

A TRANSMETODOLOGIA COMO ALTERNATIVA EPISTÊMICA PARA DIÁLOGO COM SABERES INDÍGENAS TRADICIONAIS

TRANSMETHODOLOGY AS AN EPISTEMIC ALTERNATIVE FOR DIALOGUE WITH TRADITIONAL INDIGENOUS KNOWLEDGE

LA TRANSMETODOLOGÍA COMO ALTERNATIVA EPISTÉMICA PARA EL DIÁLOGO CON LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES INDÍGENAS

Bryan Chrystian da Costa Araújo

■ Graduado em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal de Roraima (2019), com período sanduíche na Universidad del Magdalena-Colômbia (2019), Mestre em Comunicação pela UFRR e Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação (PPGCC) da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Tem experiência nas áreas de Comunicação, Etnicidade e Cultura Regional. Suas pesquisas enfatizam a Comunicação, Territorialidades, Processos de Etnicidade e os Saberes Regionais Amazônicos.

■ *Graduado en Comunicación Social - Periodismo por la Universidad Federal de Roraima (2019), con período sándwich en la Universidad del Magdalena-Colombia (2019), Máster en Comunicación por la UFRR y doctorando en el Programa de Posgrado en Ciencias de la Comunicación (PPGCC) de la Universidad del Vale do Rio dos Sinos (Unisinos). Tiene experiencia en las áreas de Comunicación, Etnicidad y Cultura Regional. Sus investigaciones se centran en Comunicación, Territorialidades, Procesos de Etnicidad y Conocimiento Regional Amazónico.*

■ Email: bryanccaraujo@gmail.com

Alberto Efendy Maldonado

■ Cientista Social na área de Comunicação. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação UNISINOS (doutorado e mestrado, 2000-2012). Orientador de doutorado. Pós-doutor em Comunicação na Universidade Autônoma de Barcelona (2004-2005). Doutor em Ciências da Comunicação (USP) 1999. Investigador de problemáticas epistemológicas, teóricas e metodológicas focadas na produção de conhecimento e estratégias de transformação na América Latina.

■ *Cientista Social en el área de Comunicación. Profesor Titular del Programa de Postgrado en Ciencias de la Comunicación UNISINOS (doctorado y maestría, 2000-2012). Director de tesis doctoral. Investigadora postdoctoral en Comunicación en la Universidad Autónoma de Barcelona (2004-2005). Doctor en Ciencias de la Comunicación (USP) 1999. Investigadora de temas epistemológicos, teóricos y metodológicos centrados en las estrategias de producción y transformación del conocimiento en América Latina.*

■ Email: efendymaldonado@gmail.com



RESUMO

Este artigo pensa a perspectiva transmetodológica como alternativa epistêmica para a descolonização do pensamento comunicacional em pesquisas sobre Etnocomunicação Indígena. Levantamos problematizações sobre o status epistemológico dos saberes indígenas frente ao estatuto de cientificidade que ampara o conjunto de conhecimentos coloniais gerados desde as disciplinas acadêmicas. Ponderamos ainda, a necessidade de adoção dos saberes descolonizados em investigações sobre práticas de comunicação indígena. Os resultados desvelam a transmetodologia como corrente possível para reclamar um diálogo horizontal com as cosmologias indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: SABERES TRADICIONAIS INDÍGENAS, TRANSMETODOLOGIA, DESCOLONIZAÇÃO.

ABSTRACT

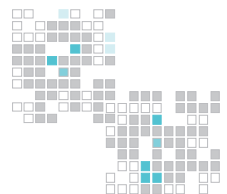
This article considers the transmethodological perspective as an epistemic alternative for decolonizing communicational thought in Ethnocommunication research. We raise issues regarding the epistemological status of indigenous knowledge in relation to the scientific paradigm that underpins the body of colonial knowledge generated within academic disciplines. Furthermore, we emphasize the importance of adopting decolonized knowledge in investigations on indigenous communication practices. The findings reveal transmethodology as a potential framework for facilitating a horizontal dialogue with indigenous cosmologies.

KEYWORDS: INDIGENOUS TRADITIONAL KNOWLEDGE, TRANSMETHODOLOGY, DECOLONIZATION.

RESUMEN

Este artículo piensa la perspectiva transmetodológica como alternativa epistémica para la descolonización del pensamiento comunicacional en la investigación sobre Etnocomunicación. Planteamos problematizaciones sobre el estatus epistemológico del conocimiento indígena frente al estatus científico que sustenta el conjunto de conocimientos generados desde las disciplinas académicas. Consideramos la necesidad de adoptar conocimientos descolonizados en las investigaciones sobre la comunicación indígena. Los resultados revelan la transmetodología como una posible corriente para reivindicar un diálogo horizontal con las cosmologías indígenas.

PALABRAS CLAVE: CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA, TRANSMETODOLOGÍA, DESCOLONIZACIÓN.



Introdução

Teorizar o Campo da Comunicação desde suas práticas significa pensar os profundos vínculos entre os meios de comunicação e as relações de poder inerentes às sociedades contemporâneas (ESCOSTEGUY, 2011). Nesse quadro, pensar em práticas de Etnocomunicação significa pensar as conexões e desconexões do Campo Comunicacional para com os outros Campos Sociais (BOURDIEU, 1989), em especial, aqueles onde atuam os Movimentos Étnicos – junto com o universo de problemáticas que o termo Etno carrega.

