
La tranmetodología como alternativa epistémica para el diálogo con los conocimientos tradicionales indígenas

*Bryan Chrystian da Costa Araújo*¹

Introducción

Teorizar el Campo de la Comunicación a partir de sus prácticas significa pensar los profundos vínculos entre los medios de comunicación y las relaciones de poder inherentes a las sociedades contemporáneas (Escosteguy, 2011). En este marco, pensar las prácticas de Etnocomunicación significa pensar las conexiones y desconexiones del Campo de la Comunicación con los demás Campos Sociales (Bourdieu, 1989), especialmente aquellos donde actúan los Movimientos Étnicos - junto con el universo de cuestiones que el término Etno conlleva.

En Brasil, especialmente en Roraima, las cuestiones de naturaleza étnica están estrechamente relacionados con el Movimiento de los Pueblos Indígenas. Roraima, según datos del último censo de población realizado por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), es el estado con proporcionalmente la mayor población indígena del país - cerca del 11% en el momento de la investigación.

Consciente de este escenario y a partir de las consideraciones de la educadora y metodóloga indígena Maorí, Linda Tuhiwai Smith

¹ Doctorando en el Programa de Postgrado en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Máster en Comunicación por la Universidad Federal de Roraima (UFRR). Correo electrónico: bryanccaraujo@gmail.com.

(2017), para quien la praxis científica sobre poblaciones indígenas debe privilegiar la adopción de una postura científica descentralizada, considerando otros sistemas de clasificación e interpretación, como los conocimientos y saberes tradicionales, este artículo pretende pensar la perspectiva transmetodológica como alternativa epistémica para la descolonización del pensamiento comunicacional en investigaciones sobre prácticas de Etnocomunicación Indígena comprometidas con los pueblos originarios.

Ante esto, este estudio plantea algunas interrogantes sobre el estatus epistemológico de los saberes indígenas, los cuales no son reconocidos como una forma de conocimiento con la que se pueda dialogar horizontalmente, frente al estatus de cientificidad que sustenta el conjunto de saberes coloniales generados desde las diferentes disciplinas académicas. El estudio también problematiza la hegemonía del pensamiento científico colonial y las dificultades encontradas por aquellos que, en este ambiente, optan por un trabajo científico indigenista, comprometido con formas de conocimiento no hegemónicas e históricamente marginadas.

Maldonado (2019) sostiene que existen diferentes saberes con los que la praxis científica académica puede dialogar horizontalmente, sin abandonar el rigor científico característico del campo. Explica, en este sentido, que la ruptura con el sentido común no significa romper con el buen sentido, o sea, el conocimiento humano producido, aprehendido y acumulado a partir de las múltiples experiencias cotidianas a las que están sujetos los diferentes grupos sociales que conforman el ecosistema social.

Los resultados revelan la transmetodología como una corriente posible y pujante para criticar y deconstruir las normas científicas coloniales, al tiempo que reivindica un diálogo horizontal y reflexivo con las cosmologías y experiencias indígenas producidas desde otros contextos. También señala el carácter artístico del investigador, como propone Mills (2009), quien, comprometido con la descolonización del conocimiento científico académico, debe arquitecturar formulaciones singulares que dialoguen con la multiculturalidad y complejidad de las poblaciones latinoamericanas.

La ciencia como dogma y la monocultura del conocimiento

La reflexión sobre el estatuto de científicidad que sustenta el conjunto de saberes coloniales generados por las diferentes disciplinas académicas y soslaya los saberes tradicionales indígenas como formas válidas de conocimiento no puede ignorar una cuestión aparentemente básica, a veces genérica, planteada anteriormente por Japiassu (1988, p. 142), relativa a “¿Qué es la ciencia hoy? ¿Y cuál es su verdadero significado?”². Se trata de una pregunta que encierra, en su intento de respuesta, un conjunto de consideraciones que apuntan al papel casi religioso de la ciencia en las sociedades contemporáneas y a la indiferencia hacia otras formas de conocimiento no institucionalizadas como saberes con los que se puede dialogar horizontalmente.

En el ensayo por una respuesta a lo que sería la ciencia e incluso a su significado, Japiassu (1988) enumera una serie de definiciones que, como él mismo señala, pueden ser consideradas y denominadas, respectivamente, como idealistas o realistas, en la medida en que la primera considera la ciencia como la búsqueda del conocimiento y la segunda la caracteriza como un saber técnicamente operacionalizado. En general, el autor señala que, aunque podamos entenderla, por un lado, como una forma de interpretar el mundo y, por otro, como una investigación disciplinada del conocimiento, debemos tener en cuenta que no existe neutralidad ni objetividad en la definición de lo que es la ciencia.

