

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/378546469>

Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas (Introdução)

Chapter · February 2024

CITATIONS

0

READS

2,522

1 author:



[Roberto Barbosa](#)

Federal University of Paraná

28 PUBLICATIONS 59 CITATIONS

SEE PROFILE

INTRODUÇÃO

Da perspectiva do colonizado, uma posição a partir da qual eu escrevo e escolho privilegiar, o termo “pesquisa” está indissociavelmente ligado ao colonialismo e ao imperialismo europeu. A palavra “pesquisa”, em si, é provavelmente uma das mais sujas do mundo vocabular indígena. Quando mencionada em diversos contextos, provoca silêncio, evoca memórias ruins, desperta um sorriso de conhecimento e de desconfiança. Ela é tão poderosa que os povos indígenas até escrevem poemas a seu respeito. A forma como a pesquisa científica esteve implicada nos piores excessos do colonialismo mantém-se como uma história lembrada por muitos povos colonizados em todo o mundo. É uma história que ainda fere, no mais profundo sentido, a nossa humanidade. Apenas saber que alguém mediu nossas “faculdades” pelo preenchimento dos ossos de nossos ancestrais com semente de milho e equiparou a quantidade de sementes assim contida com a nossa capacidade de pensar ofende nosso senso de quem e do que somos.¹ Incomoda-nos saber que os pesquisadores e intelectuais do Ocidente podem presumir que conhecem tudo o que é possível sobre nós, com base em um breve encontro com alguns indivíduos de nossa comunidade. Assusta-nos o fato de que o Ocidente possa desejar, extrair e reivindicar posse de nossos modos de conhecer, de nossa imagem, das coisas que criamos e produzimos, e ao mesmo tempo rejeitar as pessoas que criaram e desenvolveram tais ideias, sobretudo negando-lhes oportunidades para serem criadoras de sua própria cultura e de sua própria nação. Enfurece-nos que práticas vinculadas ao último século, e a séculos anteriores a este, ainda sejam empregadas para negar a legitimidade das reivindicações dos povos indígenas pelo direito à existência, à terra e aos territórios, pelo direito de autodeterminação, pela sobrevivência de nossas línguas e formas de conhecimento cultural, pelos nossos recursos naturais e pelos sistemas que adotamos para viver em nossos ambientes.

Essa memória coletiva do imperialismo tem se perpetuado por meio de mecanismos utilizados para coletar, classificar e reapresentar de diversas for-

mas o conhecimento a respeito dos povos indígenas no Ocidente, e em seguida, através dos olhos dos ocidentais, voltaram-se também aos colonizados. Edward Said refere-se a esse processo como um discurso ocidental a respeito do outro que é amparado por “instituições, vocabulário, pesquisas, imagens, doutrina e até burocracias e estilos coloniais”.² De acordo com Said, esse processo tem funcionado parcialmente em razão do intercâmbio constante entre o acadêmico e a construção imagética de ideias a respeito do Oriente. A produção acadêmica, ele argumenta, é apoiada por uma instituição empresarial que faz “declarações a seu respeito [do Oriente], autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, [ensinando acerca dele,] governando-o”³. Nesses atos, tanto o conhecimento acadêmico formal quanto o informal, imaginativo, assim como as construções anedóticas do Outro, são entrelaçados entre si e com as atividades de pesquisa. Este livro situa a pesquisa como um lugar revelador da luta entre interesses e modos de conhecimento do Ocidente e interesses e modos de resistência do Outro. Neste exemplo, o Outro tem-se constituído com um nome, um rosto, uma identidade particular, a saber: *povos indígenas*. Embora seja mais comum (com exceção da pesquisa feminista) escrever a respeito da pesquisa no âmbito de um quadro de abordagem especificamente disciplinar ou científica, é extremamente difícil discutir metodologia de pesquisa e povos indígenas de maneira simultânea, sem que se faça uma análise do imperialismo, sem compreender as complexas maneiras pelas quais a busca de conhecimento está profundamente incrustada nas múltiplas camadas do imperialismo e das práticas coloniais.