No Brasil, especialmente em Roraima, as problemáticas de caráter étnico estão intimamente relacionadas ao Movimento dos Povos Indígenas. Roraima, de acordo com dados do último Censo populacional realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010) é o estado com proporcionalmente a maior população indígena do país – cerca de 11% à época da pesquisa.

Ciente desse cenário e a partir das considerações da educadora e metodológica indígena Maori, Linda Tuhiwai Smith (2017), para quem a práxis científica sobre populações indígenas deve privilegiar a adoção de uma postura científica descentralizada, considerando outros sistemas de classificação e interpretação, como os saberes e conhecimentos tradicionais, este artigo pretende pensar a perspectiva transmetodológica como alternativa epistêmica para a descolonização do pensamento comunicacional em pesquisas sobre práticas de Etnocomunicação Indígena comprometidas com os povos originários.

Maldonado (2019) argumenta que existem diferentes saberes com os quais a práxis científica acadêmica pode dialogar de forma horizontal, sem com isso abandonar o rigor científico característico do campo. Ele explica, nesse sentido, que o rompimento com o senso comum não significa rompimento com os bons

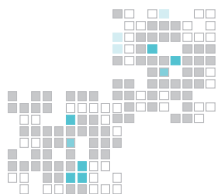
senso, isto é, os saberes humanos produzidos, apreendidos e acumulados a partir das múltiplas experiências cotidianas a que estão sujeitos os diferentes grupos sociais que integram o ecossistema social.

Frente a isso, levantamos aqui algumas problematizações sobre o status epistemológico dos saberes indígenas, não reconhecidos como formas de conhecimento com os quais se pode dialogar de forma horizontal, frente ao estatuto de cientificidade que ampara o conjunto de conhecimentos coloniais gerados desde as diferentes disciplinas acadêmicas. O estudo também problematiza a hegemonia do pensamento científico colonial e as dificuldades percorridas por quem, nesse meio, opta por um fazer científico indigenista, comprometido com formas de conhecimento não hegemônicas e historicamente marginalizadas.

Os resultados desvelam a transmetodologia como corrente possível e potente para criticar e desconstruir normatizações científicas coloniais, ao passo que reclama um diálogo horizontal e reflexivo com as cosmologias indígenas e experiências produzidas a partir de contextos outros. Aponta ainda o caráter artesão do pesquisador, assim como propõe Mills (2009) que, comprometido com a descolonização do saber científico acadêmico, deve arquitetar formulações ímpares que conversem com a multiculturalidade e complexidade das populações latino-americanas.

1. A ciência enquanto dogma e a monocultura do saber

A reflexão sobre o estatuto de cientificidade que ampara o conjunto de conhecimentos coloniais gerados desde as diferentes disciplinas acadêmicas e negligencia os saberes tradicionais indígenas como formas validas de conhecimento, não pode ignorar uma questão aparentemente básica, por vezes, genérica,



apontada anteriormente por Japiassu (1988, p.142), sobre “O que vem ser, hoje, a ciência? E qual é a sua verdadeira significação?”. Esse é um questionamento que contém, em sua tentativa de resposta, um conjunto de ponderações que apontam o papel, quase religioso, da ciência nas sociedades contemporâneas e a indiferença frente a outras formas de saber não institucionalizadas como conhecimentos com os quais se pode dialogar de forma horizontal.

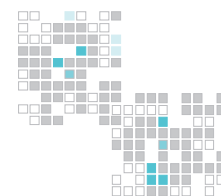
No ensaio de uma resposta para o que viria a ser ciência e mesmo sua significação, Japiassu (1988) elenca uma série de definições que, como ele mesmo aponta, são demasiadamente amplas, restritas ou podem ser consideradas e se autodenominar, respectivamente, como idealistas ou realistas, ao ponto da primeira considerar ciência como a busca pelo conhecimento e a segunda caracterizá-la como um saber operacionalizado de forma técnica. De uma maneira geral, o autor aponta que ainda que possamos compreendê-la, por um lado, como um modo de interpretar o mundo e, por outro, como uma investigação disciplinada do saber, devemos ter em mente que não existe neutralidade ou objetividade na definição do que viria a ser ciência.

Como resultado, em sua crítica acerca do dogmatismo científico, Japiassu (1988) aponta que a ciência, apesar de todas as definições existentes, pode ser considerada como uma instituição. Em outras palavras, isso significa dizer que a ciência, independente de um conceito preocupado com a busca do conhecimento, encontra nas sociedades contemporâneas ressonância com um fazer burocratizado, institucionalizado, regado e com normas que têm menos haver com uma racionalidade imutável, tipicamente associada a prática científica, e mais haver com regras determinadas a partir de um palanque de poder, pois, segundo esse raciocínio, as lógicas que definem a ciência têm mais relação com aqueles

que ocupam o poder e podem ditar o que é o discurso científico.

