



Revista Internacional de
Folkcomunicação
E-ISSN: 1807-4960
revistafolkcom@uepg.br
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Brasil

Borsani, María Eugenia
Lo decolonial en el horizonte de la folkcomunicación
Revista Internacional de Folkcomunicação, vol. 14, núm. 31, enero-abril, 2016, pp. 11-29
Universidade Estadual de Ponta Grossa
Ponta Grossa, Brasil

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=631768754008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Lo decolonial en el horizonte de la folkcomunicación

María Eugenia Borsani¹

RESUMEN

Este escrito entabla vinculaciones entre la decolonialidad y la folkcomunicación. El título podría invertirse, pues me guía tanto el interés de pensar lo decolonial en el horizonte de la folkcomunicación como así también analizar la folkcomunicación a la luz de la perspectiva decolonial. En aras de lograr ese acercamiento, me he propuesto desplegar algunas premisas centrales de la perspectiva decolonial para establecer, desde allí, puentes o vasos comunicantes con la folkcomunicación.

PALABRAS-CLAVES

modernidad, colonialidad, decolonialidad, folkcomunicación

Decoloniality across the horizons of Folkcommunication

ABSTRACT

This paper enters into links between decoloniality and folkcommunication. The title could be reversed, as both interest leads us to think what decolonial on the horizon of the folkcommunication as well as analyze the folkcommunication framed on the horizon of the decolonial perspective. For the sake of attaining that approach, I plan to deploy some central premises of the decolonial perspective to establish, from there, bridges or communicating vessels with folkcommunication.

¹ Profesora Titular e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue (UNCo Neuquén - Argentina). Co-fundadora de la carrera de Filosofía (1997) y del posgrado en Filosofía y Crítica de la Cultura (2003) en la misma universidad. Co-fundadora y Directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, -CEAPEDI- y de Otros Logos, Revista de Estudios Críticos. Autora de Una bisagra entre la hermenéutica y la Filosofía de las Ciencias, 2005; co-editora de: Filosofía- Crítica-Cultura, 2006; La diversidad, signo del presente, 2009; Los desafíos decoloniales en nuestros días. Pensar en colectivo, 2014 y Ejercicios decolonizante en este sur, 2015. Autora de artículos y capítulos de libros varios, publicados en el país y en México, España, Italia, Chile, Uruguay, Venezuela. E-mail: borsanime@ceapedi.com.ar

KEY-WORDS

modernity, coloniality, decoloniality, folkcommunication

Líneas de apertura

La decolonialidad no tiene pertenencia ni procedencia disciplinar privilegiada. No es una perspectiva semiológica, aunque sirve a la misma; no surge de las entrañas de la filosofía, pero pone a ésta en apuros; no es una teoría sociológica pero brinda elementos más que valiosos para entender a las sociedades; tampoco es una teoría comunicativa pero sin duda es de interés de la comunicología. No es una epistemología en sentido estricto, pero abre a otros mapas epistémicos y otras rutas por recorrer. Tampoco es una metodología para las ciencias sociales y humanas, sin embargo impugna los criterios metodológicos clásicos.

Es que la decolonialidad no tiene patrones, justamente lo que hace es resistir patronatos de todo tipo y padrinazgos temáticos y disciplinares.

Desbarata, desordena la canónica administración de saber y nos ejercita a pensar en redes, en mallas temáticas más que en la prolija y esclerosada organización de saberes heredada del también prolijo ordenamiento moderno. A la vez, disuelve el concepto mismo de disciplina, como si acaso los saberes pudieran ser organizados en rígidas unidades epistémicas.

Mas no se trata entonces de una simple interdisciplina ni transdisciplina sino de indisciplina, se trata de salirse de los guetos en los que hemos enclaustrado el saber y de disponernos a pensar en clave de cruce e interdiálogo, rompiendo así los blindajes de las comunidades epistémicas, toda vez que esto sea posible. Se trata más de un gesto de insubordinación epistémica que resiste, entonces, la apropiación disciplinar de la perspectiva decolonial. Así, como primera premisa, la decolonialidad no es una perspectiva anclada disciplinarmente y es por ello que nada nos inhabilita para encontrar filiaciones con muy variados campos teóricos. Por el contrario, invita a explorar vinculaciones con ámbitos muy diversos.

De la diada modernidad/colonialidad a la tríada modernidad/colonialidad /decolonialidad.

¿Qué es la modernidad? Hemos asistido innumerables veces a la asociación entre la modernidad con conceptos tales como: libertad, progreso, orden, la razón y sus luces emancipatorias.

La modernidad es eso al interior de Europa. En dicho escenario la modernidad abre paso a acciones libertarias, al progreso tecno-científico y moral de la humanidad como también va en procura de acabar en sus escenarios con las monarquías absolutas en pos de república, mejores y más justos gobiernos. Ahora bien, como es ya sabido en nuestra región, los últimos quinientos años poco, muy poco han tenido que ver con las inexpugnables luces de la razón. Mientras Europa preconizaba dichos ideales, esclavizaba, masacraba, exterminaba, puertas afueras en sus enclaves coloniales. O sea, al rostro libertario de la modernidad es el que presenta como fachada; sin embargo, lo que le es inherente, aquello que le va de suyo, es el despliegue de la colonialidad que la hace posible, es su contracara, en tanto que lógica de opresión.

Dicho de otro modo y siguiendo en esto a Walter Mignolo² y a Aníbal Quijano,³ modernidad y colonialidad son inescindible, inseparables.