Muitos pesquisadores, acadêmicos e colaboradores tendem a ver seus projetos de pesquisa como algo que presta um grande bem para a “humanidade”, ou que serve a um objetivo emancipatório específico para uma comunidade oprimida. No entanto, a crença no ideal de que o objetivo primário da pesquisa científica é beneficiar a humanidade é tanto um reflexo ideológico quanto resultado de um treino acadêmico. Tal fato se torna tão subestimado que muitos pesquisadores simplesmente incorporam tais ideais e se pressupõem seus representantes naturais ao trabalhar com outras comunidades. Povos indígenas de todo o mundo, porém, têm outras histórias para contar, que não apenas questionam a natureza desses ideais e das práticas que eles têm gerado, mas também servem para proferir um relato alternativo: a história da pesquisa ocidental através dos olhos do colonizado. Essas contra-histórias são poderosas formas de resistência, repetidas e compartilhadas em diversas comunidades indígenas. E com certeza muitos povos indígenas e suas comunidades não diferenciam pesquisas cientí-

ficas ou “genuínas” de formas amadoras de coleta de informação, abordagens jornalísticas, produções cinematográficas ou outras formas de “pegar” o conhecimento indígena que sobreviveu ao longo dos séculos. O efeito das narrativas de viajantes, conforme apontado pelo filósofo francês Foucault, tem contribuído tanto para o conhecimento do Ocidente sobre si mesmo quanto para a aquisição sistemática de dados científicos. Segundo certas correntes do pensamento indígena, a coleta de informações pelos cientistas foi tão aleatória, *ad hoc* e prejudicial quanto a realizada por amadores. Sob essa perspectiva, não há diferença alguma entre a pesquisa “real” ou científica e qualquer outra realizada por visitantes curiosos ou aventureiros.

Este livro reconhece a importância da perspectiva indígena sobre a pesquisa e tenta explicar como e por que tais pontos de vista se desenvolveram. Uma obra escrita por alguém que cresceu entre comunidades indígenas, onde as histórias a respeito da pesquisa e particularmente acerca dos pesquisadores (os sujeitos que realizam as pesquisas) estão entrelaçadas com histórias (a respeito) de todas as formas de colonização e injustiça. Estas foram contos de alerta, em que a narrativa de superfície não se compara em importância aos exemplos subjacentes, nos quais as convenções culturais foram quebradas, os valores foram negados, pequenas provas foram descartadas e pessoas-chaves foram ignoradas. O poder da pesquisa não estava nas visitas realizadas pelos pesquisadores a nossas comunidades, nem em seu trabalho de campo e nas questões desrespeitosas frequentemente formuladas por eles. O maior dos perigos, no entanto, residia nas políticas que foram introduzidas gradativamente em cada aspecto de nossas vidas, legitimadas pela pesquisa e frequentemente fomentadas por ideologias. De fato, muitos pesquisadores não indígenas são ainda bastante respeitados e apreciados pelas comunidades com as quais têm convivido. Em um nível guiado estritamente pelo senso comum, falava-se da total inutilidade de tais pesquisas para nós do mundo indígena, o que contrastava com a absoluta utilidade que tinham para aqueles que a manuseavam como um instrumento para o seu próprio proveito. Tais pesquisas nos informavam de coisas que nós já sabíamos, sugeriam outras que não iriam funcionar, e conferiam carreira profissional a pessoas que já tinham emprego. “Nós somos as pessoas mais pesquisadas no mundo” é um comentário que eu tenho ouvido frequentemente nas mais distintas comunidades indígenas. A veracidade desse comentário é sem importância; o que é necessário considerar seriamente é o sentimento de peso e ceticismo não pronunciado que essa mensagem carrega.