O que essa compreensão mostra é que a significação da ciência se encontra na verdade no poder que ela confere. Significação evoca aqui, assim como postula Japiassu (1988), os anseios, expressos ou não, daqueles que controlam o discurso científico. É somente na capacidade de experimentação dos objetos e teorias que o poder expresso nesse discurso científico encontra sua validação e reconhecimento como ciência. Isso é o que chamamos de cientificamente comprovado. É um processo que pode ser reproduzido laboratorialmente, expresso em números e formalizado. O conhecimento que não cumprir essas normatizações não é válido como ciência, não é comprovável, é falso e/ou deve ser tomado como subjetivo. A ciência, ou o discurso da ciência, é, portanto, aquele que define a verdade. O que é conhecido de outra forma, fora das institucionalizações historicamente construídas, é desprovido de verdade. Todavia, é importante lembrar que na medida que o conhecimento científico se converte nesse poder, é ele próprio que irá ditar as regras para a validação dos saberes enquanto formas válidas de conhecimento.

As institucionalizações e normatizações características da formatação desse discurso científico que valida o que é ciência ou não, o que é verdadeiro ou falso, são típicas, esclarece Morin (1999), de uma verdadeira religião, uma vez que toda certeza tomada por verdade é religiosa, no sentido de que “religa o ser humano a essência do real e estabelece mais do que uma comunicação, uma comunhão” (MORIN, 1999, p. 147). Assim, segundo Bosi (2003), para se chegar à verdade é preciso atravessar esse campo discursivo dotado de uma falsa consciência que se autodenomina como verdade. Para deixar de entendê-lo como uma religião é preciso atravessar a ideologia e chegar aos processos internos de funcionamento e as lógicas que regem seus discursos.



Essa doutrina filosófica que afirma ser a ciência, no singular, superior a outras formas de saber ou conhecimento humano usados para compreender a realidade é fruto de um processo de “anexação imperialista”, nas palavras de Japiassu (1988, p. 147), e tiveram como aporte, como detalha Maldonado (2011), um modelo de governo liberal e um paradigma positivista da ciência, visando o lucro e o desenvolvimentismo acima de tudo. Essa lógica científica foi responsável por barbáries e guerras globais por recursos, resultando no aumento de riquezas e benesses de uns em detrimento de outros. Como explica Maldonado (2011, p. 280), “A ciência, a produção de pesquisa e o conhecimento estão situados nesse contexto histórico e suas fundamentações e projetos necessariamente incluem como variáveis esses fatores”.

De fato, os avanços e conquistas impostas por esse processo de anexação científica são expressivas, mas, na sua essência, implica a imposição de um ideário universal. Como ressalta Morin (1999), fomos orientados a considerar ciência no singular, excluindo a possibilidade de existência de várias ciências. Esse processo de singularização da ciência caminha ao contrário daquilo que é representativo da condição humana, como ressalta Maldonado (2013): a multiculturalidade de formas de enxergar o mundo.

É importante ressaltar que não se trata aqui de negar a singularidade do fazer científico, mas sim de apontar que ele não é um fazer isolado e desinteressado. Ele está, pois, a serviço de um poder, que na contemporaneidade institucionaliza e suplanta outras formas de conhecimento que não sirvam aos seus propósitos. Assim, não fazemos aqui um manifesto em favor do senso comum, mas sim da necessidade de reconhecer a diversidade das formas de conhecimento existentes no mundo e que provam sua validade para explicar os diferentes modos de vida, como

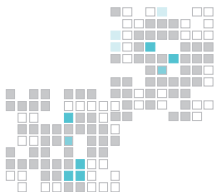
a mobilização dos saberes tradicionais indígenas nas produções acadêmicas científicas produzidas a partir da Amazônia Brasileira, região com a maior população indígena do Brasil e 98% dos territórios indígenas demarcados do país. Como ressalta Morin (1999, p. 150): os conhecimentos tradicionais não falam somente da própria cultura e cosmogênese, mas também “[...] de tudo o que concerne à identidade, o passado, o futuro, o possível e o impossível, e de tudo o que suscita a interrogação, a curiosidade, a necessidade, a inspiração”.

2. Demandas por respeito aos conhecimentos tradicionais

A história das populações da América Latina é caracterizada por um processo de lutas que tem sua gênese na chegada dos colonizadores europeus em meados do século XV, salienta Erick Torrico (2022). Esse ponto de inflexão marca o início de conflitos que se estendem para além da confrontação em guerras e batalhas travados entre coletivos humanos, como costumeiramente imaginamos, mas inclui em seu arcabouço de confrontos o embate entre as diferentes cosmogêneses e ontoepistemes que constituem as sociedades originárias anteriores às iniciativas genocidas de colonização.

Esse histórico de lutas aí iniciado tem produzido, ao longo dos séculos e cada vez de uma maneira mais evidente, uma identidade latino-americana, em especial indígena e originária, marcada pela resistência. Com essa identidade, múltiplas vão ser as lutas travadas, detalha Torrico (2022), principalmente em defesa dos territórios e dos modos de vida tradicionais, frente ao avanço das iniciativas de desenvolvimento econômico e dos anseios imperialistas por domínio cultural e intelectual.

Nos últimos 50 anos, pesquisadores têm observado em todo o Brasil, especificamente na região amazônica, um processo ascendente de



transformações das dinâmicas dos movimentos sociais, marcadas, principalmente, pelo surgimento de novos/velhos atores que emergem na cena pública e assumem protagonismo nas arenas políticas.