La decolonialidad desmantela la asociación modernidad / emancipación; ubicando el punto de inicio o partida de nacimiento de la modernidad sobre finales del S. XV con la aparición en la escena planetaria de las Indias Occidentales, que después pasará a ser denominada como América. Es decir, la modernidad está indisolublemente unida a la acción conquistadora expansionista europea. Dicha acción es propia de la modernidad y de su despliegue colonial junto al incipiente capitalismo del S.XVI.

En la actualidad el colonialismo a la vieja usanza, es decir, como forma de intrusión administrativa y territorial claro está que ha finalizado en casi todo el mundo, no obstante ha triunfado pese a su fin, pues lo que han quedado absolutamente colonizadas son las esferas de la subjetividad, del trabajo, de la administración, de la sexualidad, de la naturaleza, y del conocimiento. Esa continuación se da bajo la lógica de dominación que Quijano llamó

² Cfr. Mignolo Walter (2007); *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa.

³ Cfr. Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comps.); *Aníbal Quijano. Textos de Fundación*. (Buenos Aires, Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University)).

colonialidad y que Mignolo ubicó como reverso de la modernidad y su condición de posibilidad, su lado oculto e invisibilizado, tanto como eficaz en su acción de sojuzgamiento.

El modo de la intromisión colonial hoy ya no se despliega de manera visibilizada sobre suelo o territorio (aún cuando hallamos “enclaves” de las transnacionales dedicadas a la agraindustria/agronegocios, agrotóxicos; a la industria de la minería extractiva y a la industria hidrocarburífera). La colonialidad, hoy global, gravita sobre nuestro modo de concebir y ponderar la realidad, en donde lo eurocentrado (y su estela nor-americana) continúa mostrando e imponiendo cuál es el derrotero político, económico, científico- académico, tecnológico, religioso, epistémico, estético y más.

Puntualmente, en lo que al conocimiento respecta, nuestras cosmovisiones, nuestras visiones de mundo y nuestros desempeños al interior de las instituciones educativas siguen organizándose a partir de los imperativos epistémicos (corrientes teóricas, criterios metodológicos, protocolos evaluativos, etc.) que recibimos de la tradición eurocentrada. Digo imperativos pues operan como mandatos que deben ser acatados. En lo referido a las ciencias sociales, éstas -urgidas por dar cumplimiento a tales mandatos- deben incorporar dichos imperativos epistémicos en bibliotecas, en planes de estudios y en las cabezas de los científicos, en clave de actualización. Ciertamente, resulta algo frustrante pensar la direccionalidad de nuestros nutrientes teóricos, dado que pocos, muy pocos de ellos han pensado en muchos o en casi todos de nosotros. Dicho de otra manera: los nutrientes conceptuales de las ciencias sociales están, en su gran mayoría, importados de escenarios que no tienen que ver con nosotros, con nuestras realidades, con nuestro mundo. Advertir esto, (y no sentirnos a gusto con ello, claro está) nos ubica en las puertas del giro decolonial, estamos ya frente a un darnos cuenta de la estela colonial que ha cooptado con su lógica todas las esferas de la vida y las del conocimiento, es decir, de la dimensión epistémica y política.⁴

Entonces, llegamos a lo des/ decolonial como acción de desprendimiento de esa matriz colonial de poder o patrón colonial de poder global capitalista, como la denomina Quijano. Un desprendimiento que implica sacarnos, muy fatigosamente pues su peso es

⁴ Como se desarrollará más adelante, pareciera ser que Luis Beltrão de Andrade Lima sí pudo advertir esta situación. Su tesis de posgrado (Doctorado en la Universidad de Brasilia, 1967), según refieren sus comentadores, es pionera respecto a que ancla los estudios comunicacionales en su propio entorno, si no volviéndole la espalda, al menos en un gesto académico que podría ser considerado como una especie de autonomía respecto a los imperativos epistémicos a los que hiciéramos referencia.

enorme, la colonialidad que nos habita. De a poco, pero ininterrumpidamente, vamos arrancándonos la piel colonial que nos aloja, más no para usar otro vestuario político-epistémico, sino para localizarnos en otro espacio cognitivo, en otra estela de pensamiento, en pos de otros y mejores mundos desarmando, deshaciendo la lógica de la colonialidad.

Sostiene al respecto Mignolo que: “Una vez acordado que el patrón de poder fue formado en torno a las promesas de la modernidad y su legitimación en la racionalidad, ocultando al mismo tiempo su lado oscuro, la colonialidad, la tarea de desprendernos de la colonialidad estaría constituida por la descolonialidad” (Mignolo en Borsani, 2015:10).⁵

Lo que importa es el entrenamiento epistémico en identificar la injerencia colonial y su desenvolvimiento. Cabe decir que podemos encontrar usos indiferenciados entre descolonialidad y descolonización. Aquí valdría aclarar que la descolonización remite más específicamente al fenómeno del mediados del siglo pasado hasta entrados los años setenta en Asia y África; tiene un claro alcance histórico independentista más que epistémico.⁶

De la decolonialidad a ejercicios decolonizantes⁷

Una cuestión que interesa presentar en tenor de advertencia es que hemos de evitar toda asunción de la decolonialidad como mera corriente - escuela - tradición, que echada a rodar, las ciencias sociales toman para sí. Esto viene ocupándome pues entiendo que la decolonialidad corre el riesgo de quedar esclerosada como teoría o perspectiva. Si se fija como tal, esto es como escuela o corriente de pensamiento, en el mapeo de las teorías críticas en Latinoamérica, se diluye el carácter y el alcance dinámico de la perspectiva que es indiscutidamente epistémico-político en donde no puede separarse esa unión: es epistémico en tanto involucra el ámbito de los conocimiento/saberes poniendo en cuestión a la *episteme* moderna que ha configurado nuestro aparato cognitivo; y es político pues propone modos

⁵ Antecede a esta cita una explicitación en la que se presenta la indistinción entre el uso del término descolonialidad (con “s” en el prefijo) y decolonialidad (sin la “s”).