En consecuencia, en su crítica al dogmatismo científico, Japiassu (1988) señala que la ciencia, a pesar de todas las definiciones existentes, puede considerarse como una institución. Esto significa decir que la ciencia, independientemente de un concepto preocupado con la búsqueda del conocimiento, encuentra en las sociedades contemporáneas resonancia con un mundo burocratizado, institucionalizado y con reglas que tienen menos que ver con una racionalidad inmutable, típicamente asociada a la práctica científica, y más que ver con reglas determinadas a partir de un palanquín de poder,

2 Traducción libre de los autores.

porque, según este razonamiento, las lógicas que definen la ciencia tienen más que ver con aquellos que ocupan el poder y pueden dictar cuál es el discurso científico.

Lo que este entendimiento muestra es que la significación de la ciencia se encuentra en realidad en el poder que confiere. La significación evoca aquí, como postula Japiassu (1988), los deseos, expresados o no, de quienes controlan el discurso científico. Es sólo en la capacidad de experimentación de objetos y teorías que el poder expresado en este discurso científico encuentra su validación y reconocimiento como ciencia. Esto es lo que llamamos científicamente probado. Es un proceso que puede ser reproducido en laboratorio, expresado en números y formalizado. Los conocimientos que no se ajustan a estas normativizaciones no son válidos como ciencia, no son demostrables, son falsos y/o deben tomarse como subjetivos. La ciencia, o el discurso de la ciencia, es por tanto lo que define la verdad. Lo que se conoce de otra manera, fuera de las institucionalizaciones históricamente construidas, carece de verdad. Sin embargo, es importante recordar que en la medida en que el conocimiento científico se convierte en este poder, es él mismo el que dictará las normas para la validación de los saberes como formas válidas de conocimiento.

Las institucionalizaciones y normalizaciones características del formateo de este discurso científico que valida lo que es ciencia o no, lo que es verdadero o falso, son propias, aclara Morin (1999), de una verdadera religión, ya que toda certeza tomada como verdad es religiosa, en el sentido de que vincula al sujeto con la realidad y promueve una comunión. Así, según Bosi (2003), para llegar a la verdad es necesario atravesar este campo discursivo dotado de una falsa conciencia que se autocontrola como verdad. Para dejar de entenderla como religión es necesario atravesar la ideología y llegar a los procesos internos de funcionamiento y a las lógicas que rigen sus discursos.

Esta doctrina filosófica que afirma ser la ciencia, en singular, superior a otras formas de conocimiento o saberes humanos utilizados para comprender la realidad es el resultado de un proceso de “anexión

imperialista”, en palabras de Japiassu (1988, p. 147), y se apoyó, como detalla Maldonado (2011), en un modelo de gobierno liberal y en un paradigma positivista de la ciencia, con fines de lucro y desarrollismo por encima de todo. Esta lógica científica fue responsable de la barbarie y de las guerras globales por los recursos, lo que se tradujo en un aumento de la riqueza y de los beneficios para unos a costa de otros. Como explica Maldonado (2011, p. 280), “la ciencia, la producción de investigación y el conocimiento se sitúan en este contexto histórico y sus fundamentos y proyectos incluyen necesariamente estos factores como variables”.³

De hecho, los avances y logros impuestos por este proceso de aneación científica son expresivos, pero, en esencia, implica la imposición de una ideología universal. Como señala Morin (1999), se nos orientó a considerar la ciencia en singular, excluyendo la posibilidad de la existencia de varias ciencias. Este proceso de singularización de la ciencia camina en sentido contrario a lo que es representativo de la condición humana, como señala Maldonado (2013): la multiculturalidad de formas de ver el mundo.

Es importante subrayar que no se trata de negar la singularidad del trabajo científico, sino de señalar que no es un trabajo aislado y desinteresado. Está, por tanto, al servicio de un poder, que en la contemporaneidad institucionaliza y suplanta otras formas de conocimiento que no sirven a sus fines. Por lo tanto, no hacemos aquí un manifiesto a favor del sentido común, sino de la necesidad de reconocer la diversidad de formas de conocimiento que existen en el mundo y que prueban su validez para explicar los diferentes modos de vida, como la movilización del conocimiento tradicional indígena en las producciones académicas científicas producidas desde la Amazonia brasileña, región con la mayor población indígena de Brasil y el 98% de los territorios indígenas demarcados en el país. Como precisa Morin (1999): el conocimiento de las poblaciones tradicionales no sólo se refiere a su propia cultura, de

3 Traducción libre de los autores.

manera interna, sino también a todo lo que concierne a lo que han vivido y viven estas poblaciones en su relación con la naturaleza y entre sí.

