

RELATO DE PESQUISA COM OS MUNDURUKU DO BAIXO TAPAJÓS: A NECESSIDADE DE ROMPER COM PARADIGMAS METODOLÓGICOS

RESEARCH REPORT WITH MUNDUKURU FROM BAIXO TAPAJÓS: THE NEED TO BREAK WITH METHODOLOGICAL PARADIGMS

Sâmela Ramos da Silva

Universidade Federal do Amapá (UFAM)

samelaramossilva@gmail.com

Resumo: Este trabalho trata-se de um relato de nossa experiência de pesquisa com o povo Munduruku do baixo Tapajós, na aldeia Taquara, uma das doze etnias que retomaram suas identidades étnicas há quase 20 anos nessa região da Amazônia brasileira. Nosso principal objetivo é compartilhar os procedimentos metodológicos que escolhemos para a pesquisa de campo, descrevendo as decisões tomadas dentro de uma pesquisa qualitativa de natureza etnográfica. O relato que desenvolvemos aqui se pretende ir além, pois ao retomarmos a memória de nossas práticas metodológicas estamos refletindo sobre seus acertos e equívocos, principalmente quando pensamos em pesquisas realizadas com grupos historicamente oprimidos. Ou seja, revisitar esse percurso é também repensar as futuras pesquisas, de maneira a desenvolvê-las com mais atenção ao compromisso ético e a transformação social.

Palavras-chave: Paradigmas metodológicos; Pesquisa colaborativa; Munduruku do Baixo Tapajós.

Abstract: This work concerns an experience report about a research done with the Munduruku people from Baixo Tapajós, in Taquara village, one of the twelve ethnic groups that have retrieved their ethnic identities for almost 20 years in the Brazilian Amazon. Our main objective is to share the methodological procedures that were chosen for the field research, describing the decisions made within a qualitative research of an ethnographic nature. The report developed here intends to go further because when we turn ourselves to the memory of our own methodological practices, we are reflecting on its outcomes and misconceptions, especially when we think of research concerning historically oppressed groups — that is, to revisit this process means also rethinking the future research, in order to develop it with more attention to ethical commitment and social transformation.

Key-word: Methodological Paradigms; Collaborative research; Munduruku do Baixo Tapajós.

Contextualizando a experiência de pesquisa

Este relato de experiência tratará de uma pesquisa¹ realizada com o povo Munduruku do baixo Tapajós, um dos 12 povos indígenas² que têm retomado suas identidades étnicas desde os fins da década de 90, e estão localizadas nos municípios de Santarém, Belterra e Aveiro, estado do Pará. Os Munduruku do baixo Tapajós estão localizados em três aldeias, Bragança, Marituba e Taquara.

A comunidade Taquara voltou a se identificar como indígena em fins da década de 90. Até então, eles eram considerados caboclos ou ribeirinhos. No entanto, a carga pejorativa do termo *caboclo* causava uma rejeição por parte deles. Os trabalhos de Vaz (2011, p. 423) mostram que “a região do baixo rio Tapajós, no oeste do Pará, é conhecida desde os primeiros escritos nos séculos XVI e XVII como sendo habitada por numerosa população indígena, onde se destacavam os Tupinambá, Arapium, dentre outros”, os Tapajó viviam no lugar onde hoje é a cidade de Santarém. Informações deixadas por viajantes no século XIX, “se referiam apenas aos Munduruku que haviam baixado recentemente do alto Tapajós”, e também informavam a respeito dos Tapuios, “descendentes dos

1 A pesquisa foi realizada em 2011 na aldeia Taquara, a primeira comunidade a se identificar como indígena no Baixo Tapajós. Um dos seus produtos foi nossa dissertação de mestrado defendida na Universidade Federal de Goiás, no Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística no ano de 2013.

2 Arapium, Apiaká, Arara Vermelha, Borari, Jaraki, Maytapú, Munduruku, Munduruku Cara Preta, Kumaruara, Tapajó, Tupaiú, Tupinambá, distribuídos em 64 comunidades indígenas, segundo o último censo do Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA).

indígenas destribalizados, catequizados e colonizados que constituíram a maioria dentre os rebeldes da guerra da Cabanagem, contra a dominação portuguesa na Amazônia” (VAZ, 2011, p.423).

