámetros colectivos para la interpretación, por ejemplo, de los mismos sujetos y procesos comunicacionales. La imaginación ayuda a abordar, estudiar o interpretar la realidad como parte de un saber y conocer, por tanto, como parte de una colonialidad. En este sentido, si alguna fuerza o fenómeno individual o colectivo motoriza la colonialidad, aparte de la brutalidad, subalternidad o diálogo asimétrico, es también la imaginación.

En resumen, si como señala Echeverría (2009, p.26) “el conocimiento es el resultado de una pluralidad de acciones epistémicas (...) observar, medir, calcular, operar, experimentar, conjeturar, mostrar, demostrar, verificar, refutar, conceptualizar, clasificar, teorizar, comunicar, publicar, editar, difundir, divulgar (...) aprender y enseñar”, cabe la pregunta: ¿qué otras acciones por fuera de la episteme tradicional

aportan y cimbran la cualidad del sujeto que *se* investiga y del sujeto que estudia en el marco de la Comunicación?

Aspectos como la sensibilidad, la propia sanación de las heridas coloniales, la relación comunicacional atravesada por los diversos poderes institucionales, políticos, económicos, educativos y familiares, tienen un peso considerable en el quehacer investigativo. Esto no se puede obviar en la región latinoamericana, y menos cuando la racionalidad del sujeto⁴⁴ investigador de la Comunicación se encuentra condicionada por una doble incertidumbre: la epistémica, producto de la flexibilidad que lo obliga a buscar fuera del campo apoyándose en otras áreas de conocimiento, o más a fondo dentro de ella, realizando el esfuerzo intelectual y político de constituir un campo con mirada propia⁴⁵; y la laboral, propia del quehacer investigativo, donde confluyen incentivos, castigos, recompensas, marginaciones, oportunidades, precariedades, convenciones, más de carácter político-cultural-social (empatía, cabildeo, afinidades, compromisos), entre otras, que no son exclusivas de América Latina pero sí inherentes a la región.

Conclusiones

Finalmente, queda señalar que los anteriores aspectos planteados de forma introductoria –todavía en debate–, orillan a los siguientes cuestionamientos: ¿cómo sostenerse dentro de la postura del GD-C ante la doble incertidumbre del campo comunicacional? Y aun sosteniéndose dentro de la postura –entre la tensión de la objetividad, la dispersión y las demandas metodológicas del campo comunicacional y la necesidad de replantear la inercia epistémica– ¿cómo evitar que el

44 Una cuestión clave es discernir entre el sujeto activo de la Comunicación (que hace o genera), el sujeto agente del campo (que la divulga o institucionaliza), a la par de sostener la exigencia de reconocer a los sujetos fuera del campo comunicacional que también generan conocimiento sin entrar en esta dicotomía.

45 Como lo denotó en su momento la “Comunicología posible”, problematizada por Galindo, Rizo y Karam, entre otros.

‘conocer’ no se vuelva ‘descubrir’ en el sentido de Colón? ¿Cómo evitar que el conocer no implique formas de colonialidad extractiva desde la academia y en concreto desde el sujeto investigador?

Queda, además, el problema del acto de “descubrir” dentro de la ciencia, que es similar al acto de “describir”. Hay que recordar que la palabra describir, contiene una raigambre “exploratoria”, que al final tiene algo de “navegación que descubre”, que nombra desde sí lo que ha estado oculto o en el desconocimiento. Del describir como forma exploratoria, se pasa al analizar y del analizar, se pasa a la explicación. Como sujeto investigador se asume que conforme se plantea con mayor profundidad una pregunta, mayor dominio explicativo se tiene sobre el sujeto o el objeto de estudio, lo que lleva a cuestionar: ¿no serán la metodología y sus preguntas un camino que replica el mismo camino que la colonización y a la colonialidad?

En términos de Comunicación, posiblemente a diferencia de otras disciplinas y campos, se tiene que profundizar el diálogo, tal como lo hacían otras corrientes teóricas y de pensamiento con la retroalimentación obligada desde y hacia los sujetos, porque al no ser abordados con voz propia, su idea o la idea que circula sobre este pertenece más a la ficción, a una imaginación colonizante y no tanto a la Comunicación como campo de auténticas exploraciones humanas.

Quizá la objetividad no resida justamente en objetivizar los procesos comunicacionales, sino en permitir que estos permeen de forma completa (de ida y vuelta), en su contexto, en su condición y sin anular sus condicionamientos; de modo que se ayude a quienes están involucrados en el estudio de la Comunicación –tanto a investigadores como a profesionales en formación y en labor – a tener una panorámica viva y compleja y no sólo un cúmulo de conocimientos consensuados por una comunidad epistémica concreta. El GD-C apunta a lo anteriormente descrito con las limitantes propias de todo proceso de conocimiento, a utilizar una imaginación consciente de los sacrificios epistémicos que se realizan cuando se intenta problematizar, con otra mirada, a la comunicación.

Existen, por supuesto, otras tantas preguntas irresueltas y que requieren amplio debate dentro de las limitantes propias de la ciencia respecto a su alcance explicativo total; por ejemplo: ¿cómo podría plantear el investigador alguna forma de validez no verticalista dentro de las discusiones y diálogos que vaya más allá de la hermenéutica y la epistemología clásica y que permita consolidar desde la Comunicación-Decolonialidad, distintos enfoques teóricos y prácticos? ¿Qué tipos de puentes dialógicos se requieren para dialogar/convivir entre y con unos otros saberes?

Persisten, como se señaló anteriormente, lagunas, abreviaciones, sacrificios epistémicos en nombre de un relato totalizante cuyo deseo inherente de universalidad lleva consigo la debilidad argumental de obviar unas otras realidades y posibilidades, acercándose así a su propia falacia de generalización. El reto para el investigador en Comunicación, y particularmente para el que apela al GD-C, es bastante amplio y se encuentra, por tanto, lejos de establecerse como un asunto resuelto.

Referencias bibliográficas

- Bobbio, N. (2001). *Ni con Marx ni contra Marx*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Broncano, F. (2009). Individuo y sociedad en la filosofía de la ciencia. En Broncano, F & Pérez, A. (coord.), *La ciencia y sus sujetos. ¿Quiénes hacen la ciencia en el siglo XXI?* (p. 57-95). Ciudad de México: Siglo XXI.
- Broncano, F. & Pérez, A. (2009). Tras el sujeto a modo de introducción. En Broncano, F & Pérez, A. (coord.) *La ciencia y sus sujetos. ¿Quiénes hacen la ciencia en el siglo XXI?* (pp. 11-17) Ciudad de México: Siglo XXI.
- Castro, E. (2020). Comunicación (en)clave decolonial: acercamientos y articulaciones. En Torrico, E.; Castro Lara, E.; Belmonte, V. (2020) Memorias del GI 3 Comunicación-Decolonialidad. En Kaplún, G (Presidencia). *XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder*. Medellín, Colombia.
- Chamorro, J. (2003). *Ciencia y filosofía. Ontología y objetividad científica*. Madrid: Akal.

- Da Porta, E (2020). La investigación en Comunicación: un ejercicio inter y transdisciplinar para la constitución de un campo problemático. En Da Porta, E & Rizo, M. (2020) Memorias del GT9 Teoría y Metodología de la Investigación en Comunicación. En Kaplún, G (Presidencia). *XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder*. Medellín, Colombia. Recuperado de <https://www.alaic.org/wp-content/uploads/2022/03/GT9.-Teori%CC%81a-metodologi%CC%81a.pdf>
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Echeverría, B. (2019). *Vuelta de siglo*. Ciudad de México: ERA.
- Echeverría, J. (2009.) Los sujetos de las ciencias. En Broncano, F; Pérez, A. (coord.) (2009) *La ciencia y sus sujetos. ¿Quiénes hacen la ciencia en el siglo XXI?* (p. 19-33) Siglo XXI: UNAM.
- Mignolo, W. (2009). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del signo: Buenos Aires.
- Sierra, F., Maldonado, C., & del Valle, C. (2020). Nueva Comunicología Latinoamericana y Giro Decolonial. Continuidades y rupturas. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 25, 225-242. <https://doi.org/10.5209/ciyc.68236>
- Petit, M. (2021). *El arte de la lectura en tiempos de crisis*. Ciudad de México: Editorial Océano
- Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rizo, M. (2008). Construcción teórica, pensamiento comunicológico y campo académico. Reflexiones desde la propuesta de la comunicología posible. En Chávez, M. & Karam, T. (coord.) *El campo académico de la comunicación. Una mirada reflexiva y práctica*. Ciudad de México: Editorial Praxis.
- Torrico, E. (2010). *Comunicación. De las matrices a los enfoques*. Quito: Quipus, CIESPAL.
- La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional. En Comunicación. En Torrico, E.; Castro Lara, E.; Osorio, N. (2018) Memorias del GI 4 Comunicación-Decolonialidad. En Crovi, D (Presidencia). *XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia*. San José, Costa Rica. Recuperado en https://www.alaic.org/wp-content/uploads/2022/03/GI-4-ALAIC-2018_o.pdf
- Vega, Jesús (2009). Sujetos, objetividad y razón pública. En Broncano, F. & Pérez, A. (coord.), *La ciencia y sus sujetos. ¿Quiénes hacen la ciencia en el siglo XXI?* (p. 34-56). Ciudad de México: Siglo XXI.

Sanación de los sentidos: Sentir las ausencias de representación en procesos estético-comunicacionales

Healing of the senses: Feeling the absences of representation in aesthetic-communicational processes

Cura dos sentidos: Sentir as ausências de representação nos processos estético-comunicativos

René Padilla Quiroz

Resumen

Los procesos coloniales utilizaron en gran medida procesos estético-comunicacionales para transmitir y normalizar estructuras de alteridad, jerarquización y sometimiento. En este artículo se discutirá sobre cómo estos procesos están contruidos a partir de representaciones de los sujetos subordinados, pero sostenidas en las ausencias de dichos sujetos: la falta de agencia en su propia representación, la presentación sesgada e inconclusa y la subordinación de *lo propio* por los intereses de los dominados afectan al sujeto representado, así como a quien la aprehende, por lo que se vuelve imperativo reconocer y sentir las ausencias de la representación, pues los imaginarios se encuentran alimentados de ellas.

Palabras clave: Decolonialidad; *aesthesis*; herida colonial; imaginarios coloniales.

Abstract

Colonial processes largely used aesthetic-communicational processes to transmit and normalize structures of otherness, hierarchization and

subjugation. This article will discuss how these processes are constructed from representations of subordinate subjects but sustained in the absences of these subjects: The lack of agency in their own representation, the biased and inconclusive presentation and the subordination of their own by the interests of the dominated affect the represented subject, as well as the one who apprehends it, so it becomes imperative to recognize and feel the absence because the imaginaries are nourished by them.

Keywords: Decoloniality; *aesthesis*; colonial wound; colonial imaginaries.

Resumo

Os processos coloniais utilizaram largamente processos estético-comunicacionais para transmitir e normalizar estruturas de alteridade, hierarquização e subjugação. Este artigo discutirá como estes processos são construídos com base em representações de sujeitos subordinados, mas sustentados pelas ausências desses sujeitos: a falta de agência na sua própria representação, a apresentação tendenciosa e inconclusiva e a subordinação do eu pelos interesses dos dominados afeitam tanto o sujeito representado como o apreendido, tornando imperativo reconhecer e sentir a ausência como os imaginários são alimentados por eles.

Palavras-chave: Decolonialidade; *aesthesis*; ferida colonial; imaginários coloniais.

La materialidad de procesos estético-comunicacionales durante la colonia: Construcción de imaginarios de subalternidad

Los procesos de colonización conllevan no sólo un acto de conquista y sometimiento físico, sino también la necesidad de clasificación para jerarquizar a los pueblos y a sus habitantes. Generar las diferencias entre la “civilización” y lo “bárbaro” requirió de representaciones de los sujetos sometidos determinadas por los intereses de dominación de los conquistadores a través de diversas expresiones artísticas de la época, utilizando construcciones estéticas como una forma de comunicar dichos mensajes.

Se empieza problematizando que los procesos estéticos trascienden la comunicabilidad del contexto en el que fueron realizados, convirtiéndose –por su cualidad de productos estéticos– en parte de la historia del arte y, por lo tanto, se relacionan directamente en la construcción de imaginarios estéticos, llevando los mensajes comunicacionales a partir de los que fueron concebidos y que replican estructuras coloniales.

Desde un inicio, la representación de los sujetos (escrita, oral o visual) se convirtió en una importante herramienta para generar la diferencia y afianzar y/o justificar el sometimiento. Barriendos señala dos formas principales de la representación para generar la diferencia:

La territorialización del canibalismo, por un lado (es decir, la asociación entre el consumo de carne humana y la geografía natural y salvaje del “Nuevo Mundo”) y, por el otro, la constante reinención del esclavismo indígena a través de la justificación teológica del paradigma tutelar. (Barriendos, 2011, p. 17)

Entonces, la diferencia se construye a partir de la invención del indígena-caníbal al relacionarlo con la territorialidad y el exotismo del “Nuevo Mundo”, alimentado por imaginarios de “peligro” e “incivilización”, pero también por la idea del “indígena bueno”, quien no es caníbal, pero sí ignorante, es peligroso para sí mismo, pues al creer en sus dioses, corre el riesgo de permanecer en el estado de ignorancia en el que se encuentra y se convierte en responsabilidad de los conquistadores cambiar dicha situación.

Con esto se pueden observar dos formas de construcción de la percepción del indígena a la llegada de los europeos: el “mal salvaje” de quien hay que cuidarse y el “buen salvaje” a quien se debe cuidar (Barriendos, 2011, p. 17), justificando de este modo no solo la diferencia sino, en primera instancia, el miedo y las acciones violentas primarias de conquista; y en segunda instancia el continuo sometimiento de los pobladores, concebido tras la necesidad de ser protegidos, educados y evangelizados para integrarlos en las estructuras sociales de la colonia,

obteniendo la sumisión de los pueblos y la mano de obra constante para la explotación de los recursos y territorios del “Nuevo Mundo”.

La retórica del “buen salvaje” y el “mal salvaje” está alimentada por representaciones de los indígenas, que están sometidas a los intereses de quien realiza la representación y que presenta construcciones no verosímiles de los sujetos con la firme intención de cumplir con la colonización. Por lo tanto, ambas retóricas son representaciones sesgadas y ausentes, debido a la falta del poder de autorrepresentación de los indígenas como una de las primeras acciones colonizadoras y una de las herramientas más efectivas para el sometimiento y la racialización, pues su impacto se mantiene y forma parte primordial de la edificación simbólica del mundo moderno/colonial (Barriandos, 2011, p. 18).

La forma en que las construcciones estéticas canónicas construyen mensajes de subalternidad a partir de conceptos que responden unilateralmente a los intereses coloniales en detrimento de los grupos representados, aunada a la falta de agencia de las personas subalternizadas sobre el propio “aparecer” en dichos procesos es lo que se denominará *ausencia de la representación*, producciones que alimentan la retórica mencionada y que se caracterizan por el sesgo y el sometimiento que alejan al indígena de la autorrepresentación.

Así, las representaciones estético-comunicacionales del “Nuevo Mundo” abundan tras la utilización de la gráfica y la generación de las primeras imágenes visuales de sus pobladores, las cuales, además de estar supeditadas a la retórica del “buen” y el “mal salvaje”, también eran realizadas por los artistas a partir de testimonios de exploradores que sí habían visitado las Américas.

En las primeras exploraciones al Nuevo Mundo no se reclutaron artistas, y las imágenes que ilustraron esos viajes fueron realizadas en Europa a partir de las descripciones textuales de los exploradores. Además, generalmente estos últimos no intervienen en el proceso creativo, por lo que el resultado era fruto de las interpretaciones de artistas occidentales que nunca habían

estado en América, y que solamente podían recurrir a un lenguaje gráfico anclado en la Edad Media. (Sáenz-López, 2011, p. 465)

En estas primeras representaciones occidentales de los indígenas se puede encontrar el sesgo a través de una doble carga subjetiva: la del sujeto que observa y narra a partir de propios intereses y la del artista que generará la imagen a partir de esa narración y de su subjetividad artística, la cual es alimentada por una educación europea afianzada en el canon de la edad media y, por lo tanto, construida por ausencias en su propio imaginario estético, generando así representaciones doblemente alejadas: en primera, por las ausencias de la autorrepresentación del indígena y, en segunda, por el sesgo del imaginario de quien genera dicha representación.

Aunque con el paso del tiempo cambia el discurso con el que los pobladores del “Nuevo Mundo” serán pensados, la constante será la diferencia entre los pueblos europeos —como el modelo reinante, superior e indicativo de progreso civilizatorio— y el resto de los pueblos, situación clave en la conformación de las sociedades coloniales, en donde las diferencias raciales determinarán el papel de las personas en la sociedad.

En los territorios americanos administrados por España durante el siglo XVI, los discursos y las prácticas políticas del poder constituían a los nuevos sujetos coloniales. Se trataba de homogeneizar y estabilizar nuevas categorías de sujetos —mestizo, mulato, etc.— que debían encontrar su lugar en el orden imperial. (Firbas, 2017, p. 131)

La forma de establecer las diferencias era principalmente por medio de las estructuras del poder y del orden social, en las cuales el arte tuvo importancia con el auge del barroco como mecanismo evangelizador y protagónico en la sociedad colonial, como fue el caso de la Nueva España.

Una representación estética que puede contribuir, como ejemplo, a la discusión de este artículo es la *pintura de castas*, desarrollada principalmente en los virreinos españoles, en donde las ausencias

de los sujetos representados tuvieron injerencia en la construcción del discurso subalternizante.

La pintura de castas representa la sociedad colonial de un modo específico, esto es, a través de un ordenamiento simbólico del entramado de las relaciones coloniales que es organizado a partir de las categorías de casta y nación desde la perspectiva de los españoles criollos. (Catelli, 2012, p. 148)

Así, las *pinturas de castas* fueron (son) un instrumento clasificador que estableció procesos de subalternización mediante la diferencia racial en la formación de las colonias. De esta manera, se convierten en un ejemplo del impacto de las ausencias de un sujeto en sus representaciones, pues una población es reducida a un icono gráfico representativo y determinado únicamente por la característica de su mezcla racial, adornado por elementos exotizantes en sus vestuarios con la intención de alterizar, sobre-simplificar e invisibilizar, lo que a su vez produce, en términos de Torrico (2017), la deshumanización de diversos sectores de la población colonial.

Figura 1. Pintura de castas



Fuente: Mediateca INAH, Museo Nacional del Virreinato

Para los miembros en el poder dentro de la sociedad colonial resultaron necesarios discursos jerarquizantes y para conformarlos fue fundamental construir ausencias en la representación que devendrán en lo que Mignolo (2000) llama la *colonialidad interna*:

La conciencia criolla, como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afroamericana y amerindia. La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de “colonialismo interno.” (Mignolo, 2000 p. 42)

De este modo, las ausencias de los sujetos de/desde sí en las representaciones no sólo afectan al sujeto representado, también aquellos que son expuestos como espectadores corren el riesgo de asimilarlas y convertirlas en parte del mismo sistema clasificatorio, como el del colonialismo interno en los criollos. El sentido clasificatorio se verá exponenciado con la llegada de un invento que sacudió a la forma de representación de los sujetos: la fotografía.

Una de las características de las representaciones de un sujeto a partir de grabados, pinturas y dibujos (entre otros), es que se asume que poseen un nivel alto de subjetividad, pues éstas provienen de una persona dependiente de su apreciación y sus habilidades, por lo tanto, dichas expresiones están siempre cargadas de una buena dosis de incredulidad y escepticismo en torno al sentido que en dichas imágenes se muestra. Es por eso que las reacciones iniciales que la llegada de la fotografía generó por su naturaleza procesual mecánica cimbraron la forma de representación de los sujetos y, sobre todo, la credibilidad de dichas representaciones, pues por primera vez aparecía un medio que elimina la carga de subjetividad: “la excitación que acompañó a la invención de la fotografía fue la sensación de que el hombre por primera vez podía ver el mundo como realmente era” (Ribero, 2013, p. 31).

