

---

## **La deglución epistemológica de una transmetodología antropofágica**

*Luan Correia Cunha Santos<sup>1</sup>*

### **Artesanía Intelectual y Degluciones Antropofágicas como Críticas Epistemológicas**

Este texto surge de inquietudes acerca de cómo hacemos ciencia, qué consideramos válido y en qué aspectos aceptamos dialogar con el otro (sujeto comunicante). Para ello, tomo como base dos corrientes convergentes en su construcción: mi trayectoria académica con contribuciones a una teoría antropofágica y los conocimientos construidos en diálogos con aportes de la transmetodología. De esta manera, problematizo: ¿Cómo podemos producir, políticamente, articulaciones que estimulen la creación de mecanismos teóricos capaces de subversión, cuando las lógicas en las que estamos inmersos nos remiten a procesos de colonialidad, dominación, apropiación y violencia? ¿Cómo podemos enfrentar el pensamiento teórico-epistemológico como un territorio conflictivo y en relación continua con otras territorialidades complejas?

Aquí, la transmetodología no se enfrenta como un método a aplicar, cerrado en sus concepciones y reflexiones, sino como una perspectiva teórico-epistémica-metodológica que nos invita a realizar experimentaciones y arreglos creativos, desestabilizadores y

---

<sup>1</sup> Magister en comunicación por la UFRR y doctorando pela UNISINOS.

transdisciplinarios (Maldonado, 2013b). Así, la transmitología nos desafía al diálogo inventivo, produciendo otros arreglos posibles, otros diálogos que sean productivos para pensar una ciencia comprometida con la emancipación de los sujetos y su constitución de ciudadanía.

Apropiándonos de la noción de “artesanía intelectual” de Mills (2009), combinamos esta idea con la antropofagia. En un primer momento, el autor nos habla sobre el oficio de un científico social, que difiere de alguien que prueba hipótesis a través de la aplicación de métodos controlables, sino más bien alguien que busca construir sus “*methodos*” (camino para llegar a un fin) mediante el manejo de ciertas propiedades de un fenómeno específico. Aquí no hay una separación entre la vida del artesano intelectual y la construcción de su trabajo.

De esta manera, siguiendo la propuesta del autor, realizamos aproximaciones que se basan en el nivel de experiencia que constituye a este investigador, junto con una reflexión teórica (Mills, 2009) que se centra en desentrañar aspectos específicos de la transmitología.

Estamos entonces atentos a las bricolajes (o chapuzas - las definiremos en este trabajo, en una sección posterior), estamos pensando en otras conexiones posibles, combinaciones imprevisibles, casi improvisadas. Esto se debe a que buscamos la desestabilización, la desviación de procedimientos rígidos, alternativas a un fetichismo del método y la técnica. Somos así invitados a diseñar nuestra propia metodología (Mills, 2009). Soy el propio metodólogo. Y lo que propongo aquí es una transmitología antropofágica. Y aunque otros ya han diseñado algo similar (Rolnik, 1987; Machado, 2018), siendo una composición diferente, propia y resultado de la confluencia de mi experiencia única como investigador y de mis observaciones sistemáticas, diálogos y (re)apropiaciones sobre transmitología, ciertamente se constituye en una novedad y algo diferente a lo propuesto anteriormente (y tal vez posteriormente).

Antes de introducir un dibujo antropofágico, es importante resaltar que nuestras consideraciones son de naturaleza teórico-epistemológica y se basan en una metodología. En este primer momento, como ejercicio de construcción de una tesis doctoral,

buscamos problematizar nuestras bases teóricas y epistemológicas que nos ayudarán a desarrollar una metodología abierta, inventiva y desestabilizadora que está aún por venir. Dado que todavía hay tiempo, estas reflexiones se presentan como necesarias y revitalizantes.

En una ocasión, Rolnik (1987) escribió que el ejercicio de un metodólogo se asemeja a un acto antropofágico, en el que cada investigador debe devorar los conocimientos y procedimientos relevantes para él, y al digerirlos, devolver su propia metodología, que se fusiona con su experiencia de vida y formación. Es desde esta perspectiva que invocamos la antropofagia.