Essa nova estratégia leva as populações indígenas a se mobilizar em torno das organizações indígenas autogestionadas – movimento este denominado por Ferreira (2017) de “centralização organizacional”. Tal movimento é considerado, tanto a nível nacional quanto estadual, uma das expressões mais emblemáticas da estruturação do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

Para Munduruku (2012), a mobilização das lideranças indígenas em torno da “centralização organizacional” é resultado de uma série de movimentos pró-indígenas (e anti-indígenas) colocados em prática (e conflito) no Brasil nos anos da Ditadura Militar.

Enquanto as políticas de desenvolvimento nada inclusivas exigiam a urgência dos povos indígenas de se organizarem politicamente, a Igreja Católica ofereceu as ferramentas para que isso de fato pudesse acontecer. As Assembleias Indígenas, promovidas em todo o país, com apoio do Conselho Indigenista Missionários (CIMI), são um dos exemplos práticos dessa atividade. Foi através desses encontros, dessas reuniões, que a questão das terras indígenas começou a entrar em debate e o Estatuto do Índio passou a ser concebido como um instrumento na defesa dos direitos dos povos nativos.

As Assembleias se multiplicaram pelo país e no final dos anos 1970 e meados dos anos 1980 as lideranças nativas começaram a estruturar novas formas organizativas para que eles pudessem, sem qualquer tutela, conduzir suas lutas pelos direitos e interesses dos seus povos. A fundação da Nações Unidas Indígenas (UNID), em abril de 1980, é o primeiro resultado dessas articulações, realizadas durante os encontros de lideranças

indígenas (MUNDURUKU, 2012).

Mais tarde, em junho, a UNID passa por uma “refundação” e aparece sobre as iniciais UNI – União das Nações Indígenas. A organização, conforme Munduruku (2012), foi criada com o objetivo de adotar as reivindicações das diferentes etnias e fazer alianças com os movimentos de apoio aos índios no país. Além disso, Munduruku (2012, p. 220) afirma que a UNI “atuava como organização catalisadora dos interesses indígenas” organizando-se para “[...] que a sociedade brasileira pudesse ser ‘educada’ no conhecimento da diversidade indígena”.

Depois da reforma constitucional, a UNI foi aos poucos sendo suprimida e dando lugar a proliferação de organizações de representação regionais ou estaduais. Essa dinâmica já havia começado de forma tímida na Amazônia antes mesmo da nova Constituição, com a criação, por uma decisão da Assembleia dos Tuxauas, do Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTER) em 1987. Em agosto de 1990, o CINTER muda para o atual Conselho Indígena de Roraima (CIR). É também em 1990 que a UNI é extinta.

Munduruku (2012) afirma que a consolidação das organizações marcou uma nova fase para os nativos brasileiros que agora haviam tomado o controle sobre seus próprios discursos, carregando consigo o peso de seus próprios objetivos, não sendo mais controlado pelo indigenismo governamental ou o indigenismo do terceiro setor. Em outras palavras, a gênese das organizações indígenas próprias representa, de certa forma, a independência do Movimento dos Povos Indígenas no Brasil.

Para além das organizações indígenas, a eleição de Joenia Batista de Carvalho ou, como prefere ser chamada, Joenia Wapichana (Rede-RR), no dia 7 de outubro de 2018, marcou uma conquista dos povos indígenas nesse âmbito. Por Roraima, ela foi eleita a primeira mulher indígena brasileira



Deputada Federal e recebeu um total de 8.491 votos. Desde 1982, com Mário Juruna (PDT-RJ), um indígena não ocupava uma cadeira como Deputado Federal no Brasil.

Joenia Wapichana afirmou, em entrevista publicada no Instituto Socioambiental (ISA) em novembro de 2020, que o aumento de candidaturas indígenas para o Legislativo e Executivo em Roraima respondia a uma demanda das comunidades por mais representatividade e protagonismo na política partidária. Nas palavras da parlamentar:

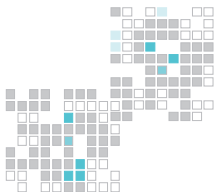
Esse é um processo de resistência. Chamaria até de um processo de descolonização de vários preceitos que o sistema criou para tentar dizer que os indígenas eram incapazes, tutelados e excluídos. Mas nós avançamos em certas áreas de representações e protagonismo sem esquecer nossa identidade indígena e nossas raízes (WAPICHANA..., 2020).

No que diz respeito aos sistemas de conhecimento tradicionais dos povos indígenas, a luta esteve principalmente associada à garantia de uma proposta de educação diferenciada, intercultural e bilíngue como um contraponto aos projetos de aculturação e apagamento étnico imposto através das escolas tradicionais. A Constituição Federal de 1988 é explícita nesse sentido, sendo o texto responsável por assegurar, no bojo das sociedades nacionais, o direito por uma educação e formação estruturada a partir dos conhecimentos das comunidades étnicas, principalmente ao reconhecer o direito desses povos de continuarem vivendo segundo suas culturas, tradições, línguas, organizações sociais e ciências, superando a ideia de incapacidade civil e intelectual.

Em Roraima, estado com proporcionalmente a maior população indígena do país, o acesso ao ensino superior específico, diferenciado e

intercultural é outra das conquistas do Movimento dos Povos Indígenas. O movimento foi um dos responsáveis pela implementação do Instituto Insikiran em 2001 na Universidade Federal de Roraima (UFRR), com o intuito de viabilizar a formação profissional para indígenas. A criação do Instituto veio atender à reivindicação de acesso ao ensino superior do Movimento Indígena que em 2001, durante uma Assembleia Geral dos Professores Indígenas de Roraima, formalizou o pedido através da Carta Canauanim. O Instituto atua através de um modelo de gestão compartilhada com 17 membros de diferentes instâncias, incluindo um representante do CIR. No momento, o Insikiran dispõe de três cursos de graduação em ensino superior para indígenas: Licenciatura Intercultural; Bacharelado em Gestão Territorial Indígena; e, bacharelado em Gestão de Saúde Indígena.