La fotografía –por su origen mecánico– se encuentra acompañada de la condición de reproducción de la “realidad”: se le confiere una objetividad como ningún otro medio había tenido previamente.

La objetividad que se le confirió a la fotografía, derivada de su condición de fenómeno mecánico, muy pronto sirvió para validar la consistencia de ciertos hechos, con lo que se convirtió en una fuente de reconstitución de la credibilidad histórica, de la realidad misma. (Arteaga, 2014, p. 21)

Así, el trabajo conjunto entre fotografía y Antropología impulsó el desarrollo de los estudios de la otredad, teniendo como objeto territorial a los “nuevos” países con sus respectivos habitantes, lo que permitió un acercamiento “científico” hacia ellos. Esto indujo la legitimación de las diferencias y la subalternización como motor colonial que permite, por medio de justificaciones políticas y academicistas, producir representaciones sesgadas y con ausencias de los sujetos que son aceptadas como representaciones reales y fidedignas del sujeto –con la carga de racialidad y exotismo que eso conlleva–: “cuando el indio era fotografiado como ‘salvaje’ era confirmado como ‘salvaje’” (Naranjo, 2006 p. 206).

En ese sentido, la fotografía como método mecánico hace “aparecer” al sujeto fotografiado, lo “imprime” en material fotosensible. Sin embargo, lo que se busca problematizar es que, aunque la persona se encuentre presente, visualmente se está confirmando su ausencia, pues las ausencias van más allá del no aparecer físico, es decir, tienen que ver con la falta de agencia del sujeto en la reproducción de su imagen y, aún más importante, sobre la intención a partir de la cual se está creando dicha representación, que en las representaciones moderno/coloniales va en detrimento del sujeto fotografiado, llevándolo a su deshumanización.

(...) gran parte de este tipo de fotografías reproducían todo tipo de fantasías relacionadas con el oriente y otros exotismos, y fueron utilizadas para crear identidades estereotipadas, que complacían a los consumidores románticos europeos. Paradójicamente, a una parte de la comunidad científica, pareció no importarle demasiado utilizar para las observaciones un material en el que se había proyectado una imagen idealizada, más vinculada a la fantasía de la literatura romántica que a la realidad de los personajes representados. (Naranjo, 2006, p. 209)

De este tipo de imágenes se tienen como ejemplo, una colección del *Musée de l'Homme* en París, donación del abate Emmanuel Domenec, las cuales representan “tipos mexicanos”, “niños con canastas”, “vendedores de sombreros”, “*marchantas* con flores”, entre otras, las que aparentan no haber sido realizadas por él, sino que son una recopilación de diversos creadores, lo que las convierten en una especie de fotografía etnológica que es llevada al estudio fotográfico, y por lo tanto sometida a la voluntad y el gusto del fotógrafo.

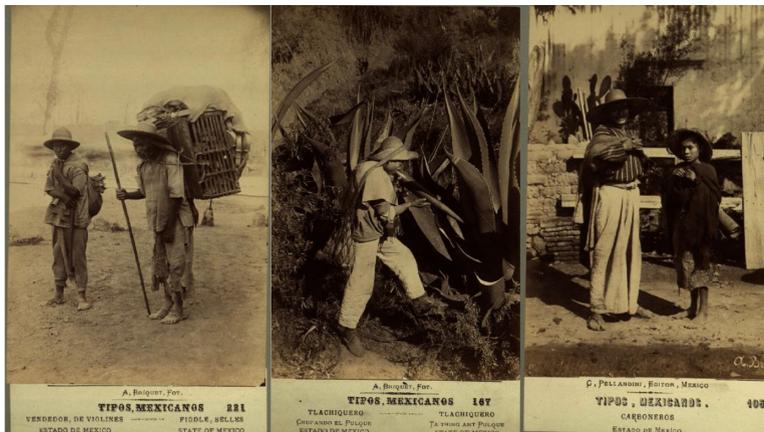
La colección de retratos del abate Domenech se sitúa, en efecto, en el límite extremo entre la retratista decimonónica codificada por una burguesía en ascenso, y esta “otra” mirada, la de quien encargó las imágenes con propósitos de análisis que obligan a los fotografiados a doblarse, a conformarse a códigos preestablecidos y ajenos. Los retratados no tienen aquí voz en el asunto, son apenas unos modelos (tal vez, incluso remunerados), simples objetos ante la lente indiscreta y supuestamente “objetiva”. Las poses que adoptan o que se les impone los significa como esencialmente “diferentes”: este procedimiento de exotización no es la menor paradoja, tiende implícitamente a la erotización. (Debroise, 2005, p. 186)

En 1866, Francois Auberte realizó una serie de imágenes de los “tipos mexicanos”, principalmente gente del mercado, en donde las personas posan frente a las cosas que suelen vender. Estas imágenes no poseen un gran nivel de sofisticación y más que una puesta en escena, parece que Auberte decide meter el puesto del mercado a su estudio por mera comodidad. En cambio, Antíoco Cruces y Luis Campa realizaron este tipo de imágenes con un nivel de producción mucho mayor, que no solo mostraba a las personas sino que intentaba recrear la atmósfera por medio de una especie de montaje teatral con diferentes elementos escenográficos.

Reconstruyeron con yerbas frescas y adornos de papel picado, el puesto de la vendedora de aguas frescas. “El escobillero”, “El matraquero”, “El cafetero”, “Los músicos militares” y “El vendedor de plumeros” aparecen ahí con su indumentaria particular, ante un escenario a veces espectacular. Lo que

en las primeras imágenes de Francois Aubert era todavía representación inmediata de vendedores en el mercado, se convierte en teatralización a veces excesiva, en pura gestualidad. (Debroise, 2005, p.177)

Figura 2. Tipos mexicanos



Fuente: Mediateca INAH, Sistema Nacional de fototecas

Estas imágenes realizadas en México tuvieron importancia más allá de la conformación de imágenes para el extranjero que miraba al país a través de ellas: se dio un proceso de adopción en el mismo seno de la nación, pues estas imágenes y “tipos de mexicanos” pasaron a formar parte de la auto-concepción del mexicano sobre una especie de exotismo propio, teniendo un efecto similar que el generado por la pintura de castas.

En ese sentido, la representación de los sujetos sigue siendo utilizada para los intereses colonialistas, pues aunque las formas se modifican, las intenciones permanecen. Ahora ya no se habla del “caníbal” y del “peligro”, pero se siguen construyendo discursos exotizantes y subalternizantes de lo diferente como algo novedoso y atractivo, pero también inferior, generando una industria de consumo de representaciones de mundos lejanos y exóticos al eurocentrismo.

Los cambios que se han podido observar en la retórica detrás de las representaciones se van modificando a la par de los objetivos e intenciones de las estructuras de poder, pero mantienen una representación limitada y alimentada de ausencias de los sujetos para establecer y mantener dichas estructuras, como lo dice Barriendos respecto a la “colonialidad del ver”:

Para nosotros, resulta claro que, como si de una espiral ontológica se tratara, aquellas formas antropófagas de observación y (di)gestión de la alteridad aparecidas en el siglo XVI persisten en nuestros imaginarios económicos y culturales globales, en la actual retórica sobre la interdependencia geopolítica y en las negociaciones comerciales, corporativas y patrimoniales de la “era poscolonial”. (Barriendos, 2011, p. 23)

De este modo, en diferentes momentos históricos –desde los primeros procesos de colonización y sometimiento en el siglo XVI, la conformación de las sociedades coloniales, los movimientos de independencia y la consolidación de las nuevas naciones– los imaginarios que hemos aprehendido, consumido y construido se encuentran marcados y regidos por estructuras de subalternidad, alimentadas por *ausencias* en la representación.

El imaginario del mundo moderno/colonial surgió de la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial. (Mignolo, 2000, p. 39)

En la retórica del “buen salvaje” y el “mal salvaje” la ausencia resulta evidente y la representación no va más allá de lo que al conquistador en ese momento le sirve para justificar su narrativa y las acciones de conquista. Estas ausencias afectan al sujeto representado, ya que lo despojan de la capacidad de inferencia en la forma en que es representado, es decir, resulta una imagen ajena a él, en el sentido de que no existe un acuerdo, una intervención, la posibilidad de decidir o

influir de alguna forma en su autorrepresentación, que es la intención misma detrás de los intereses de la estructura moderno/colonial.

Por ende, la falta de consentimiento, de veracidad y de *genuidad*, así como el reduccionismo y la representación limitada, caricaturizada y exotizante, entre otras más, son ausencias que encontramos de los sujetos en sus propias representaciones. Así, toda representación que implique ausencias del sujeto representado, colabora con la deshumanización del sujeto, como lo explica Torrico (2017, p. 35): “mientras uno, el dominado, es desconocido y anulado en tanto ser humano y, por ende, convertido en materia utilizable y descartable, el otro, el dominador, se empodera con esa expropiación, pero solo para in-humanizarse”.

En el siguiente apartado de este capítulo abordaremos una situación donde existe un tercer sujeto que es partícipe en este proceso: la audiencia, entendida como aquellos que valoran, aprehenden o son sensibles a dichas representaciones y que, por lo tanto, están recibiendo las ausencias de los sujetos y, al no reconocerlas, las asimilan, afectando la conformación de sus imaginarios, viéndose limitados para percibir e interpretar—en primera instancia— y después para proceder a *sanar la herida colonial*.

La herida colonial o sentir las ausencias en la formación de nuestros sentidos

Como se ha podido constatar a través de este recorrido, las representaciones en los procesos estético-comunicacionales han jugado un papel importante en la construcción y el mantenimiento de las estructuras coloniales en detrimento de los sujetos representados, a la par de aquellos que las producen, ¿Cómo se puede avanzar hacia una nueva forma de representación, si los imaginarios que hemos aprehendido y a partir de los cuales podemos construir nuevas representaciones se encuentran contruidos partiendo de ausencias en la representación?

Es aquí en donde el papel de la audiencia cobra mayor relevancia pues, a la par que se convertirá en productora de representaciones, podría comenzar a sentir las ausencias en la representación a las que está siendo expuesta; con las nuevas representaciones disfrazadas de *integración* esto parece resultar cada vez más complejo ya que, como lo menciona Catherine Walsh (2012), éstas se encuentran aún dentro de las estructuras coloniales, al servicio de las mismas estructuras jerarquizantes y, por lo tanto, construidas con ausencias de los sujetos.

Aquí la perspectiva de interculturalidad se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva “liberal” – que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia –, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente; no toca las causas de la asimetría y desigualdad social y cultural, ni tampoco “cuestiona las reglas del juego” y por eso, “es perfectamente compatible con la lógica del modelo neo-liberal existente.” (Walsh, 2012, p. 63)

Debido a la condición misma de las representaciones interculturales funcionales integradas en los discursos de modernidad, percibir las ausencias se vuelve más difícil, pues ahora se genera visibilidad de los sujetos representados e inclusive se enarbolan discursos de integración y apreciación cultural. No obstante, estas representaciones siguen estando fuera del control y la injerencia de los sujetos representados, por lo que continúan siendo ausencias disfrazadas de presencias y, detrás de ellas, se encuentran los mismos constructos coloniales de subalternización y exotismo, pues carecen de una crítica al proyecto moderno/colonial que aísla y jerarquiza a las culturas.

Por estas razones resulta necesario contar con una audiencia con la convicción/responsabilidad de *sentir las ausencias en las representaciones* a las que se exponen día con día, aun cuando se escondan detrás de discursos de integración y pluriculturalidad. Para comenzar con este proceso es imperativo reconocer que las ausencias no se encuentran solamente en las representaciones a las que se está

expuesto con un sentido comercial o publicitario, sino en la formación que se ha tenido acerca de cómo apreciar las representaciones estéticas, debido a que la percepción misma se encuentra dirigida por una valoración eurocentrada y regida por los cánones estéticos, dejando a un lado concepciones de unos otros procesos estético-comunicacionales.

El dominio de la representación moderna, eurocentrada del mundo ha conllevado la supresión y el silenciamiento de otras formas de comprensión del mundo, otras formas de haber vivido en el mundo, habitado el mundo, de hacer mundo. Como bien sabemos el movimiento de domino de la modernidad sobre lo real conlleva el movimiento de la colonialidad, es decir el movimiento de supresión de otras realidades. (Barrera, 2015, p. 80)

Sin embargo, otras realidades habitan en esas supresiones y ausencias en la representación; el sentir las se convierte en un importante paso para *resarcirlas* y comenzar a escuchar las voces silenciadas. Reconocer la existencia de las ausencias en las representaciones a las que se ha estado expuesto a través de un proceso de construcción de la percepción estética, implica también reconocer que se ha sufrido una *herida colonial* (Mignolo, 2010) que ha afectado la forma en la que se perciben las experiencias estéticas.

Ser consciente de la herida colonial es el primer paso hacia su sanación. La forma en que se sugiere es precisamente tras la distinción de las ausencias en los procesos comunicacionales-estéticos, reconocer que estas se encuentran en el imaginario propio, y comenzar a tomar acciones que permitan la exposición del espectador a nuevos procesos buscando resarcir esas ausencias y así comenzar la construcción de un imaginario a partir de estos otros procesos comunicacionales-estéticos que han permanecido invisibilizados.

El reconocimiento de las ausencias llevará –naturalmente– a entender las limitantes de la estética: la manera en que ésta, en conjunto con el arte, ha trabajado para visibilizar unas representaciones estético-comunicacionales por encima de otras que han sido invisibilizadas y que, por ende, son voces de los sujetos representados que han sido

silenciadas. Es el *sentir las ausencias* lo que puede llevar a la liberación estética hacia lo que Mignolo (2010) nombra la *aiesthesis*.

Por un lado la estética estaría marcando la regulación moderna-colonial del sentir, del estar en el mundo, de nuestra relación sensorial al mundo, mientras que la *aiesthesis* sería una liberación de esa regulación y de esa normatividad para descubrir una pluralidad de formas de lo bello, de lo sublime, de percepción del mundo. (Barrera, 2015, p. 79)

Así, la *aiesthesis* implica la liberación del sentido dominante para poder así apreciar representaciones que incluso vayan más allá de lo visual –en términos de la imagen– como centro de la concepción estética (Barrera, 2015), es decir, puede llevar a sentir también las ausencias de los otros sentidos. El dominio de lo visual se puede constatar en los ejemplos dados en el primer apartado de este capítulo y en las representaciones coloniales supeditadas a otro tipo de expresiones. Esto prueba que la conformación de la percepción sensorial también está marcada por la opacidad, en este caso el protagonismo de un sentido por encima del resto representa una *ausencia asimilada* y sentirla es el primer paso hacia la *sanación de los sentidos*.

Sentir las ausencias requiere de una capacidad de percepción desde todos los sentidos: busca liberarnos de la limitación de lo visual y lo racional para poder ser productores de representaciones sentipensadas, que aporten un valor paralelo a la racionalidad a través de la emotividad y la imaginación.

Si la modernidad emancipó al sujeto de sus creencias, propongo entonces emanciparnos de la emancipación occidental para que lo telúrico construya sentidos, las emociones revoloteen sin límites establecidos, la imaginería nos surque hasta las entrañas y lo enigmático se convierta en una posibilidad de asomarnos a formas otras de existir. (Albán-Achinte, 2009, p. 450)

Ahora bien, como códigos de distinción y opacidad (Chartier, 1999), parece inevitable que las representaciones estén llenas de ausencias: es imposible –tampoco es la intención– que todo aparezca. *Sanar* es el

hecho de jamás dejar de cuestionarlas y, por lo tanto, generar un proceso de consciencia donde, con cada producto estético-comunicacional, surja la pregunta en torno a cuáles son las ausencias, quiénes están ausentes y qué es lo que las ausencias están comunicando, dado que, a lo largo de los procesos de educación estética y de alimentación del imaginario estético, éstas se convierten también en ausencias del propio sentir: heridas coloniales infringidas a *nuestro* sentipensar.

Desde el campo: caminando hacia la sanación de los sentidos

El trabajo como productor de imágenes fotográficas que busca caminar hacia la sanación de los sentidos, conlleva la necesidad de reflexionar sobre la labor misma y tener la conciencia de que el hacer una fotografía implica un proceso estético-comunicacional, pues es la conjugación de la construcción compositiva de la imagen con la intención de generar una experiencia estética y la elaboración del mensaje que dicha imagen estará comunicando.

Se requiere comprender que, aun antes de presionar el obturador, una gran parte de esa imagen ya ha sido construida, pues el proceso implica la discriminación de los elementos que quedaran fuera de ella. Este proceso de selección y eliminación se realiza a partir de los imaginarios que han alimentado la percepción estética del creador de la imagen; es por ello que el cuestionar los imaginarios y las estructuras que los generaron resulta indispensable en el camino hacia la sanación de los sentidos.

La consciencia de estar expuesto a las estructuras coloniales y, como consecuencia buscar aprehender *unas otras* estructuras estéticas no es suficiente, pues la labor del productor de estos procesos estético-comunicacionales está en el campo, en la convivencia directa con los grupos que van a ser representados y es ahí donde se tiene que encontrar la forma de que la reflexión trascienda, que la conciencia de las ausencias que han construido el imaginario, no se repliquen en las representaciones que se está a punto de crear.

Se menciona el caso específico del trabajo de campo realizado por el autor, con los productores de café de la zona fronteriza de Chiapas, el cual consistió en generar una serie de imágenes que representaran su labor, sus dificultades y el trabajo que realizan para la mejora de sus cosechas, este proceso se realizó a partir de convivir con ellos de forma ininterrumpida por más de tres meses, compartiendo su trabajo en el campo y de su vida cotidiana.

Las primeras imágenes realizadas en este proyecto, resultaron muy similares a las realizadas previamente por el mismo autor: el productor entre sus plantas, cortando, secando y despulpando el café; fotografías que reflejaban un paso de la producción de este fruto y que, al observarlas, queda claro que el protagonista es el producto, no Don Luis Ordoñez, pues él como productor de café, solo existe dentro de la representación a partir de su relación con éste; cualquier otro elemento de la humanidad de Don Luis es una ausencia.

Figura 3. Don Luis Ordoñez y su familia secando café



Fuente: Autoría propia 2022

La forma de contrarrestar esta práctica fue a través de un vaciamiento de la estructura preestablecida para la realización de las imágenes: en vez de que el lugar de enunciación del fotógrafo determinara las imágenes que compondrían las expectativas estético-comunicacionales, se motivó a que el lugar de enunciación de los productores dictara la construcción de las imágenes a partir de la escucha, de reconocer lo que para ellos es su labor como productores de café.

Dicha escucha, posibilitó contar lo que para ellos es más importante, que ellos dicten los elementos que poseen un valor emotivo en torno a su trabajo, lo que de él desean contar y que el proceso estético-comunicacional surja de un diálogo entre pares y no de un proceso de intención extractivista de las imágenes que complementan las preconcepciones moderno/coloniales.

Este acercamiento modificó no solo la producción fotográfica, sino también el tipo de relación entre el grupo de cafecultores y el fotógrafo, pues la preponderancia del diálogo por encima de la producción de imágenes, generó cercanía y poder de decisión en Don Luis Ordoñez y su familia, pues ellos decidieron quiénes y cómo aparecerían en las imágenes –que no fueran cándidas–. Este acuerdo dialogal viabilizó la producción de imágenes íntimas en donde se puede observar a Don Luis Ordoñez con su familia, sus paisajes, su café, su auto y otros elementos que conforman una parte de la complejidad de su existir, pero que poseen un valor autorrepresentacional y enunciativo propio, además de emotivo, en relación a lo que él deseó que fuera visibilizado como parte de su historia.