Esse ceticismo deve ter sido suficientemente poderoso para suprimir qualquer autorrespeito da pessoa indígena ao ser associada a um objeto de pesquisa. Obviamente, esse não foi o meu caso, o que leva à minha outra motivação para escrever a respeito dos povos indígenas e a pesquisa. Este é um livro que tenta fazer algo mais do que apenas desconstruir o conhecimento científico ocidental, recontando nossa própria história ou compartilhando histórias de horror dos povos indígenas a respeito das pesquisas. Em um marco teórico descolonizador, a desconstrução é parte de um projeto muito maior. Desconstruir a história, revelar textos subjacentes e dar voz a coisas que geralmente são conhecidas intuitivamente de fato não ajuda as pessoas a melhorar suas atuais condições. Tais práticas fornecem palavras, possivelmente *insights*, que explicam certas experiências – mas elas não livram ninguém da morte. E é com esse sentido de realidade que a segunda parte deste livro foi escrita. Enquanto comunidades indígenas têm medos legítimos com relação à perda de conhecimentos culturais e intelectuais, e têm trabalhado para ganhar atenção internacional e proteção por meio de pactos que tratam de tais assuntos, muitas delas continuam a viver sob condições políticas e sociais que perpetuam níveis extremos de pobreza, doenças crônicas e escassas oportunidades educacionais.⁴ Seus filhos podem ser retirados à força de seus braços, “adotados” ou colocadas em uma instituição social. Os adultos podem ser tão viciados em álcool quanto seus filhos o são em cola; eles podem viver relacionamentos destrutivos, que são formados e constituídos pelas condições de empobrecimento material e estruturados por regimes politicamente opressivos. Enquanto vivem dessa maneira, eles são constantemente bombardeados por mensagens que afirmam sua falta de valor, sua preguiça, sua dependência e sua deficiência das mais “altas” qualidades humanas. Isso se aplica tanto às comunidades indígenas situadas em nações de primeiro mundo quanto às que se localizam em países em desenvolvimento. Dentro de realidades sociais como essas, questões a respeito do imperialismo e dos efeitos da colonização podem ser vistas como meramente acadêmicas, pois a sobrevivência física é muito mais urgente. O problema é que o esforço constante de governos, estados, sociedade e instituições para negar a constituição histórica de tais condições tem levado simultaneamente à negação de nossos apelos por humanidade, de nossa condição de povos dotados de história, enfim, de todo sentimento de esperança.

Concordar significa nos perdermos por inteiro e implicitamente consentirmos com tudo o que se tem dito sobre nós. Resistir é limitarmo-nos às mar-

gens, recuperarmos o que fomos e refazeremo-nos. O passado, nossas histórias locais e globais, o presente, nossas comunidades, culturas, línguas e práticas sociais – todas essas coisas podem ser espaços de marginalização, mas também se tornam espaços de resistência e esperança.

E é nesses espaços que um número cada vez maior de acadêmicos e pesquisadores indígenas começam a tratar de questões sociais no âmbito de um quadro mais amplo de autodeterminação, descolonização e justiça social. Essa crescente comunidade internacional de acadêmicos e pesquisadores estuda de modo mais amplo as convenções, as abordagens metodológicas e de pesquisa indígenas. Seus membros claramente se identificam como pesquisadores indígenas, fundamentados academicamente por perspectivas de análise de pesquisas críticas e feministas; baseiam-se em contextos, histórias, lutas e ideais especificamente indígenas. Além disso, muitas comunidades e organizações indígenas têm desenvolvido orientações e diretrizes éticas e políticas de controle das atividades de pesquisa e dos seus resultados, com base na leitura de documentos e em discussões coletivas.