Como visto, assim como expõe Torrico (2022), os processos de resistência contra o projeto imperialista e colonizador se estendem para além de uma batalha física entre os sujeitos, ele é também um confronto ontológico, uma luta contra a monocultura da mente, para assegurar o respeito e o reconhecimento, como vemos nos parágrafos acima no caso das populações indígenas, pelos saberes tradicionais e ancestrais. Contudo, foi somente em meados do século XX que um dos principais estudiosos dos povos originários, C. Lévi-Strauss (1976), chamou a atenção dos cientistas ocidentais para os saberes tradicionais indígenas sobre a natureza e suas sociedades, chamada por Lévi-Strauss (1976) de ciências do concreto. Essa não foi a primeira vez, é claro, que os investigadores institucionalizados se confrontaram com estes saberes tradicionais, no entanto, foi a primeira vez que um de seus pares argumentou de forma exaustiva em prol do reconhecimento desses saberes como ciências capazes de pensar o mundo. Para o autor, os saberes produzidos por esses povos teriam:



[...] como valor principal ter preservado, até nossa época, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e continuam sem dúvida) exatamente adaptados a descobertas de um tipo: as que a natureza autoriza, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível, em termos de sensível. Esta ciência do concreto deveria ser, essencialmente, limitada a outros resultados que os prometidos às ciências exatas e naturais, mas não foi menos científica e seus resultados não foram menos reais. Afirmados dez mil anos antes dos outros, eles são sempre o substrato da nossa civilização. (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 37).

É Lévi-Strauss (2012), inclusive, quem aponta que devemos tomar esses saberes como exemplo para repensar a forma como vivemos hoje, pois ao contrário de serem uma representação de formas de vida passadas, tais modos de viver ilustram a forma originária da condição humana. Diante disso, o autor afirma que devemos respeitar e legitimar os conhecimentos tradicionais e seus princípios como ciências.

Um grande passo para o reconhecimento dos saberes tradicionais indígenas de todo o mundo no âmbito das ciências institucionalizadas e disciplinas foi dado em 1999 pelo Conselho Científico Internacional, na sigla em inglês ISC, no âmbito da Conferência Mundial sobre a Ciência, organizado pela UNESCO, a ISC recomendou:

Os sistemas de conhecimento tradicionais e locais como expressões dinâmicas da percepção e entendimento do mundo podem e, historicamente têm realizado, uma contribuição valiosa à ciência e à tecnologia, havendo uma necessidade de preservá-los, protegê-los, pesquisá-los e promovê-los

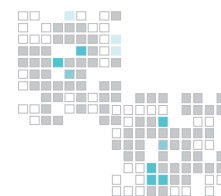
essa herança cultural e esse conhecimento empírico (UNESCO, 1999, p. 05).

A ISC é uma das mais importantes entidades científicas do mundo, reunindo mais de 200 sindicatos e associações científicas internacionais, incluindo academias e conselhos de pesquisas. Em outras palavras, a entidade que é uma das principais instâncias onde se define o status das ciências ocidentais foi uma das responsáveis por reconhecer a necessidade de abordagens científicas que considerem e dialoguem com os saberes tradicionais indígenas de forma horizontal.

3. Etnocomunicação e o artesanato intelectual: novos regimes de visibilidade

A gestão de subdisciplinas do conhecimento, as chamadas etnociências, ocorre como um processo articulador das dinâmicas científicas institucionalizadas em uma tentativa de diálogo com os saberes tradicionais indígenas. Essas demandas, em alguns casos, partem dos próprios pensadores coloniais em um processo indexador de conhecimentos, em outros e de forma mais autêntica, dos próprios pensadores originários, como medida para retomar espaços de poder. Nesse sentido, realizamos nesta seção, uma ponderação sobre a conceituação de etnocomunicação e a necessidade de adoção de uma perspectiva epistêmica que considere os saberes tradicionais em sua problematização.

Assim, para pensar o objeto adotamos como perspectiva, tanto experiência própria de pesquisa que foram desenvolvidas em um contato próximo às realidades comunicacionais indígenas dos povos da Amazônia brasileira quanto às experiências de comunicadores indígenas, destacando a relevância do processo pessoal como parte do processo de construção de conhecimentos (MALDONADO, 2002; MILLS, 2009).



Araújo (2021), a partir de um processo de observação empírica e diálogo com os sujeitos comunicantes, explica que, em um cenário de batalhas discursivas, as práticas etnomidiáticas indígenas emergem e se consolidam – filosoficamente orientadas, geograficamente localizadas e politicamente úteis. Essas práticas comunicacionais híbridas, explica o autor (2021), surgem a partir do processo de midiaticização, no qual, diversos campos da sociedade, incluindo aqui os campos étnicos e os movimentos sociais, se apropriam das linguagens e lógicas da mídia. De acordo com a jornalista indígena Renata Machado Tupinambá (2016), fundadora da Web Rádio Indígena Yandê, em um cenário de violência e disputas por terra, a apropriação das ferramentas digitais de comunicação possibilitou aos nativos serem “seus próprios interlocutores”.