Figura 4. Don Luis descansando en el patio de secado (fotografía cándida)



Fuente: Autoría propia 2022

Figura 5. Retrato solicitado por Don Luis: “El café y la finca es de toda mi familia”



Fuente: Autoría propia 2022

Figura 5: Fotografía solicitada por Don Luis: “Mi tsurito me da orgullo”



Fuente: Autoría propia 2022

Las representaciones generadas a partir de estos procesos estéticos-comunicacionales poseen la complejidad del diálogo en el cual fueron originados, la representación se ha alejado de la superficialidad de un productor frente a su planta de café y se ha acercado a ser Don Luis: el padre de familia, abuelo, migrante, bromista, quien también produce café. Ello ha llevado al fotógrafo –como productor de representaciones– un paso más cerca de la *sanación de los sentidos*.

Conclusiones

Los procesos estético-comunicacionales estuvieron presentes en los diferentes momentos de la colonialidad, siendo utilizados como una herramienta para “presentar” a los sujetos dominados ante las mismas sociedades moderno/coloniales que se iban construyendo, comunicando a partir de ellos el papel que ellos deberían jugar. Para que estas representaciones cumplieran con su objetivo necesitaban estar construidas a partir de ausencias de los sujetos representados sustentadas en la falta de agencia en la representación propia, la presentación sesgada e incompleta de una cultura supeditada a los intereses del dominador por encima del sujeto dominado.

En los primeros procesos de colonización, estas representaciones, a partir de múltiples expresiones estéticas fueron la forma en la que el “Nuevo Mundo” se presentó ante el resto, con ausencias tales que los representados se convirtieron en un producto comunicacional de asimilación y reproducción de estructuras coloniales, que justificaba las acciones de los conquistadores. Dichas estructuras se han replicado y asimilado hasta la actualidad formando parte de la matriz moderna colonial.

Entender las representaciones que provienen de estos procesos estético-comunicacionales, implica reflexionar sobre la forma en que estas han sido generadas, la manera en que las ausencias en las representaciones provienen de procesos comunicacionales unilaterales desde su concepción y, por lo mismo, acerca de que la mejor forma de generar procesos que se alejen de dichas ausencias, es generarlas a partir de la escucha y el diálogo.

Como productores de representaciones no basta con la conciencia de la herida y el exponerse a esas otras estructuras que no han sido visibilizadas, es necesario un compromiso con los grupos que serán representados, el compromiso de la cercanía a ellos, del diálogo horizontal cercano e incluyente, para que los procesos estético-comunicacionales surjan de una construcción conjunta y colaborativa

entre los que poseen los medios de representación y aquellos grupos que serán representados.

Sentir las ausencias implica así la liberación de las limitaciones estéticas, comenzando por la liberación de los sentidos mismos, de percibir en los procesos estético-comunicacionales no solo *lo que está ahí, sino lo que hace falta*: adaptar la capacidad comunicacional al servicio de los ausentes, pues del silencio emanarán voces que hablarán de esos *unos otros* mundos, que se encuentran ávidos de ser sentidos.

Referencias bibliográficas

- Anónimo (Siglo XVIII) *Cuadro de castas* Óleo sobre tela. Mediateca INAH, Museo Nacional del Virreinato.
- Albán-Achinte, A. (2016). “Artistas indígenas y afrocolombianas: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia”, en W. Mignolo y Z. Palermo (Ed.) *Arte y estética en la encrucijada descolonial* (pp.450) Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Arteaga, A. (2014) *México a través de la fotografía. 1839-2010*. México: Fundación Mapfre.
- Barrera, M. (2016) Aiesthesis decolonial y los tiempos relacionales. Entrevista a Rolando Vázquez. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 11(18), 76-93.
- Barriandos, J. (2011) La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, (35), 13-29.
- Briquet, A (1875) [Fotografía de Abel Briquet] (México, 1875) *Tipos mexicanos*. Mediateca INAH, Sistema Nacional de fototecas.
- Catelli, L. (2012) Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío. *Cuadernos del CILHA*, 13 (2), 146-174.
- Chartier, R. (1999). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Debroise, O. (2005). *Fuga mexicana, un recorrido por la fotografía en México*. México: Editorial Gustavo Gili.
- Firbas, P. (2017) Reducción y expansión de cimarrón: historia temprana de un término colonial. En Cabanillas C. (Ed.) *Sujetos Coloniales: Escritura, identidad y negociación en Hispanoamérica (Siglos XVI-XVIII)* (p. 131- 157) New York: IDEA/IGAS.

- Mignolo, W. (2000) La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad En Lander E. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-51). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- . (2010) Aiesthesis colonial. *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 4(4), 10-25.
- Naranjo, J. (2006) *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Padilla, R (2022) [Fotografías de René Padilla]. (Chiapas, México, 2022) *Colección personal*.
- Ribero, L. (2013) Alteridad y Colonialismo. La construcción de imaginarios y estereotipos en el retrato colonial y sus repercusiones en la fotografía contemporánea. (Tesis de doctorado) Universitat de Barcelona Recuperado de: Diposit digital Universitat de Barcelona.
- Sáenz-López, S (2011) Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna. *Anales de Historia del Arte* (1), 175-198.
- Torrice, E. (2017) La rehumanización, sentido último de la decolonización comunicacional. *APORTES* (23), 31-38 .
- Walsh, C. (2012) Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. *Visão Global, Joaçaba*, 15(1-2), 61-74
- Fuente: Mediateca INAH, Museo Nacional del Virreinato.

Haceres decoloniales

El devenir de la comunicología crítica ante la crisis civilizacional. Lo decolonial como apuesta ontológico-política

The future of critical communicology in the face of the civilizational crisis. The decolonial as an ontological-political bet

O futuro da comunicologia crítica diante da crise civilizacional. O decolonial como aposta ontológico-política

Valeria Belmonte

Resumen

El capítulo aborda la crisis del patrón civilizatorio moderno/colonial en tanto momento histórico que marca la urgencia de un despliegue decolonizante de la Comunicación. De este modo, se señala lo decolonial como apuesta político-epistémica que viene a renovar el pensamiento crítico latinoamericano, procurando un nuevo descentramiento respecto del *canon* eurocéntrico de la Comunicación. En dicho marco, se recurre al enfoque ontológico-político como clave para pensar las derivas de la comunicología crítica en escenario posoccidental, poniendo de relevancia una perspectiva relacional.

Palabras clave: Comunicación; decolonialidad; relacionalidad; ontología; crisis.

Abstract

The chapter addresses the crisis of the modern/colonial civilizational pattern as a historical moment that demands an urgent decolonizing deployment of Communication. Along these lines, decoloniality is pointed out as a political-epistemic commitment that comes to renew Latin American critical thought, pursuing a new decentering from the Eurocentric canon of Communication. In this framework, the ontological-political approach is used as a key to think about the drifts of critical communicology in the post-Western scenario, emphasizing a relational perspective.

Keywords: Communication; decoloniality; relationality; ontology; crisis.

Resumo

O capítulo aborda a crise do padrão civilizacional moderno/colonial como um momento histórico que marca a urgência de um desdobramento descolonizador da Comunicação. Desta forma, o decolonial é apontado como uma aposta político-epistêmica que vem renovar o pensamento crítico latino-americano, buscando um novo descentramento em relação ao cânone eurocêntrico da Comunicação. Nesse quadro, a abordagem ontológico-política é utilizada como chave para pensar as derivas da comunicologia crítica no cenário pós-ocidental, destacando uma perspectiva relacional.

Palavras-chave: Comunicação; decolonialidade; relacionalidade; ontologia; crise.

...la 'exterioridad' de la modernidad, no es solo 'la otredad abstracta e imaginada' de la identidad modernidad. Es por un lado la expulsión histórica de lo no-civilizado, lo no desarrollado, la no humanidad, el empobrecimiento y la extracción y por otro lado es donde se rememoran, se viven y florecen otras formas de ser, de estar, de recordar y de habitar el mundo. (Vázquez, 2014, p.175)

Palabras de apertura

Desde hace un par de décadas vienen teniendo lugar en el ámbito académico de la Comunicación, tanto dentro del continente como fuera de éste, distintos planteos referidos a la decolonización epistémica de este campo de estudios. Tales planteos asumen diversas denominaciones: Comunicación en el Buen vivir (Restrepo & Valencia, 2016), Comunicación alter(n)ativa posoccidental y transmoderna (Torrico, 2016a), Comunicología del Sur (Sierra, 2014) –nombrada también como Otra comunicología posible (Maldonado, 2016) o Nueva Comunicología Latinoamericana (Herrera, Sierra, & Del Valle, 2016; Sierra, Maldonado, & del Valle, 2020)– y más recientemente Comunicación radical (Chaparro & de Andrés, 2022), entre otras.

Más allá de sus particularidades, todas estas denominaciones engloban lo sustancial de una comunidad argumentativa de reciente data, que surge en el marco de un programa político-intelectual sostenido en la crítica de la colonialidad como matriz de poder constitutiva del proyecto civilizatorio de la modernidad occidental y su presencia en el campo comunicacional. Dicha matriz opera a partir de la imposición de la perspectiva eurocéntrica como la única forma legítima de conocimiento, negando así el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros (Walsh, 2005), a quienes se los considera como portadores naturales de un saber primitivo e inferior. De ese modo, este programa político-intelectual busca problematizar la diferencia colonial –que hace a la exclusión, negación, subalternización,

ontológica y epistémico-cognitiva de los grupos y sujetos racializados–, como una cuestión inherente a la episteme occidental, en cuyo seno ha sido gestada gran parte de la tradición del pensamiento sobre Comunicación, incluidas muchas de las propuestas producidas desde el propio continente.

Esta es la razón por la cual se llama a “repensar las matrices epistémicas de un pensamiento propio en la Región” (Sierra, 2015, p. 1), para dar lugar a un modo de concebir una Comunicación que permita “recuperar el contenido liberador de su sentido y praxis” (Torrico, 2015, p. 18). Tal acción de resignificación busca alterar el *locus* del campo y generar así un *nuevo descentramiento* (Sierra et al., 2020) que dé continuidad a los corrimientos político-epistémicos que ha protagonizado el pensamiento crítico de la región, respecto del *canon* eurocéntrico de la Comunicación. En este marco, pasa a ser concebida por fuera de los mandatos occidentales y su pretensión universalista, y puesta en relación con las experiencias de lucha anticolonial, anticapitalista y democrática que han sido impulsadas en el continente.

En el seno de tales experiencias, mujeres, poblaciones urbanas, comunidades indígenas, grupos campesinos, entre otros actores con fuerte apego a la tierra y el territorio, promueven proyectos sociales soportados en imaginarios de mundo y de vida, cuyas matrices de sentidos se ubican por fuera de los ideales de libertad individual, de acumulación económica y de progreso material sin fin que hacen a las visiones y aspiraciones del occidente moderno y su horizonte de sentidos. Tales proyectos e imaginarios se sostienen en un andamiaje simbólico que se centra en la relacionalidad como principio regulador de todo cuanto existe en el cosmos.

En ese sentido, la revisión de las matrices epistémicas del campo de estudios de la Comunicación en clave posoccidental como parte del programa político-epistémico al que se viene aludiendo, implica el reconocimiento de aquellas epistemologías críticas que están por fuera de la modernidad occidental, en tanto matriz de conocimiento privilegiada. Tales epistemologías suponen modos muy otros de

ser, pensar y estar en el mundo: no antropocéntrico, no liberal, no individualistas sino relacionales y comunales.

En el marco de estos planteos, cobran protagonismo los estudios críticos de la modernidad/colonialidad; en particular ciertas propuestas esgrimidas por el llamado “Giro decolonial”. Específicamente, la apuesta por lo decolonial –en tanto proyecto político-epistémico–, al que se concibe como una serie de “esfuerzos de confrontar desde “lo propio” y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber” (Walsh, 2005, p. 24). Por medio de su incorporación en el campo de estudios de la Comunicación, tiene lugar una renovación de la tradición del pensamiento crítico que no es privativa de este ámbito de conocimiento, llevada a cabo desde diversos campos del saber, a través de un “compromiso ético y praxeológico por la descolonización del conocimiento y del mundo” (Maldonado, 2016, p. 39).

El presente capítulo, que se inscribe en el seno de estos esfuerzos, repara en el tema de la crisis del patrón civilizatorio moderno/colonial (Lander, 2019) que está presente en el pensamiento social crítico de la Región, señalando su centralidad en tanto momento histórico que marca la urgencia del despliegue decolonizante de la Comunicación. Al incorporar una mirada distinta, la de la colonialidad –desde donde pensar el mundo y lo que en éste acontece–, este despliegue forma parte de un tipo de pensamiento crítico comunicacional no arraigado en el proyecto de la modernidad, sino en lo que ha sucedido en sus márgenes o fronteras (Walsh, 2005). En tal sentido, retoma la vocación política-liberadora que es propia del pensamiento crítico latinoamericano, recusando los universales abstractos del proyecto moderno, en aras de modos muy otros de “pensar, saber, estar, ser, sentir, hacer, vivir que sí son posibles y además existen a pesar del sistema” (Walsh, 2017, p. 39). Cabe indicar que tal acción de recusación se vuelve fundamental en el marco de una Comunicología inserta en el actual proceso de transición civilizacional que, en el plano local, viene cobrando forma en torno al principio ancestral del buen vivir.

Tomando como referencia esta vocación por dar cuenta de un mundo pluriversal como una cuestión que es inherente a lo decolonial –en tanto praxis político-epistémica de creación de mundos desprendidos del canon eurocéntrico– el presente capítulo apela al enfoque ontológico-político (Blaser, 2009, 2020) como recurso teórico-metodológico desde el cual abordar la Comunicación y su lugar allí (Belmonte, 2022). Para ello hace foco en la dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales, que tienen lugar en escenarios que se presentan como críticos de la ontología moderno-occidental, como son por caso aquellos que crean los movimientos y luchas por lo común (Gutiérrez & López, 2019). En estos escenarios tan habituales en la geografía actual del continente, grupos y comunidades se pronuncian en defensa de la naturaleza, el territorio, la vida, y en contra de la matriz de poder moderno/colonial y su reactualización en el proyecto capitalista neoliberal transcorporativo global.

En el marco de la intensa actividad colectiva que es llevada a cabo por estos grupos, en aquellos escenarios que pueden ser leídos como críticos del desarrollo en su carácter predatorio por el despliegue del capital y su matriz extractivista, cobran relevancia acciones comunicativas de múltiple variedad y formato portadoras de un andamiaje simbólico hecho de valores, ideas, creencias con un importante potencial prefigurativo. Al tiempo que recusan una narrativa desarrollista hegemónica, tales acciones invocan un horizonte de sentidos posdesarrollista de carácter posoccidental que se abre a otros diseños de mundo. En dicho horizonte tiene lugar un modo de concebir la naturaleza más como bien común que como recurso natural; es decir, un modo de pensar el territorio como algo más que una fracción de tierra y unas maneras de habitar mundo en las que interviene la comunalidad como principio político organizativo (Escobar, 2017), que se distingue de las formas individualistas moderno-liberales que prevalecen en el diseño de mundo vigente. En otras palabras: un horizonte narrativo que se inscribe en un imaginario de mundo que responde a la cosmovisión de los pueblos colonizados de *Abya Yala*, y en

donde la tierra no deviene en objeto de saqueo, enajenación y desprecio, sino en elemento de arraigo, cohesión y pertenencia que moviliza posibilidades comunitarias (Manrique, 2019).

En el marco de tales escenarios, la Comunicación –en su carácter de *praxis* liberadora– cobra la forma de acciones y expresiones cotidianas de extraordinaria riqueza y diversidad, asociadas a redes culturales y sentidos complejos (Valencia & Magallanes, 2015) que tensionan lógicas y principios inherentes a la matriz epistémica eurocentrada.

Estos procesos dan cuenta del devenir de la Comunicología crítica ante la crisis civilizacional, que revitaliza la potencialidad enunciativa que se hospeda en las fronteras del pensamiento moderno/colonial. Tal potencialidad, que está presente en el repertorio comunicacional de los grupos y comunidades que defienden sus territorios, alberga las matrices de una genealogía de pensamiento crítico posoccidental, que resiste y (re)existe (Albán, 2013), ante el despliegue de la matriz neocolonial. De ese modo, emerge una enunciación disidente en la que se “rememoran, se viven y florecen otras formas de ser, de estar, de recordar y de habitar el mundo” (Vázquez, 2014, p. 176). A ese tipo de enunciación se requiere acudir en el marco del actual proyecto de revisión crítica de los fundamentos ontológicos sobre los cuales se funda la Comunicación, en aras de una Comunicación *otra* (Almendra, 2017) o también llamada posoccidental.

Sobre la crisis civilizatoria

Señalar el sostenimiento de la vida en el planeta como el principio político que viene a mover el pensamiento comunicacional de la región, requiere al menos brindar algunas consideraciones respecto de los alcances de una crisis, que nada tienen que ver con una cuestión episódica, sino más bien con una situación de colapso terminal (Camargo, Vargas & Gutiérrez-Magallanes, 2019).

En tal sentido, cabe hacer mención a un proyecto académico impulsado durante el año 2020 por CIESPAL –por motivo de la

celebración de los sesenta años de su creación como institución–, denominado “Diálogos Divergentes en Comunicación”, en el marco del cual el investigador catalán Manuel Chaparro y el colombiano Arturo Escobar conversaron al respecto. El carácter espeluznante de los datos que fueran brindados por los autores respecto al cambio climático, el aumento de la pobreza y el crecimiento de la desigualdad social como fenómenos contemporáneos, muestra que esta crisis es propia de un particular modelo de vida: el impuesto por el sistema capitalista moderno/colonial, por lo que es posible pensar en otros, en aras de dar continuidad a la vida en el planeta. Pues, tal como se viene diciendo, dicho sistema de vida se centra en una matriz de crecimiento económico ilimitado que arrasa con todo cuanto puede ser convertido a una fracción de rentabilidad, incluso la vida misma.

La crisis civilizacional que padece la humanidad es, entonces, resultado de un capitalismo bio-ignorante y patriarcal (Ávila & Arauz, 2020) porque opera en un marco de contabilidad que ignora la vida. Por su carácter multidimensional, se vuelve irrelevante el brindar porcentajes, trasladar registros, resultados de encuestas y estadísticas para hablar de esta crisis, ya que los datos están a la vista, su brutalidad es indisimulable. *Terricidio* y *ecocidio* son algunas de las maneras creadas desde el Sur Global para dar nombre a este escenario de devastación antropogénica que vive el planeta.

Al interior de las Ciencias Sociales y Humanas, dicho escenario es denominado de múltiples modos. Se habla de crisis paradigmática (Santos, 2009, 2018); crisis del patrón civilizatorio (Lander, 2009, 2013); crisis raigal de la modernidad (Quijano, 2012); crisis socioecológica en el antropoceno (Svampa, 2018); crisis civilizacional en un presente letal (Borsani, 2019). Todas estas expresiones advierten el momento de inflexión del modelo de desarrollo capitalista actual o patrón civilizatorio, que abre lugar a un cambio de época.

Este sentimiento generalizado respecto a la insostenibilidad del mundo, genera una atmósfera sociopolítica y cultural proclive al

pensamiento sobre alternativas en el que se torna urgente repensar el papel de la comunicación, la información y las narrativas discursivas (Escobar & Chaparro, 2020) ante el ecocidio actual. En relación a ello, es importante traer nuevamente aquella conversación que mantuvieron Chaparro y Escobar (2020), en la que plantearon la posibilidad de que se considere una crisis de la Comunicación también. Específicamente, se refirieron a la crisis de un tipo particular de hacer y pensar la Comunicación, que se consolida al interior del modelo civilizatorio moderno/colonial: tecnocrática, instrumental, propagandística, deshumanizada; propia de un diseño de mundo antropocéntrico e individual en el que la vida humana parecería no tener nada que ver con el mundo natural. La consideración de su crisis abre a un proceso de transición comunicacional para el sostenimiento de la vida, en el que lo decolonial interviene como proyecto político-epistémico, más que como teoría acabada.