Desde o início de sua emergência étnica³, esses povos têm lutado pelo reconhecimento de suas identidades, e por consequência pela demarcação e proteção de seus territórios ocupados tradicionalmente. Os conflitos têm sido travados em pelo menos duas grandes frentes: a iniciativa privada: as grandes empresas madeireiras, agronegócio, outros proprietários de terras que possuem áreas próximas a essas comunidades; e organismos estatais, como o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e grupos políticos ligados à iniciativa privada.

Uma questão contraditória é que em algumas narrativas que temos ouvido nesses anos de contato com a causa indígena e o movimento indígena da região é que, antes, para depreciá-los, o termo índio era utilizado, mas logo em seguida, como muitas comunidades começaram a “se assumir índios” (expressão muito utilizada pelos próprios indígenas) nega-se essa identidade e recorre-se a outra também corrente, caboclo, como tentativa de descaracterizá-los e negar suas origens étnicas.

Nosso contato com os Munduruku se iniciou no ano 2010, durante a Festa da Mani⁴, no qual pudemos observar em alguns rituais a presença de cantos em língua Munduruku que tinham sido aprendidos na escola. Assim, compreendemos que o processo identitário pelo qual eles estavam passando envolvia uma complexidade de práticas que estavam sendo articuladas, e a língua Munduruku era uma delas.

Sendo assim, era central em nossa pesquisa, naquele momento, compreender a relação entre identidade étnica e a língua Munduruku, tendo em vista o processo de reconstrução das identidades, manifestações e rituais há muito tempo “camuflados” em práticas designadas como ribeirinhas ou caboclas, e o resgate dessa língua indígena.

Assim, a partir de agora nos concentraremos em duas partes centrais deste texto. A primeira apresenta alguns apontamentos que dizem respeito a perspectiva teórico-metodológica que escolhemos e o relato de como utilizamos tais pressupostos na realização de nossa pesquisa de campo com o povo Munduruku. A segunda parte se refere a algumas reflexões que podemos construir ao revisitar nossa experiência, e assim, traçarmos alguns pontos necessários para repensarmos novos caminhos metodológicos, principalmente quanto ao compromisso com a transformação social.

Tradição metodológica: podemos caminhar para uma descolonização dos métodos de pesquisa hegemônicos?

Dadas as complexidades das relações e interações humanas, entendemos que não há um método capaz de abarcar todas essas contingências, mas há a possibilidade, por meio de uma pesquisa qualitativa, de interagirmos mais abertamente com uma determinada realidade.

A pesquisa qualitativa se apresentou como um “caminho novo” ou “um novo horizonte” para pesquisas que se propõe na contramão da rigidez da cientificidade, julgada como neutra e objetiva, abrindo espaço para que os investigadores escolham e construam novas alternativas de pesquisa.

Denzin e Lincoln (2006) partem do entendimento de que as situações humanas têm uma natureza complexa e são constituídas de dimensões psicológicas, sociológicas, morais e profissionais. Esse tipo de pesquisa tem como objetivo ressaltar o âmbito construído socialmente, a relação do pesquisador com o estudado, bem como as limitações que de alguma forma influenciam

3 Estamos usando aqui as definições de José Arruti (1997), mas entendendo que esse conceito, assim como o autor aponta, não dá conta da complexidade do que tem sido esses processos, e ainda, pensando na crítica que esses movimentos étnicos têm feito a ele.

4 A Festa da Mani comemora a colheita da Mandioca, da qual eles fazem a farinha, principal fonte de alimentação da aldeia, assim como o peixe, e é realizada todos os anos no mês de dezembro. Durante a festa, realizam-se rituais, danças, mas também assembleias. São nas assembleias que são expostas as reivindicações da comunidade para o próximo ano e, ainda, elaborados documentos destinados aos órgãos responsáveis, como a FUNAI, ou a Prefeitura de Belterra quando relacionados à educação. Dessa maneira, a Festa da Mani é muito significativa para os Munduruku de Taquara, pois representa vigor cultural e articulação política. A Festa da Mani também representa um momento de aprendizagem, de reflexão sobre o “ser indígena”, um momento de coesão social.

a investigação. São um conjunto de práticas interpretativas, uma multiplicidade de métodos que asseguram uma compreensão do fenômeno estudado.