Reivindicaciones de respeto a los conocimientos tradicionales

La historia de los pueblos de América Latina se caracteriza por un proceso de luchas que tiene su génesis en la llegada de los colonizadores europeos a mediados del siglo XV, señala Erick Torrico (2022). Este punto de inflexión marca el inicio de conflictos que se extienden más allá del enfrentamiento en guerras y batallas libradas entre colectivos humanos, como solemos imaginar, sino que incluye en su marco de confrontaciones el choque entre las diferentes cosmogénesis y ontoepistemes que constituyen las sociedades originarias previas a las iniciativas genocidas de la colonización.

Esta historia de luchas que allí se inicia ha producido, a lo largo de los siglos y de manera cada vez más evidente, una identidad latinoamericana, especialmente indígena y originaria, marcada por la resistencia. Con esta identidad, se librarán múltiples luchas, detalla Torrico (2022), principalmente en defensa de los territorios y modos de vida tradicionales, contra el avance de las iniciativas de desarrollo económico y los deseos imperialistas de dominación cultural e intelectual.

En los últimos 50 años, los investigadores han observado en todo Brasil, específicamente en la región amazónica, un proceso ascendente de transformaciones en la dinámica de los movimientos sociales, marcado principalmente por el surgimiento de nuevos/viejos actores que emergen en la escena pública y asumen un papel protagónico en las arenas políticas.

Esta nueva estrategia lleva a las poblaciones indígenas a movilizarse en torno a organizaciones indígenas autoorganizadas, movimiento que Ferreira (2017) denomina “centralización organizativa”. Tal movimiento es considerado, tanto a nivel nacional como estatal, una de las

expresiones más emblemáticas de la estructuración del Movimiento de los Pueblos Indígenas en Brasil.

Para Munduruku (2012), la movilización de los liderazgos indígenas en torno a la “centralización organizativa” es el resultado de una serie de movimientos pro-indígenas (y anti-indígenas) puestos en práctica (y en conflicto) en Brasil en los años de la Dictadura Militar.

Mientras las políticas de desarrollo, nada inclusivas, exigían la urgencia de que los pueblos indígenas se organizaran políticamente, la Iglesia Católica ofrecía las herramientas para que esto ocurriera realmente. Las Asambleas Indígenas, promovidas en todo el país con el apoyo del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), son uno de los ejemplos prácticos de esta actividad. Fue a través de estas reuniones que la cuestión de las tierras indígenas comenzó a ser debatida y el Estatuto Indígena llegó a ser concebido como un instrumento en defensa de los derechos de los pueblos originarios.

Las Asambleas se multiplicaron por todo el país y a finales de los años 70 y mediados de los 80 los liderazgos nativos comenzaron a estructurar nuevas formas organizativas para que pudieran, sin tutelaje alguno, conducir sus luchas por los derechos e intereses de sus pueblos. La fundación de las Naciones Indígenas Unidas (UNID), en abril de 1980, es el primer resultado de estas articulaciones, realizadas durante reuniones de líderes indígenas (Munduruku, 2012).

Más tarde, en junio, la UNID pasó por una “refundación” y apareció bajo las siglas UNI - Unión de Naciones Indígenas. La organización, según Munduruku (2012), fue creada con el objetivo de adoptar las reivindicaciones de los diferentes grupos étnicos y hacer alianzas con los movimientos de apoyo a los indios en el país. Además, Munduruku (2012, p. 220) afirma que la UNI trabajó para que la sociedad pudiera conocer a las poblaciones indígenas y sus intereses.

Tras la reforma constitucional, la UNI fue gradualmente suprimida, dando paso a una proliferación de organizaciones representativas regionales o estatales. Esta dinámica ya había comenzado de forma tímida en la Amazonia incluso antes de la nueva Constitución, con la

creación, por decisión de la Asamblea de Tuxauas, del Consejo Indígena del Territorio de Roraima (CINTER) en 1987. En agosto de 1990, el CINTER se transformó en el actual Consejo Indígena de Roraima (CIR). Es también en 1990 que se extingue la UNI.