⁶ Para una ampliación de la diferenciación entre colonialidad y colonialismo véase Maldonado- Torres, Nelson (2007); “Sobre a colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón; *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre editores, Universidad Javeriana e Instituto Pensar, pp.127-167

⁷ Cfr. Borsani, María Eugenia (comp.); *Ejercicios decolonizantes en este sur (subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad)*. Buenos Aires. Ed. del Signo / Center for Global Studies and the Humanities, Duke University, 2015

otros de mirar y actuar en el mundo, más allá del acotado universo del conocimiento, o de la ciencia moderna, dimensión colonial por excelencia.

En ese sentido, no se trata de una nueva interpretación sino de una nueva cosmovisión, una lógica distinta y en tal dirección, estamos ante un posicionamiento crítico que incide en nuestro actuar mundano y en nuestro “sentipensar”. El concepto “sentipensar” -que nos remite al planteo del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda- procura un especial amarre del ámbito intelectual, del pensar, al sentimiento, a contrapelo de las epistemologías de corte europeo sobre todo anglosajón.⁸

Como lo hemos planteado ya en otras instancias, los ejercicios decolonizantes son entonces movimientos, prácticas que exigen una nueva musculatura epistémico-política que una vez que se asume, que una vez que se incorpora, que una vez que se ejerce, ya no tiene reversa, no tiene vuelta atrás. Ejercitados en esa práctica, nos es imposible volver a los espacios teóricos-epistémico anteriores, no tiene retorno, y lo digo celebrando dicha imposibilidad, no lamentándome por ello. No se trata de una mera incursión temática en la que puedo entrar y salir cuantas veces lo desee como si se tratara de un nuevo recorrido de turismo académico. La radical criticidad de la propuesta nos involucra corporeísticamente, saber del giro es saber de su irreversibilidad.

Con respecto a lo decolonizante: por qué la elección de esta forma no conjugada del verbo? Pues me interesa radicalizar la idea de actividad, de algo que se está ejecutando, siendo. No algo ya dado sino que se está desenvolviendo y desplegando en el momento mismo que procuramos dar cuenta de ello.

Entonces, es indispensable decir que no alcanza con dominar conceptualmente la decolonialidad, se la actúa, se la ejerce en el marco de acciones de resistencia y visibilización de prácticas opresoras colonizantes, y esto claramente ocurre en el campo de la colonialidad del saber, donde nuestros esquemas conceptuales han tomado la forma colonizada eurocentrada e incorporado insumos epistémicos que, la mayoría de las veces, escasamente tienen que ver con nuestros cuerpos, nuestras vidas, nuestras realidades, nuestros entornos.

Ahora bien, quien es el sujeto que ejerce la decolonialidad? Es aquel que despliega estos ejercicios en pos de retirarse el corset colonial, una vez advertido éste. Es precisamente,

⁸ Al respecto consúltese: **Moncayo, Víctor Manuel (comp.) (2009); Fals Borda, Orlando, 1925-2008. Una sociología sentipensante para América Latina.** Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

el herido de colonialidad, subalterno, periferalizado, condenado, paria, *damne*, marginalizado. Es el que ejerce la tan trabajosa tarea de desprendimiento. Dice Mignolo al respecto: “[e]l giro decolonial consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión 'democrática' imperial” (Mignolo, 2006:13).

Folkcomunicación y decolonialidad

I

Tal vez, ejercicios de esta índole pudieron ser los actuados por Luiz Beltrão de Andrade Lima (mentor de los estudios folkcomunicacionales) en *Folkcomunicação* (1967); *Comunicação e Folclore* (1971) y *Folkcomunicação. A comunicação dos marginalizados* (1980). Se trata de un pensamiento de lo comunicacional ajeno a exigencias canónicas y ortodoxias temáticas; inspirado en ámbitos masivos, populares, periferalizados y cercano a un involucramiento que desarrolla y despliega lo vivencial, lo acontecimental en el espacio comunicativo.

Claro está que Beltrão de Andrade Lima no fue decolonial, no supo de la decolonialidad, no teorizó sobre ella, pero algo hace que desde aproximadamente un lustro a esta parte encontremos ámbitos de exploración sobre este posible enlace y se lleven a cabo convocatorias bajo el vínculo entre la folkcomunicación y la decolonialidad.⁹ No es nuestra intención volver decolonial a Beltrão, bajo ningún punto de vista, pues sería no sólo un forzamiento conceptual sino también una suerte de extrapolación extemporánea y anacrónica. No es nuestro interés tornar decolonial aquello que sería imposible, más sí escrutar las posibilidades de un interdiálogo fructífero entre ambas perspectivas.

⁹ En Junio de 2015 fui honrada con el convite a la Conferencia de apertura de la XVII Conferência Brasileira de Folkcomunicação “Folkcomunicação e Pensamento Decolonial na América Latina”, Folkcom, Cuiabá 2015. La disertación versó sobre “Decolonización de saberes y ejercicios decolonizantes”. Este escrito retoma parte de los temas presentados en dicha ocasión.