Mas além de pensarmos na natureza de uma pesquisa qualitativa, nos preocupava a “necessidade de descolonizar a erudição e de descentralizar os lugares de enunciação epistemológica” (MIGNOLO, 2009, p. 168). Assim, se tentamos nos posicionar criticamente, não só em nossas teorizações, mas também em nossas metodologias de pesquisa e práticas, precisamos nos distanciar das práticas eurocêntricas de ciência. Isso quer dizer que estamos concebendo o problema da “ciência” em si; isto é, a maneira através da qual a ciência, como um dos fundamentos centrais do projeto da modernidade/colonialidade⁵, contribuiu de forma vital para o estabelecimento e manutenção da histórica e atual ordem hierárquica racial, na qual os brancos, e especialmente os homens brancos europeus, permanecem em cima. (WALSH, 2009, p. 24, 25)

Se entendermos a crítica de Catherine Walsh ao próprio processo de constituição da ciência, entendemos como foram violentas as concepções que se fundamentaram na hierarquização de seres humanos, categorizados e identificados como subseres a partir da própria ciência e seus métodos.

Atuando no cerne das questões positivistas da ciência estava a Linguística. Ao que tange aos estudos linguísticos, Pinto (2008, p. 1459) argumenta que

A lingüística ganha estatuto científico no período da consolidação positivista das ciências naturais, representando, na ocasião, um conjunto metodológico afinado com o preceito da ciência *per si*. A publicação, em 1915, do *Curso de lingüística geral* (SAUSSURE, 1991), a crescente influência nas ciências sociais da antropologia cultural – especialmente no que diz respeito à centralidade da linguagem na estrutura inconsciente dos fenômenos culturais, e mais tarde a expansão, promovidas por Lévi-Strauss e Jakobson, do método estruturalista elevaram a lingüística rapidamente à ciência-piloto das humanidades (DOSSE, 1993). Esse ganho é praticamente contemporâneo à famosa *Enciclopédia internacional da ciência unificada*, organizada pelo positivismo lógico da Escola de Viena, e não é estranho que a lingüística lhe fizesse coro, na “busca de diretrizes e princípios com as quais seria possível e necessário instituir as bases da atividade propriamente científica” (IANNI, 2003, p. 9-10). O rigor do método de análise estrutural, primeiramente aplicado à fonologia de Praga e à antropologia cultural, estendeu-se rapidamente para todas as ciências sociais. Como suas realizações foram suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários e, simultaneamente, eram suficientemente abertas para deixar um rol de problemas por serem ainda resolvidos pelos seus novos praticantes, mostrou-se um forte paradigma para preparar estudantes para serem membros da comunidade científica lingüística (KUHN, 2005).

Problematizar tais questões nos levaram a repensar nossos caminhos teóricos e metodológicos para além de uma postura crítica, mas, para, de fato, atuarmos como agentes de alguma mudança. Parafraseando Pinto (2008, p. 1459), apesar de se aceitar que o mundo mudou, abandonar as velhas teorias e metodologias ainda parece ser uma verdadeira “profanação da lingüística” para muitos.

Para Walsh (2009), devemos caminhar na direção da humanização e descolonização, como também argumenta Mignolo (2003; 2009) e os teóricos decoloniais. Essa nova postura nos leva a

⁵ É fundamental entender que a perspectiva da colonialidade vai além do processo de colonização, pois expressa todas as construções epistêmicas necessárias para solidificar as relações de dominação. A partir dessa ideia, entendemos como o colonialismo não é simplesmente um fenômeno econômico e político, senão que tem uma dimensão epistêmica, a qual possibilitou a sobreposição do colonizador sobre o colonizado, o que Quijano (2005) chama de colonialidade do poder. O colonialismo foi a dominação territorial e econômica, enquanto a colonialidade se refere à “expropriação epistêmica” que condenou os conhecimentos produzidos nas “colônias” a um certo “passado” da ciência moderna (Castro-Gómez, 2005).