Munduruku (2012) afirma que la consolidación de las organizaciones marcó una nueva fase para los nativos brasileños, que pasaron a controlar sus propios discursos, llevando consigo el peso de sus propios objetivos, dejando de ser controlados por el indigenismo gubernamental o por el indigenismo del tercer sector. En otras palabras, la génesis de las propias organizaciones indígenas representa, en cierto modo, la independencia del Movimiento de los Pueblos Indígenas en Brasil.

Más allá de las organizaciones indígenas, la elección de Joenia Batista de Carvalho o, como ella prefiere ser llamada, Joenia Wapichana (Rede-RR), el 7 de octubre de 2018, marcó un logro de los pueblos indígenas en este ámbito. Por Roraima, fue elegida la primera mujer indígena brasileña Diputada Federal y recibió un total de 8.491 votos. Desde 1982, con Mário Juruna (PDT-RJ), ningún indígena había ocupado un escaño como Diputado Federal en Brasil.

Joenia Wapichana afirmó, en una entrevista publicada en el Instituto Socioambiental (ISA) en noviembre de 2020, que el aumento de las candidaturas indígenas a los poderes Legislativo y Ejecutivo en Roraima respondía a una demanda de las comunidades de más representación y protagonismo en la política partidaria. En palabras del Wapichana:

Este es un proceso de resistencia. Yo lo llamaría incluso un proceso de descolonización de varios preceptos que el sistema creó para intentar decir que los indígenas eran incapaces, vigilados y excluidos. Pero hemos avanzado en ciertas áreas de representaciones y protagonismo sin olvidar nuestra identidad indígena y nuestras raíces (Wapichana, 2020).⁴

Con relación a los sistemas de conocimiento tradicionales de los pueblos indígenas, la lucha estuvo principalmente asociada a la garantía

4 Disponible en portugués: <https://www.socioambiental.org>.

de una propuesta de educación diferenciada, intercultural y bilingüe como contrapartida a los proyectos de aculturación y borramiento étnico impuestos a través de las escuelas tradicionales. La Constitución Federal de 1988 es explícita en este sentido, siendo el texto responsable de garantizar, en el seno de las sociedades nacionales, el derecho a una educación y formación estructuradas a partir de los saberes de las comunidades étnicas, principalmente al reconocer el derecho de estos pueblos a continuar viviendo de acuerdo con sus culturas, tradiciones, lenguas, organizaciones sociales y ciencias, superando la idea de discapacidad civil e intelectual.

En Roraima, el acceso a una enseñanza superior específica, diferenciada e intercultural es otra conquista del Movimiento de los Pueblos Indígenas. El movimiento fue uno de los responsables de la implantación del Instituto Insikiran en 2001 en la Universidad Federal de Roraima (UFRR), con el objetivo de posibilitar la formación profesional de los indígenas. La creación del Instituto vino a dar respuesta a las demandas del Movimiento Indígena de acceso a la enseñanza superior que, en 2001, durante una Asamblea General de Profesores Indígenas de Roraima, formalizó su petición a través de la Carta de Canauanim. El Instituto funciona a través de un modelo de gestión compartida con 17 miembros de diferentes órganos. Actualmente, el Insikiran cuenta con tres cursos de posgrado en educación superior para indígenas: Licenciatura Intercultural; Licenciatura en Gestión Territorial Indígena; y, Licenciatura en Gestión de la Salud Indígena.

Como hemos visto, tal como afirma Torrico (2022), los procesos de resistencia contra el proyecto imperialista y colonizador van más allá de una batalla física entre sujetos, es también una confrontación ontoepistémica, una lucha contra la monocultura de la mente, para hacer respetar y reconocer, como vemos en los párrafos anteriores en el caso de las poblaciones indígenas, los conocimientos tradicionales y ancestrales.

Sin embargo, sólo a mediados del siglo XX uno de los principales estudiosos de los pueblos indígenas, C. Lévi-Strauss (1976), llamó la

atención de los científicos occidentales sobre los conocimientos tradicionales indígenas acerca de la naturaleza y sus sociedades, denominados por Lévi-Strauss (1976) ciencias de lo concreto. No era la primera vez, por supuesto, que los investigadores institucionalizados se enfrentaban a estos saberes tradicionales, sin embargo, sí era la primera vez que uno de sus coetáneos defendía exhaustivamente el reconocimiento de estos saberes como ciencias capaces de pensar el mundo. Para el autor, los conocimientos producidos por estos pueblos tendrían:

[...] como principal valor el haber conservado hasta nuestros días, de manera residual, modos de observación y reflexión que estaban (y sin duda siguen estando) exactamente adaptados a descubrimientos de un tipo: los que la naturaleza autoriza, a partir de la organización especulativa y la exploración del mundo sensible, en términos de lo sensible. Esta ciencia de lo concreto debía limitarse, esencialmente, a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas y naturales, pero no era menos científica ni sus resultados menos reales. Afirmados diez mil años antes que los otros, son siempre el sustrato de nuestra civilización (Lévi-Strauss, 1976, p. 37).⁵

Es Lévi-Strauss (2012) quien también señala que debemos tomar estos conocimientos como ejemplo para repensar la forma en que vivimos hoy, ya que, a diferencia de ser una representación de formas de vida pasadas, tales formas de existencia ilustran la originalidad de la condición humana. En vista de ello, el autor afirma que debemos respetar y legitimar los conocimientos tradicionales y sus principios como ciencias.

Un paso importante hacia el reconocimiento de los conocimientos tradicionales indígenas en todo el mundo dentro de las ciencias y disciplinas institucionalizadas lo dio en 1999 el Consejo Científico Internacional, en el acrónimo en inglés ISC, en la Conferencia Mundial sobre la Ciencia, organizada por la UNESCO, el ISC recomendó:

Los sistemas de conocimientos tradicionales y locales, como expresiones dinámicas de la percepción y la comprensión del mundo, pueden aportar, e históricamente han aportado, una valiosa contribución a la ciencia y la

5 Traducción libre de los autores.

tecnología, y es necesario preservar, proteger, investigar y promover este patrimonio cultural y estos conocimientos empíricos (Unesco, 1999, p. 05).⁶

El ISC es una de las entidades científicas más importantes del mundo, que agrupa a más de 200 uniones y asociaciones científicas internacionales, incluidas academias y consejos de investigación. En otras palabras, la entidad que es una de las principales instancias donde se define el estatus de las ciencias occidentales fue una de las responsables de reconocer la necesidad de enfoques científicos que consideren y dialoguen con el conocimiento tradicional indígena de manera horizontal.

Etnocomunicación y artesanía intelectual: nuevos regímenes de visibilidad

La gestión de las subdisciplinas del conocimiento, las llamadas etnociencias, se da como un proceso articulador de dinámicas científicas institucionalizadas en un intento de dialogar con los saberes tradicionales indígenas. Estas demandas, en algunos casos, provienen de los propios pensadores coloniales en un proceso de anexión de saberes, en otros, y más auténticamente, de los propios pensadores originarios, como medida para recuperar espacios de poder. En este sentido, realizamos en este apartado, una reflexión sobre la conceptualización de la etnocomunicación y la necesidad de adoptar una perspectiva epistémica que considere los saberes tradicionales en su problematización.

Así, para pensar el objeto adoptamos como perspectiva, tanto experiencias propias de investigación que se desarrollaron en estrecho contacto con las realidades comunicacionales indígenas de los pueblos de la Amazonia brasileña como a través de las experiencias de comunicadores indígenas, destacando la relevancia del proceso personal como parte del proceso de construcción del conocimiento (Mills, 2009).

6 Traducción libre de los autores.

Araújo (2021), a partir de un proceso de observación empírica y diálogo con sujetos comunicadores, explica que, en un escenario de batallas discursivas, emergen y se consolidan prácticas etnomediáticas indígenas - filosóficamente orientadas, geográficamente localizadas y políticamente útiles. Estas prácticas comunicacionales híbridas, explica el autor (2021), surgen del proceso de mediatización, en el cual, diversos campos de la sociedad, incluyendo aquí los campos étnicos y los movimientos sociales, se apropian de los lenguajes y lógicas de los medios de comunicación.

Según la periodista indígena Renata Machado Tupinambá (2016), fundadora de la Radio Web Indígena Yandê, en un escenario de violencia y disputas por la tierra, la apropiación de las herramientas digitales de comunicación permitió a los nativos ser “sus propios interlocutores”. Para Tupinambá (2016), esa apropiación permitió a los indígenas hacer oír su voz y defenderse, demostrando así que tradición y modernidad pueden ser aliadas en la preservación de sus culturas y de sus pueblos. A partir de estas consideraciones, Tupinambá afirma que la etnocomunicación permite el empoderamiento cultural desde el punto de vista étnico (Araújo, 2021).