Una teoría antropofágica en este trabajo será construida junto a los aspectos transmetodológicos, sin embargo, es necesario hacer algunas consideraciones iniciales. El pensar en una teoría crítica antropofágica se justifica, ya que busca delimitar el campo del conocimiento normatizado, además de acompañar los movimientos de disputa por territorialidades, al mismo tiempo que considera estas inestabilidades epistémicas como parte del proceso de investigación. La antropofagia como teoría cultural comprende que en la contemporaneidad, caracterizada por un flujo constante de información y una vertiginosa pluralidad de medios de comunicación, quizás no haya tarea más importante que el desarrollo de una imaginación teórica capaz de procesar datos provenientes de múltiples circunstancias y contextos (Haesbaert, Mondardo, 2010).

El campo científico es un espacio importante de disputa política. Está poblado de artesanos de la investigación en busca constante de la creación artística, por lo tanto, debemos fomentar cada vez más la diversidad cultural en estos espacios. En este aspecto, debemos entender la ciudadanía científica como un derecho a investigar, experimentar, crear, planificar, diseñar, programar y producir conocimiento. Se abren posibilidades para otras configuraciones educativas y académicas. Necesitamos ejercer el derecho de amar a la ciencia (Maldonado, 2011a).

Para lograr esto, como nos indica Maldonado (2011a), es necesario vivir el mundo con reflexión, vivir-reflexionar, a partir de acciones cotidianas como elegir, gestionar, proponer, pensar, inventar cotidianos y

mundos transformadores. La epistemologización crítica y transformadora debe ser vista como una práctica diaria de los sujetos artesanos de la ciencia (Maldonado, 2011a).

¿Puede la antropofagia ser vista desde el prisma de una epistemología crítica? Japiassu (1988) desarrolla este concepto de criticidad, lo cual nos ayuda a entrelazarlo con la antropofagia desde una perspectiva transmetodológica. Esta epistemología crítica es resultado de la reflexión que los propios científicos están llevando a cabo sobre la ciencia en sí misma. Es una toma de conciencia de que la ciencia está cada vez más integrada en un proceso social, industrial y político.

Esta mirada es fundamental para pensar que, como práctica imbricada en los procesos sociales, la ciencia, sus rituales y concepciones siguen una teoría propia, una formulación propia que necesita ser cuestionada y problematizada (Japiassu, 1988).

En este punto, encontramos un fuerte encuentro con una teoría antropofágica, ya que ésta se sitúa siempre en un proceso abierto de deglución. Utilizamos aquí la palabra “deglución” porque nos brinda dos sentidos interesantes. El primero se relaciona con un constante consumo del otro, ya sea de identidades, ideas, filosofías, técnicas y cualquier cosa apetitosa para el antropófago. En un segundo momento, la deglución es una acción que nos remite no solo a lo que viene de fuera, sino a una relación con el propio sujeto antropofágico. No debemos confundir la deglución con la asimilación pasiva de la cultura del otro. La deglución es un masticar, procesar, transformar lo que viene “de fuera” en algo que es “de dentro”, y que constituye al propio sujeto tragador, que, como ya nos indica el primer movimiento, está en constante devorar.

Así también es la ciencia cuando no está atrapada en sus dogmas. Está constantemente devorando y, en ese proceso, permitiéndose actualizarse, transformarse, romper lo intocado, crear otras perspectivas y alternativas. La ciencia también puede ser vista como una identidad abierta, a la deriva, en proceso de constituirse, y puede correr serios riesgos cuando se coloca en un altar de devoción en lugar de devoración (Machado, 2018; Rouanet, 2011).

Sin embargo, no cualquier cuestionamiento y transformación corresponde a una epistemología crítica. Es importante destacarlo en tiempos de deslegitimación institucional de la ciencia y los científicos. Se trata de cuestionarse sobre las responsabilidades sociales y técnicas de los científicos. Incluso podemos observar un historial de utilización de investigaciones científicas con fines destructivos o para la manipulación de sujetos, la mercantilización y la instrumentalización de la ciencia con fines represivos y de consumo (Japiassu, 1988).

De ahí la importancia de una vigilancia antropofágica o una epistemología crítica. Debemos considerar la práctica científica como una praxis cotidiana, una verdadera artesanía intelectual capaz de acercar a los pueblos. Crear posibilidades de experimentación, elaborando construcciones fuera de las estructuras formales. Debemos abrir lagunas para pensar en una epistemología de la emancipación (Japiassu, 1988). ¿Y por qué no pensar en la antropofagia como esa capacidad de abrir posibilidades aún no pensadas y no enmarcadas por la praxis formalista, pero con una complejidad epistemológica propia, proveniente de la confluencia de saberes?

Si reconocemos la pluralidad, las diversidades y las complejidades presentes en los procesos de artesanía científica e intelectual, necesitamos de la misma manera metodologías que puedan, a través de estrategias transmetodológicas, trazar combinaciones lógicas, operativas y conceptuales (Maldonado, 2014).