Considerar a construção de novos marcos epistemológicos que pluralizam, problematizam e desafiam a noção de um pensamento e conhecimento totalitários, únicos e universais, partindo de uma política e ética que sempre mantêm como presente as relações do poder às quais foram submetidos estes conhecimentos. Assim, alenta novos processos, práticas e estratégias de intervenção intelectual que poderiam incluir, entre outras, a revitalização, revalorização e aplicação dos saberes ancestrais, não como algo ligado a uma localidade e temporalidade do passado, mas como conhecimentos que têm contemporaneidade para criticamente ler o mundo, e para compreender, (re)aprender e atuar no presente (WALSH, 2009, p. 25)

Segundo os teóricos decoloniais, oportunizar e trazer essas vozes para o centro das discussões é essencial no processo da decolonialidade. Esta se propõe a apresentar “maneiras diferentes de ser, viver, saber” (WALSH, 2009, p. 25). Não se trata de criar novas epistemologias, mas de dar visibilidade as que sempre existiram, mas que estavam hierarquizadas como se fossem inferiores e primitivas.

A partir desses pressupostos teórico-metodológicos, foram desenvolvidas atividades e ações voltadas para a construção mútua entre pesquisadora e participantes, pautados nas experiências de vida de ambos, a fim de entender a relação entre língua e identidade, a construção desta a partir da retomada de um elemento tido como definidor da identidade étnica, a língua, ou seja, o que significava aquela busca por resgatar a língua Munduruku, o que realmente significava aquele esforço linguístico dos índios Munduruku em Taquara? Assim, nosso intuito foi de levantar uma base de dados sócio-históricos, antropológicos e linguísticos da comunidade indígena Munduruku na aldeia Taquara.

Quanto às experiências de vida, tanto nossa quanto dos participantes da pesquisa, consideramos fundamentais em nossas reflexões e na construção de nosso trabalho. Para Mignolo (2009, p. 167), as “experiências pessoais são importantes na teorização pós-colonial”. Assim, dar abertura para outras vozes, conseqüentemente é dar espaço para novos lugares de enunciação, ou seja,

Desenvolver as possibilidades de diversos e legítimos lugares de enunciação teórico e, ao fazê-lo, reposicionar o sujeito de conhecimento monológico e universal inscrito no período moderno/colonial (Amsterdã como o novo centro econômico e Descartes como exemplo paradigmático da inteligência moderna) (MIGNOLO, 2009, p. 169) .

É justamente na emergência de darmos liberdade às vozes outras, aos saberes outros, que revisamos nossa metodologia de pesquisa. Inicialmente, para gerarmos esses dados, pensamos em fazer entrevistas, e para isso elaboramos um roteiro de perguntas que comporiam nossas principais indagações. No entanto, logo percebemos que esse tipo de interação fechada e fixa, onde o pesquisador muitas vezes se posiciona hierarquicamente como “superior”, lançando mão de seu gravador, seu caderno de anotação e sua “cientificidade quase que visceral” em busca de respostas, deveria ser abandonada.

Assim, como materialização de nossas reflexões teóricas, nossa metodologia pretendeu-se trilhar tais caminhos. Dessa forma, faz parte do *corpus* de nossa pesquisa, textos de observação, gravações dos diálogos e interações em grupo, sejam eles em momentos de conversa espontânea debaixo de uma árvore, na cozinha depois do almoço ou balançando numa rede à tarde, ou em momentos mais “formais” que programávamos e o participante estava nos esperando em sua casa. Essas interações nem sempre foram gravadas ou registradas em um caderno, mas fazem parte das reflexões que “internalizamos”, com a qual construímos questionamentos, significados e sentimentos.

Consideramos fundamental não hierarquizamos a relação entre nós e a comunidade. Ao mesmo tempo em que nossa identificação indígena nos unia, o que nos permitia circular livremente

e ser reconhecida como “parente” (expressão muito usada entre indígenas de etnias diferentes), também éramos uma estudante de pós-graduação que estava ali para “entrevistar, registrar através de fotos, anotar em um caderninho e fazer perguntas”. Dessa forma, que tipo de ambiente se estaria construindo agindo assim, senão a de hierarquizar as relações de “um tal pesquisador” com seu suposto “informante”, detentor de informações primordiais que o ajudaria a “descrever” e “interpretar” um determinado contexto, como se esse pudesse estar ao alcance de maneira palpável e transparente, acessado pela “neutralidade” e “objetividade” de seus métodos.

Nossas interações com a comunidade focalizaram a construção da identidade étnica, cultural e linguística, mas que está imbricada com várias outras questões que antes não eram visualizadas por nós, por exemplo, a espiritualidade e a musicalidade refletida através dos cantos. O trabalho de campo e contato intenso com a comunidade fez emergir esse tipo de relação que nem existia outrora dentro de nosso projeto de pesquisa.