Para Tupinambá (2016), tal apropriação permitiu aos indígenas fazer ouvir sua voz e defender-se, provando com isso que a tradição e modernidade podem ser aliadas na preservação de suas culturas e seus povos. A partir dessas considerações, Tupinambá afirma que etnocomunicação possibilita o empoderamento cultural a partir de uma visão étnica (SANTI & ARAÚJO, 2023).

Já Baniwa (2016), também um dos fundadores da Rádio Yandê, em entrevista para a página Revista Usina¹, perguntado sobre o conceito de etnocomunicação indígena, respondeu: “[...] é uma mídia que não é mastigada para a massa, mas sim para o entendimento de um grupo, de um grupo que sofre as mesmas coisas, que vê as mesmas coisas, e que anseia pelas mesmas coisas”. De acordo com Baniwa (2016), ao fenômeno relacionado ao surgimento de diversas plataformas que enfocam a etnicidade na produção de conteúdo, dá-se o nome de “Etnocomunicação”.

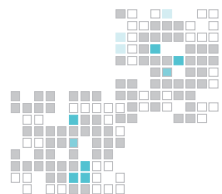
As ponderações de Baniwa (2016) e Tupinambá (2016) evidenciam as possibilidades de os povos indígenas buscarem seu protagonismo, negado através dos meios de comunicação alternativos, processo esse que parte da apropriação e reapropriação das lógicas e ferramentas do campo midiático (SANTI & ARAÚJO, 2023).

A etnocomunicação surge, assim, explica Araújo (2021), como uma alternativa para a expressão da identidade étnica e autonomia política e social dos povos indígenas. O uso dessa forma de comunicação pelo Movimento dos Povos Indígenas é caracterizado como um modo de expressão alternativo-popular que reconfigura as ferramentas midiáticas às necessidades e interesses de sua coletividade.

Na busca por novos regimes de visibilidade, a etnocomunicação indígena conjuga então práticas midiáticas, processos socioculturais e aspirações políticas em uma configuração comunicacional específica – a fim de projetar o indígena para além das sociedades anteriores, posteriores ou exteriores – causando desconforto. Aí, os povos indígenas se apropriam das ferramentas midiáticas para construir e evidenciar sua existência e a existência do seu movimento étnico social, já sintonizados com esse novo formato de sociabilidade instituído pelo campo da mídia (SANTI & ARAÚJO, 2023).

A Etnocomunicação surge, como ressaltam Santi e Araújo (2023), para os povos indígenas como necessidade e oportunidade de se trabalhar a comunicação de uma forma alternativa, não estereotipada e que represente de maneira adequada a cultura, as políticas sociais e a identidade de seu povo diante das novas formas de organização da sociedade. Surge como mecanismo que garante acesso a comunicação em um grupo historicamente deslocado do contexto hegemônico da mídia imperialista convencional.

As ponderações acerca da definição de Etnocomunicação, exercidas acima, exigem dos



¹ Disponível em: <http://revistausina.com>. Acesso em 13 abr. 2021.

pesquisadores, como destaca Linda Tuhiwai Smith (2017), a adoção de uma postura política que considere também o campo da pesquisa como um espaço de luta e revelador da luta dos povos indígenas. Para além disso, tais definições, da forma como foram expostas, demonstram ainda necessidade de uma mudança de atitude epistêmica do pesquisador frente às problemáticas estudadas. Essa reorientação, como argumenta Bosi (2003, p. 118), implica “[...] um rompimento com os vínculos sociais. É uma reestruturação da experiência passada”. De forma concomitante, como afirma o autor (2003, p. 118), a mudança de atitude, enquanto estrutura hierarquizada em “[...] que as partes se relacionam entre si e com o todo”, também deve ser compreendida como “[...] uma estrutura semiaberta que é parte de um contexto mais amplo”.

Em outras palavras, tal reorientação exige do pesquisador, conforme Mills (2009), capacidade criativa e interpretativa para compor, no trabalho intelectual, estruturas que intercalem experiências múltiplas sobre o objeto de estudo, tanto pessoais, dos próprios pesquisadores, quanto aquelas advindas a partir das lógicas nas quais estão imersos os sujeitos comunicantes mobilizados na investigação. Como propõe Mills (1975, p.16), a imaginação sociológica, “consiste em grande parte na capacidade de passar de uma perspectiva a outra, e no processo estabelecer uma visão adequada de uma sociedade total de seus componentes”. Mais tarde, esse processo é caracterizado por Mills (2009) como artesanato intelectual, uma vez que, na medida que avança utilizando saberes já aceitos e verificados, pode também buscar suporte em novas formulações, a partir de experiências outras não institucionalizadas. Assim, o artesanato aqui aparece no sentido de uma busca por resultados interessada na articulação de diferentes dimensões do saber. Logo, é um artesanato pois é único em suas formulações, a parte das

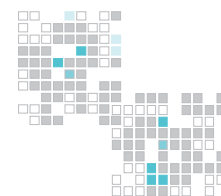
normatizações e regramentos que caracterizam o fazer científico hegemônico.