En relación con la cuestión de la crisis del modelo comunicacional hegemónico, es bienvenido el nuevo libro de Manuel Chaparro y Susana de Andrés (2022): *Comunicación Radical: Despatriarcalizar, decolonizar y ecologizar la cultura mediática*. En la reseña realizada por el portal *web* español InfoLibre, se resalta el valor de esta publicación, al dar cuenta de que se trata de un material imprescindible para repensar y regenerar el modelo de comunicación y el papel que está llamada a ocupar en la transformación ecosocial (infoLibre, 2022). Chaparro y de Andrés reclaman por la creación de modelos comunicacionales consustanciados con el sostenimiento de la vida, que den cuenta de una comunicación distinta: ética, feminista, decolonial, ecologista, socialmente justa, del bien común, pero también que reconecte al ser humano en los ecosistemas con su sentir eco-dependiente (infoLibre, 2022).

Este tipo de comunicación es, en cierta forma, el que viene haciéndose desde los territorios de *Abya Yala*, mediante prácticas cotidianas y de largo aliento (Almendra, 2017), a las que este capítulo entiende en clave de prácticas comunicativas y escenarios discursivos

que ponen de manifiesto otras formas posibles de mundificar que existen más allá del mundo moderno-occidental. Tales escenarios a los que se hiciera referencia al inicio, movilizan sentidos que producen significados que reenvían a otras opciones de mundo que han sido obturadas por el poder moderno/colonial a partir de la imposición del mundo moderno-occidental como uno y único. Es, entonces, desde el llamado Sur Global –comprendido tanto por los que están dentro del propio hemisferio sur como por aquellos “sures” instalados en las geografías del norte (Torrico, 2016b)– que, en la actualidad, viene gestándose una comunicología crítica para cultivar la vida.

Vilma Almendra, mujer indígena del pueblo Nasa, es una de las comunicadoras, activistas e intelectuales a las que, junto con su comunidad, cabe considerársele como una referencia ineludible de esta comunicología posoccidental. Su apuesta por el palabrandar (Almendra, 2017) como modelo ancestral de comunicación donde palabra y acción son tejidas en el espíritu de la comunidad, viene a renovar el pensamiento comunicacional de la región en este sentido, pues se piensa la comunicación en el seno de un caminar la palabra crítica para religar aquello que la modernidad ha venido a separar.

En el proyecto globalizante de mercantilización y destrucción de la vida, tal separación tiene su correlato local en el modelo de desarrollo basado en el extractivismo (Borsani & Quintero, 2014). Por eso, en el marco de esta revisión del pensamiento crítico, la Comunicación –tal como se propone aquí– ha de ser concebida como matriz discursiva generadora de mundo, que al ser gestada en y desde el territorio, en tanto espacio integral donde se desenvuelve la vida toda –la humana y no humana–, se sustrae de la ontología moderno-occidental, invocando de ese modo una genealogía de pensamiento posoccidental.

Sobre la narrativa posoccidental

De lo dicho hasta aquí surge pensar que, entre los complejos y múltiples retos que la crisis civilizatoria presenta a la Comunicología crítica, se encuentra la ampliación de su horizonte político transformador en clave decolonial. Se trata así de dar continuidad a su ímpetu crítico y utopístico (Torrico, 2016a, 2018a, 2018b) a partir de revitalizar una genealogía de pensamiento no moderna ni occidental, propiamente latinoamericana.

Dicha genealogía que hunde sus raíces en la Conquista –o más específicamente en la fuerza político-liberadora que yace en los cuerpos, memorias y subjetividades subyugados por el poder moderno/colonial–, cobra especial vigorosidad a inicios del siglo XXI cuando el continente fuera renombrado como *Abya Yala* por parte de las poblaciones indígenas, campesinas y otras. Este acto de refundación semántica, que tiene aristas ontológico-epistémicas, permite pensar el continente como hacedor de un pensamiento propio, no eurocéntrico. Dicho pensamiento es gestado por fuera del ámbito académico y científico. Esto es, desde las cosmovisiones de grupos y comunidades de *Abya Yala*, que luchan en sus territorios contra el avance del capitalismo transcorporativo global.

De ese modo, el pensamiento autonómico, el pensamiento de la Tierra, comunal y buen vivir son algunas de las apuestas político-epistémicas que, surgidas en y por el andar de las comunidades que resisten al capitalismo depredador, abren un horizonte narrativo posoccidental desde el cual están siendo construidas alternativas al mundo actual (Escobar, 2019).

El pensamiento de la Tierra es uno de los hilos que entretrejen al pensamiento crítico hoy en día. Se lo entiende como una nueva problematización de la vida, cuyos aportes más recientes provienen de los debates en torno al calentamiento global del planeta. Esta concepción, que está presente en la cosmovisión de los pueblos y comunidades indígenas y campesinas de la región, parte de considerar

que todo ser humano es una expresión de la fuerza creativa de la Tierra (Escobar, 2014). Esto está siendo invocado en el ámbito político e intelectual crítico del continente y más allá de éste, para hacer ver que la cuestión del calentamiento global del planeta involucra la lucha por la supervivencia de la vida misma.

Este pensamiento relacional que viene cobrando fuerza en la región, se fundamenta en premisas que recusan los dualismos epistémicos que dan forma a la tradición racionalista moderno occidental: sujeto-objeto, teoría-práctica y mente-cuerpo, por nombrar algunos. Se trata así de un pensamiento *otro* o *de otro modo* (Walsh, 2005), en cuya base ha de ser redefinida la Comunicología crítica en pos de dar respuesta a uno de los desafíos que la crisis civilizacional le impone a este campo: la creación de un andamiaje simbólico y material por fuera de las visiones y aspiraciones de occidente moderno y su horizonte de sentidos.

En el seno de esta narrativa posoccidental, la Comunicación asume un estatuto epistémico distinto del impuesto por el relato moderno-occidental. Por su carácter político-ontológico, éste contribuye al desplazamiento de la ontología moderna, dando lugar a modos relacionales de habitar mundo. Tal desplazamiento consiste en quitarle centralidad a la epistemología hegemónica en la que cobra presencia una cosmología que privilegia la separación y la fragmentación (Vázquez, 2014), por estar fundada en el binomio naturaleza-cultura, y dar lugar así a formas comunales y relacionales de mundificar la vida, en las que prima el principio de interexistencia de todos los entes que conforman el cosmos. En el marco del pensamiento relacional, inherente a tal narrativa, nada existe por fuera de esa red socio-natural, que es la vida pensada de manera integral.

La revisión comunicacional involucrada con la transición civilizatoria que está aconteciendo, de la cual se da cuenta en este escrito, está orientada hacia modelos de mundo y sociedad donde realmente los humanos y la Tierra puedan coexistir de una forma mutuamente enriquecedora, donde no se privilegie solamente el consumo, la ganancia, la competitividad y la eficacia (Escobar & Chaparro, 2020).

Lo decolonial como apuesta ontológico-política

Desde el punto de vista que se viene señalando, la Comunicación no puede ser pensada sino como práctica epistémico-política que, desde una mirada decolonizante del conocimiento y el mundo, interviene en “la construcción de caminos –de estar, ser, pensar, mirar, escuchar, sentir y vivir con sentido u horizonte de(s)colonial” (Walsh, 2013, p. 24). Lo decolonial interviene así en la resignificación del campo, contribuyendo con una Comunicación pensada “ya no para reproducir el orden moderno/colonial, sino para denunciarlo, hacerlo más humilde y para acompañar la emergencia de los otros saberes, de las otras formas de habitar y de hacer mundo” (Mignolo & Vázquez, 2017, p. 492).

Por eso, en este proyecto político de decolonización epistémica de la Comunicación que aquí se invoca, ocupa un papel protagónico el enfoque de la Ontología al que se hizo referencia al inicio del capítulo. Este enfoque fue propuesto inicialmente por Mario Blaser (2009), quien continúa trabajándolo junto con Escobar y de la Cadena, en el marco de la propuesta de ontologías relacionales, dentro de los Estudios del pluriverso. Estos estudios son definidos como aquellos que procuran iluminar mundos y conocimientos de otro modo, que existen en nuestro medio (Escobar, 2014).

La noción de ontología que aquí se retoma cobra protagonismo en el pensamiento social y filosófico, a partir de la obra de Flores y Winogrand (1986), en lo que se conoce como “giro ontológico”. Una de las premisas centrales de este planteo señala que las ontologías se *enactúan*⁴⁶ a través de prácticas. En tal sentido, se trata de una noción que remite a mundos cuya existencia no se reduce únicamente a una dimensión simbólica (imaginarios y representaciones), sino a las prácticas en las que tal dimensión cobra cuerpo.

En su crítica al modelo de mundo hegemónico, el campo de la Ontología Política contribuye con el proyecto político-epistémico de la

46 Del verbo en inglés *to enact*, que se traduce como poner en acto.

decolonialidad a partir de un doble reconocimiento: a) que el mundo puede ser significativamente otro; es decir, distinto de lo que es bajo el dominio de la ontología moderno-occidental, y b) que el mundo es un incesante y siempre cambiante flujo de formas y de prácticas que hacen posible una multiplicidad de mundos.

De este modo, aporta elementos epistémicos y conceptuales para abordar la comunicación en su carácter de práctica política hacedora de mundos, lo cual se considera que es central para el proyecto decolonizante al que se alude en este capítulo, en el que lo decolonial es concebido como una apuesta político-epistémica que opera en un nivel de la denuncia y la crítica, pero fundamentalmente, en un nivel del quehacer. En este sentido, es por su despliegue en territorio que la comunicación puede ser leída en clave de práctica política decolonizante de la narrativa hegemónica. Tal despliegue involucra desplazamientos semánticos, políticos y, a la vez, ontológicos, respecto de las matrices occidentales.

Prácticas comunicativas en los territorios

En referencia con lo explicitado hasta aquí, las prácticas comunicativas que importan son aquellas que, al ser enunciadas por fuera del *locus* epistémico moderno/colonial, involucran otras genealogías de pensamiento por fuera del patrón civilizatorio moderno-occidental, en donde lo relacional interviene como principio político-epistémico. Esto es: prácticas comunicativas afirmativas de mundos que tienen lugar de la mano de quienes desde abajo y con la Tierra (Escobar, 2014) están dando cuenta de los otros mundos posibles. Prácticas comunicativas que son entendidas en sentido amplio; es decir, como acciones y expresiones cotidianas de extraordinaria riqueza y diversidad, asociadas a redes culturales y sentidos complejos (Valencia & Magallanes, 2015), que, como ya se dijo, tensionan lógicas y principios constitutivos del relato moderno/colonial, para dar cuenta de las otras formas de habitar el mundo que sí son posibles a pesar del sistema.

En América Latina, aunque no únicamente, estas prácticas enunciativas en las que impera un cuestionamiento de los patrones de dominio colonial están siendo llevadas a cabo por quienes resisten los embates del capitalismo globalizante, en tanto la forma acabada del proyecto de la modernidad colonial. Tal es el caso de las actuaciones colectivas en las que, desde diversos puntos de la geografía del continental, distintos grupos y comunidades se pronuncian contra la matriz extractivista de los modelos de desarrollo que impone el capital transcorporativo en esta parte del globo.

Tales escenarios ganaron una mayor intensidad sobre todo en las últimas décadas, en virtud de la ofensiva extractivista a la que se vio expuesto el continente en el marco de lo que se conoció como el proceso de reprimarización de la economía (Giarracca & Teubal, 2013). Las resistencias en contra de la megaminería en Argentina, Colombia y Perú; las campañas por la defensa de Yasuní ITT en Ecuador⁴⁷; el movimiento de afectados por el colapso de los dique de cola y represas en Brasil; y las luchas campesinas por el acceso a la tierra y en contra de la privatización de bosques, la biodiversidad y las semillas en Paraguay, Bolivia, Chile, México y Colombia son algunos de los múltiples escenarios en los que grupos de personas, que son afectadas por un modelo de producción extractivo-contaminante, se unen en defensa de unas formas de pensamiento y vida en las que prima una relación de involucramiento con el entorno.

Desde el enfoque ontológico-político que se propone aquí, las prácticas comunicativas (organizativas, expresivas, creativas) que estos grupos promueven y pronuncian, asumen el carácter de prácticas de

47 En el año 2014, el parque Nacional Yasuní (ubicado en Ecuador) –declarado por la UNESCO como área protegida por ser considerada reserva mundial de la biosfera– fue puesto en riesgo tras un anuncio presidencial para explotar el petróleo dentro del mismo. El anuncio que daría fin al proyecto Yasuní ITT, pondría en riesgo también la vida de los pueblos originarios que habitan el Yasuní, entre ellos los *waorani*, *kichwa*, *shuar*, *tagaeri* y *taromenane* para quienes el parque posee un importante valor ancestral. Para evitar la iniciativa oficial, una parte del pueblo de Ecuador se organizó y llamó a defender el Yasuní, bajo la consigna “Únete pueblo, únete a lucha por el Yasuní, consulta popular”. En ese marco se creó el colectivo *Yasunidos*, producto de la unión de diversas organizaciones ambientalistas, artísticas, ciclistas urbanos.

mundificación (Escobar, 2017). Al ser portadoras de un andamiaje simbólico crítico que recusa principios, valores y creencias que son inherentes a la matriz epistémica moderno/colonial como, por ejemplo, la separación naturaleza y cultura, revitalizan una genealogía de pensamiento no moderna ni occidental, en la que prima la lógica de lo comunal como modo de ver y estar en el mundo (Luna, Botero, & Solor, 2020; Esteva & Guerrero, 2018; Escobar, 2017).

En el seno de esta Comunicación posoccidental, la comunicación es concebida en el marco de un tejido de pensamiento y vida (Almendra, 2017; Almendra, Romero, & Chihuailaf, 2018), que hunde sus raíces en la memoria del continente y que hoy emerge como respuesta posible ante la insustentabilidad del modelo de mundo que el proyecto civilizatorio hegemónico impone.

Sin que este capítulo cierre a modo de análisis de caso, importa traer a escena algunas de estas prácticas narrativas por su despliegue decolonizante del mundo y de la vida. Cabe nombrar así aquellas prácticas comunicativas que por su asunción respecto a la insustentabilidad del mundo toman la forma de caminatas colectivas. Esta forma de comunicación es protagonizada por todos los pueblos que, desde sus territorios, luchan contra el despojo producido por la avaricia destructora del capital en su fase neoliberal actual. Entre ellas, se encuentra la protagonizada por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir,⁴⁸ en las que al grito de “basta de terricidio” –que significa basta de un sistema que mata la Tierra, destruye la naturaleza, contamina los lagos, los ríos, arrasa con los sueños, en suma, que arrebató la vida toda: la presente, la pasada y la por venir– están haciendo mundo de otro modo. En este terricidio también tiene lugar la destrucción de la democracia como modelo de vida porque la transforma en una corpocracia, tal es el nombre propuesto por la

48 Desde el 2015 el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir en Argentina, realiza estas caminatas en las que se reúne las 36 naciones originarias que habitan suelo argentino para recorrer unos 1.900 km. denunciando el terricidio, el racismo y el genocidio indígena que comenzó hace más de 200 años y continúa hasta nuestros días.

activista e intelectual del pueblo Mapuche-Tehuelche, Moira Millán, para señalar este sistema en el que son las corporaciones, incluidas las mediáticas, las que gobiernan en nombre del capital y en contra de la vida (Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, 2021).

Frente este escenario, las prácticas comunicativas en los territorios ponen en escena una *comunicalicracia* (Esteve & Guerrero, 2018). A través de la acción directa en plazas, playas, patios, paredes, calles, plataformas y redes, la Comunicación pone de manifiesto “una forma de ser en la que la condición comunal, el nosotros, forma la primera capa del sentido de la existencia propia” (Esteve citado por Escobar, 2014, p. 54).

Recurriendo a medios propios y apropiados (Almendra, 2017), se potencia la trama comunal que revela el carácter plural de seres intrínsecamente aunados al territorio. Al grito de un “No”: “no al *fracking*”, “no a la megaminería contaminantes”, “no a la energía nuclear”, “no al monocultivo transgénico” y tantos otros gritos (Walsh, 2017), las prácticas comunicativas construyen el territorio como un horizonte de sentido y vida, en el que coexisten seres humanos y no humanos.

En estas prácticas tiene lugar la activación política de otro tipo de configuración onto-epistémica –posdualista y relacional–, en la que impera una concepción de la naturaleza como espacio integral de desenvolvimiento de la vida de todos los entes que habitamos el planeta. Frases como “somos naturaleza”, “el agua no se vende, se defiende”, “el agua vale más que el oro”, “agua para la vida y no para las mineras”, “sin agua no hay vida”, en murales, pancartas, grafitis, redes sociales, *podcast*, sitios *web* y otras formas de expresión popular, no sólo nombran a la naturaleza como bien común, sino que, al hacerlo, la producen como tal. Lo común, entonces, no es un atributo inherente a un bien natural sino producto de una relación social (Gutiérrez, 2018).

A esta relación es a la que vienen a dar cuerpo las prácticas comunicativas en los territorios de lucha. En su despliegue contribuyen al tejido de un entramado material y simbólico que se activa cuando

un bien es reconocido y producido por una comunidad en calidad de común. Dicho de otro modo, en todo ese entramado material y simbólico está presente la comunicación en sus múltiples acepciones: como práctica productora de significados compartidos, a la vez que creadora de vínculos afectivos y promotora de redes de cooperación que hacen a la dimensión colectiva de la acción. Así se abraza el río, se conforman asambleas vecinales, se convocan plenarios, se hacen rondas por la vida y el territorio, se redactan comunicados, se reúnen firmas, se hacen travesías y otras acciones.

Llegando a este punto cabe preguntarse a modo de conclusión: ¿de qué manera lo planteado en este capítulo puede ser pensado como una contribución al proyecto de revisión epistémica que atraviesa el campo comunicacional, según lo indicado al inicio?

Una respuesta posible es que al reconocer a la comunicación como parte de ese novedoso esquema de politización y disputa (Restrepo 2017), que comienza a gestarse en América Latina hacia finales del siglo XX y principios del nuevo siglo, estas reflexiones contribuyen a una Comunicología crítica cuyas matrices de pensamiento rebasan la estructura epistémica de la modernidad, dando lugar a una Comunicación pensada de otro modo, esto es: ya no para el capital y su lógica de muerte, sino para una buena vida.

En este marco, uno de los hallazgos ha sido la propuesta del enfoque de la “Ontología Política” como aquel que viene a complementar los estudios de la comunicación en su condición de práctica política que, a la vez que productora de sentidos y significados, es creadora o hacedora de mundos.

Referencias bibliográficas

- Albán Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas Insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Tomo I), (pp.443-508). Quito: Abya Yala.
- Almendra, V. (2017). Palabrandando, entre el despojo y la dignidad. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Tomo II), (pp.209-244). Quito: Abya Yala.
- Almendra, V., Romero, V., & Chihuailaf, A. (2018). Cultivar cotidianamente resistencias y autonomías emancipatorias será necesario para tejernos entre pueblos. *Les Cahiers ALHIM*. <https://doi.org/10.4000/alhim.6739>
- Ávila, R., & Arauz, A. (2020, junio 8). Descolonizar nuestro futuro. *Open Democracy*. Recuperado de <https://www.opendemocracy.net/es/descolonizar-nuestro-futuro/>
- Belmonte, V. (2022). Una lectura de prácticas comunicativas bajo el horizonte narrativo del posdesarrollo (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de La Plata.
- Blaser, M. (2009). La Ontología Política de un programa de caza sustentable. *Revista WAM/RAM*, 81-108.
- . (2020). Reflexiones sobre la Ontología Política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-69.
- Borsani, M. E. (2019). Cuando el aire mata y la tierra duele: territorios y ontologías en disputa. En M. Aguilar Rivero, & L. Echavarría Canto. (Coords.), *Violencia, territorio y extractivismo* (pp.73-82). Buenos Aires: Ediciones Monosílabos.
- Borsani, M. E. & Quintero, P. (2014). Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo. En M.E. Borsani, & P. Quintero (Comps.), *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo* (pp.7-21). Neuquén: EDUCO.
- Camargo, J.; Vargas Escobar, N. & Gutiérrez-Magallanes, C. (2019). Una posibilidad de volvernos otros. Una conversación con María Eugenia Borsani sobre la decolonialidad. *En-claves del pensamiento*, 13(25), 152-163
- Chaparro, M. & de Andrés del Campo, S. (2022). *Comunicación radical. Despatricularizar, decolonizar y ecologizar la cultura mediática*. Madrid: Gedisa.
- Chaparro, M. & Escobar A. (2020). Diálogo con Arturo Escobar. En *Diálogos Divergentes de la Comunicación*, Conferencia llevada a cabo en el marco de los 60 años de CIESPAL, CIESPAL y FES. Recuperado de <https://ciespal.org/dialogos-divergentes-de-la-comunicacion/>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.