Nesse momento, direcionamos as questões a levantar as ideias que eles estavam construindo sobre sua identificação étnica como índios Munduruku, suas relações com a língua indígena, com a cultura, com os eventos culturais realizados, como formas de afirmação étnica. Através das observações e notas de campo registramos ações e os eventos que temos percebido em nossa interação com o grupo, a fim de levantar possíveis interpretações de como estes contribuem na construção da identidade indígena do grupo.

Como parte da etapa interpretativa de nosso trabalho, analisamos questões sobre a relação do aprendizado ou reaprendizado da língua Munduruku com a afirmação étnica, como essa tentativa contribui no processo de construção de sua identidade indígena, e os significados culturais da tentativa de resgate da língua indígena. Também enfatizamos em nossas entrevistas questões referentes aos traços linguísticos do Munduruku na vida cotidiana do grupo, ou seja, sondamos as manifestações da língua indígena na oralidade das pessoas.

Fez parte de nossa geração de dados também, a documentação em vídeo da Festa da Mani. A documentação dessa festa marcou o encerramento de nossa estadia na comunidade Taquara. A Festa da Mani é um dos pontos importantes de nosso trabalho, pois é durante esse evento que a língua Munduruku é muito utilizada, por exemplo, através dos cantos e saudações.

Essas reflexões nos levam a ampliar nossa percepção sobre a necessidade de construirmos metodologias a partir do contexto de pesquisa com o qual estamos nos envolvendo. Assim, cada interação exige um olhar único, pois se trata de uma situação singular, mesmo que tenha similaridade com outras já existentes.

Ao refletirmos sobre esse momento de interação que mantivemos com a comunidade, entendemos o quanto a transcrição⁶ é um momento crucial para a construção de nossa base de dados, é um dos estágios mais dispendiosos e delicados. Trabalhar com a voz do outro, e inseri-la requer um comprometimento político com o trabalho que desenvolvemos.

Olhando para trás: como repensar novos rumos metodológicos para pesquisas futuras?

É necessário repensar os princípios que norteiam as metodologias que utilizamos em nossas pesquisas com grupos minorizados. Olhar para trás significa revisitar os caminhos metodológicos que adotamos e verificar como eles próprios interferem na relação que temos com as pessoas que estão envolvidas em nossa pesquisa, principalmente, quando assumimos que a neutralidade e a objetividade postulada pela ciência moderna não é possível.

Como enfatizamos acima, a pesquisa que realizamos há seis anos atrás se propunha a romper com pressupostos neutros e objetivos, e com a separação entre o pesquisador e os participantes da pesquisa. Esse distanciamento entre objeto de pesquisa, pesquisador e participantes, consagrado dentro da ciência moderna, positivista, inclusive nas ciências sociais, não consegue adentrar e compreender a complexidade das realidades pesquisadas.

Ainda hoje, acreditamos que esse rompimento é necessário e possível, no entanto, em muitos casos ainda não conseguimos nos desvencilhar totalmente dessas “amarras” que nos

⁶ Escolhemos não dedicar tempo para essa questão aqui nesse espaço, pois nosso objetivo principal é nos centrarmos na descrição dos aspectos metodológicos referentes ao trabalho de campo.

interpelam os pressupostos científicos hegemônicos.

Mais recentemente, temos pensado em uma metodologia que nos aproxime de nosso objeto de pesquisa e das “pessoas alvo” de nossas investigações. Não acreditamos ainda que seja possível separar objeto e participante/pessoa, eles se confundem, e esse é o sentido de estarmos em uma pesquisa nas ciências humanas, não conseguirmos visualizar “os dados” alheios às pessoas que nos “fornecem” essa realidade.

Diante das pesquisas que desenvolvemos com grupos historicamente oprimidos e excluídos, precisamos de uma metodologia de campo que nos permita democratizar a construção de conhecimentos (D'ANGELIS, 2016). Precisamos de uma metodologia que esteja comprometida eticamente com esses grupos pela transformação social e não só preocupada com a identificação e descrição de realidades, mas que esteja interessada na resolução de problemas, sejam eles científicos ou humanitários. Assim, como nos explica Fals-Borda (2009, p. 251, tradução livre), “é nossa responsabilidade, como pertencentes a uma comunidade científica, saber interpretar esta transformação e derivar dados adequados para entendê-la como o objetivo de ajudar a construir o futuro”.