A su vez en la reunión realizada en el XII Congreso ALAIC 2014, en la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación de la Universidad Católica del Perú, en Agosto de ese año se dedicó una sección al vínculo entre “Comunicación Intercultural y Folkcomunicación”, por lo que se refuerza la articulación que se pretende. Así también, en la reunión ALAIC México 2016, se abre nuevamente una sección destinada al mismo tema.

Posiblemente Beltrão sin ser decolonial brindó elementos que nos posibilitan pensarlo en esa clave, en tanto pensamiento crítico que ejerció ciertas torsiones o giros, que hacen posible establecer articulaciones con la decolonialidad, las que hoy se hallan en etapa exploratoria, revistiendo entonces carácter conjetural.

Yendo al epígrafe escogido, el mismo refiere al marginalizado quien es un individuo ubicado en el margen dos culturas y sociedades que nunca se fundirán ni fusionaran totalmente. Tal espacio marginal y de cruce no significa armónica fusión en la que se diluyen las procedencias, pues la interpenetración definitiva es un imposible. Por el contrario, se trata de proveniencias culturales e históricas diversas, en las que una de ellas ha decidido la ubicación de la otra en carácter de marginal y allí tiene injerencia el factor colonial, aún cuando dicho factor no esté en el centro de las preocupaciones de Beltrão. No hallamos la cuestión de lo colonial, más sí la que refiere a la dimensión de lo civilizado, pues los marginalizados están fuera de dicha órbita, “excluídos de uma participação ativa no processo civilizatório” (Beltrao, 1980:2)

Sí está en el foco de sus intereses los modos en que la comunicación se produce y circula en esos ámbitos habitados por los marginalizados y las convergencias que se dan en dicho circuito comunicacional, ámbito que se forja como frontera. Puede entonces pensarse que en el campo de lo folkcomunicacional, en dicho sistema, se generan, se proponen y producen nuevos modos, no solo de teorizar sobre la comunicación (lo que le cabe en tanto nueva disciplina recientemente abierta al campo investigativo) sino, fundamentalmente, como práctica que se da en la vida cotidiana, en estructuras sociales con lógicas que le son absolutamente propias y que resisten la subsunción en macro estructuras sociales.

Lo dicho nos acerca a la intelectual texana Gloria Anzaldúa, lo folkcomunicación se instala en una especie de frontera / bisagra entre lo erudito, masivo, popular, telúrico y más. El pensamiento fronterizo, así denominado por Mignolo para dar cuenta del lugar epistémico de la decolonialidad se vale del concepto de frontera de Anzaldúa.¹⁰

En las primeras líneas de *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*, la autora señala que:

¹⁰ Cfr. Mignolo, Walter (2003); *Historia locales/diseños locales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal. Consúltense las primeras secciones en donde el autor da cuenta del carácter fronterizo del pensamiento decolonial.

Vivir en la Frontera significa que tú
no eres ni hispana india negra española
ni gabacha, eres mestiza, mulata, híbrida

atrapada en el fuego cruzado entre los bandos
mientras llevas las cinco razas sobre tu espalda
sin saber para qué lado volverte, de cuál correr

...

(Gloria Anzaldúa, 1987)

Aplicando lo expresado por Anzaldúa al planteo comunicacional propuesto por Beltrão, se trata de una franja de convergencia pero, a su vez, y por ello mismo, adquiere cierta particularidad dada la heterogeneidad comunicativa que en esa franja / frontera confluye y las maneras en que tal pluralidad se conjuga, mas no se diluye ni funde.

Es sabido el interés de la folkcomunicación por aquello que ocurre en la trama comunicacional que se despliega en la cotidianeidad, en lo masivo, en las calles, en las conversaciones domésticas, en tabernas, en el mercado, en la barbería, en las ferias. Por caso, los mensajes de los que habla Beltrão son los que ocupan espacios tales como escrituras en interiores de baños públicos, leyendas callejeras, mensajes en boletos de micros o escrituras en los billetes y tantos más. Son espacios / canales/ vías comunicacionales no convencionales -si es que acaso hay alguna convención para la comunicación-, ámbitos en donde queda una inscripción en aras de su transmisión a un destinatario anónimo. Estos mensajes proceden de grupos culturalmente marginalizados. Dice Beltrão al respecto: [c]onstituem-se de individuos marginalizados por contestação à cultura e organização estabelecida, em razão de adotarem filosofia e/ou política contraposta a idéias e práticas generalizadas da comunidade. (Beltrão, 1980:103)

Le interesan las creencias religiosas populares, las romerías, los carnavales, dando cuenta desde su juventud de su “pasión por la cultura popular, el interés por las clases trabajadoras, la sensibilidad para entender lo cotidiano de las camadas empobrecidas de la sociedad” (Marques de Melo, 2002). Le importa, más que lo dicho, quién y desde dónde fluye la comunicación.