Y ¿por qué es importante construir un pensamiento epistémico crítico como la antropofagia? Podemos enumerar algunos puntos:

a) Necesitamos comprender la relación intrínseca entre una metodología y sus aportes epistemológicos, éticos y filosóficos. Una problematización epistemológica crítica (Japiassu, 1988) se construye sobre una crítica a las percepciones formalistas (Sartre, 2012).

En otras palabras, buscar y establecer relaciones, intercambios, convergencias, cruces y reformulaciones teórico/metodológicas basadas en el conocimiento sistemático, organizado, empírico y teórico de diversas áreas del saber, al mismo tiempo que los sentidos científicos

deben combinar, alimentarse, dialogar y aprovechar los buenos sentidos culturales y los sentidos comunes esclarecidos (Maldonado, 2013a).

b) La construcción epistemológica impregna todos los niveles de construcción del conocimiento y la acción humana, incluso en las operaciones prácticas. El pensamiento epistémico, la filosofía y la teorización son capaces de generar acciones prácticas. A menudo, pensamos en la separación entre campos teóricos y prácticos, cuando en realidad, ambos avanzan de manera simultánea, siendo responsabilidad de la teoría crear prácticas, así como las prácticas pueden dar lugar a teorizaciones (Sartre, 2012).

De esta forma, percibimos que toda teoría genera prácticas, y las prácticas cotidianas de los sujetos son el resultado de las teorías y formas de dar inteligibilidad al mundo que estos sujetos poseen (Sartre, 2012). Por lo tanto, una teoría antropofágica está necesariamente implicada en una dialéctica capaz de reconocer teóricamente las acciones de los sujetos antropófagos, incluso cuando ellos mismos no se reconozcan como tales, pero que practiquen lo que aquí consideramos como antropofágico; al mismo tiempo, reconocer y desarrollar una teoría antropofágica, especialmente en el ámbito de la investigación, está estrechamente relacionado con generar acciones antropofágicas. Construir pensamientos es una práctica que resulta en otras prácticas.

Podemos tomar como ejemplo la acción de sujetos indígenas, que incluso sirven de inspiración para las teorías formuladas por Oswald de Andrade (Morais, 2018). Sus acciones solo pueden ser consideradas antropofágicas por nosotros, ya que, sustentando sus rituales, hay una simbología y una forma de ver el mundo. Existe una filosofía que guía la devoración sistemática del otro, que marca la creencia de que, al alimentarse del enemigo, también se adquieren sus mejores características.

c) Un tercer punto se relaciona directamente con los dos anteriores. Si el ejercicio de la epistemologización es capaz de generar prácticas, y si la filosofía es capaz de articular modos de vida y formas de ser

en el mundo, podemos pensarla tanto en una lógica de sometimiento de los pueblos como en una lógica de emancipación (Sartre, 2012). Para nosotros, como sujetos latinoamericanos, nos interesa pensar en las lógicas de emancipación de los sujetos. Y para ello, la antropofagia nos sirve como una poderosa alternativa.

Una vez articulada con múltiples iniciativas, interseccionalidades, complejidades y controversias, la antropofagia nos invita a tener una mirada de alteridad hacia el otro. Si solo me interesa lo que no es mío, y si yo soy el otro, la figura del otro como sujeto concreto es fundamental.

Así, una visión epistémica de la antropofagia, asociada a la transmetodología, busca superar la opacidad de los sujetos y considerar sus experiencias y concreciones. Los sujetos deben dejar de ser idealizados o vistos desde lejos. Al comprender sus formas de actuar en el mundo, sus contradicciones, conflictos y contribuciones, es posible que el sujeto antropófago lo devore y se constituya en su deglución.

Cabe señalar aquí que el sujeto antropófago tiende a ser marginado. Abordaremos este tema en el siguiente apartado de este texto. Pero antes, es necesario profundizar en esta relación de alteridad que nos constituye. ¿Cómo devoramos a aquellos a quienes devoramos?

### **Ante los demás: ¿Qué devoramos y qué nos constituye?**

Como dijo Oswald de Andrade (2011): “Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre, ley del antropófago”, o incluso más tarde,

Si comemos tantas cosas es porque casi todo nos despierta apetito, desde las sinfonías hasta las epopeyas, sistemas filosóficos y teorías científicas, siempre y cuando esas cosas sean sabrosas [...] No tenemos miedo de comprometer nuestra identidad con ello, primero porque la identidad es cosa de antropólogos y solemos comernos a todos los antropólogos, y segundo porque nuestra identidad, en la medida en que existe, está construida precisamente por lo que no es nuestro, por lo que viene de afuera, por lo que recibimos (Rouanet, 2011, p. 52).