A segunda parte deste livro dedica-se a tratar de alguns dos problemas que atualmente são debatidos pelas comunidades indígenas, os quais se referem às nossas prioridades e problemas. Prioridades que ainda têm sido articuladas e elaboradas em um contexto de resistência a novas formas de colonização e que exigem uma compreensão dos modos de formular perguntas e de buscar respostas para as nossas próprias preocupações. Em outras palavras, a pesquisa não é um exercício acadêmico inocente ou distante, mas uma atividade que tem algo em jogo, subsidiada por um conjunto de condições políticas e sociais.

Se em certo sentido este livro é simplesmente mais uma contribuição a respeito das maneiras como os pesquisadores das ciências sociais em geral pensam a respeito de metodologias e abordagens de pesquisa – neste caso em particular, entre pessoas e comunidades que mantêm um alto desprezo pela pesquisa –, ele não foi escrito com essa intenção. Pelo contrário, este livro é endereçado especificamente àqueles pesquisadores que trabalham com, para e ao lado das comunidades e que escolheram identificar a si próprios como indígenas. Um número crescente desses cientistas se autodefinem como indígenas, embora sua formação tenha ocorrido dentro da academia ocidental e com metodologias disciplinares específicas. Muitos pesquisadores indígenas, contudo, têm lutado individualmente para lidar com as desconexões evidentes entre as exigências de pesquisa, por um lado, e as realidades que encontram nas suas próprias e em

outras comunidades indígenas com as quais compartilham relações de convivências ao longo da vida, por outro. Existe um número de questões éticas, culturais, políticas e pessoais que podem apresentar dificuldades específicas para pesquisadores indígenas que, em suas próprias comunidades, trabalham em parte como *insiders*^{*}, e são com frequência empregados para este fim, e em parte como *outsiders*^{**}, em razão de sua educação ocidental ou porque podem atuar além das fronteiras de clãs, tribos, diferenças linguísticas, idade e gênero. Ao mesmo tempo, eles trabalham dentro dos seus projetos de pesquisa ou de suas instituições seguindo um paradigma particular ou modelo de pesquisa, e por isso são frequentemente marginalizados, por serem vistos como agentes de um grupo minoritário qualquer ou como representantes de um grupo de interesses rival. Patrícia Hill Collins descreve essa posição de pesquisa como “o sujeito de fora dentro da comunidade”⁵ Às vezes, quando em comunidade (em campo) ou quando sentados em uma reunião de pesquisa, eles podem sentir-se como dentro-fora/fora-dentro. Com mais frequência, porém, penso que a pesquisa indígena não é tão simples nem tão complexa quanto parece! No entanto, a mensagem que eu posso passar aos estudantes que ensino e aos pesquisadores que formo é que a pesquisa indígena é uma atividade humilde e humilhante.

As comunidades e as instituições que apoiam os pesquisadores indígenas esperam que eles sejam capazes de analisar histórica e criticamente o papel da pesquisa no mundo indígena. Em geral, essa capacidade de análise tem sido adquirida organicamente e fora da academia. Apesar da extensa literatura a respeito da vida e dos costumes dos povos indígenas, há poucos textos críticos que adotam termos indígenas ou seus sinônimos locais quando se trata de metodologias de pesquisa. Análises críticas realizadas por pesquisadoras feministas, por teóricos críticos ou por estudiosos negros e afro-americanos têm-nos proporcionado modos de falar a respeito do conhecimento e sua construção social, bem como de metodologias e de políticas de pesquisa. Sobretudo, as palavras que se aplicam aos pesquisadores indígenas têm sido inseridas nos textos, o que nos ajuda a ler nosso próprio mundo por meio de nossa própria cosmovisão. Espero que o que aqui foi escrito abra espaço para futuros diálogos no interior de um quadro de referência que privilegie a presença indígena, que adote “as palavras” (como co-

* O termo “*insider*” refere-se aqui ao pesquisador que pertence, integra ou é próximo de uma comunidade indígena. (N.T.)