En dicha dirección y en innumerables ocasiones Mignolo ha sostenido la importancia de mudar respecto a una supra-valoración de las definiciones en el campo de las ciencias

sociales y la humanidades. De ordinario, claro está, las definiciones operan aportando calma y sosiego intelectual. No obstante, es de destacar que:

La definición es una de las formas normativas de control del conocimiento «científico». La definición presupone la determinación de algo, de un objeto, y el control de la definición por el enunciante. La ciencia, en sus variedades naturales y sociales, es una forma de hacer orientada al objeto y no al sujeto, al enunciado y no a la enunciación. La opción de-colonial se vuelca hacia el sujeto enunciante; se desprende de la fe en que el conocimiento válido es aquel que se sujeta a las normas disciplinarias, esto es, al conocimiento por gestión empresarial mediante las reglas impuestas por el grupo de seres humanos que aceptan jugar ese juego. (Mignolo, 2008: 245)

A diferencia de la exaltación del campo definicional por parte de la ciencia moderna, a la perspectiva decolonial lo que le interesa, no es la enunciación sino el sujeto enunciante, de allí la importancia que cobra la geo-corpo-política del conocimiento. A saber: quién dice qué, desde dónde, a instancias de qué, con qué intencionalidad, qué lenguas, memorias, tradiciones y saberes se ponen en juego en el acto de la enunciación, que historias (locales) están involucradas, dónde se dice lo que se dice, en definitiva: *qué cuerpo habla*. Entonces, lo que importa es el lugar de enunciación asumido y el corrimiento respecto a los espacios destacados por la tradición moderna, responsable del desmerecimiento de otros escenarios sindicados en tanto que espacios periferalizados y ubicados en los márgenes. Va de suyo que para ello opere como interés ha de haberse dado entonces un desprendimiento de la matriz eurocentrada, una acción decolonizante. Y ello se da cuando el patrón de poder colonial capitalista (Quijano) queda al descubierto y con ello la colonialidad del poder y los artilugios de dominación emanados de dicho patrón.

Si bien es indudable el carácter relativamente incipiente de la folkcomunicación en el campo de las ciencias de la comunicación latinoamericana, José Marques de Melo le da carácter de disciplina.¹¹ Sostiene que:

El objeto de esa nueva disciplina (...) se sitúa en la frontera entre en el Folclor (rescate e interpretación de la cultura popular) y la comunicación masiva (difusión industrial de los símbolos a través de medios mecánicos o electrónicos destinados a audiencias amplias, anónimas y heterogéneas).
Si el Folclor *comprende formas grupales de manifestación cultural protagonizadas por las clases subalternas*, la Folkcomunicación se caracteriza por la utilización

¹¹ No sería desacertado pensar que lo que lo procuraba Beltrão era generar un corrimiento de los modos canónicos en la que las “ciencias de la comunicación” venía abordando el fenómeno comunicacional.

*de estrategias de difusión simbólica capaces de expresar en lenguaje popular mensajes previamente transmitidos por la industria cultural.*¹² (Marques de Melo, 2005)

Y a continuación agrega que “Luiz Beltrão (1980) la comprendía como un proceso de intermediación entre la cultura de las elites (erudita o masiva) y la cultura de las clases trabajadoras (rurales o urbanas).

Entendemos dicha intermediación al interior de un espacio diseñado en tanto que interseccional donde otros sean los criterios comunicacionales, y los modos y canales por donde la comunicación circule sean aquellos que las gentes, el pueblo, elija para tales fines. Para decirlo de otra manera, lo folkcomunicacional refiere a la comunicación popular no regulada por los modos comunicacionales de elite, cuya conformación tiene su propia idiosincrasia no valuada como deficitaria, aún cuando aparezca el término “marginalizados” en la obra de su mentor. Dicho de otro modo, quepa pensar lo popular en tanto tiene una valencia en sí mismo, no en virtud de sus diferencias con la comunicación formal o erudita. Es decir, aquello que puede ser pensado como popular, no se define en tanto se distancia de la elite, sino que tiene su propia peculiaridad no requiriendo, su otro, para constituirse en tanto tal. No se construye a partir de un pensamiento binario en donde por no ser x, se es, entonces, su opuesto. Se es sin necesidad de un pensamiento en donde inexorablemente ha de tallar la lógica dual oposicional.

II

La narrativa moderna occidental se condensa en tres grandes matrices o relatos, a saber: el de la metanarrativa cristiana, el del liberalismo moderno y el del marxismo eurocentrado. En ninguna de estas matrices se aloja la propuesta decolonial, por el contrario, hacia las tres dirige sus críticas. Las tres matrices se presentan con similares propósitos: universalizantes, homogeneizantes y emancipatorios, claro que con diferencias. Las tres matrices tienen algo del orden de lo salvífico, y las mismas se posicionan en tanto baluarte de algún tipo de verdad. Lo eurocentrado condensa la ficción de lo redentor, aún cuando a través de los siglos tal carácter haya tomado rostros diferentes (el de la evangelización primero, el de la acción civilizatoria y el desarrollo, después y el de la democratización -según el modelo de

¹² Las cursivas pertenecen al autor.

las democracias liberales- como uno de sus últimos rostros, como la más reciente de tales ficciones/misiones redentoras. Son éstas diversas dimensiones de una gran metanarrativa universal confundida con lo occidental, espacio desde donde se inventa la otredad, siempre deficitaria, en tanto no participa del perfil occidental-céntrico.

Claramente indagar la colonialidad operante en la constitución del otro colonial, es, al mismo tiempo, adentrarnos en el análisis crítico del capitalismo, del liberalismo y también del marxismo, por su condición de eurocentrado. Respecto a este último, si bien no desconocemos el derrotero marxista de Beltrão, es sabido también que ofreció cierta resistencia respecto a subsumir la folkcomunicación en el marxismo.