Baniwa (2016), también uno de los fundadores de Radio Yandê, en entrevista para la página de la Revista Usina, preguntado sobre el concepto de etnocomunicación indígena, respondió: “[...] es un medio de comunicación que no se mastica para la masa, sino para el entendimiento de un grupo, un grupo que sufre las mismas cosas, que ve las mismas cosas y que anhela las mismas cosas”.⁷ Según Baniwa (2016), el fenómeno relacionado con la aparición de diversas plataformas que se centran en la etnicidad en la producción de contenidos se denomina “Etnocomunicación”.

Las consideraciones de Baniwa (2016) y Tupinambá (2016) destacan las posibilidades de los pueblos indígenas de buscar su protagonismo, negado a través de medios alternativos, proceso que parte de la

7 Disponible en portugués: <https://pib.socioambiental.org>

apropiación y reapropiación de las lógicas y herramientas del campo mediático.

La etnocomunicación surge, así, explica Araújo (2021), como una alternativa para la expresión de la identidad étnica y de la autonomía política y social de los pueblos indígenas. El uso de esta forma de comunicación por el Movimiento de los Pueblos Indígenas se caracteriza como un modo de expresión alternativo-popular que reconfigura las herramientas mediáticas a las necesidades e intereses de su colectividad.

En la búsqueda de nuevos regímenes de visibilidad, la etnocomunicación indígena conjuga entonces prácticas mediáticas, procesos socioculturales y aspiraciones políticas en una configuración comunicacional específica - con el fin de proyectar lo indígena más allá de las sociedades anteriores, posteriores o ajenas - causando incomodidad. Allí, los pueblos indígenas se apropian de las herramientas mediáticas para construir y evidenciar su existencia y la de su movimiento social étnico, ya sintonizado con ese nuevo formato de sociabilidad instituido por el campo mediático.

La etnocomunicación surge, como destaca Araújo (2021), para los pueblos indígenas como necesidad y oportunidad de trabajar la comunicación de forma alternativa, no estereotipada y que represente adecuadamente la cultura, las políticas sociales y la identidad de su pueblo frente a las nuevas formas de organización de la sociedad. Surge como un mecanismo que garantiza el acceso a la comunicación de un grupo históricamente dislocado del contexto hegemónico de los medios imperialistas convencionales.

Las reflexiones sobre la definición de Etnocomunicación, ejercidas anteriormente, exigen de los investigadores, como destaca Linda Tuhiwai Smith (2017), la adopción de una postura política que considere también el campo de investigación como un espacio de lucha y revelador de la lucha de los pueblos indígenas. Además, tales definiciones, en la forma en que han sido expuestas, demuestran también la necesidad de un cambio en la actitud epistémica del investigador frente a la problemática estudiada. Esta reorientación, como sostiene Bosi (2003),

implica una reorganización y reformulación de experiencias anteriores, pasadas. Concomitantemente, como afirma el autor (2003, p. 118), el cambio de actitud, como estructura jerárquica también debe entenderse como una estructura que no está completamente cerrada sobre sí misma y que forma parte de un contexto más amplio.

En otras palabras, tal reorientación exige del investigador, según Mills (2009), capacidad creativa e interpretativa para componer, en el trabajo intelectual, estructuras que entretejan múltiples experiencias sobre el objeto de estudio, tanto personales, de los propios investigadores, como las que surgen de las lógicas en que están inmersos los sujetos comunicantes movilizados en la investigación. Como propone Mills (1975, p.16), la imaginación sociológica, “consiste en gran medida en la capacidad de pasar de una perspectiva a otra, y en el proceso de establecer una visión adecuada de una sociedad total de sus componentes”⁸. Posteriormente, este proceso es caracterizado por Mills (2009) como artesanía intelectual, ya que, a medida que avanza utilizando conocimientos ya aceptados y verificados, también puede buscar apoyo en nuevas formulaciones a partir de otras experiencias no institucionalizadas. Así, la artesanía aparece aquí en el sentido de búsqueda de resultados interesados en la articulación de diferentes dimensiones del conocimiento. Por lo tanto, es una artesanía porque es única en sus formulaciones, al margen de las normas y regulaciones que caracterizan el trabajo científico hegemónico.

Frente a eso, como veremos en la próxima sección, encontramos en la transmetodología la capacidad de pensar la Etnocomunicación en términos amplios y imaginativos, deconstruyendo y criticando posturas imperialistas y coloniales de investigación, considerando los saberes tradicionales como formas válidas de pensar el mundo, proponiendo propuestas menos arrogantes y más comprometidas con la construcción dialógica de saberes comprometidos con las multiplicidades de formas de vivir y experimentar el mundo.