Frente a isso, como veremos na próxima seção, encontramos na transmetodologia a capacidade de pensar a Etnocomunicação em termos abrangentes e imaginativos, desconstruindo e criticando posturas imperialistas e coloniais de investigação, considerando os saberes tradicionais como formas válidas para se pensar o mundo e propondo construções dialógicas menos arrogantes e mais empenhadas em construir conhecimentos comprometidos com as multiplicidades das formas de se viver e experienciar o mundo.

4. Uma alternativa epistêmica para a descolonização dos saberes

Pesquisar Comunicação na contemporaneidade tem sido cada dia mais uma tarefa de natureza transmetodológica. Pois, o que está em jogo aí não diz respeito apenas à crescente escalada tecnológica, mas também às fortes transformações nas demarcações culturais e sociais, principalmente das populações nativas latino-americanas. Os desafios que essas transformações acarretam tornam ultrapassados nossos modos de estudar e analisar o comunicacional. Em tal caso, a não ser que deliberadamente passemos a negar o avanço das mudanças sociais, nos será impossível estudar as relações entre comunicação e sociedade sem antes admitir as visíveis transformações nos modos de ver, representar e significar que estão em curso na contemporaneidade (GARCÍA CANCLINI, 1989; MALDONADO, 2019).

Nesse caso, uma construção científica que necessite caminhar com os sujeitos, em especial os povos originários da América Latina, precisa, de antemão, considerar formas de conhecimento não institucionalizadas, colonizadas ou colonizadoras. É necessário, assim, romper com o uso instrumental dos sujeitos na pesquisa,



tomando, de fato, os saberes produzidos tradicionalmente por eles como formas de conhecimento válidas para pensar a maneira como existimos no mundo. No caso desse estudo, mais precisamente, a forma como a práxis etnocomunicacional se apresenta e se configura na sociedade.

É preciso, portanto, como discutimos na seção anterior a partir de Mills (2009), arquitetar estruturas científicas criativas que critiquem e desconstruam posturas institucionalizadas e hegemônicas de investigação, ao mesmo tempo que dialoguem e possibilite uma construção conjunta com os saberes tradicionalmente produzidos pelos sujeitos mobilizados na investigação acadêmica. A transmetodologia, nesse cenário, desponta como alternativa epistêmica potente e importante aporte metodológico para mobilizar a descolonização do pensamento comunicacional em pesquisas sobre práticas de Etnocomunicação Indígena.

Conforme Efendy Maldonado (2019), o caráter descolonizador da transmetodologia reside na busca por contestar o formalismo metodológico através do entendimento de que a metodologia deve superar e não enquadrar a problemática de investigação, pois cada pesquisa solicita a aplicação de processos únicos, com entradas e saídas não hierarquizadas.

Uma perspectiva transmetodológica da comunicação parte, nesse sentido, da premissa de que o campo precisa da convergência de métodos múltiplos, pois, para ele, estratégias e elementos teóricos utilizados no campo estão em constante reconstrução tentando se adequar às complexidades crescentes no que diz respeito à relação entre as paisagens sociais e o fazer comunicacional.

A transmetodologia, nesse sentido, manifesta-se aí como uma epistemologia de continuidade, como relatam Vieira e Sousa (2020). Ou seja, não defende o rompimento com posturas científicas

institucionalizadas e colonizadoras, mas sim uma reconstrução dessas perspectivas em diálogo com os saberes produzidos tradicionalmente pelas populações nativas da América Latina.

Como lembra Maldonado (2013, p. 3):

O nosso habitat intelectual foi configurado em dinâmica e profunda inter-relação com as demandas econômicas, políticas, sociais e culturais das sociedades capitalistas, tanto na América Latina quanto nos Estados Unidos e na Europa Ocidental.

Nesse cenário, o acesso a transmetodologia como um campo de estudo analítico e transformador requer um esforço excepcional de construção teórica e experimentação metodológica, a fim de fomentar a edificação de concepções e processos além do disciplinar, incluindo princípios e armações teóricas em ordenações estruturadoras de direções motivadoras para a prática de pesquisa em Comunicação (MALDONADO, 2019).

O desafio transmetodológico, frente a isso, pretende a superação de métodos padronizados sem que antes seja realizada a desconstrução do modelo metódico e sua posterior reconstrução exigida pelo problema de pesquisa. A implantação desse cenário necessita o desenvolvimento de planos a partir de uma concepção transmetodológica que deve observar a natureza construtiva processual das conversões epistêmicas.

Como resultado, Maldonado (2019) explica que é insuficiente o diálogo com várias disciplinas para abranger a diversidade das configurações comunicativas em que estão inscritas as sociedades latino-americanas. É preciso, de acordo com o autor (2013, p. 10), “reaprender do melhor que nos oferece a experiência humana dos últimos milênios”, para além das lógicas disciplinares. Assim, uma postura transdisciplinar necessita o



desmonte dos saberes científicos normalizados e a reconstrução do conhecimento em novas configurações, tomando os saberes produzidos a partir de outras esferas como transformadores. Nessa estratégia, as lógicas científicas devem assegurar o compromisso com bem comum e não com a lógica capitalista e utilitarista, aprendendo com as diversas culturas benfeitoras dos seres, num sentido de benefícios múltiplos para a sociedade e a natureza.