Estos pasajes nos sirven como premisas básicas para pensar una teoría antropofágica, y destaco dos puntos para ello. El primero se refiere a las “cosas sabrosas”. Comemos de todo, siempre y cuando tenga sabor. Y este es el primer punto a problematizar: ¿Qué nos resulta sabroso? Estamos hablando de un vivir sabroso, pero también de un pensamiento sabroso. Un pensamiento sabroso no es solo cosa del estómago, sino de todo el cuerpo.

En este sentido, cabe alguna explicación. Como nos indica Morin (1999), podemos admitir que los deseos, los temores, las fantasías se infiltran en ideas que consideramos inmaculadas. La antropofagia, en este punto, fruto de la constante deglución en contacto con los demás, nos rompe con la noción de una supuesta pureza. Al mismo tiempo, se basa en el apetito de devorar. En este sentido, el acto antropofágico debe diferenciarse del acto de comer por voluntad o hambre. La antropofagia es un sofisticado ritual, realizado no para alimentar los cuerpos, sino para constituirlos a partir de las simbologías corporales. En este sentido, dialoga con Morin (1999) cuando nos diferencia la idea de verdad del sentimiento de verdad.

En primer lugar, el autor nos habla de una resolución sin necesidad de implicación afectiva. Por otro lado, el sentimiento de verdad se relaciona con una dimensión afectiva y existencial que se le confiere a la idea de verdad. El sentimiento de verdad y la idea de verdad, aunque separados pedagógicamente por el autor, en cierta medida van juntos. Y el sentimiento de la verdad puede apropiarse de una idea de la verdad, así como obedecerle (Morin, 1999).

En este sentido, podemos entender que todo sentimiento de posesión sobre la verdad (como algo inmutable) es como una fe religiosa, que establece una comunión entre el ser humano y una supuesta esencia de lo real, creando doctrinas. Las doctrinas son interesantes cuando pensamos que nos revelan los principios sobre los cuales el mundo está gobernado. Teorías o conjuntos de teorías relacionadas con las grandes obsesiones cognitivas, con el sentimiento de verdad, que, si están bien ajustadas, nos brindan

una comunión ontológica con lo real, favoreciendo un sentimiento de plenitud (Morin, 1999).

De esta manera, Morin (1999) nos advierte sobre una contemplación teórica de la verdad, alineada con la posesión de esa verdad. Es como si nos reconociéramos a nosotros mismos en las teorías que creamos para explicar lo que somos y lo que nos rodea.

Y es precisamente en este sentido que la antropofagia es una gran aliada, cuando es un agente en constante desestabilización, a la deriva, dejando de lado el purismo y las esencias, las ideas cristalizadas y los sentimientos de verdad que rozan lo dogmático en la ciencia. Establece como supuesto dogma la propia devoración y la inestabilidad. Abierta, en movimiento y heterogénea.

Si consideramos lo que nos dice Morin (1999, p. 150) de que “las ideas que poseemos, nos poseen”, aquí encontramos la contradicción estimulante de la complejidad antropofágica. De hecho, las ideas que deglutimos nos van constituyendo a medida que nos van formando, pero no en un supuesto “estado puro” o “esencial”, en este caso, las ideas no nos poseen porque no las poseemos, ya que son transformadas, devueltas, masticadas, resignificadas y, a veces, incluso abandonadas. Manteniendo su identidad abierta, el antropófago no posee nada y al mismo tiempo posee todo.

Como explica Oswald de Andrade, la antropofagia Tupinambá no busca regresar a las raíces, no quiere ser raíz, sino que quiere tener alas. O branquias. Es ser nativo en cualquier lugar donde uno es extranjero. Mirar con ojos extranjeros hacia donde uno es nativo (Rouanet, 2011). La antropofagia es ese des territorializarse.

Esto nos lleva al segundo punto a destacar: la desestabilización de supuestas identidades. ¿Qué identidades queremos desestabilizar? ¿Qué teorías y concepciones queremos violar, manejar, des territorializar, deglutir?