Marques de Melo se ocupa por separar estos intereses respecto de una analítica estrictamente clasista, pues pareciera que no es esa la mirada desplegada por Beltrão. De ser así, se sigue el alejamiento de la matriz europeizante y del reduccionismo de un análisis de estricto orden clasista.

Expresa Marques de Melo refiriéndose a Beltrão, que “él personalmente quería dejar claro su distanciamiento en relación a la lucha de clases” A continuación cita a Beltrão:

Algunas veces me viene la idea de que la persona puede confundir la folkcomunicación con una comunicación clasista. Sin embargo ella no es exactamente una comunicación clasista. (...) yo estudié algunos grupos que utilizan la folkcomunicación, esto es, medios no-formales de comunicación ligados directa o indirectamente al folklore. Entonces yo vi que algunos de esos grupos tienen capacidad de integración en la sociedad, apenas no concuerdan con esa sociedad. Los grupos a los que me refiero son los culturalmente marginalizados, contestan la cultura dominante. Ellos contestan, por ejemplo, las creencias dominantes en la sociedad y las religiones establecidas. (Beltrão, citado por Marques de Melo, 2002)

Así entonces podríamos decir que el análisis de Beltrão no se ciñe a un marxismo canónico, por lo que comportaría así un giro respecto de la izquierda intra-moderna.

III

Interesa a continuación establecer cierta vinculación entre la folkcomunicación y la interculturalidad crítica en tanto uno de los bastiones conceptuales y políticos de la decolonialidad.

Dejaremos atrás un término, no por cuestiones de uso o moda sino por su recusable densidad ideológica, a saber el concepto de multiculturalidad, que no es sino una palabra acuñada prioritariamente en escenario europeo en pleno neoliberalismo de los '80, en donde refiere a que hay 'los muchos' (por ello la incorporación del prefijo 'multi') y entre esos tantos, unos mejores que otros, unos de mayor valía, aquellos que están en condición de ser quienes reconocen a la otredad/alteridad. Los otros son no europeos, migrantes, africanos, musulmanes, latinos, latinoamericanos, o bien europeos de la Europa marginalizada, (el este o la Península Ibérica) Pues es sabido que no es lo mismo ser ciudadano de los países centrales de Europa, que proceder de la Europa Central. El término 'multiculturalismo' vino a referir a la policromía inocultable de las calles parisinas, frankfurtianas, florentinas y más. Se lo requirió también para dar cuenta de los tantísimos hispanoparlantes en suelo estadounidense. Así este concepto se instala, se usa y circula sin dismantelar la jerarquización y la lógica colonial opresora constitutiva, inherente a su génesis.

Introducido el concepto de interculturalidad en las ciencias sociales y humanas nada se resuelve. Mas no se trata simplemente de canjear, de trocar un concepto por otro y hablar ahora de interculturalidad, zanjando así los inquietudes e inconvenientes que nos trae aparejado el concepto de multiculturalidad.

Catherine Walsh ha venido señalando que la interculturalidad y la multiculturalidad son a menudo usados como sinónimos por el Estado y por los sectores blancos dominantes; cuando ello ocurre se desvanece su potestad crítica y se acerca más a "las concepciones globales occidentales que de [a] las luchas socio-históricas y de las demandas y propuestas subalternas" (Cfr. Walsh, 2012:69).

Por ello es que se torna menester la denominación interculturalidad *crítica*, la interculturalidad que pone al descubierto las dinámicas coloniales que están atravesando la idea de diversidad cultural, que no es lo mismo que hablar de diversidad colonial. No es lo mismo dado que lo diverso se ha conformado, constituido como tal desde un patrón colonial de poder (aquel que mencionáramos adelante a propósito de Quijano) que, sostenido en la ficción de la raza, ha taxonomizado, clasificado, valuado y *devaluado/ subvaluado / minusvaluado /* marginalizado grupos poblacionales alrededor del planeta en donde lo diverso va junto a una consideración de inferioridad, colonialidad mediante que lo ha ubicado de esa manera.

Entonces, importa reparar, nuevamente, en quién es el sujeto que enuncia lo intercultural, o quién es el sujeto enunciante, cuáles son las formas involucradas de sentir, de hacer de “corazonar”, como de manera más que elocuente lo dice José F. Chala Cruz, (2013:174). Y se torna importante reparar en ello pues cuando la interculturalidad es referida desde una lógica arriba-abajo, cuando forma parte de proclamas políticas o integra plataformas gubernamentales, poco o nada se sabe de ella. Importa la inversión aludida dado que también compromete la lógica de aprendizaje e investigativa. Advertir dicha inversión nos vuelve atentos a los espacios otros desde dónde instalar el decir, el hacer, el sentir, el pensar. Por ello es que Walsh sostiene que cuando la interculturalidad es mentada desde el poder, se condice más con designios hegemónicos que con aquello que remite a grupos subalternizados. Así, en clave decolonial, la interculturalidad es un posicionamiento político y también epistémico que reclama como punto de arranque la simetría de saberes, la transversalidad, la ausencia de principios rectores o jerárquicos, la *horizontalidad* en todo proceso cognitivo y comunicativo, también. Expresa la autora que:

La meta no es simplemente reconocer, tolerar, ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Más bien, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales de poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar y vivir. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción. (Walsh, 2012:103).

Tal relación equitativa de lógicas y prácticas culturales, permitiría dar con puntos de coincidencia respecto a la horizontalidad del proceso folkcomunicativo referido por Beltrão y la interculturalidad en tanto desempeño que exige simetría epistémica, derriba jerarquías y altanerías cognitivas.