A perspectiva transmetodológica nos estimula, então, a tomar as dimensões teórica-metodológica e empírica como inseparáveis e sua independência regular não deve resultar em separações ou divisões que isolem as vinculações fundamentais entre ambos, uma vez que é impossível gerar uma práxis investigativa pertinente e comprometida com os saberes tradicionalmente produzidos pelos sujeitos sem que o fazer científico esteja ancorado na realidade e contextos vivenciados por estes mesmos sujeitos. Como detalha o autor (2013, p.8): “O mundo da vida é muito mais rico e diverso do que as declarações pomposas dos apologistas da técnica e dos mensageiros do

apocalipse proclamam”.

A guisa de conclusão, o que vimos neste estudo é que a transmetodologia, enquanto uma postura comprometida com as diferentes formas de conhecimentos produzidas pelas sociedades humanas, possibilita a desconstrução crítica de um discurso e fazer científico utilitarista, homogeneizante, indexador e colonizador, ao passo que promove o diálogo de forma horizontal com os saberes tradicionalmente produzidos, entendendo essas formas de conhecimento como essenciais para pensar a diversidade latino-americana e as problemáticas comunicacionais daí emergentes, não mais contempladas pelas normatizações científicas institucionalizadas. A adoção dessa postura, precisa, articular os campos teórico-metodológicos e empíricos de forma inovadora e política, entendendo que as proposições apresentadas nesse campo devem ser únicas em suas formulações e devem estar comprometidas, acima de tudo, com o bem comum, com a realidade da vida dessas populações e com a luta dos povos tradicionais.

Referências

ARAÚJO, B. *Cartografia das práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima (CIR)*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista - RR, 2021.

BANIWA, D. *Amazonense ajuda a criar primeira rádio online indígena do Brasil*. Portal Amazônia, Manaus, 25 jun. 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=167876>. Acesso em: 10 jun. 2020.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Bertrand Brasil; Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1989.

BOSI, Eclea. *Entre a opinião e o estereótipo* In: _____. *O tempo vivo da memória*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003. p.113-126.

ESCOSTEGUY, A. C. *Narrativas pessoais midiáticas: uma proposta para o estudo de práticas orientadas pela mídia*. Revista FAMECOS (Online), v. 18, p. 198-211, 2011.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. 2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/27480-base-deinformacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas>. Acesso em: 19 nov 2020.

ICSU-UNESCO. *Declaración sobre la ciencia y el uso del saber científico*. París. 1999. Acesso em: 19 nov 2020. Disponível em: www.oet.es/budapest.htm

JAPIASSU, Hilton. *A epistemologia crítica*. In: Japiassu, H. *Introdução ao pensamento epistemológico*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 137-158.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução Maria Celeste da Costa e Souza, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.



- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Antropologia diante dos problemas do mundo contemporâneo*. Tradução Rosa Freire Aguiar. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- MALDONADO, A. Efendy. *A problemática do sujeito e das estruturas: pensar a cidadania a partir do comunicacional: o modelo Mattelartiano*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 25., 2002, Salvador. Anais [...]. Salvador: Intercom, 2002. p. 1-20.
- MALDONADO, A. Efendy. *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, 2011. p. 277-303.
- MALDONADO, A. Efendy. *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, 2013, p. 31- 57.
- MALDONADO, A. Efendy. *A perspectiva transmetodológica*. In: OLIVEIRA, G.; SANTOS, L.; BONITO, M. *Comunicação em contexto de pesquisa*. Assis/SP: UNIPAMPA, 2019, p. 183- 212.
- MILLS, Charles Wright. *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- MILLS, Charles Wright. *Sobre o artesanato intelectual*. In: _____. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 21- 58.
- MORIN, Edgar. *O método, vol. 3, O conhecimento do conhecimento*. 2ed. Porto Alegre: Sulina, 1999, p.140-194.
- MUNDURUKU, D. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- PADILLA, Noel. *Reflexión crítica del lugar de enunciación. transubjetividad en el estudio del discurso*. In: PADILLA, Noel, *Descolonialidad del lugar de enunciación: Aportes para la construcción de una Semiótica del Sur (tese de doutorado)*. Caracas: UNEARTE, 2020, p. 61-92.
- SANTI, V. J.; ARAÚJO, B. C. *Representações do Movimento dos Povos Indígenas na etnomídia roraimense*. Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, São Paulo, v. 45, p. e2022123, 2022. DOI: 10.1590/1809-58442022123pt. Disponível em: <https://revistas.intercom.org.br/index.php/revistaintercom/article/view/4125>. Acesso em: 14 fev. 2023.
- SMITH, L. T. *A descolonizar las metodologias: investigación y pueblos indígenas*. Nova Zelândia: Txalaparta, 2017.
- TORRICO, E. *Comunicación (re)humanizadora: Ruta decolonial*. Quito, Ecuador: Ediciones Ciespal. 2022.
- TUPINAMBÁ, R. M. *Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários*. Brasil de Fato. Niterói. 11 ago. 2016. Disponível em <https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacaodos-povos-originarios>. Acesso em: 12 jun 2020.
- WAPICHANA, J. *Movimento Indígena elege 15 candidatos em Roraima*. [Entrevista concedida a] Bryan Araújo. Instituto Socioambiental (ISA), [S. l.], 27 nov. 2020. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticiassocioambientais/movimento-indigena-elege-15-candidatos-em-roraima>. Acesso em: 12 dez. 2020.

Recebido em: 15/02/2023

Aceito em: 02/06/2023