** *Outsider*, por sua vez, refere-se aqui ao pesquisador estranho à comunidade e que, portanto, tem pouco ou nenhum vínculo com a coletividade indígena pesquisada. (N.T.)

lonialismo, descolonização, autodeterminação), e que reconheça a continuidade de nossa existência. Por essa razão, esta obra não foi escrita como um livro técnico a respeito da pesquisa para sujeitos que usam a linguagem acadêmica, mas como um livro que situa a pesquisa em um contexto histórico, político e cultural muito mais amplo e então examina sua natureza crítica dentro dessa dinâmica.

O termo “indígena” é problemático porque parece agrupar um grande número de populações muito distintas e cujas experiências sob o imperialismo têm sido significativamente diferentes. Outros termos coletivos também em uso são “primeiros povos” ou “povos nativos”, “primeiras nações” ou “povos da terra”, “aborígenes” ou “povos do quarto mundo”.⁶ Palavras que aqui não serão adotadas, embora não se negue as poderosas visões de mundo implícitas em tais termos, tanto em nosso próprio quadro cultural quanto em outros.

Alguns grupos preferem ser caracterizados considerando nossos vínculos com a Mãe Terra e relações de significação profundamente espirituais. Um fenômeno recente que particularmente explica tal situação é a fascinação ocidental pela Nova Era (New Age) e sua ênfase nos significados espirituais indígenas, o que disponibiliza mais uma vez nossos sistemas de crenças para serem garimpados e explorados. Em alguns contextos como o da Austrália e da América do Norte, a palavra *indígena* traduz uma maneira de incluir muitas e diversas comunidades, grupos linguísticos e nações, cada qual com sua própria significação, dentro de um único grupo. Em outros contextos, tais como na Nova Zelândia, os termos *maori* ou *tangata whenua* são usados como termos universais com muito mais frequência que “indígena”, ao mesmo tempo são adotados também termos de distintas origens tribais para diferenciá-las entre si. Embora a palavra *maori* seja uma expressão indígena, ela tem sido identificada como um termo que encerra uma relação colonial entre os *maoris* e os *pakeha*, a população colonial não indígena. No entanto, antes da colonização já existiam termos que muitas comunidades de todo o mundo até hoje usam para se referir a si próprias. Outras comunidades se têm feito conhecidas por meio de outros vocábulos, nomes que inicialmente foram talvez insultos usados pelo colonizador, porém, posteriormente se politizaram como significados poderosos para a formação de uma identidade contestadora, como a que ocorre por exemplo com a expressão “Austrália negra”, adotada pelos ativistas aborígenes. Dentro dessas categorias criadas para descrever e caracterizar existem outros termos que descrevem diferentes níveis de relações e significações estabelecidas internamente e entre grupos distintos. Alguns desses termos se referem a sistemas de classificação usados dentro de

um contexto colonial local, e outros tratam de uma relação anterior com grupos cujos territórios agora se estendem por diferentes estados.

A expressão “povos indígenas” é relativamente nova. Surgiu na década de 1970, durante as primeiras lutas do Movimento dos Índios Americanos (AIM) e da Irmandade dos Índios Canadenses. Trata-se de uma expressão que internacionaliza as experiências, as questões e as lutas de alguns povos do mundo colonizado.⁷ O “s” final em “povos indígenas” tem sido defendido com bastante vigor por ativistas, devido ao direito desses povos à autodeterminação. Ele é também usado como um modo de reconhecer que existem reais diferenças entre povos indígenas distintos.⁸ Tal expressão tem permitido que as vozes dos povos colonizados sejam expressas estrategicamente na arena internacional. Ela tem funcionado como uma plataforma sobre a qual se reúnem comunidades e povos, transcendendo seus próprios contextos e experiências sob a colonização, com o objetivo de aprender, compartilhar, planejar, organizar e lutar coletivamente pela autodeterminação em cenários locais e globais. Desse modo, as populações indígenas do mundo fazem parte de uma rede de povos. Elas compartilham suas experiências de pessoas subjugadas, que tiveram suas terras e suas culturas saqueadas, e foram sujeitas também à negação de sua própria soberania por parte de uma sociedade colonizadora que chegou a dominar e determinar a forma e a qualidade de suas vidas, mesmo depois de ter se retirado formalmente. Como destacou Wilmer, “os povos indígenas representam o negócio não terminado da descolonização”⁹.