- (2017). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- .) (2019). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: SUReando desde Abya Yala/Afro/Latino/América. *Revista Interdisciplinaria Sulear*, 2(2), 36-49.
- Escobar, A. & Chaparro Escudero, M. (2020). Divergencias, alternativas y transiciones de los modelos y las comunicaciones para el buen vivir. *Chasqui*, 16-36.
- Esteva, G. & Guerrero Osorio, A. (2018). Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad. En R. Gutiérrez Aguilar (Coord.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina* (pp.33-51). Oaxaca: Pez en el árbol.
- Flores, F. & Winogrand, T. (1986). *Understanding Computers and Cognition*. Norwood, NJ: Ablex.
- Giarracca, N. & Teubal, M. (2013). Las actividades extractivas en Argentina. En N. Giarracca & M. Teubal (Coords.), *Actividades extractivas en expansión ¿Reprimarización de la economía argentina?*, (pp. 19-44). Buenos Aires: Antropofagia.
- Gutiérrez, R. (2018). *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Pez en el árbol.
- Gutiérrez, R. & López, C. (2019). Producir lo común para sostener la vida. En K. Gabbert, & M. Lang. (Eds.), *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismo y re-existencia en tiempos de oscuridad* (pp.389-414). Argentina: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Herrera, E.; Sierra, F. & Del Valle, C. (2016). Hacia una Epistemología del sur. Decolonialidad del saber-poder informativo y Nueva Comunicología Latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas. *Chasqui*, 131, 77-105.
- InfoLibre (2022, mayo 28). Comunicación radical. Despatriarcalizar, decolonizar, ecologizar la cultura mediática. *infoLibre*. Recuperado de https://www.infolibre.es/cultura/libros/comunicacion-radical-despatriarcalizar-descolonizar-ecologizar-cultura-mediatica_1_1242137.html
- Lander, E. (2009). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *Aportes*, 14(41), 197-200.
- (2013). Con el tiempo contado. Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia. En M.L.C. López, & A. Santillana (Coords.), *Alternativas al capitalismo/colonialismo en el siglo XXI* (pp.27-62). Región Andina: Fundación Rosa Luxemburgo.
- (2019). *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Guadalajara: CALAS.

- Luna, J.; Botero, P. & Solor, M. (2020). Tejiendo comunalidad: conversa con Jaime Luna. En P. Botero., *Generaciones en Movimiento y Movimientos generacionales. Escribanías hechas a varios pasos, varias manos y co-razones* (p.477). Editorial Color Tierra-CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20200306053229/Generaciones-en-movimiento.pdf>
- Maldonado, C. (2016). Apuntes sobre la descolonización epistémica en el pensamiento comunicológico regional. *Chasqui*, 131, 39-46.
- Manrique, P. (2019). Prólogo. En L.M Andrade (Comp.), *Feminismos a la contra. Entre-vistas al Sur Global*. Calabria: La Vorágine.
- Mignolo, W. & Vázquez, R. (2017). Pedagogía y (De)colonialidad. En C. Walsh (Comp.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, (Tomo II) (pp.489-508). Quito: Abya Yala.
- Movimiento de Mujeres Indígenas. (2021). Watch. *Movimiento de Mujeres Indígenas por el buen vivir*. Recuperado de <https://www.facebook.com/movimientodemujeresindigenaspoelbuenvivir/videos/385238863368140>
- Quijano, A. (2012). “Buen vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, 122, 46-56.
- Restrepo, E. (2017). Imaginar el fin del desarrollo sin las garantías de radicales otredades. En T. Gutiérrez, & A. Neira (Eds.), *Convergencias y divergencias: hacia educaciones y desarrollos ‘otros’* (pp.19-40). Bogotá: Uniminuto.
- Restrepo, P. & Valencia, J. (2016). Prácticas comunicativas en el Buen Vivir. En P. Restrepo, J. Valencia, & C. Maldonado (Eds.), *Comunicación, movilizaciones sociales y postdesarrollo: la revolución sí está sucediendo* (pp.35-60). Quito: Ciespal
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur: reinención del conocimiento y la emancipación social*. Argentina: Siglo XXI.
- (2018). Prólogo. En S. Xochitl Leyva, et al., (Eds.), *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras* (pp.2-22). Guadalajara: Taller Editorial La Casa del Mago.
- Sierra, F. (2014). Comunicología del sur. Hacia una nueva Geopolítica del Conocimiento. *Redes*, 8-17.
- (2015, septiembre 7). La virtud del magisterio: Luis Ramiro Beltrán Salomón. *Francisco Sierra*. Recuperado de <https://otrasvoceseneducacion.org/archivos/171283>
- Sierra, F.; Maldonado, C. & Del Valle Rojas, C. (2020). Nueva Comunicología Latinoamericana y Giro decolonial. Continuidades y rupturas. *Cuadernos de Información y comunicación*, (25), 225-242.
- Svampa, M. E. (2018). Imágenes del fin. Narrativas de la crisis socio ecológica en el Antropoceno. *Nueva sociedad*, 278, 151-164.

- Torrico, E. (2015). La “comunicación occidental”. Eurocentrismo y Modernidad: marcas de las teorías predominantes en el campo. *Journal de Comunicación Social*, 3(3), 41-64.
- (2016a). La comunicación en clave latinoamericana. *Chasqui*, 132, 23-36.
- (2016b). *Materiales para la investigación comunicacional*. Quito: CIESPAL.
- (2018a). La comunicación decolonial, perspectiva in/surgente. *Revista latinoamericana de ciencias de la comunicación*, 15(18), 73-81.
- (2018b). Pilares teóricos latinoamericanos para la decolonización comunicacional. *Otros logos*, 9, 62-83.
- Valencia, J. C. & Magallanes, C. (2015). Prácticas comunicativas y cambio social: potencia, acción y reacción. *Universitas Humanística*, 81, 15-31.
- Vázquez, R. (2014). Colonialidad y relacionalidad. En M. E. Borsani, & P. Quintero (Comps.), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo* (pp.173-195). Neuquén: EDUCO.
- Walsh, C. (2005). (Re)Pensamiento crítico y (De)colonialidad. Introducción. En C. Walsh (Ed.), *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial: Reflexiones Latinoamericanas* (pp.14-35). Quito: UASB- Abya Yala.
- (2013). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Tomo I) (pp.23-68). Quito: Abya Yala.
- (2017). ¿Interculturalidad y (de) colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala. En A. García Diniz, D. Araujo Pereira, & L. Kaminski Alves (Orgs.), *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização* (pp.19-53). Brasil: Pedro & João Editores.

Pensando en caminata, atravesando fronteras: Fortalezas de la práctica de una comunicación decolonial

Walk-thinking, crossing frontiers. Strengths of decolonial communication practice

Pensando ao caminhar, cruzando fronteiras: pontos fortes da prática de uma comunicação decolonial

Alejandra Cebrelli

Resumen

Estas reflexiones pretenden aportar al proyecto de decolonización para colaborar en la construcción de una Comunicación más democrática, equitativa e inclusiva, capaz de poner en valor imaginarios anclados en las propias raíces culturales, desde discursos y haceres comunicacionales *otros* en orden a la cimentación de un continente pluriversal. Para ello, analizo un caso de comunicación decolonial en situación de frontera cultural extrema, el de las interacciones de las mujeres indígenas argentinas, donde la in-comunicación, en tanto forma de colonialidad, las había condenado a la invisibilidad y el silenciamiento, dificultando su participación en el espacio público. Luego, propongo la categoría de saberes articulatorios, como estrategia superadora de la in-comunicación en el marco de una epistemología fronteriza.

Palabras clave: bordes; saberes; indígenas; mujeres

Abstract

These reflections contribute to the decolonization project for the construction of a more democratic, equitable and inclusive

Communication, capable of valuing imaginaries anchored in their own cultural roots, from discourses and communication activities other in order to achieve the foundation of a pluriversal continent. For this, I analyze a case of decolonial communication in a situation of extreme cultural border, that of the interactions of Argentine indigenous women, where in-communication, as a form of coloniality, had condemned them to invisibility and silencing, hindering their participation in public space. Then, I propose the category of articulatory knowledge, as a strategy to overcome in-communication within the framework of a border epistemology.

Keywords: borders; knowledge; indigenous; women

Resumo

Estas reflexões pretendem contribuir com o projeto de descolonização para a construção de uma Comunicação mais democrática, equânime e inclusiva, capaz de valorizar imaginários ancorados em suas próprias raízes culturais, a partir de discursos e atividades de comunicação outras para a fundação de um continente pluriversal. Para isso, analiso um caso de comunicação decolonial em uma situação de fronteira cultural extrema, a das interações de mulheres indígenas argentinas, onde a in-comunicação, como forma de colonialidade, as havia condenado à invisibilidade e ao silenciamento, dificultando sua participação no espaço público. Em seguida, proponho a categoria de conhecimento articulatório como estratégia de superação da in-comunicação no quadro de uma epistemologia de fronteira.

Palavras-chave: bordas; conhecimento; indígena; mulheres

Introducción

Este capítulo se enmarca en el proyecto de decolonización comunicacional y, por ende, de deconstrucción de las matrices epistémicas eurocentradas sobre las cuales se ha sostenido tanto la producción de conocimiento en Ciencias Sociales, como en la Comunicación canónica, desde la perspectiva de los trabajos del Grupo Comunicación-Decolonialidad (Torrico Villanueva et al., 2018), en diálogo con los aportes del Grupo Modernidad-Colonialidad (Quijano,

2014; Mignolo, 2015) y de las teorías de género (Segato, 2013); a la vez, es deudor de nociones provenientes de la semiótica de la cultura (Lotman, 1996; Cebrelli, 2018) y de la sociocrítica (Angenot citado por Marafioti en 2011). Con ello pretendo apostar a una Comunicación más democrática, equitativa e inclusiva, que pueda poner en valor imaginarios anclados en las propias raíces culturales, desde discursos y haceres comunicacionales *otros*, en orden a la construcción de un continente capaz de incluir ‘muchos mundos’ en paridad (Escobar, 2014).

En un primer momento, analizo la Comunicación decolonial en situación de frontera cultural extrema (Cebrelli, 2018), a partir del caso de las mujeres indígenas en Argentina, donde la in-comunicación es moneda corriente desde la conquista a nuestros días, lo que se traduce en una fragmentación y soterramiento de las comunicaciones locales (Torrice, 2022, p. 17) e implica tanto formas de invisibilidad y silenciamiento manifestadas de diverso modo a lo largo del tiempo como dificultades para participar en el espacio público. De hecho, hasta hace poco tiempo, su ingreso a los medios masivos era casi nulo y sus palabras eran dichas, traducidas y, con frecuencia, traicionadas por discursos hegemónicos (Cebrelli, 2020, p. 116-118). Luego, me interesa dar cuenta de las formas de construcción de saberes capaces de lograr audibilidad y tener impacto performativo en el Estado y en la ciudadanía, llevada a cabo por movimientos y lideresas originarias en diálogo con sus pares no indígenas. Para ello, propongo la categoría de saberes articulatorios (Cebrelli, 2021b) en el marco de una epistemología engendrada desde y a través de fronteras culturales (Mignolo, 1991).

La reflexión pone en diálogo el discurso académico y los discursos de las mujeres indígenas, haciendo foco en las situaciones comunicativas que se dan en coyunturas donde la violencia, la discriminación, el racismo y el genocidio no cesan desde la fundación del Estado nacional. Tanto los saberes como los testimonios que acá se mencionan provienen de la toma de notas que realicé durante los parlamentos del Movimiento de Mujeres Indígenas del Buen Vivir

(MMIBV)⁴⁹ y de la conversación con algunas lideresas de comunidades de la provincia de Salta⁵⁰, también resultan de testimonios relevados de medios *on line* nacionales.

Violencias invisibilizadas, voces amordazadas

El caso que acá interesa, y al que hice alusión en el apartado anterior, se refiere a las situaciones de violencia que, con diferente intensidad, visibilidad y/o crueldad, sufren desde el siglo XIX a la fecha las comunidades originarias argentinas.

Puede afirmarse que la fundación del Estado nacional en el momento de su organización (Generación de 1880) se hizo sobre el patrón de dominación entendido como colonialidad del poder (Quijano, 2014), que se ancla en la antinomia civilización vs. barbarie, es decir, en matrices racistas, eurocentradas, metropolitanas y letradas que se patentizaron en las industrias culturales (particularmente en la literatura canónica y en la prensa de la época), se difundieron y cristalizaron en las instituciones del Estado (escuela, justicia, ejército, sistema de salud, entre otras), hasta naturalizarse y volverse invisibles detrás de mitos tales como “los argentinos nos bajamos de los barcos” o “en la Argentina no hay indios ni negros”.

Se trató de una operación ideológica afín al imaginario de la organización del país. La matriz eurocentrada y colonizante generó además una serie de representaciones estigmatizantes y extremadamente racistas, las cuales, en tanto forman parte del ADN de la cultura nacional argentina, tienen un espesor temporal (Cebrelli

49 Este movimiento autogestado y antipatriarcal surgió en 2013 con la finalidad de visibilizar sus violencias, luchar por sus derechos como mujeres indígenas y fortalecer sus identidades y cosmovisiones. Acompañé en calidad de aliada y amiga la “Campaña Basta de Chino” en 2020, la “Caminata contra el Terricidio” en 2021 y el “Tercer Parlamento Plurinacional en 2022”. Actualmente cuenta con el apoyo de 36 naciones preexistentes que cohabitan el territorio argentino.

50 Las entrevistas se dieron, sobre todo, en el marco de los parlamentos del MMIBV, de los Conversatorios Virtuales sobre el Chino de 2020 del Instituto Nacional contra la Discriminación y el Racismo (INADI)-Salta y del organizado por la Secretaría de Cultura de esa provincia, el 25 de marzo de 2022, donde participé de manera presencial con Octorina Zamora (nyat Wichi) y Nancy López (referente Weenhayek).

& Barrios, 2022) de larga data⁵¹ que les permitió naturalizarse y enquistarse en las prácticas sociales hasta nuestros días. Dicho sistema de representaciones se utilizó como argumento ‘justificatorio’ para el genocidio indígena del siglo XIX (Cebrelli, 2004). Posteriormente, continuaron acciones bélicas no sistemáticas⁵², pero siempre invisibilizadas. A lo largo de casi dos siglos, nunca cesaron la apropiación de tierras comunitarias y ancestrales; los maltratos y asesinatos a manos del ejército, de empleados de empresas multinacionales y/o supuestos ‘dueños’ de estancias y fincas establecidas sobre tierras ancestrales; la violencia de género en todas sus variables, en particular, el “Chineo” (Cebrelli, 2021b)⁵³; la esclavitud laboral⁵⁴; la condena de comunidades enteras a situación de pobreza extrema y, sobre todo, la muerte de niños y niñas por desnutrición y/o por contaminación de agrotóxicos⁵⁵ en todo el país.

-
- 51 Desde un punto de vista sociosemiótico y discursivo, las representaciones sociales conllevan imágenes ‘fundadas’ en tiempos diferenciados, lo que denominamos ‘espesor temporal’. Pese al efecto de monosemia que producen en el receptor, el análisis muestra superposiciones múltiples resultado de una larga circulación en la memoria colectiva. De hecho, al textualizarse en una coyuntura y un discurso determinado, se actualizan acentos y se ponen en evidencia ciertos sentidos dejando otros en estado latente, lo cual contamina el proceso de significación; así se explica el efecto de espectralidad que puede resultar de ese funcionamiento y, a la vez, la eficacia performativa de las mismas (Cebrelli, 2022).
 - 52 Durante el mes de mayo de 2022, se realizó el juicio oral por la verdad sobre una de esas acciones bélicas, conocida como Masacre de Napalpí (1924). Según el Ministerio Público Fiscal (2022) la sentencia dictaminó «como hecho probado la responsabilidad del Estado nacional en los delitos de homicidio agravado y reducción a la servidumbre como crímenes de lesa humanidad, cometidos en el marco de un proceso de genocidio de los pueblos indígenas».
 - 53 Práctica naturalizada entre criollos de la zona chaqueña de violar en banda a niñas y adolescentes indígenas, generalmente Wichi o Qom, a las que dejan desangrándose en el monte o que termina en femicidio. Hasta el 2020 era un secreto a voces en los parajes y comunidades, pero estaba absolutamente silenciada en el espacio público. En caso de que alguien quisiera hacer una denuncia, su silencio era comprado con una vaca o una camioneta (según la gravedad del delito) y/o recibían amenazas sobre la vida de las víctimas o familiares.
 - 54 Hasta acá las acciones enumeradas han sido denunciadas durante los parlamentos realizados por el citado movimiento, en particular durante el Tercer Parlamento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, realizado en Chicoana (Salta) entre el 22 y el 25 de mayo de 2022, que contó con la presencia de más de 250 mujeres originarias; en esta ocasión colaboré en la organización y registré parte de las conclusiones de las Reuniones Plenarias.
 - 55 La muerte de niños indígenas por desnutrición es una problemática histórica en el norte de la provincia de Salta. En el primer trimestre de 2022 fallecieron 45 criaturas (David Hidrobo - responsable del área de salud intercultural del Hospital San Bernardo. Entrevista personal N° 1, mayo 2022). El deceso de hombres y mujeres por cáncer y el nacimiento de niños con malformaciones a veces mortales es una

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir considera que todo ello forma parte de un “genocidio de baja intensidad” perpetrado actualmente por los estados nacional, provincial y municipal, por las citadas empresas y ‘patrones’. Con ello se refieren, además, a la naturalización de estas acciones que se traducen en invisibilidad en el espacio público y en una casi absoluta impunidad jurídica. En otras palabras, estos hechos no suelen entrar en las agendas mediáticas salvo en casos conmocionantes (Fernández Pedemonte, 2010)⁵⁶, para ser tratados –por lo general– con retóricas espectacularizantes, amarillistas, que ahondan los estigmas de las representaciones en circulación sobre estas naciones⁵⁷ y que exponen a sus víctimas sin miramientos.

En síntesis, la negación de la existencia de pueblos originarios es una impronta de todas las modalidades de colonialidad. Actualizada por los sucesivos discursos oficiales del país, posibilitó la invisibilidad no sólo de estas comunidades sino de las violencias que se ejercieron y se ejercen sobre ellas, en particular, sobre sus mujeres y niños. Los veredictos de los escasos juicios realizados sobre estos delitos, rara vez terminan en penas o sanciones para los culpables (Virosta, 2011).

Si se considera que los procesos comunicacionales influyen decisivamente en las posibilidades de construir y/o desafiar las relaciones de poder en todos los campos de las prácticas sociales, incluida la práctica política (Castells, 2009), la in-comunicación se enlaza indisolublemente con ese patrón de dominación global,

problemática absolutamente invisibilizada en Salta y en el Chaco, expuesta públicamente por Nancy López durante el citado conversatorio organizado por la Secretaría de Cultura de Salta en marzo de 2022.