En *Folkcomunicación, la comunicación de los marginalizados* sostiene Beltrão que: “[l]a folkcomunicación es, por naturaleza y estructura, un proceso artesanal y *horizontal*¹³, semejante en esencia a los tipos de comunicación interpersonal ya que sus mensajes son elaboradas, codificadas y transmitidas en lenguajes y canales familiares a la audiencia, a su vez conocida psicológica y vivencialmente por el comunicador, todavía dispersa.” (Beltrão, 1980: p. 28).

¹³ El resaltado me pertenece.

IV

Las premisas de la interculturalidad crítica tienen directa incidencia en el modo de validar el saber, y de concebir aquello que desde las epistemologías canónicas se lo nombra como “objeto”. La decolonialidad pone en tensión el entramado oposicional y la lógica binaria que regula el conocimiento occidental. Así también, impugna la pretensión de “objetividad investigativa” y el supuesto distanciamiento como garantía de neutralidad valorativa.

A su vez, en lo que a la investigación en folkcomunicación respecta, ésta implica, de manera ineludible, el involucramiento corpo-vivencial ya aludido y así lo dice Cristina Schmidt en el apartado ‘Consideraciones Metodológicas’ en “Artesanato: mídia popular e o lembrar comunitário”:

Ao definirmos um objeto á luz da teoria da folkcomunicação, portanto, nos tornaremos parceiros e cúmplices de grupos marginalizados. Seremos pesquisadores, mas, antes disso, seremos pesquisados numa relação de proximidade muito grande, de vivência e convivência, de troca, de aprendizado. Estabelece-se uma relação de confiança e compromisso. É impossível pesquisar folkcomunicação sem estabelecer laços com um grupo, com uma localidade, com uma causa, com uma história, com á história. (Schmidt, 2012: 209)

Lo planteado por Schmidt nos pone en relación con lo que desde siempre se insiste desde el Colectivo Modernidad/ Colonialidad, respecto a la imposibilidad de distanciamiento metodológico requerido por la inspección canónica en ciencias sociales, que implica, sin duda, el involucramiento corpo-bio-vivencial frente los postulados cientificistas que abogan por la neutralidad valorativa y/o asepsia axiológica casi quirúrgica, lo que nos vincula con lo expresado líneas arriba a propósito de Fals Borda. Es que lo folkcomunicacional no puede ser simplemente motivo de una aséptica descripción sino que insta a una suerte co-implicación e involucramiento. Para ello es menester un viraje respecto a las metodologías tradicionales en ciencias sociales.

A propósito cabe recordar lo dicho en “Reconstrucciones metodológicas y / o metodologías a posteriori”, a saber:

[Q]uienes abonamos la perspectiva / proyectiva decolonial, quienes hemos encontrado en ella el espacio de la crítica radical que venía haciendo falta de cara a nuestras realidades y

a nuestros pesares y encontrado allí un alcance propositivo, entendemos que, respecto a la metodología, interesa en mayor medida bregar por un corrimiento / desprendimiento en pos de desbaratar el protagonismo que ésta ha venido teniendo en conformidad con los tratamientos encorsetados en protocolos investigativos eurocentrados reglados desde las administraciones hegemónicas del conocimiento, desde las factorías del saber según los primados de la colonialidad del saber. Dicho corrimiento comporta un acto de transgresión epistémica y de insubordinación. (Borsani, 2014b:155).¹⁴

El gesto de insubordinación por excelencia es desafiar la posibilidad de asepsia metodológica y no sólo aceptar sino propiciar el involucramiento en la escena investigativa.

V

Posiblemente, desde lo folkcomunicacional la valía de lo popular no sea en términos de inferioridad, es decir, en tanto rango defectuoso sobre el que hay que aplicar una ortopedia correctora. Con claridad, el autor distingue lo marginal de lo marginalizado. No es ociosa esta distinción ya que lo marginal remite a una especie de marca constitutiva, inherente a ese pueblo, a esa gente o a ese grupo que recibe dicha denominación, mientras que los *marginalizados* (término clave que aparece en el título de su texto central) son efecto de una acción llevada a cabo por grupos dirigentes hacia otros, es el poder hegemónico el que ha operado para dicha ubicación periférica. Los usuarios de la folkcomunicación han sido excluidos no sólo del sistema político sino también de la comunicación social formal, encontrándose así por fuera de la estructura social dominante. (Cfr. Beltrão, 1980: 38 y ss.).

Mas no sería del todo acertado decir que la folkcomunicación está orientada a que la comunicación de diversos grupos populares deje de ser tal en vistas a que se pase a otro “estamento” social y comunicacional. No procura aplicar una especie de “mejoramiento” de la calidad comunicacional (en caso que algo así existiera), sino que, por el contrario, rescata lo que allí pasa, la comunicación que entre esos grupos se da y que en esos espacios se desarrolla.

No es menor esta diferenciación entre el marginal y el marginalizado ya que nos pone en directa relación con la diferencia que existe entre el subalterno y el subalternizado, ambos

¹⁴ El artículo mencionado presenta puntos que permiten cierta articulación con lo expresado por Schmidt.

son una invención de los modos de clasificar de la modernidad occidental. Sin embargo, mientras el subalterno pareciera que habita irremediable, inexorable e irreversiblemente en dicha situación que conlleva a su vez una espesura ontológica de lo estático e invariable, el subalternizado refiere a los factores y variables operantes que lo hacen revistar en tal categoría. Igual operación puede entonces hacerse con el par marginal/marginalizado.