Assim, acreditamos que a metodologia que possibilita investigar esses problemas de pesquisa é a pesquisa colaborativa (pesquisa participante ou pesquisa-ação). Primeiramente, por seu compromisso ético com a transformação social e com a resolução de problemas, mas também por se constituir em um processo de socialização e democratização do conhecimento (D'ANGELIS, 2016). Nosso intuito com essa metodologia é envolver a comunidade e construir conhecimentos e resoluções de problemas coletivamente, uma prática que não é incomum a esses grupos que durante anos têm se desenvolvido politicamente e se articulado diante de suas reivindicações.

Segundo D'Angelis (2016), a pesquisa colaborativa oferece ganhos éticos e científicos, principalmente quando se pensa na contribuição que essa construção de conhecimento colaborativo pode proporcionar diante das reivindicações dessas minorias. Como nos aponta o autor, esse tipo de pesquisa participante já tem ganhado espaço desde as décadas de 60 e 70, e no Brasil, o educador Paulo Freire foi um dos expoentes dela. Assim,

[...] em reação a uma ciência social comprometida com a dominação política e cultural nos países da América Latina (capitaneada pelos técnicos e consultores das “agências de desenvolvimento” do Primeiro Mundo, em especial dos Estados Unidos), cientistas sociais e educadores dessa parte do continente passaram a questionar o modo específico e ideologicamente comprometido daquela forma de diagnosticar e mapear a realidade. Colocou-se em questão a perspectiva que faz, dos grupos sociais e suas comunidades, meros objetos de estudo e alvos de ações de intervenção (mesmo as “bem intencionadas”) gestadas sempre externamente. Colocaram-se em cheque as próprias metodologias de pesquisa, demonstrando-se o caráter questionável de suas conclusões, ou seja, de sua interpretação da realidade (D'ANGELIS, 2016, p. 67-68).

Dentro dessa perspectiva, a pesquisa não pode ser determinada de fora para dentro, a interação entre pesquisadores e “participantes” deve ser horizontalizada. Assim, nesse tipo de pesquisa, há uma parceria na construção de conhecimento, pois a “ pesquisa colaborativa é uma forma de pesquisa participante, com as particularidades de um empreendimento que não visa apenas “conhecer”, “diagnosticar” e “enfrentar problemas” para solucioná-los, mas também construir conhecimento nem sempre voltado a aplicação prática imediata”. (D'ANGELIS, 2016, p. 69)

Para concluir, D'angelis (2016) ressalta que a pesquisa colaborativa contribui para autonomia dessas comunidades. Isso não significa que esses grupos não sejam autônomos, mas que, geralmente, as pesquisas têm sido realizadas de modo a não os dar autonomia.

Fals-Borda (2009) cita pelo menos duas características desse tipo de pesquisa que relaciona teoria e prática (práxis) e a inseparabilidade do sujeito e do objeto. Assim, nos paradigmas tradicionais, houve um divórcio entre sujeito e objeto da investigação, em uma clara assimetria entre

entrevistador e entrevistado. O rechaço dessas técnicas, segundo o autor, deve ser, principalmente, quanto à função que elas têm, ou seja, reconhecer que elas são “armas ideológicas a favor das classes dominantes e servem como formas de repressão e controle dos pobres e explorados” (FALS-BORDA, 2017, p. 262).

Regularmente, pedimos anuência dos grupos e de seus líderes para as realizações de nossas pesquisas, no entanto, não os envolvemos de fato na produção de conhecimento, ou seja, ainda sustentamos posturas hierárquicas e uma relação verticalizada. Comumente nós os tornamos “fornecedores” de informações, ou utilizamos termos mais progressistas como “participante”, mas nossa prática ainda permanece vinculada a um padrão ocidentalizado de produzir conhecimentos. Ou seja, nos propomos a desenvolver métodos mais críticos e continuamos perpetuando a mesma pesquisa excludente e colonialista.

Recentemente, temos visto o crescente protagonismo dos povos indígenas na produção epistêmica. Seus intelectuais têm ganhado espaço em licenciaturas interculturais espalhadas por algumas universidades, mestres e doutores indígenas têm sido formados em diferentes áreas, o que tem deslocado a perspectiva de objetos/participantes de pesquisa para pesquisadores.