8 Traducción libre de los autores.

Una alternativa epistémica para la descolonización del conocimiento

Investigar la Comunicación en la contemporaneidad se ha convertido cada vez más en una tarea transmetodológica. Pues, lo que está en juego no es sólo la creciente escalada tecnológica, sino también las fuertes transformaciones en las demarcaciones culturales y sociales, especialmente de las poblaciones nativas latinoamericanas. Los desafíos que estas transformaciones traen consigo vuelven obsoletas nuestras formas de estudiar y analizar la comunicación. En tal caso, a menos que deliberadamente comencemos a negar el avance de los cambios sociales, nos será imposible estudiar las relaciones entre comunicación y sociedad sin antes admitir las transformaciones visibles en los modos de ver, representar y significar que están en curso en la contemporaneidad (García Canclini, 1989; Maldonado, 2019).

En este caso, una construcción científica que necesite caminar con los sujetos, especialmente los pueblos originarios de América Latina, necesita, previamente, considerar formas de conocimiento no institucionalizadas, colonizadas o colonizadoras. Es necesario, así, romper con el uso instrumental de los sujetos en la investigación, tomando, de hecho, los saberes tradicionalmente producidos por ellos como formas válidas de conocimiento para pensar la manera como existimos en el mundo. En el caso de este estudio, más precisamente, la forma en que la praxis etnocomunicacional se presenta y se configura en la sociedad.

Es necesario, por lo tanto, como discutimos en la sección anterior con base en Mills (2009), arquitecturar estructuras científicas creativas que critiquen y deconstruyan posturas de investigación institucionalizadas y hegemónicas, al mismo tiempo que dialoguen y posibiliten una construcción conjunta con el conocimiento tradicionalmente producido por los sujetos movilizados en la investigación académica. La Transmetodología, en este escenario, emerge como una poderosa alternativa epistémica e importante contribución metodológica para movilizar la

descolonización del pensamiento comunicativo en la investigación sobre las prácticas de Etnocomunicación Indígena.

Según Efendy Maldonado (2019), el carácter descolonizador de la transmetodología se encuentra en la búsqueda de impugnar el formalismo metodológico a través de la comprensión de que la metodología debe superar y no enmarcar la problemática de la investigación, porque cada investigación solicita la aplicación de procesos únicos, con entradas y salidas no jerarquizadas.

Una perspectiva transmetodológica de la comunicación parte, en este sentido, de la premisa de que el campo necesita de la convergencia de múltiples métodos, porque, para él, las estrategias y los elementos teóricos utilizados en el campo están en constante reconstrucción intentando adecuarse a las crecientes complejidades en lo que respecta a la relación entre paisajes sociales y comunicación.

La transmetodología se manifiesta aquí como una epistemología de la continuidad, como informan Vieira y Sousa (2020). Es decir, no aboga por una ruptura con las posiciones científicas institucionalizadas y colonizadoras, sino por una reconstrucción de estas perspectivas en diálogo con los conocimientos tradicionalmente producidos por las poblaciones nativas de América Latina.

Como nos recuerda Maldonado (2013, p. 3): “Nuestro hábitat intelectual se ha configurado en dinámica y profunda interrelación con las demandas económicas, políticas, sociales y culturales de las sociedades capitalistas, tanto en América Latina como en Estados Unidos y Europa Occidental.”⁹

En este escenario, el acceso a la transmetodología como campo de estudio analítico y transformador requiere un esfuerzo excepcional de construcción teórica y experimentación metodológica para propiciar la edificación de concepciones y procesos más allá de lo disciplinar, incluyendo principios y marcos teóricos en ordenamientos estructurantes de direcciones motivadoras para la práctica de la investigación en Comunicación (Maldonado, 2019).

9 Traducción libre de los autores.

El desafío transmetodológico, frente a esto, pretende superar los métodos estandarizados sin antes deconstruir el modelo metódico y su posterior reconstrucción requerida por el problema de investigación. La suplantación de este escenario necesita del desarrollo de planes desde una concepción transmetodológica que debe observar la naturaleza procesual constructiva de las conversiones epistémicas.