- 56 Son casos que toman por sorpresa a los medios y les fijan la agenda porque dan cuenta de un conflicto estructural latente. Irrumpen en la biografía de los ciudadanos y se convierten en señaladores de la memoria social y personal.
- 57 Es paradigmático el caso de la criminalización reciente de los mapuches en el sur de Argentina, donde sus territorios ancestrales tienen privilegiados paisajes, grandes reservorios de agua dulce y de bosques nativos y donde el turismo es la principal actividad. Las representaciones estigmatizantes de finales del siglo XIX, tales como “bárbaros”, “maloqueros”, “criminales” y, más recientemente, “terroristas”, son actualizadas en medios de impacto nacional tales como el programa *Periodismo Para Todos*, “Indios al ataque”, Canal 13, (21.10.2021), conducido por Jorge Lanata.

asentado en la colonización y en la raza, que Aníbal Quijano define como colonialidad del poder (2014). En tanto la in-comunicación fragmenta y oculta no sólo las lenguas sino también las prácticas comunicativas ancestrales, favorece el epistemicidio (colonialidad del saber) y el etnocidio (colonialidad del ser) al negar el estatuto de humanidad del otro (Torrico, 2022, p. 17-18). En síntesis, engloba todas las formas de colonialidad.

De hecho, la in-comunicación construyó silenciamientos que continúan hasta nuestros días y explica, en gran medida, la imposibilidad de diálogo –con el consecuente fracaso de políticas públicas afirmativas– y el ahondamiento de fronteras culturales extremas que coloca a los indígenas en una exterioridad excluyente cuya palabra es negada y provoca inaudibilidad en ambas partes.

Si nosotros no somos sujetos originarios en la mesa de diálogo, nunca vamos a entender las leyes ni las políticas [de los blancos]. El cuerpo, la cultura nos aprieta y nosotros tenemos que guiarnos por las ideas que ellos nos ponen [porque] nos mandan para que traduzcamos lo que está escrito, [cosas] que ellos sacan con sus propias ideas y sin escuchar la otra campana. Por eso es por ahí que no nos entendemos, ellos quieren manejar como ellos quieren y nosotros nos echamos para atrás y nunca vamos a entenderlos ni ellos a nosotros. (Nancy López. Entrevista personal, marzo de 2022)

La cita da cuenta de un diálogo de sordos que cierra, por momentos, cualquier tipo de entendimiento entre los interlocutores. Marc Angenot (citado por Marafioti en 2011) sostiene que cuando los discursos públicos muestran divergencia de puntos de vista, objetivos e intereses, se da entre ellos una incompatibilidad argumentativa. Se produce así un corte cognitivo que impacta en la topografía de la opinión pública, tal como habitualmente sucede con las voces originarias.

Así, la in-comunicación impacta, sobre todo, en las mujeres indígenas, ya que el patriarcado propio de la cultura occidental y una de las bases de la violencia en el continente (Segato, 2013, p. 68-101) pronto se incorporó a las culturas originarias, transformándose en

formas de machismo y violencia contra ellas que antes no existían en sus tradiciones⁵⁸. Esto las condena a un doble silencio: el impuesto por la cultura estatal a los indígenas en general y la cesión del derecho a la palabra a los hombres de sus comunidades. Al considerar la situación de pobreza casi extrema en que viven algunas etnias⁵⁹, se agrega una mordaza más, la de la clase.

Pero las colonialidades son permanentemente interpeladas y deconstruidas por los mismos agentes puestos en situación de otredad. De hecho, a pesar de su triple mordaza, fueron las mujeres de las diferentes etnias quienes llegaron con sus denuncias al espacio público y a los medios, mediante un complejo proceso cuya descripción supera estas líneas (Cebrelli, 2019) y lo hicieron con una performatividad inusitada. En algunos casos, la toma de la palabra se dio en el marco de los medios de comunicación con identidad, tales como “La Voz Indígena”⁶⁰; en otros, mediante organizaciones tales como el antes citado MMIBV, que impuso sus reclamos en las agendas mediáticas, políticas, públicas y académicas; tal es el caso de la “Campaña Basta de Chineo”⁶¹.

58 Extraído de entrevistas personales que realicé a Moira Millán (*Mapuche*), Octorina Zamora (*Wichi*) y Nancy López (*Weenhayek*) en marzo de 2022 y de noticias en varios medios gráficos. Estas lideresas sostienen que sus abuelas ignoraban la violencia intrafamiliar, aunque sufrían violaciones por parte de criollos, en alusión a sus diferentes tradiciones culturales. La misma afirmación se repitió durante el Tercer Parlamento de Chicoana, en la voz de mujeres *Quechua, Qom, Diaguita Calchaquí, Charrúa, Moqoit, Tapiete, Ava Guaraní, Chorote, Chulupí, Chané, Simba Guaraní, Guaycurú, Lule, Purépecha y Huarpe*.

59 La situación económica de las comunidades indígenas es bastante diferente en el norte y en el sur del país. En el norte del país, las naciones indígenas del Gran Chaco (Chaco, Formosa y Salta) que eran cazadoras y recolectoras hasta hace poco, no sólo perdieron sus tierras ancestrales, sino que el desmonte sistemático las dejó sin formas de subsistencia. Allí el hambre, la falta de agua potable, vivienda y trabajo causan estragos.

60 Nació en 2002 como un programa radial impulsado por la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta. Seis años después, se transformó en la emisora “La Voz Indígena” en el 95.5 del dial, primera radio comunitaria y originaria de Argentina que trasmite en sus lenguas. Nancy López es una de sus directoras.

61 En 2020, un caso de violaciones y abusos de gendarmes y policías criollos a jóvenes Qom del Chaco, sumado a otros de los que ya tenían conocimiento, llevó al Movimiento a tomar la determinación de iniciar una Campaña que denominaron “Basta de Chineo”, en la cual me invitaron a participar. Lograron que ingrese en la agenda de los medios de referencia e impacto nacional e internacional, iniciaron un debate en instituciones estatales, en las universidades e, inclusive, se hicieron programas en medios nacionales y locales sobre el delito. El 1 de junio de 2022 se presentó ante el Senado y la Cámara de

La noción de frontera es deudora de la categoría de Estado y se relaciona con la irrupción de una forma de alteridad y de exclusión. Por lo mismo, resignifica identidades, representaciones y territorios en relación con los límites geopolíticos y también simbólicos de una nación. Allí se producen fuertes disputas por el sentido, pues las cosmovisiones, el horizonte de referencias y/o la lengua son ajenas a uno o más interlocutores. El campo de interlocución funciona como un espacio poroso, pero también tensivo y conflictivo, donde las certezas vacilan, se quiebran, se diseminan y, a veces, hasta desaparecen. La comunicación se vuelve un complejo proceso de traducciones vacilantes e incompletas y el diálogo de sordos es una moneda corriente (Cebrelli, 2018, p. 22-24). En una frontera cultural (Lotman, 1996), estos desencuentros comunicativos interpelan las identidades en conflictivo contacto y suelen enfatizar la situación de otredad de agentes cuyas imágenes responden a un sistema de representaciones estigmatizantes de larga circulación en la memoria colectiva, como sucede con las mujeres indígenas (Cebrelli, 2020, p. 107).

Una frontera cultural se vuelve extrema cuando existen relaciones de diferencia cultural y de jerarquías hegemónicas entre los interlocutores y, además, siglos de in-comunicación que se traducen en múltiples formas de opresión y dan lugar a situaciones de violencia que recae sobre cuerpos, saberes y territorios. Como resultado, la desconfianza y el temor obstaculizan más la comunicación (Cebrelli, 2021).

Pese a todo, las mujeres originarias saltaron estos obstáculos históricos, se sacaron las mordazas y tomaron por asalto la palabra en el espacio público. Como si fuera poco, comenzaron a producir saberes libertarios, elaborados y traducidos entre ellas y otras

Diputados de la Provincia de Salta el "Proyecto de Ley para la visibilización, protección, prevención y reparación de las víctimas de la práctica denominada chineo" que propone indagar sobre esta práctica, identificar a sus víctimas como así también a los niños nacidos de esa violación para contenerlos psicológica y materialmente, además sancionar a quienes perpetraron el crimen y a sus cómplices. Es el resultado de varias gestiones de mujeres indígenas, entre las cuales está la citada Campaña del MMIBV, los petitorios de las mujeres de la Misión Kilómetro 2 (Salta), lideradas por Octorina Zamora (quien falleciera poco después) y las conclusiones del Tercer Parlamento realizado en Salta en 2022.

mujeres ‘blancas’ quienes, más allá de las intenciones de diálogo y de entendimiento, representan todo aquello que las oprime. Pero, ¿cómo se producen, cómo son estos saberes elaborados entre las mujeres indígenas consideradas por la *doxa* como “incultas” y otras mujeres formadas en un Estado racista que coloca a las partes en una situación comunicacional de frontera extrema?

Para acercar algunas respuestas posibles, propongo repensar la categoría de saberes articulatorios que vengo trabajando (Cebrelli 2021b) y luego, visitar la propuesta de Walter Mignolo (1991 y 2016) de teorizar a través de fronteras culturales.

Boaventura de Sousa Santos en el marco de una ecología de saberes, ha señalado la urgencia de iniciar una búsqueda de conocimientos y de criterios de validez que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de quienes han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos para avanzar en la producción de un pensamiento posabismal (Santos, 2006, p. 51-53) y, por ello, decolonial y libertario; sin embargo, el funcionamiento fronterizo aludido vuelve extremadamente complejo ese diálogo de saberes al exigir no sólo procesos de traducción de un lenguaje natural a otro y entre cosmovisiones raigalmente diferentes, sino también la des-jeraquización de los lugares de locución para construir un estatuto de equidad comunicativa que, fuera de ese contexto, sería imposible. De este modo, se construye un campo de interlocución fronterizo y coyuntural, en el cual no se impone ninguna concepción sobre otra y tampoco se generan relaciones verticales de los saberes. Como resultado, la reflexión se sistematiza en la misma participación equitativa (Fals Borda, 2015) y requiere de un esfuerzo de vigilancia epistémica y ética permanente entre los interlocutores. El proceso de conocimiento se da como construcción colectiva y sólo hay logros y metas parciales en un camino cuyo horizonte común es fruto de un consenso siempre coyuntural y provisorio.

Mi propuesta de la categoría de saberes articulatorios, por tanto, constituye una vuelta de tuerca a la noción del teórico portugués pues pone en evidencia la tensión, contradicción y diferencia raigal de

este diálogo en el cual la puja de sentidos es permanente. Se trata de una instancia dialógica en la cual cada paso implica un nudo siempre coyuntural, incierto, fruto de un consenso que continuamente debe ser renovado, atento a la permanente fuga de sentidos, vacilaciones y contradicciones de base. Por ello, utilizo la categoría de práctica articuladora al modo de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe (1987) pues se trata de producir un saber comunitario cuya potencialidad es, precisamente, la de fijar parcialmente un sentido que se construye y deconstruye en un diálogo que no por ser compartido es siempre coincidente, sino que por el contrario suele estar lleno de hiatos y de fugas de significado. Articular la reflexión compartida no es sumar, no es negociar y tampoco disentir, sino un poco de todo ello.

Es el tipo de saberes que se producen en los Parlamentos internos, realizados por redes, organizados por el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir y orientados a la elaboración de anteproyectos de ley –aptos para presentar en el Congreso de la Nación– contra el “Chineo” y contra el “Terricidio”⁶². Estos delitos son considerados por ellas, en el primer caso, como “un crimen de odio racista y colonial” y, en el segundo, como un “crimen de lesa humanidad y lesa naturaleza”, ambos “imprescriptibles”. Los proyectos se vienen elaborando desde hace un par de años, con los avances y retrocesos propios de la producción de este tipo de saberes.

Se trata de una reflexión compartida y consensuada paso a paso, donde los títulos universitarios sólo adquieren valor en tanto les posibilitan jugar en el tablero del Estado nacional. No hay en este

62 El concepto de “Terricidio” es un caso ejemplar de saber articulador e interpelante de saberes eurocentrados creado por el Movimiento que lo puso en agenda nacional e internacional a través de la ya citada “Caminata Basta de Terricidio” que partió de la Patagonia, del Noroeste y del Nordeste y concluyó en Buenos Aires después de dos meses, el 21 de mayo de 2021. Con ello realizaron un llamamiento global en defensa de la vida en los territorios indígenas y con el objetivo de que sea declarado delito de lesa humanidad y de lesa naturaleza. El Terricidio es la síntesis de todos los mecanismos de muerte que encontró el sistema para arrancar la vida del planeta (genocidios, ecocidios y epistemicidios). Implica una visión tridimensional: no es solamente el espacio tangible, es decir los ecosistemas, sino también los humanos como pueblos habitando los ecosistemas, y también la cultura que emana de ellos, el ecosistema espiritual.

diálogo ningún tipo de reconocimiento jerárquico a los saberes previos, ni siquiera a los que ellas mismas han elaborado, ya que, puntada a puntada, se van entramando palabras compartidas en ese tenso y complejo diálogo que obliga a cada una a revisar sus dichos y sus conocimientos, a emitir una opinión siempre cuidada y orientada al horizonte ya acordado. El proceso da lugar a una escritura colectiva, puesta a consideración tanto de las mujeres indígenas como de sus amigas y aliadas no originarias. Y el consenso debe ser absoluto. Nada se hace ni se publica hasta lograrlo.

Con total conciencia de las dificultades de comunicación en esta frontera extrema (aunque no la denominen así), uno de los acuerdos es el diálogo realizado con “amorosidad”, con respeto mutuo. Los saberes responden al sentipensamiento, es decir, a la actividad de pensar con el corazón y sentir con la cabeza, eso que para Fals Borda (2015) también implica el trabajo sobre la paciencia, la escucha del otro/a y, por lo mismo, la posibilidad de la construcción de un saber resiliente y liberador.

Quienes estamos de este lado de la frontera percibimos el proceso como una inversión de las prácticas de producción de saberes que hemos naturalizado durante años de trabajo en el marco del Estado. Y, por lo mismo, constituye un hacer no sólo insubordinado y decolonizante sino, y sobre todo, sanador.

Ahora bien, estos saberes articularios se construyen sobre complejas categorías que produjeron ellas mismas durante largos parlamentos internos, como las de “Chineo” y “Terricidio”. Se trata de nociones elaboradas desde cosmovisiones propias con matices casi intraducibles para nuestra mirada.

De antropofagia y sanaciones

Los saberes resultantes rechazan cualquier forma de binarismo, de universalidad, de verdad única pues esa diferencia se sostiene en un

sentipensar (Fals Borda, 2015) que une de modo indisoluble comunidad, cuerpo, experiencia, territorio, naturaleza, espiritualidad y vida, quebrando la ilusión liberal/neoliberal del individualismo propia de una racionalidad eurocentrada. Dicho sentipensamiento también interpela las raíces de movimientos globales considerados antisistema, los cuales son deudores de ese tipo de racionalidad eurocentrada y por lo mismo resultan re-colonizantes, como el caso de ciertos feminismos y ambientalismos.

De hecho, el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir se define como antipatriarcal y no feminista:

El feminismo es una construcción antropocéntrica de la lógica huinca [blanca, europea] del otro lado del charco. Esta lógica huinca entiende el problema del patriarcado como un problema de poder, como un problema de equidad social, de género. Nosotras entendemos el patriarcado como un aspecto más del coloniaje huinca [blanco]. Antes de que llegara el Estado huinca y esa cultura de afuera había un reconocimiento de múltiples géneros, porque el mundo espiritual mapuche y el mundo espiritual de los pueblos originarios es tremendamente profundo y no binario. El binarismo lo trajo la colonialidad. Si asumimos la identidad o categoría feminista, reducimos un montón nuestra visión como mujeres indígenas. Y al contrario: el feminismo debería ser permeado por nuestra lógica, porque ahí aparece una cuestión muy importante que es el ordenamiento espiritual de las fuerzas de la tierra que nos habita. /.../Cuando nosotras decimos que somos cuerpo territorio no es poesía, es verdad. El territorio nos habita. El territorio tiene un ecosistema espiritual sumamente complejo, vastísimo, con una diversidad de fuentes distintas, que habita nuestras cuerpos. Y entonces somos lo que el territorio decide. Y ahí ya la lógica antropocéntrica se va al carajo. Y ahí ya no hay manera de poder explicarlo desde las estructuras racionalistas de esta matriz civilizatoria. Nos quedaríamos siempre cortas: si fuéramos ambientalistas nos quedamos cortas, si fuéramos feministas nos quedamos cortas. (Millán, 2021, sección Antipatriarcal)

La lectura de textos que, desde este lado de la frontera, denominamos como teorías ambientalistas es evidente: el enunciador

colectivo se separa de las nociones antropocéntricas que considera colonizadoras para asumir una posición desde un paradigma renovado, más actual, que incluye una dimensión espiritual y se basa en una relación de reciprocidad entre el hombre y el medio ambiente (Mantilla Oliveros, 2016, p. 423)⁶³. A la vez, Millán evoca postulados de Rita Segato (2015, p. 93) en relación a que el binarismo es propio del patriarcado y de la modernidad colonial, como también los de pensadoras indígenas que no acuerdan con el feminismo eurocentrado. Todas estas teorías y tomas de posición ajenas al mundo indígena (como el uso del lenguaje inclusivo legible en “cuerpas”) son resignificadas desde la cosmovisión mapuche, que interpela y desecha, por precarias, las categorías que considera colonizantes.

Se trata de un saber fronterizo por excelencia, que fagocita los discursos científicos eurocentrados, selecciona lo que le sirve, lo localiza (“Cuando nosotras decimos que somos cuerpo territorio no es poesía, es verdad. El territorio nos habita”) de modo que la reflexión surge de las urgencias existenciales y desde allí se hace episteme. Y en el proceso, desecha lo inservible (el antropocentrismo ambientalista, el feminismo eurocentrado) y subvierte los valores instituidos. El sujeto que enuncia es un nosotras excluyente que se coloca en una escala superior al pensamiento global, neoliberal e individualista. En el acto de enunciación, invierte las jerarquías hegemónicas, se transforma en un sujeto dicente, audible y autolegitimado, dueño de un saber identitario que ancla en la propia tierra y memoria colectiva. Frente a este tipo de saberes, los demás “se quedan cortos”. De este modo, se construye ese pensamiento fronterizo que para Mignolo constituye “la columna vertebral de la opción decolonial” (2015, p. 38).

Para producir esta y otras categorías no sólo han recurrido a sus

63 Si bien las teorías ambientales han evolucionado hacia principios de desarrollo sostenible, sobrevive la idea del antropocentrismo ambiental, comprendido como un principio utilitario y de sobreexplotación de recursos naturales, sostenido en la supremacía humana. Las palabras de Moira Millán dan cuenta de una diferencia radical en la percepción de lo que ‘estas denominan “ambiente”’.

saberes ancestrales que también son diversos⁶⁴ sino, además, a la lectura de las teorías que provienen de academias de todo el mundo⁶⁵. En otras palabras, ellas teorizan permanentemente a través de fronteras culturales, en un ir y venir de las categorías exógenas para geolocalizarlas en las propias. El tránsito reflexivo en, desde y a través de fronteras culturales, posibilita procesos de contaminación, implica formas de apropiación de la cultura dominante donde la antropofagia (Andrade, 1928) adquiere protagonismo. La potencia decolonial de este pensamiento es que surge de voces condenadas a la in-comunicación (Torrico, 2021) por la triple mordaza de raza, género y clase.

Como resultado de esta particular situación comunicativa, el saber construido se relaciona, además, con la noción de pensamiento en caminata, propuesto por las mujeres mapuches para referir un modo de producción de conocimiento que es colectivo, mantiene la diferencia y, a la vez, resulta sanador, categoría totalmente acorde con uno de los objetivos del Grupo Comunicación-Decolonialidad, que es la sanación de las prácticas comunicacionales mediante procesos de deconstrucción radicales.

Conclusiones

Los saberes articulatorios formarían parte de lo que Walter Mignolo entiende como pensamiento fronterizo orientado a la decolonialidad del conocimiento eurocentrado, surgido de “la exterioridad, del afuera construido por el adentro” (Mignolo, 2015, p. 379).