Hemos defendido que una teoría antropofágica se inserta de alguna manera en diálogo o contacto con teorías en el ámbito de lo decolonial (o anticolonial y poscolonial). No nos corresponde en este diálogo

hacer distinciones entre los conceptos que se relacionan con las (neo) colonialidades. Sin embargo, es importante ubicar en qué contribuye una teoría antropofágica a esta discusión. Siendo un poco más optimistas, en el futuro, me gustaría incluso decir que, si observamos desde una perspectiva cronológica, podríamos preguntarnos en qué medida estas teorías nos ayudan a pensar la antropofagia misma.

Es importante destacar que la Antropofagia es el resultado del contacto con el otro. En su sentido indígena, al que llamaré ABAPORU (del tupí “aba” - hombre, “pora” gente, “ú” comer), surge del ritual posguerra tupí en el que se devoraba al enemigo vencido, reconociendo en él cualidades, y así se creía que al comer partes del cuerpo del otro se adquirían esas cualidades. La Antropofagia en este sentido es una táctica de guerra, de reconocer la fuerza en el otro y tomar para sí esa forma, pero de manera readaptada.

Reconocer, en un escenario de disputa y posiblemente desventaja, cualidades en el otro es uno de los principales (si no el principal) motivos por los cuales los pensadores modernistas, especialmente Tarsila do Amaral y Oswald de Andrade, resignificaron los rituales antropofágicos para la construcción de una teoría antropofágica.

La antropofagia surge del contacto, seguido de la incomodidad, de una élite intelectual y artística brasileña que, al llegar a Europa, se descubre a sí misma como lo que muchos años después Boaventura de Souza Santos (2010) llamará “sujetos del sur global”. “Oswald de Andrade, en un viaje a París, desde lo alto de un taller en Place Clichy, ombligo del mundo, descubrió, maravillado, su propia tierra [...] la sorprendente revelación de que Brasil existía” (Prado, 1990, p. 57). Y este descubrimiento se produce al darse cuenta de que el arte y la cultura brasileña eran vistos como algo primitivo y condenado al fracaso. Tal vez una copia inauténtica de las tendencias y modernidades creadas en Europa. Athias (2007), en su historiografía de los estudios de Antropología, ya nos muestra cómo una cultura de mestizaje establecida en Brasil, a partir de las marcaciones históricas coloniales, era considerada por el “norte global” como sujeta al colapso. Sin embargo, para los modernistas brasileños, el

desajuste de la norma, la violación de una identidad rígida, condenándola a la mezcla y la recreación, debía ser celebrado.

La sociedad antropofágica es fundamentalmente crítica cuando viola lo intocable, cuando propone romper los límites y pensar en otras posibilidades. La multiplicidad ejerce una condición de existencia y de propuestas para constantes recreaciones (Haesbaert; Mondardo, 2010). No hay ninguna pretensión de estabilidad identitaria en el sujeto antropófago, al contrario, ser antropófago siempre implica una identidad a la deriva (Rocha, 2011, p. 654).

Solo podemos considerar la emancipación de los sujetos a partir de una ruptura del pensamiento (neo)colonial. Cuando construimos un conocimiento que reconozca la diversidad y confronte una monocultura de saberes, a partir de la sacralización del lugar científico. No podemos concebir una epistemología antropofágica a través de la importación del pensamiento de autores europeos, sin que este sea reorganizado o digerido. La evidencia de los sujetos es pieza central en esta confluencia de saberes, en la construcción de descolonialidades, pues implica el reconocimiento del otro como diferente, pero en posiciones sociales de igualdad y no de inferioridad. Implica alterar la lógica de educación instrumentalista y reconocer al otro como sujeto y no por la lógica de las cosas, a las que se busca apropiación (Maldonado, 2013b).

En este sentido, tenemos como elemento central para nuestra atención y consideraciones, al ser humano, la vida, las otras especies y el mundo. Las lógicas del bien común como centrales y no las lógicas del lucro (Maldonado, 2013b).

Así, situamos a otros, como la Antropofagia y la Transmetodología nos ayudan en el contacto con otras formas de construir pensamiento y conocimiento, abandonando la idea de saberes periféricos y centrales, o la propia noción de primitivismo ante otras prácticas. Este movimiento implica también reconocer las chapuzas como construcciones sofisticadas, basadas en la autonomía de los sujetos en situación de subalternidad que, a través de la inventividad y creatividad, reivindican su emancipación a partir de sus acciones cotidianas.