Parafrazeando o célebre título do livro de Gayatri Spivak, “Pode o subalterno falar”? dizemos que sim, ou melhor eles sempre falaram por si mesmos! A própria frase nos causa duas problematizações: A primeira: ele tem capacidade de falar? A segunda: é possível que ele fale, no sentido de que lhe é permitido isso?

O subalterno tem falado há muito tempo, portanto, o contra-discurso já existia desde o primeiro ato de dominação, esse movimento não é somente contemporâneo a nós. O subalterno sempre teve capacidade de articular seu discurso decolonial, no entanto, este sempre foi abafado pelas estratégias da colonialidade do poder/saber. Como afirma Nascimento (2012, p. 436), “tratam-se de sujeitos cujas vozes foram e, em muitas dimensões de suas vidas, continuam sendo sistematicamente apagadas, obliteradas e não ouvidas”. Mignolo (2003, p. 11) mostra que esse contra-discurso sempre esteve “sob o controle dos discursos coloniais hegemônicos”, como exemplo tem-se as narrativas críticas de Guaman Poma (Waman Puma) na virada do século 16 para o 17.

Os especialistas indígenas têm se articulado e ocupado espaços dentro da academia, de suas organizações políticas e outros mais. Contudo, isso não anula a nossa atuação enquanto parceiros. Assim, antes de definirmos nosso objeto e objetivos de pesquisa, deveríamos recorrer as demandas que esses grupos têm e trabalhar em conjunto. Melhor seria se fôssemos solicitados por eles para constituirmos equipes de pesquisa que os interessa primeiramente. No entanto, havendo primeiro uma intervenção externa, acreditamos ser necessário que o grupo seja parte da construção da pesquisa, não estamos falando apenas das consultas prévias que regularmente têm sido exigidas pelos comitês de ética para autorização de sua execução, mas o envolvimento do grupo com a discussão do que será investigado e com o impacto que ela terá na melhoria das condições de vida daquele grupo, já que estamos tratando de grupos historicamente minorizados.

Referências

ARRUTI, José Maurício Andion. **A Emergência dos Remanescentes**. Mana. Out. 1997, v. 3, n. 2, p. 7-38. Disponibilidade em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2012.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Instituto Pensar, Universidad Javerina, Colombia, 2005.

D'ANGELIS, Wilmar Rocha. **Quando os falantes nativos são professores, os professores são pesquisadores, e os linguistas são parceiros**. Signo y Sena, n. 29, p. 63-77, jun. 2016. Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Disponibilidade em: <<http://revistas.filo.uba.ar/index.php/sys/index>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

DEZIN, Norma K; LINCOLN, Yvonna S. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Tradução Sandra Regina Netz. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

FALS-BORDA, Orlando. **Una sociologia sentipensante para América**. Bogotá: Clacso, 2009. Disponibilidade em:<<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/fborda/>>. Acesso em: 27 mar. 2017.

IORIS, Edviges Marta. **Uma floresta de disputas: conflitos sobre espaços, recursos e identidades sociais na Amazônia**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. **El lado más oscuro del Renacimiento**. 2009. Disponível em:<<http://www.javeriana.edu.co/revistas/Facultad/sociales/universitas/www/67/mignolo.pdf>> Acesso em: 26 mai. 2011.

NASCIMENTO, André Marques. **Português Intercultural: fundamentos para educação linguística de professores e professoras indígenas em formação superior específica numa perspectiva intercultural**. 2012. 477 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

PINTO, Joana Plaza. Práticas contra-disciplinares na produção do conhecimento linguístico. In: MAGALHAES, José Sueli de; TRAVAGLIA, Luiz Carlos. (Org). **Múltiplas perspectivas em Linguística**. 1ª ed. Uberlândia, MG: Edufu, 2008. (p. 1459-1464).

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p.227-278.

SILVA, Sâmela Ramos da. **Dimensões identitárias da Língua Munduruku na aldeia Taquara-Pará**. 2013. 141f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

VAZ, Florêncio de Almeida. **Povos Indígenas no Baixo Tapajós querem reconhecimento**. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011, p. (423-426).

WALSH, Catherine. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, resurgir e re-viver. In: **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. CADAU, Vera Maria (org.) Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009, p. 12-42.

Recebido em 15 de junho de 2017.
Aceito em 21 de setembro de 2017.