Cabría aquí hacer mención a la intelectual poscolonial, nacida en Calcuta, Gayatri Spivak, en el tan mentado artículo del año 1983 "Puede hablar el subalterno?" Se colige del mismo que para el hablar del subalterno es una condición *sine qua non* saberse como tal. Dicha condición no es del orden de la irreversibilidad, sino amarrada a una coyuntura política, económica, histórica, cultural y colonial que lo ubica en dicho instancia, generando la ficción, servicial a los grupos hegemónicos, de su imposibilidad de reversión. Dicha reversión se da cuando el subalterno sale del universo de silencio al que lo colonial lo confinó.¹⁵

No queda por fuera de los grupos marginalizados la agencia del fenómeno racial. Son también marginalizados los indígenas, los migrantes, los pobres, los integrantes de "subculturas" (concepto problemático, si los hay) y los "*transviados* de qualquer espécie" (Perlmann en Beltrão, 1980: 38). Por lo tanto, es viable la vinculación con el herido de colonialidad en tanto aquel que "no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos." (Mignolo, 2007:17).

Finalmente, la vinculación folkcomunicación y decolonialidad está allí, y nos invita a ir pensando desde otra direccionalidad, invirtiendo lógicas de pensamiento y de organización conceptual. Está allí, invitándonos a establecer un intercambio entre perspectivas cuya génesis sí tienen que ver con nuestros entornos, saberes, vidas y con nuestra Sudamérica. Tal vez, conforme continúen y se profundicen los estudios entre folkcomunicación y decolonialidad, encontremos más elementos para poder afirmar que la obra de Beltrão se enmarca indiscutidamente en un pensar decolonial y podamos entonces salir del registro de conjetura en que nos hemos movido en esta sección.

¹⁵ En una entrevista que Spivak brindara en ocasión de su viaje a Buenos Aires en el mes de noviembre de 2013, en referencia a los orígenes del término subalterno que nos remonta a Antonio Gramsci, la pensadora sostiene que Gramsci "fue obligado a llamar subalterno al 'proletariado'. La palabra, usada bajo coacción, se transformó en una descripción de todo aquello que no cabe en el estricto análisis de clase." Será motivo de otro escrito revisar la articulación entre subalterno de Spivak y el marginalizado de Beltrão. Cfr. Entrevista a Gayatri Spivak por Verónica Gago y Juan Obarrio "¿Podemos oír al subalterno?" en *Revista N*, 5/11/2013. Disponible en: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Gayatri-Spivak-entrevista_0_1024097850.html

Referências

Anzaldúa, Gloria (1987); **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco, Aunt Lute Books.

Borsani, María Eugenia y Quintero, Pablo (comps.) (2014); **Los desafíos decoloniales de nuestros días**. Pensar en colectivo. Neuquén, EDUCO, Universidad Nacional del Comahue.

Borsani, María Eugenia (2014b); **“Reconstrucciones metodológicas y / o metodologías a posteriori”** en: Revista Astrolabio Nueva Época. CIECS - CONICET, UNC. N° 13, pp.146-168

Borsani, María Eugenia (comp.) (2015); **Ejercicios decolonizantes en este sur, subjetividad, ciudadanía, interculturalidad, temporalidad**. Buenos Aires, Ed. del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.

Beltrão, Luiz (1980); **Folkcomunicación, la comunicación de los marginalizados**, São Paulo, Cortez.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007); **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá. Siglo del Hombre editores, Universidad Javeriana e Instituto Pensar.

Chalá Cruz, José F. (2013); **Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano**. Quito, Abya Yala.

Marques de Melo, José (1987); **“Luiz Beltrão: la folkcomunicación no es una comunicación clasista (entrevista)”**, Revista Brasileña de Comunicación, Año X, Nro. 57, São Paulo, INTERCOM, p. 5-15

____ (2002); **“Aporte Brasileño a la Teoría de la Comunicación. El Estudio de Folkcomunicación según Luiz Beltrão” en Razón y Palabra**. Primera Revista Electrónica en América Latina especializada en Comunicación. México. Nro. 27

____ (2005); **“Folk Comunicación: masivo, popular, erudito”** en: Revista INTERACCIÓN. CEDAL. Comunicación educativa. Nro. 45.

Mignolo, Walter (2006); **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Ed. del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.

____ (2007); **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona, Gedisa.

____ (2008); **“La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso.”** En: Revista Tabula Rasa, Bogotá, Nro. 8

_____ (2010); **Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires, Ed. del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.

_____ (2014); **Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona, CIDOB y UACJ.

Moncayo, Víctor Manuel (comp.) (2009); **Fals Borda, Orlando, 1925-2008. Una sociología sentipensante para América Latina**. Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

Palermo, Zulma y Quintero, Pablo. (comps.); Aníbal Quijano. **Textos de Fundación**. (Buenos Aires, Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University).

Schmidt, Cristina (2012); **“Artesanato: mídia popular e o lembrar comunitário”** en VV.AA.; A folkcomunicação no limiar do século XXI. Juiz de Fora, UFJF.

Quijano, Aníbal (2001); **“Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”** en: Mignolo, Walter (comp.) (2001). Capitalismo y geopolítica del conocimiento. Buenos Aires, Ed. del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University. pp. 117-131

Walsh, Catherine (2012); **Interculturalidad crítica y (de) colonialidad**. Ensayos desde Abya Yala. Quito, Abya Yala.

Artigo recebido em: 23/05/2016

Aceito em: 02/06/2016