## Desde el “primitivismo” y los saberes periféricos hasta las chapuzas

Superar la idea de un primitivismo, como propone la Antropofagia, encuentra un punto de convergencia con la mirada que asume la transmetodología ante los sujetos comunicantes: Reconocer que los sujetos no son receptáculos vacíos en los cuales se instalan lógicas externas importadas por asimilación o sin ningún tipo de negociación. Por el contrario, lo que nos muestra un antropófago es que las lógicas externas entran en un verdadero proceso de deglución, un juego de negociaciones (Saggin, 2020).

La Antropofagia, en esta perspectiva, es inventiva y desestabilizadora. En algunos aspectos conflictiva. Y podemos notar la creciente pertinencia de un pensamiento antropofágico cuando pensamos en las revoluciones tecnológicas que hemos observado y que son decisivas para los patrones de producción cultural (Maldonado, 2013b). Observamos, en el caso de los podcasts, por ejemplo, cómo diversas comunidades de comunicadores en situación de subalternidad se han apropiado y resignificado esta tecnología y forma de comunicación extranjera (Santos, 2020; 2021; 2022).

Estas experiencias nos revelan la dimensión de la experimentación. Y, una vez que los sujetos comunicantes en contacto con nuestras investigaciones exploran alternativas e inventan formas de contar sus historias y constituir sus identidades, también corresponde a los sujetos investigadores, artesanos intelectuales, experimentar otras formas inventivas de concebir el conocimiento (Maldonado, 2013b). En este caso específico, la antropofagia abre un amplio margen para hablar de las chapuzas, especialmente cuando desplazamos sus nociones más allá de una perspectiva “primitivista”.

¿Cómo podemos conceptualizar aquí las chapuzas? Proponemos pensar en los significados de las chapuzas a partir de cuatro categorías, tomando como base las definiciones propuestas por Bouffleur (2013) y Obici (2014). La primera de ellas es la práctica ilícita, que se define

como: un medio para obtener ventaja, un hábito irregular, deshonesto, marginal, ilegal, fraudulento, astuto. También se encuentra en la categoría despreciativa de precariedad, como: descuidado, rústico, tosco, hecho apresuradamente, imperfecto, inacabado.

Otros significados de las chapuzas se pueden encontrar relacionándolas con un proyecto estético externo, tales como: adaptación, adecuación, ajuste, arreglo, reparación, remiendo. También puede ser entendida como una capacidad de resignificación y calidad activa, como: improvisación, ingenio, artimaña, travesura, técnica, actitud inventiva, creatividad, solución no convencional y alternativa a un problema, tecnología popular (Bouffleur, 2013; Obici, 2014).

Para nosotros, tanto el antropofagismo como la transmetodología nos invitan a considerar las chapuzas a partir de este segundo conjunto de definiciones, especialmente a partir de las resignificaciones de calidad activa por parte de los sujetos. En otras palabras, las chapuzas son una resistencia y una forma de prosperar, a pesar de cualquier otro factor negativo. “En un mundo donde la habilidad de invención y reparación se convierten en un medio de supervivencia y, a veces, en la única forma de disfrutar de la comodidad que estos dispositivos pueden ofrecer, no se puede dejar de pensar en ellas como prácticas políticas” (Obici, 2014, p. 13).

Al surgir en un contexto de modernidad y aceleración de las transformaciones tecnológicas potenciadas por la digitalización, es a través de las experimentaciones que se generan cambios de rumbo. Estas experimentaciones van más allá de las delimitaciones comerciales o burocráticas. Por lo tanto, la chapuza se comprende como una producción compleja que requiere una construcción epistémica inventiva, al igual que la transmetodología (Maldonado, 2013b).

¿Cómo podemos abordar las chapuza y la riqueza que una multiplicidad de saberes periféricos puede ofrecernos? Maldonado (2013a) nos señala un camino para pensar la confluencia de métodos, la entrelación de lógicas diversas (formales, intuitivas, paraconsistentes, abductivas, experimentales e inventivas), la estructuración de estrategias,

modelos y propuestas mixtas que interrelacionan varios aspectos de las problemáticas comunicacionales. Es decir, ¿por qué no podemos pensar, frente a las inventividades de las chapuzas, en construir artesanías investigativas, como las chapuzas epistémico-metodológicas?

En este debate, Saggin (2020) también nos ofrece una perspectiva poderosa y, al mismo tiempo, cuidadosa para pensar este contacto con los sujetos comunicantes: necesitamos superar una dominación ontoepistémica que perdura desde los tiempos coloniales. Para ello, es necesario reconocer que, aunque estemos hablando de chapuzas, no nos encontramos frente a una construcción menos compleja o “menos desarrollada”, sino frente a la posibilidad de que los sujetos organicen, creen y gestionen sus propias epistemologías y formas de concebir la realidad. Por eso, es necesario fortalecer un conocimiento que provenga de los márgenes y de los sujetos en situación de subalternización hacia los centros. De ahí también surge una contribución transmetodológica antropofágica cuando se promueve un cuestionamiento crítico en diversas instancias.