Se trata del ejercicio de la desobediencia epistémica, de los haceres libertarios que se construyen habitando y pensando en y desde las fronteras, en franca oposición a los designios globales. De ese modo

64 Como ya se dijo, el movimiento incluye a 36 naciones con lenguas y cosmovisiones no siempre idénticas y, con frecuencia, muy diversas.

65 Moira Millán es una ávida lectora. Suele consultar textos sobre antropología, sociología teorías de género, de la opción decolonial y/o de las epistemologías sur-sur junto a leyes y tratados locales, nacionales e internacionales sobre DDHH en general e indígenas en particular, de acuerdo con los problemas y categorías que esté elaborando en parlamento junto a las “hermanas” del MMIBV.

se postulan y co-construyen saberes pluriversales, interpelando el conocimiento uni-versal que es la ilusión del ejercicio de la colonialidad, donde la modernidad actúa como soporte epistemológico.

A la vez, se deconstruye el modo de pensar-comunicar-ser-hacer moderno/colonial y sitúa geoculturalmente el discurso sobre el propio mundo. Precisamente, el proceso de toma de la palabra e imposición de agenda en el espacio público de estas mujeres no implica solamente una desobediencia epistémica, sino una alteración decolonizante en los medios masivos que, día a día, dan más espacio en sus agendas para tratar sus reclamos y sus denuncias, les donan la palabra que antes ignoraban o traicionaban y, casi imperceptiblemente, modifican el patrón de poder sobre el que se asientan, moderno, heteronormado, colonial, racista y neoliberal.

Se trata de rupturas ínfimas, de grietas donde se empiezan a escuchar los gritos de las mujeres indígenas luchando por sus propios derechos y los de sus comunidades, de esas mujeres capaces de saltar sus riendas, sus mordazas, superar los estigmas y la discriminación para asumirse como sujetos de derecho. Son hendiduras fugaces que desaparecen en un discurso de la información que devora y reformula novedades, enmarcado en *frames* y valores-noticia sumisos a los designios de un capital cada vez más globalizado. En un ecosistema mediático donde se reproduce la desigualdad y la diferencia en una especie de *continuum*, la irrupción de estas voces inaugura, aunque sea de modo momentáneo, campos de interlocución *otros* y horizontes capaces de sanar la herida colonial del campo de la Comunicación.

Pero los saberes articularios no sólo engendran discursos libertarios, sino modos de ser y de hacer que interpelan identidades y prácticas comunicacionales hegemónicas. De hecho, cada uno se asienta en intervenciones en el espacio público: marchas, caminatas, parlamentos en plazas de pueblos y ciudades que imponen con orgullo los cuerpos racializados a la mirada de un país que se sigue definiendo como la “Europa de América”, haciendo una bandera de la diferencia y de los estigmas que históricamente la mirada del poder les impuso.

En tanto responden a la lógica del sentipensar, implican la construcción de espacios de inversión no sólo de los sentidos y de las jerarquías, tanto genéricas como étnicas, sino también de las jurídicas. Los petitorios, la producción de anteproyectos de leyes, dan cuenta de que se trata de un movimiento hacia la equidad que no deja de avanzar. Como la marea verde de los feminismos urbanos en Argentina, los colores de la *wiphala* en nuestras plazas prometen futuridades esperanzadoras, la construcción de un pluriverso capaz de contener mundos y cosmovisiones diferentes. Que así sea.

Referencias bibliográficas

- Andrade, O. de. (1928). Manifiesto antropófago. *Revista de Antropofagia*. 1, 1. Recuperado de http://www.ccgsm.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Cebrelli, A. (2004). La invención del desierto local: diseños territoriales y representaciones sociales. En *Actas del 1 Congreso Internacional la Cultura en la Cultura del Mercosur* (II, p. 315-335) Salta: Secretaría de Cultura de Salta.
- (2012). Fronteras internas y visibilidad mediática. Identidades emergentes y territorios en disputa (pp.1994-2011). En L. Lizondo (Ed.), *Praxis, frontera y multiculturalidad. La comunidad en disputa* Salta. U.N.Sa. Sede Regional Tartagal. Recuperado de https://www.academia.edu/38629439/fronteras_internas_y_visibilidad_medi%C3%81tica_identidades_emergentes_y_territorios_en_disputa_1994_2011
- (2018), Hacia una epistemología fronteriza y situada para la comunicación. Redes, saberes y articulaciones otras. *Cuadernos de Humanidades*, 29. Recuperado de: <http://portalderevistas.unsa.edu.ar/ojs/index.php/cdh/article/view/779>
- (2020). Escenarios y modalidades de la visibilidad y participación política de mujeres originarias en artículos periodísticos (Argentina, 2000-2019). *Revista Archivos do CMD*, 8 (2), 104-126.
- (2021a). 23 de octubre. Hacia epistemologías fronterizas, comunales y democráticas. En C. Ambrosini, *XVIII Encuentro Nacional de Carreras de Comunicación, ENACOM 2021*. ENACOM, Mendoza.
- (2021b). Para indisciplinar el campo de la comunicación: reflexiones sobre la in-comunicación, la colonialidad y la violencia contra mujeres indígenas. En A. Sardinha, V. Alves Lima, E. Castro Lara, & V. Belmonte (Ed.), *Decolonia-*

- lidade, *Comunicação e Cultura - agendas e cenários de pesquisa na América Latina e Caribe*. Macapá: Ed. UFAP [en prensa].
- Cebrelli, A. & Arancibia, V. (2018). Hacia una epistemología fronteriza en / desde América Latina. Aportes para una teoría decolonial de la comunicación. En E. Torrico Villanueva, E. Castro Lara, & N. Osorio Andrade (Ed.), *Comunicación y decolonialidad: horizonte en construcción* (p. 41-60). La Paz: D y G.
- Cebrelli, A. & Barrios, C. (2022). *De la invisibilidad al estigma. Representaciones mediáticas, telediaris y violencias en el Noroeste y Nordeste argentino*. Buenos Aires: Prometeo. [En prensa]
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Fals Borda, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. México: Siglo XXI y Buenos Aires: CLACSO.
- Fernández Pedemonte, D. (2010). *Comoción pública. Los casos mediáticos y sus públicos*. Buenos Aires: LCRJ Inclusiones.
- Laclau, E. & Ch. Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lotman, J. (1996). *Semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.
- Mantilla Oliveros, N. (2016). Reformulación del principio de antropocentrismo ambiental. *Iustitia*, (13), 421-439.
- Marafioti, R. (2011). Reseña Angenot, M. (2008); *Dialogue des sourds. Traité de rhétorique antilogique*. *RÉTOR*, 1 (2), 230-239.
- Mignolo, W. (1991). *Teorizar a través de fronteras culturales*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 17 (33), 103-112.
- (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2004)*. Barcelona: CIDOB y UACI.
- Millán, M. (2021, mayo 21). Resistencia es nuestra lucha contra el Terricidio, *Marcha. Feminismo popular, feminista y sin fronteras*. Recuperado de: <https://www.marcha.org.ar/moira-millan-resistencia-es-nuestra-lucha-contra-el-terricidio/>
- Ministerio Público Fiscal (2022, junio 30). Resistencia: se conocieron los fundamentos de la sentencia que declaró delitos de lesa humanidad los hechos perpetrados en la Masacre de Napalpi. *Fiscales.gob.ar Las noticias del Ministerio Público Fiscal*. Recuperado de <https://www.fiscales.gob.ar/lesa-humanidad/resistencia-se-conocieron-los-fundamentos-de-la-sentencia-que-declaro-delitos-de-lesa-humanidad-los-hechos-perpetrados-en-la-masacre-de-napalpi/>
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

- Santos, B. (2006). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>
- (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y emancipación social*. México: Siglo XXI/CLACSO.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Torrice, E. (2021). Comunicación organizacional y decolonialidad: desafíos para una intersección factible. *Organicom*, 18(37), 14-22.
- Torrice, E.; Castro Lara, E. & Osorio, N. (2018) *Comunicación y Decolonialidad. Horizonte en construcción*. La Paz: ABOIC-IpiCom-UASB.
- Virosta, L. (2011). El Poder Judicial como reproductor de subalternizaciones: Prácticas y representaciones en torno a la mujer indígena/Interculturalidad. *IX Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: UBA. Recuperado de <https://cdsa.academica.org/000-034/133.pdf>

Apéndice

Manifiesto del Grupo Comunicación-Decolonialidad

Desde 2015 a la fecha, quedó en evidencia que lo que había surgido como inquietud, esto es, la urgencia de decolonizar la Comunicación desde la revisión de los postulados históricos del campo elaborados en y desde América Latina, en diálogo con los estudios del Grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad, se ha transformado en un pensamiento autónomo, que no sólo ha incursionado en los problemas más acuciantes de estas reflexiones: deconstrucción de la matriz occidental del campo –tanto en sus prácticas cotidianas y académicas, como en el análisis de medios y mediaciones–, sino que ha promovido la generación de una perspectiva *otra*, liberadora y emancipatoria, en orden a la propuesta de nuevas categorías orientadas a la construcción de una reflexión situada capaz de interpretar, desde matrices silenciadas y/o subalternizadas, los procesos de interrelación significativa sin obliterar los conflictos y tensiones surgidos por la lucha del poder de la representación, la toma de la palabra y de la imagen en un marco de ampliación de derechos, entre los cuales se destaca el derecho a la comunicación.

El Grupo Comunicación-Decolonialidad nació como parte de los Grupos de Interés (GI) de los Congresos de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC), cuyos encuentros han sido un motor indispensable en relación a la nutrida y diversa participación de colegas de todo el continente, como se muestra en la siguiente tabla:

Tabla 1: Registro de ponencias

Congreso	Número de Grupo de Interés	Total de ponencias recibidas	Total de ponencias rechazadas	Total de ponencias aceptadas	Total de ponencias presentadas
XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Sociedad del conocimiento y Comunicación: Reflexiones críticas desde América Latina (Ciudad de México, México)	GI- 1 Co-municación-Decolonialidad	27	6	21	17
XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia (San José, Costa Rica)	GI-4 Co-municación-Decolonialidad	33	8	25	21
XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder (Medellín, Colombia-Virtual)	GI-3 Co-municación-Decolonialidad	51	13	28	20
XVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. La comunicación como bien público global: nuevos lenguajes críticos y debates hacia el porvenir. (Buenos Aires, Argentina)	GI-5 Co-municación-Decolonialidad	44	3	41	31
Totales		155	40	115	89

Fuente: Elaboración propia.

En ese sentido, a modo de breve síntesis, se tomarán algunas nociones que se han ido complejizando y han adquirido vuelo propio a partir de los debates producidos en los encuentros de la ALAIC, los diálogos entre investigadores y las ponencias, pero también a partir del trabajo editorial, las reuniones periódicas entre los miembros del Grupo y la construcción de un repositorio documental, actualmente en proceso.

Si bien en el primer encuentro (Congreso ALAIC 2016, México) las comunicaciones daban cuenta de un esfuerzo por revisitar críticamente tanto los aportes de los estudiosos de la opción decolonial como los clásicos de la región –en particular, Antonio Pasquali, Luis Ramiro Beltrán, Armand Mattelart o Jesús Martín Barbero, como también de las epistemologías de la comunicación generadas más recientemente en el continente, entre las que destacan las de Jesús Galindo Cáceres y Erick Torrico Villanueva–, a medida que se sucedieron los años, se ha hecho evidente la producción teórica y de una praxis independiente y original, sustentada ética y políticamente.

Así, se produce un pensamiento en un permanente *ir y venir*, en un diálogo de saberes en donde también se incluyen la semiótica, el análisis del discurso, las teorías transmedia, el arte, la fotografía, la pedagogía, según sea el objeto focalizado. Cabe destacar que las reflexiones dan cuenta de una fuerte impronta de la epistemología Sur-Sur, de las reflexiones sobre cultura generadas en el surcontinente (Fals Borda) y, en menor medida, de los estudios culturales de la Escuela de Birmingham, las teorías poscoloniales y los estudios de la subalternidad, como también de las teorías feministas y *queer* de diferente cuño.

Los tópicos recurrentes de los estudios del Grupo Comunicación-Decolonialidad pueden organizarse en:

- a. Postulados teóricos y metodológicos. Aportes de una reflexión original, situada tanto en el campo de la Comunicación como en el continente, entre ellas se destacan: la *in-comunicación* como otra forma de colonialidad que se suma a la del ser/saber y poder;

las *encrucijadas* como unas otras posibilidades y dimensiones que caracterizan a la naturaleza del campo; la *descomunicación* como un proceso de despojo de la potencia comunicacional; la nueva *alter/n/atividad* comunicacional; otra matriz epistémica, polifónica y articulada capaz de replanteos políticos-normativos para la ‘*sanación*’ de los procesos comunicacionales; *mingas* de pensamiento/*saberes articularios/saberes corpovivenciales*/tejido de pensamiento; *palabra memoria-palabras que caminan*; estatutos de escucha de los in-comunicados y las paradojas del desfase para la comunidad epistémica.

- b. Estudios de caso. Sistematización de prácticas decoloniales/ liberadoras/resistentes; narrativas; territorios e identidades; periodismo, ecosistemas mediáticos; comunicación comunitaria/alternativa/popular decolonial y formación universitaria.

En ese sentido, en las convocatorias de trabajo, exposición de ponencias, convivencia y diálogo reflexivo del Grupo Comunicación-Decolonialidad, se ha dado cuenta de que las categorías teórico-metodológicas tradicionales, amparadas en el discurso académico occidental e inclusive en aportes críticos latinoamericanos de los años setenta, no alcanzan para el abordaje, estudio y problematización de los procesos comunicacionales, al menos en esta región.

El contexto que enmarca la relación Comunicación-Decolonialidad y su posibilidad de abordaje se ancla en:

- a. 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 el patrón moderno/colonial de poder).
- b. La inferiorización del *otro* como creador de códigos y sistemas comunicacionales (que persigue la lógica de la dominación

y el merecimiento del sometimiento y la opresión) y, consiguientemente, la construcción parcializada de ese *otro*.

En términos de las inquietudes intelectuales de quienes participaron con sus investigaciones en el Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad en las últimas tres ediciones del congreso bienal de la ALAIC, se concentran las siguientes temáticas:

Tabla 2: Ejes temáticos y número de ponencias de los Congresos XIII, XIV, XV y XVI de la ALAIC

Congreso	Ejes temáticos y ponencias presentadas
XIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Sociedad del conocimiento y Comunicación: Reflexiones críticas desde América Latina (México)	Periodismo, medios de comunicación y decolonialidad (6 ponencias) Procesos comunicacionales decolonizantes en la educación (2) Prácticas comunicacionales y decolonialidad (4) Política, Comunicación y Decolonialidad (2) Teoría, filosofía y Comunicación-Decolonialidad (3)
XIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Comunicación en sociedades diversas: Horizontes de inclusión, equidad y democracia (Costa Rica)	Agentes, espacios y narrativas decolonizantes en comunicación (8) Experiencias comunicacionales decolonizantes (7) Decolonización del pensamiento comunicacional latinoamericano y de los procesos de comunicación (6)
XV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. Desafíos y paradojas de la comunicación en América Latina: las ciudadanías y el poder (Colombia-Virtual)	Procesos comunicacionales, decolonialidad y territorios (2) Decolonialidad, periodismo y medios de comunicación masiva (6) Comunicación, decolonialidad y prácticas estéticas (6) Reflexiones teórico-epistemológicas en torno a la Comunicación-Decolonialidad (6)
XVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación. La comunicación como bien público global: nuevos lenguajes críticos y debates hacia el porvenir (Buenos Aires)	Comunicación, decolonialidad y prácticas estéticas (5) Narrativas e imaginarios decoloniales (5) Agentes, espacios y narrativas (5) Discursividades decoloniales (6) Decolonialidad y prácticas comunicacionales situadas (4) Reflexiones teórico-epistemológicas en torno a la Comunicación-Decolonialidad (6)

Fuente: Elaboración propia.

Consiguientemente, las discusiones del Grupo Comunicación-Decolonialidad, de 2016 a 2023, pueden sintetizarse en tres pautas:

- a. La necesidad político-epistémica de re-pensar y re-significar las bases conceptuales, teóricas y metodológicas del campo de la Comunicación, a partir de la re-consideración de sus dimensiones categoriales: la historia, la política, el territorio y la ética.
- b. El reconocimiento de las geoculturas como factor indispensable para el desarrollo investigativo situado, pues es dentro de la geografía que es posible la proximidad con otros objetos comunicacionales y sujetos *otros* con potencial comunicacional *otro*, como a su vez es posible re-plantear el papel de quien investiga, como un sujeto también condicionado e interpelado por la herida colonial en el ser, saber, poder, hacer, pero que promueve una conciencia histórico-política del *locus* de enunciación del propio quehacer investigativo y del investigador como un ser sentipensante.
- c. La conciencia identitaria del estado epistémico condicional propio del campo de la Comunicación, con todos sus matices y problemas de marginación, así como de la herencia teórica crítica que caracterizó a la producción académica e intelectual de los años setenta, pues se manifiesta la inquietud en torno a qué tanto las problematizaciones y conceptos emanados de esta tradición deben replantearse o rescatarse, reconociendo la posición analítica de dicha corriente y el reto de la propia comunicación-decolonialidad para situarse frente a ella.

De igual manera, durante estos años de diálogo y trabajo del Grupo Comunicación-Decolonialidad se han hecho visibles:

- a. *Una Comunicación otra*: alejada del mediacentrismo y la instrumentalización, el GI Comunicación-Decolonialidad ha

problematizado a la Comunicación como un campo de lucha por la significación que permite (re)pensar y recuperar unas otras narrativas, unas otras formas comunicacionales y unas otras prácticas de organización social in-comunicadas, sedimentando otra idea de la comunicación, enraizada en lo humano y la convivencialidad. De ese modo, la comunicación decolonial se ha planteado necesaria para la democratización haciendo énfasis en el derecho humano a la comunicación, que implica la potencia política de ese proceso tras el poder y potencial enunciativo y de autorrepresentación de sus actores; aunado a entenderlo bajo la lectura de la in-comunicación derivada de las relaciones de bio-poder y de enunciación moderno/coloniales, en donde la otredad y lo histórico-territorial fungen como aspectos fundamentales de instancias de comunicación no-occidentales.

- b. *Objetos comunicacionales otros:* Dentro de los trabajos ensayísticos y de investigación se han hecho visibles objetos comunicacionales diferentes en su abordaje, como son las narrativas-relatos y formas comunicacionales *otras* (por fuera de la lógica mediática), prácticas organizacionales *otras* relacionadas a la comunalidad y relaciones de bio-poder dentro de los procesos comunicacionales.
- c. *Categorías comunicacionales otras:* De la misma forma, la problematización de la Comunicación-Decolonialidad ha conllevado la propuesta de nuevas categorías como enunciación de fenómenos comunicacionales sin nombre, que es preciso problematizar y construir, como lo son la pluralidad, invisibilización, lo propio, (auto)representaciones, resistencias, *locus* de enunciación, territorio, in-comunicación, silencio, proximidad, desde una matriz comunicacional, decolonial y situada.
- d. *Temáticas comunicacionales otras:* Asimismo, se han encontrado pautas para pensar la comunicación colonial,

la herida comunicacional colonial, la in-comunicación, así como el re-planteamiento y/o re-significación de prácticas y objetos comunicacionales tradicionales, como sucede con los trabajos relacionados al periodismo, a los medios masivos de información o a la comunicación para el desarrollo. Junto a ello, se ha procurado la discusión filosófico-comunicacional de la tensión en la relación objetos-sujetos.

- e. *Genealogías otras*: Los trabajos investigativos que cuentan con la participación de actores, se han remitido a la re-valorización del *locus* enunciativo de mujeres, pueblos indígenas, niños y jóvenes, sin que ello pueda representar un límite para futuras experiencias.