En consecuencia, Maldonado (2019) explica que el diálogo con varias disciplinas es insuficiente para abarcar la diversidad de configuraciones comunicativas en las que se inscriben las sociedades latinoamericanas. Es necesario, según el autor (2013, p. 10), dialogar con lo mejor del conocimiento humano que se ha producido en las diversas sociedades en los últimos siglos, más allá de las lógicas disciplinares. Así, una postura transdisciplinaria requiere el desmantelamiento del conocimiento científico estandarizado y la reconstrucción del conocimiento en nuevas configuraciones, tomando como transformadores los saberes producidos desde otras esferas. En esta estrategia, las lógicas científicas deben asegurar el compromiso con el bien común y no con las lógicas capitalistas y utilitaristas, aprendiendo de las diversas culturas que benefician a los seres, en un sentido de beneficios múltiples para la sociedad y la naturaleza.

La perspectiva transmetodológica nos alienta, entonces, a tomar las dimensiones teórico-metodológica y empírica como inseparables y su regular independencia no debe resultar en separaciones o divisiones que aislen los vínculos fundamentales entre ambas, pues es imposible generar una praxis investigativa pertinente y comprometida con el conocimiento tradicionalmente producido por los sujetos sin que el hacer científico esté anclado en la realidad y contextos vividos por estos mismos sujetos.

En conclusión, lo que hemos visto en este estudio es que la transmetodología, como actitud comprometida con las diferentes formas de conocimiento producidas por las sociedades humanas, posibilita la deconstrucción crítica de un discurso y una práctica científica utilitarista, homogeneizadora, anexionista y colonizadora, a

la vez que promueve el diálogo horizontal con los saberes producidos tradicionalmente, entendiendo estos saberes como esenciales para pensar la diversidad latinoamericana y los problemas de comunicación derivados de ella, ya no contemplados por la estandarización científica institucionalizada. La adopción de esta postura necesita articular los campos teórico-metodológico y empírico de forma innovadora y política, entendiendo que las proposiciones presentadas en este campo deben ser únicas en sus formulaciones y deben estar comprometidas, sobre todo, con el bien común, con la realidad de vida de estas poblaciones y con la lucha de los pueblos tradicionales.

Referencias bibliográficas

- Araújo, B. (2021). *Cartografia das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR)*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista – RR.
- Baniwa, D. (2016, julio 30). *Portal Amazônia: Amazonense ajuda a criar primeira rádio online indígena do Brasil*. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=167876>
- Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: Bertrand Brasil; Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bosi, Eclea. (2003). Entre a opinião e o estereótipo In: _____. *O tempo vivo da memória*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Escosteguy, A. C. (2011). Narrativas pessoais midiáticas: uma proposta para o estudo de práticas orientadas pela mídia. *Revista FAMECOS (Online)*, (18), 198-211.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010). *Distribuição da População Indígena*. Disponible en: https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/verso_mapa_web.pdf
- ICSU-UNESCO. (2019). *Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico*. París. Disponible en: www.oet.es/budapest.htm

- Japiassu, Hilton. (1988). A epistemologia crítica. In: Japiassu, H. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 137-158.
- Lévi-strauss, Claude. (1976). *O pensamento selvagem*. Tradução Maria Celeste da Costa e Souza, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Lévi-strauss, Claude. (2012). *A Antropologia diante dos problemas do mundo contemporâneo*. Tradução Rosa Freire Aguiar. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Maldonado, A. Efendy. (2011). 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, 277-303.
- 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. *Perspectivas metodológicas em comunicação: Novos desafios na prática investigativa*. Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones, 31- 57.
- Maldonado, A. Efendy. (2019). A perspectiva transmetodológica. In: Oliveira, G.; Santos, L.; Bonito, M. *Comunicação em contexto de pesquisa*. Assis/SP: UNIPAMPA, 183- 212.
- Mills, Charles Wright. (1975). *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Mills, Charles Wright. (2009). Sobre o artesanato intelectual. In: _____. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 21- 58.
- Morin, Edgar. (1999). *O método, vol. 3, O conhecimento do conhecimento*. 2ed. Porto Alegre: Sulina, 140-194.
- Munduruku, D. (2012). *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas.
- Smith, L. T. (2017). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Nova Zelândia: Txalaparta.
- Torrico, E. (2022). *Comunicación (re)humanizadora: Ruta decolonial*. Quito, Ecuador: Ediciones Ciespal.

- Tupinambá, R. (2016, agosto 11). *Etnomídia, por uma comunicação dos povos originários*. Brasil de Fato. Disponible en: <https://www.brasildefato.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originarios>
- Wapichana, J. (2020, noviembre 27). *Movimento Indígena elege 15 candidatos em Roraima*. [Entrevista concedida a] Bryan Araújo. Instituto Socioambiental (ISA), [S. l.], Disponible en: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticiassocioambientais/movimento-indigena-elege-15-candidatos-em-roraima>.