Es necesario establecer relaciones, intercambios, convergencias, cruces y reformulaciones teórico/metodológicas basadas en el conocimiento sistemático, organizado, empírico y teórico de diversas áreas del saber. Lo transmetodológico se articula en el tránsito y en el transitar crítico entre conocimientos elaborados en diferentes esferas, como disciplinares, científicos, cotidianos, ancestrales, tradicionales, saberes mestizos, sentido común y sentido común ilustrado (Maldonado, 2013b).

## **Un punto de partida**

Comienzo a cuestionar la propia nomenclatura ampliamente utilizada: “antropofagia”. En un reciente seminario de metodologías transformadoras, me invitaron a reflexionar sobre cómo sería interesante una metodología antropofágica, no solo basada en los modernistas,

sino especialmente en las cosmologías y epistemologías indígenas. Estoy de acuerdo, pero con algunas preocupaciones. En primer lugar, me preocupa cómo percibimos las cosmovisiones indígenas y si, en un movimiento metodológico en esta dirección, no estaríamos colocando estos conocimientos en un lugar del pasado, o de alguna manera, esencializados, “puros”, un lugar al que la propia antropofagia modernista no pueda llegar. Teniendo sus inspiraciones en estos mismos rituales indígenas, el modernismo antropofágico ya se basa en los rituales y confío plenamente en el poder decolonial que estos conocimientos ejercen al influir en otros saberes, como los académicos y literarios. Como nos permite pensar Cusicanqui (2010), no es solo el intento hegemónico el que nos moldea, sino que también nosotros lo moldeamos, aunque se admita poco.

Una segunda preocupación surge al buscar las cosmovisiones y epistemologías indígenas, ¿no estaríamos desplazando de alguna manera otras contribuciones a un estado de no contribución? Puede ser solo una preocupación, pero creo que la propia transmetodología nos ayuda a comprender que no se trata de estar en contra de disciplinas o saberes formalizados y académicos. Sino más bien de cuestionar otras formas de hacer circular esos saberes. Nos interesa transitar en la confluencia de saberes y sujetos (Maldonado, 2013b).

En este punto, debo estar de acuerdo en que, para una teoría antropofágica, hemos escuchado muy poco de los pueblos indígenas. Muy pocas de esas voces han aparecido en libros científicos y en metodologías. Los supuestos transmetodológicos deben guiarnos hacia otro camino, donde estos sujetos y diferentes formas de construcción del conocimiento tengan espacio, así como debemos reconocer que la ciencia, incluso en su sentido más pragmático, también está impregnada de otras influencias y otros tipos de saberes.

En este sentido, me pregunto: ¿cómo construir teórica, epistémica y metodológicamente una reflexión antropofágica capaz de articular estas heterogeneidades, confluencias, diversidades y horizontalidades? Tal vez como punto de partida sea necesario repensar la propia

nomenclatura de “antropofagia”. ¿Podemos llamar a una teoría o metodología antropofágica teoría y metodología Abaporu?

Puedo imaginar una serie de desestabilizaciones epistémicas, metodológicas e incluso semánticas que ocasionaría un paso de “antropofagia a Abaporu”. Un retorno deglutido al Tupi, una desterritorialización explícita de los sujetos indígenas hacia las contribuciones académicas, una problematización sobre el propio lenguaje académico. ¿Cómo combinaríamos, en textos escritos en lengua portuguesa, las flexiones que una teoría y metodología llamada Abaporu nos invitaría a realizar? ¿Qué desestabilizaciones ortográficas estaríamos generando desde el inicio en un intento de ejercicio ensayístico? Sin duda, son problematizaciones en las que veo la potencia para devorar en otro banquete. Nos devoramos.