Es así como las discusiones dentro del Grupo denuncian un campo comunicacional limitado por una racionalidad excluyente que responde a una trama epistémica privilegiada, que niega la posibilidad de *otros* logos tras prácticas de racismo, violencia y extractivismo epistémico, por lo que la decolonialidad, como postura, implica para la comunicación una toma de posición y un acto cognitivo crítico definitivo de justicia y liberación epistémica.

Ello incita a la re-conceptualización de los saberes comunicacionales anclados, pero también la conciencia crítica de la mirada geopolítica en la producción, circulación y apropiación del conocimiento, que como miembros del campo de la Comunicación hemos de problematizar en pos de la búsqueda de opciones epistémico-teórico-metodológicas *otras* que deriven en la recuperación y (de)construcción de las memorias y del proyecto identitario del campo y de su comunidad epistémica, tornándose la comunicación-decolonialidad no sólo en un proyecto político epistémico, sino ontológico, que re-humanice y re-dignifique tanto los procesos como el campo en nuestras geoculturas.

Por ende, el objeto del Grupo Comunicación-Decolonialidad supone la puesta en discusión del proyecto civilizatorio moderno/colonial a partir de la emergencia de una perspectiva *otra* pensada en y

desde la realidad histórica de los pueblos con un pasado colonial (acción decolonial). En este marco, el Grupo incorpora trabajos que contribuyen a la discusión en torno al giro epistémico decolonial y a experiencias de desarrollo y cambio social, apelando a un andamiaje conceptual crítico que reconoce al desarrollo como narrativa eurocentrada, al tiempo que plantea una redefinición del alcance político-transformador de la comunicación en su contribución a la construcción de otras narrativas posibles.

También el Grupo Comunicación-Decolonialidad se suma a las reflexiones acerca de las prácticas comunicacionales y su relación con la cuestión popular/ comunitaria, teniendo en vista la perspectiva política que viene de la postura decolonial. Así, la idea de la ciudadanía se presenta como importante aspecto de nuestras discusiones bajo el intento no solo de una valorización de los sectores “sin voces”, pero principalmente de enfatizar otras epistemologías, venidas de los grupos históricamente subalternizados y que ahora luchan críticamente por la reconceptualización de sus ontologías y la revisión y construcción de narrativas *otras*.

En tal sentido, son del interés del Grupo Comunicación-Decolonialidad las experiencias y prácticas que suponen procesos de agenciamientos comunicacionales que, al ser enunciados por fuera de la matriz eurocéntrica, dialogan con genealogías de pensamiento no modernas que están en la base de las prácticas y saberes de quienes han sido históricamente subalternizados por el patrón de poder moderno/colonial, el cual, como es sabido, da lugar a la modernidad como narrativa hegemónica eurocentrada.

Por lo dicho, la decolonialidad, en tanto proyecto político-epistémico en el seno del cual tales agenciamientos tienen lugar, supone una ampliación del horizonte crítico-emancipador que es propio de la tradición crítica comunicacional latinoamericana.

Al mismo tiempo, la decolonialidad, en tanto perspectiva político-epistémica y ética, permite una relectura de las prácticas de comunicación popular/comunitaria como disruptivas de la matriz

epistémica occidente-céntrica en cuyo seno ha tenido lugar la conformación histórica del campo y las formas canónicas de hacer y pensar la comunicación en América Latina a partir de modelos y teorías foráneas. Asimismo, contribuye a la ampliación de escenarios de visibilidad de colectivos y grupos históricamente subalternizados (mujeres, afrodescendientes, poblaciones indígenas, comunidades rurales y campesinas, entre otros) por el patrón de poder moderno/colonial en aras de procesos de re-existencia.

Teniendo en cuenta que este patrón está basado en el patriarcado y la heteronormatividad, que son dimensiones fundamentales para la construcción de género de los sujetos modernos y, en consecuencia, decisivas para el diseño de formas comunicativas contemporáneas, la perspectiva decolonial también contribuye a la superación de los límites de las teorías feministas clásicas, buscando una postura más interseccional en la abordaje del género, o sea, que tome particularmente en cuenta aspectos de clase y raza, como así también el impacto de las diferentes formas de colonialidad .

La fuerza impulsora de la decolonialidad requiere la construcción de narrativas *otras* y que, por lo tanto, deben contemplar las potencialidades y peculiaridades del cine y los medios electrónicos, analógicos y digitales. Las reflexiones del Grupo Comunicación-Decolonialidad incluyen también la demanda por otras narrativas, que instiga insurgencias desde el punto de vista de la producción, las habilidades y los vínculos socialmente establecidos entre ciudadanos, instituciones.

El Grupo Comunicación-Decolonialidad viene, pues, contribuyendo con una importante visión epistémico-política de los temas trabajados, lo que permite acoger diferentes puntos de vista interdisciplinarios y de variada procedencia geográfica en la región, con el objetivo de fortalecer posturas pluriversales y profundamente conectadas con los desafíos sociopolíticos que caracterizan la experiencia del Sur Global, comprendida como territorialidad ex-céntrica, es decir, al margen y en las fronteras de la dinámica dominante del poder.

En este sentido, tanto los investigadores que han participado en el Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad de la ALAIC como quienes conforman el Grupo Comunicación-Decolonialidad son (somos) también personas que habitan (habitamos) el Sur Global del mundo, como se puede distinguir en las siguientes tablas:

Tabla 3: Países de participantes en el Grupo entre 2016 y 2023

Año	Países
2016	Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, España, México y Perú (8)
2018	Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, España y México (10)
2020	Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, España y México (9)
2022	Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, España, México, (6))
2023	Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, México, Perú (8)

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 4: Participantes regulares en el Grupo de Interés Comunicación-Decolonialidad de la ALAIC (2016-2022)

Alfonso Miguel Bouhaben (2)	España
Alejandra Cebrelli (3)	Argentina
Camilia Gómez Cotta (3)	Colombia
Carlos Alberto Larrea Naranjo (2)	Ecuador
Claudio Maldonado Rivera (2)	Chile
David Felipe Bernal Romero (2)	Colombia
Eloína Castro Lara (4)	México
Erick Rolando Torrico Villanueva (4)	Bolivia
Esperanza Pinto Sardón (2)	Bolivia
Eva Tanco (2)	Colombia
Fabiana Moraes (2)	Brasil
Hugo Ernesto Hernández Carrasco (4)	México
Jorge Iván Jaramillo Hincapié (3)	Colombia
Karina Olarte Quiroz (3)	Bolivia

María Cruz Tornay Márquez (2)	España
Nelson Freddy Osorio (2)	Colombia
René Padilla Quiroz (3)	México
Valeria Belmonte (3)	Argentina
Verônica María Alves Lima (3)	Brasil
Yamile Johanna Peña Poveda (2)	Colombia

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 5: Integrantes del Grupo Comunicación-Decolonialidad

Alejandra Cebrelli	Argentina
Eloína Castro Lara	México
Erick Rolando Torrico Villanueva	Bolivia
Hugo Ernesto Hernández Carrasco	México
Jorge Iván Jaramillo Hincapié	Colombia
René Padilla Quiroz	México
Valeria Belmonte	Argentina
Verônica María Alves Lima	Brasil

Fuente: Elaboración propia.

Teniendo en cuenta la existencia de alrededor de un millar de Facultades y Carreras de Comunicación en 22 países de América Latina, el Grupo de Comunicación-Decolonialidad apuesta por la incidencia en estos programas desde su propuesta epistemológica, política y metodológica.

El problema para el Grupo son los procesos de decolonialidad de acuerdo con las prácticas sedimentadas en América Latina. Por otro lado, uno de los retos centrales del grupo pasa por revisar el derecho a la comunicación en el panorama de los derechos humanos y la problematización de los mismos en el contexto comunicacional. Otro de los desafíos es la posibilidad de repensar teorías y conceptos desde la perspectiva de la comunicación-decolonialidad, ya que los mismos se tornan insuficientes para la problematización de procesos

comunicacionales en circulación no siempre reconocidos por el canon fáctico existente.

En este mismo sentido, se reconoce la propia herida colonial y se enfrentan los cuestionamientos que esto conlleva; por ello, la forma de abordar estos retos, cuya raíz y fortalezas se encuentran en las territorialidades diversas, se propone a partir de las siguientes categorías que permiten poner un orden (desorden) en términos de ruptura:

Insurgencia colectiva

Uno de los cuestionamientos más importantes surge del análisis de los modos en que la herida colonial atraviesa el campo y, a la vez, lo limita. De allí que uno de los retos sea el de responsabilizarse del proceso de sanación desde la propia práctica, abordando una militancia auténtica en los procesos de investigación y en la práctica, es decir, tratando de llevar la decolonialidad a lo cotidiano.

Productos

Se apuesta a la generación de *productos o artefactos comunicativos otros*, expresiones y modalidades enunciativas que rompan con el canon científicista de una academia eurocentrada. Por ello, se propone el diseño de productos comunicacionales alternativos, exposiciones, arte, performances, de modo tal que ellos reflejen la apuesta teórica.

Alteridad/Otredad

El trabajo también pretende generar el acercamiento en procesos más horizontales en los trabajos de campo, en los contextos diversos de investigación, intentando cuestionar lo dado, ejercer el preguntar

constante y ubicarse en el *pensamiento situado*, lo cual puede ser el camino que permita construir métodos lo suficientemente flexibles para poder generar un acercamiento desde la realidad acompañada de las y los sujetos con quienes se encaran ejercicios de investigación co-participativa, evitando asumir el punto de vista fijo, distante y ‘elevado’ del científico eurocentrado. Esto permite la subversión contra un método único y que cada investigación sea un laboratorio, un aprendizaje, una ruptura.

Receptores/participantes de los productos

En el Grupo, finalmente, se apuesta por la co-producción investigativa y a la socialización de estos avances ampliando el campo comunicacional a y desde personas que no se encuentran involucradas en los círculos académicos, a fin de tender puentes entre diferentes ámbitos.

En síntesis, las reflexiones, diálogos, ponencias y propósitos del Grupo Comunicación-Decolonialidad permiten señalar los siguientes alcances de este núcleo de investigación:

- Reconceptualización (re)humanizadora y democratizadora del proceso de la comunicación.
- Denuncia de la in-comunicación colonial y la colonialidad comunicacional.
- Puesta en cuestión de la “Comunicación ‘occidental’”, su naturaleza y sus límites modernos.
- Sustentación de la nueva alter/n/atividad comunicacional en América Latina desde la subalternidad situada.
- Reinterpretación de la historia de las comunicaciones a partir del momento pre-colonial y propuesta de nueva periodización.
- Valorización de actores, movimientos, territorios, saberes y experiencias de la comunicación con perspectiva decolonizadora.
- Participación crítica y militante en procesos de comunicación de y con grupos, organizaciones y sectores subalternizados.

- Articulación de sujetos, sectores y espacios in-comunicados y subalternizados en torno a la lucha contra la multi-dominación (económica, política, de género, étnica, epistemológica, científica y cultural), por el reconocimiento, la participación y el derecho a la palabra.
- Generación, fortalecimiento e interrelación de escenarios, espacios y prácticas para la decolonización comunicacional.

Con todo ello se está consolidando una comunidad argumentativa con estudiosas/os latinoamericanas/os capaces de proponer una agenda propia de trabajo, reflexión y comunicación de los avances que se están realizando. Dicha agenda se centra en la co-construcción de una matriz epistémica para pensar una comunicación decolonial y superar la cuádruple negación del pensamiento crítico-comunicacional de América Latina: de las historias otras, de la humanidad de los subalternizados/as, de una mirada humanizadora sobre la comunicación y de la comunicación latinoamericana.

De esta manera se pretende la construcción de un campo producido en/desde/para y por el continente en un marco de equidad de derechos. En otras palabras, se trata de superar la *in-comunicación* y concretar una comunicación decolonial mediante la práctica de la vigilancia epistémica y del ‘desaprender’, la visibilización y puesta en valor de las voces, saberes y estrategias comunicacionales de ‘los de abajo’ tras un diálogo de saberes articulador/corporeo, una revisión crítica de la producción –tanto en territorio como académica– de la comunicación popular/comunitaria/alternativa; el indisciplinamiento de los protocolos de investigación y los currículos de la academia vía la inclusión de operatorias no racionales y ancestrales (las in-certezas), orientando la producción de conocimiento hacia un pensamiento *otro*, situado y emancipatorio.

Por lo antedicho, el Grupo Comunicación-Decolonialidad orienta su accionar hacia el objetivo estratégico de la redefinición democratizadora de la cuasi-monopólica estructura del campo

comunicacional, sus subcampos, ámbitos, agentes, posiciones y jerarquías. Por último, es importante destacar que el horizonte ético-político y práctico del Grupo Comunicación-Decolonialidad es la comunicación para re-existir y ser.

Valeria Belmonte

Hugo Ernesto Hernández Carrasco

Eloína Castro Lara

Jorge Iván Jaramillo Hincapié

Alejandra Cebrelli

René Padilla Quiroz

Verônica María Alves Lima

Erick Rolando Torrico Villanueva

Grupo comunicación-decolonialidad

Autoras

Valeria Belmonte (Río Negro, Argentina)

Se graduó como licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional de Buenos Aires (UBA), es Doctora en Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. Directora del Departamento de Comunicación Social en la Universidad Nacional del Comahue. Miembro del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad (CEAPEDI). Contacto: belmontevaleria@yahoo.com.ar

Eloína Castro Lara (Puebla, México)

Comunicadora de formación, estudió la Maestría en Dirección de Centros Educativos en la Universidad de La Rioja (España) y en el Doctorado en Comunicación Social en la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Docente-investigadora del área de Teoría del Conocimiento en el programa internacional de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Contacto: eloina.castro@correo.buap.mx

Alejandra Cebrelli (Salta, Argentina)

Doctora en Humanidades. Postdoctora en Comunicación, Medios y Cultura por la Universidad Nacional de La Plata. Posdoctora en Semiótica, Análisis del Discurso y Comunicación por la Universidad Nacional de Córdoba. Se desempeña como Vicepresidenta del Consejo

de Investigación de la Universidad Nacional de Salta. Co-fundó y dirige el Instituto de Comunicación, Política y Sociedad (INCOPOS) de esa universidad. Contacto: alecebrelli@gmail.com

Verónica Maria Alves Lima (Río de Janeiro, Brasil)

Periodista, Máster en Comunicación Mediática en Universidade Estadual Paulista, Doctoranda del Programa de Posgrado en Comunicación de la Universidad Federal Fluminense (UFF- Brasil) y candidata del Programa de Certificado de Doctorado en “Estudios del Sur Global” en la University of Tübingen. Investigadora vinculada a los grupos de investigación TRAMA (Comunicación, Arte y Redes Sociotécnicas - Universidade Estadual do Rio de Janeiro) y LAN (Laboratorio de Experimentación e Investigación de Narrativas de los Medios, del Centro de Estudios e Investigaciones del Sur Global - UFF). Contacto: veronicalima@id.uff.br

Autores

Hugo Ernesto Hernández Carrasco (Juchitán, México)

Maestro en Ciencia Política por la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP) y Maestro en Defensa Nacional por la Escuela de Defensa Nacional de Argentina. Es miembro fundador del Instituto de Investigaciones Sociales en la UPAEP. Escritor, periodista, docente e investigador en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Contacto: hugo.hernandezcar@correo.buap.mx

Jorge Iván Jaramillo Hincapié (Caldas, Colombia)

Doctor en Conocimiento y Cultura en América Latina (IPECAL - México), Posdoctor en Comunicación, Educación y Cultura (Universidad Nacional de Córdoba (Argentina) y Universidad Santo Tomás (Colombia). Magister en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de General

Sarmiento - Argentina) y Especialista en Docencia Universitaria (Universidad Complutense de Madrid - España). Comunicador Social – Periodista (Universidad de Antioquia - Colombia). Profesor Honorario en la Universidad Nacional Daniel Alcides Carrión – Perú. Docente de la Corporación Universitaria Minuto de Dios en la Maestría Comunicación-Educación en la Cultura. Docente del programa de Comunicación Social y Periodismo y de la Maestría en Comunicación Creativa de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Fundación Universitaria Los Libertadores. Contacto: ivanjaramillo458@gmail.com

René Padilla Quiroz (Xicotepac, México)

Maestro en Estética y Arte, Licenciado en Comunicación. Fotógrafo, fundador de *Xolotl, articuladores de café*, es *Relationship Builder* de la organización Red Beetle y docente en la Maestría en Estudios y Producción de la Imagen de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Contacto: r.padillaquiroz@gmail.com

Erick Rolando Torrico Villanueva (La Paz, Bolivia)

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

Representación del grupo comunicación-decolonialidad a través del isotipo



Se pretende identificar al Grupo Comunicación-Decolonialidad a través del presente isotipo, que parte de la composición conceptual entre:

- **Vírgula.** Gran parte de las naciones mesoamericanas reconocían en la vírgula el símbolo sagrado (relacionado con el poder divino) que representa la comunicación en acción a partir de la palabra, el habla, las ideas, la voz, el pensamiento y la extensión del alma. A su vez, la vírgula implica el compromiso frente al cosmos, pues es a través de la palabra que es posible “hacer mundos dentro

del mundo” mediante el diálogo. En el isotipo que se propone, se visibilizan tres vírgulas dinámicas unidas a manera de “engranajes”, que representan el diálogo de saberes y las regiones mesoamericana, andina y austral de donde provenimos la mayoría de quienes conformamos el grupo.

- Wiphala. Entre muchas aristas dentro de la interpretación de la Wiphala, se tiene entendido que ésta es la bandera que pertenece a los pueblos de la región del Tawantinsuyu (que incluye a los actuales territorios de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina) –aunque existan cuatro (o más) tipos de Wiphala de acuerdo con la región. Así también, en sus colores se representan la integración (y vínculo comunitario) de diversos elementos sagrados para las naciones ancestrales –tales como el cosmos, la naturaleza, el tiempo, la cosecha, la religión, la memoria–, rompiendo así con la propuesta occidental del antropocentrismo. A su vez, la Wiphala, al tener cuatro lados y siete colores en la misma proporción, invita a la idea de igualdad-equidad en la diversidad, que en lugar de disgregar, une. En el isotipo, la Wiphala se halla representada tras el empleo de los colores de dicha bandera, que ahonda en el sentido de la pluriversidad de interlocutores y en la expresión de lo geo-histórico, lo científico, lo artístico, lo político, lo tecnológico, lo territorial, lo cultural en el proceso comunicacional. De igual manera, expresa gráficamente uno de los valores más importantes para el grupo: la pluriversidad. Así también, representa, retomando los periodos del Pacha Kuti (a los que también alude la Wiphala), a “un otro” despertar que implica el pensar “decolonialmente”.
- Engranaje. Se entiende al engranaje como un mecanismo que ayuda a transmitir la “potencia” de un componente a otro a partir del contacto de una rueda dentada con la otra, es decir, genera movimiento tras el contacto entre las ruedas que lo componen. En el sentido del isotipo, la idea de las vírgulas vinculadas a manera de engranaje, remite a la dinamicidad que

genera el diálogo entre saberes como “potencia” del pensamiento y la problematización comunicacional desde la perspectiva decolonial.

Diseño

Eloína Castro Lara – Mónica Castro Lara – Rodrigo Macías – Lucía Báez Vázquez

Este trabajo busca introducir las discusiones en torno a la Comunicación y a la Decolonialidad desarrolladas en el Grupo Comunicación-Decolonialidad durante las últimas tres ediciones de los congresos bienales de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAI) y que representan un reto epistemológico-ético-ontológico para problematizar la relación dinámica entre ambos componentes (Comunicación-Decolonialidad), se ha priorizado la síntesis dialógica entre la vivencia y los textos desarrollados por investigadores participantes en el GI Comunicación-Decolonialidad desde 2016, que han dado origen a una otra comunidad argumentativa dentro del campo comunicacional latinoamericano y a un espacio colectivo sentipensante entre autores de este libro, con la firme apuesta en una otra Comunicación posible.

ISBN: 978-9978-55-216-2



9789978552162

CIESPAL

EDICIONES
CIESPAL

Estudios Culturales
y Teoría de la Mediación