## Referencias

- Andrade, Oswald. Manifesto Antropófago (2011). In: Ruffinelli, Jorge. Rocha, João Cezar de Castro. *Antropofagia Hoje: Oswald de Andrade em Cena*. São Paulo: É realizações. p. 27-32.
- Athias, Renato. (2007). *A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira*. Recife: Ed. UFPE.
- Bonin, Jiani Adriana (2011). Nos bastidores da pesquisa: a instância metodológica experienciada nos fazeres e nas processualidades de construção de um projeto. In: Maldonado, Efendy et al. *Metodologias de pesquisa em comunicação*. Porto Alegre: Sulina.
- Bouffleur, R. (2013). *Fundamentos da Gambiarra: A Improvisação Utilitária Contemporânea e seu Contexto Socioeconômico*. São Paulo: Tese-FAU/USP.
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Haesbaert, R. ; Mondardo, M. L.(2010). Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. *GEOgraphia* (UFF), v. 12, p. 19-50
- Japiassu, Hilton (1988). A epistemologia crítica. In: Japiassu, H. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

- Machado, Ricardo (2018). A ciência no altar na devoração: Antropofagia epistêmica e metodologia. In: Maldonado, et. al. *Experiências Metodológicas em Pesquisa em Comunicação*. Porto Alegre: Sulina.
- Maldonado, Alberto Efendy (2011a). A construção da cidadania científica como premissa de transformação sociocultural na contemporaneidade. In: *Anais Compós 2011*, Associação Nacional de Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Porto Alegre: UFRGS/Compós.
- Maldonado, Alberto Efendy (2011b). Pesquisa em Comunicação: trilhas históricas, contextualização, pesquisa empírica e pesquisa teórica. In: \_\_\_\_\_. *Metodologias de pesquisa em comunicação: olhares, trilhas e processos*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina.
- Maldonado, Alberto Efendy (2013). *Perspectivas metodológicas em comunicação: Novos desafios na prática investigativa*. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Maldonado, A. Efendy (2013). A perspectiva transmetodológica na conjuntura de mudança civilizadora em inícios do século XXI. In: Maldonado, A. E.; Bonin, J. A.; Rosário, N. (org.). *Perspectivas metodológicas em comunicação: Novos desafios na prática investigativa*. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Maldonado, Efendy (2014). *Perspectivas transmetodológicas na pesquisa de sujeitos comunicantes em processos de receptividade comunicativa. Panorâmica da investigação em comunicação no Brasil*. Salamanca, Espanha: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- Mills, Charles Wright (2009). Sobre o artesanato intelectual. In: \_\_\_\_\_. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Morin, Edgar (1999). *O método*, vol. 3, O conhecimento do conhecimento. 2ed. Porto Alegre: Sulina, p.140-194.
- Obici, Giuliano Lamberti (2014). *Gambiarra e experimentalismo sonoro*. p.145. Tese (Doutorado) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.
- Prado, Paulo (1990). Poesia Pau-Brasil. In: Andrade, Oswald. *Pau Brasil*. São Paulo: Globo.
- Saggin, Livia (2020). Perspectivas epistêmico-metodológicas: fundamentos, escolhas, itinerários e inspirações. In: Saggin, L., *Educomunicação Comunitária: horizontes para repensar a educomunicação, a comunicação comunitária e a cidadania comunicativa*. (Tese de doutorado), UNISINOS.

- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula. (Orgs.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez.
- Santos, Luan Correia Cunha (2020). Desterritorializações Metodológicas e Saberes Amazônicos: Comunicadores Indígenas na Criação Midiática em Contexto de Pandemia. In: RODRIGUES, F.S; MORAIS, V.M.I. *Estudos Transdisciplinares em Regiões de Fronteira: Migração, violência e direitos humanos em tempos de pandemia*. Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima. 2020.
- \_\_\_\_\_. (2021). *As gambiarras como resistências antropofágicas: Territorialidades Indígenas na experiência podcasting de comunicadores populares*. Caderno de resumos. II CIPS, Sonoridades Fronteiriças, Borderline Sonorities. Florianópolis.
- \_\_\_\_\_. (2022). *Deglutimos um podcast? (trans)Territorialidades Amazônicas como (re)existências nos processos de disputa da podosfera brasileira (Mestrado em Comunicação Social) Universidade Federal de Roraima, Boa Vista. 156f.*
- Sartre, Jean-Paul (2012). El método progresivo regresivo. In: SARTRE, J.P. *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada, p. 80-145.
- Rolnik, Suely (1987). *Cartografia Sentimental da América: produção do desejo na era da cultura industrial*. 250f. Tese. (Doutorado em Psicologia Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social.
- Rouanet, Sergio Paulo (2011). Manifesto Antropofágico II. In: Ruffinelli, Jorge. Rocha, João Cezar de Castro. *Antropofagia Hoje: Oswald de Andrade em Cena*. São Paulo: É realizações.