A palavra “indígena” é utilizada também de maneira completamente oposta às definições dos termos já descritos, mas que são significados igualmente legítimos do vocábulo propriamente dito. Por exemplo, usam-na para descrever ou dar conta da singularidade da tradição colonial, seja esta literária e/ou feminista. Tal expressão também tem sido politicamente cooptada pelos descendentes de colonos que reclamam uma identidade “indígena” por terem ocupado e se estabelecido em terras indígenas no decurso de várias gerações, ou simplesmente por haverem nascido em tais locais. No entanto, tendem a não participar dos fóruns de povos indígenas, nem estabelecer alianças para apoiar as demandas de autodeterminação das populações cujos ancestrais em algum momento ocuparam a terra que eles “domesticaram” e na qual se assentaram. Tampouco lutam ativamente como sociedade pela sobrevivência das línguas, dos saberes e das culturas indígenas. Seu idioma e cultura natais estão em outro lugar; sua leal-

dade cultural está em alguma outra parte. Sua força, seu privilégio, sua história, estão todos investidos em sua herança de colonizadores.

Parte do projeto deste livro é “repesquisar” (*researching back*), na mesma tradição de “reescrever” (*writing back*) ou “recontar” (*talking back*), que caracteriza grande parte da literatura pós-colonial ou anticolonial.¹⁰ Esse projeto tem exigido uma análise do colonialismo, “conhecer como o colonizador conhece”, recuperar a nossa identidade e retomar a luta pela nossa autodeterminação ou soberania.

Pesquisa é um dos modos pelos quais o código subjacente ao imperialismo e ao colonialismo são ambos regulamentados e percebidos. A regulamentação é realizada por meio das regras formais de cada disciplina acadêmica e paradigma científico, e pelas instituições que os apoiam (inclusive o Estado). Tal condição é percebida na miríade de representações e construções ideológicas do outro nas pesquisas e em obras “populares” e nos princípios que ajudam a selecionar e recontextualizar as construções apresentadas pela mídia, pela história oficial e pelo currículo escolar. Ashis Nandy sustenta que as estruturas do colonialismo contêm regras pelas quais os encontros coloniais ocorrem e são “gerenciados”.¹¹ Os diferentes modos pelos quais esses encontros coloniais ocorrem e são administrados dão conta das diversas formas em que se materializam as regras e os códigos subjacentes que modelam, em sentido amplo, o que é ou não possível. Em um sentido estrito, a pesquisa tem sido o encontro entre o Ocidente e o Outro. Muito mais é conhecido de um lado desses encontros que do outro lado. Este livro busca reportar, em certa medida, os pontos de vista e as formas em que se articulam a perspectiva do lado do Outro. A primeira parte da obra explora tópicos que giram em torno do tema do imperialismo, da pesquisa e do conhecimento. Eles podem ser lidos em certo nível como uma narrativa a respeito da história da pesquisa e dos povos indígenas, mas fará muito mais sentido lê-los como uma série de ensaios a respeito de um tema comum, que se entrecruzam e se sobrepõem.

Um dos problemas analisados tem relação com a maneira como a pesquisa foi institucionalizada nas colônias, não apenas por meio das disciplinas acadêmicas, mas também por meio de sociedades científicas e acadêmicas e por redes de pesquisadores. A implantação de instituições de pesquisa, incluindo universidades, a partir dos centros imperiais europeus permitiu que interesses científicos locais fossem organizados e integrados no sistema colonial. Muitos

dos primeiros pesquisadores locais não foram formalmente “treinados” e muitas vezes eram apenas aventureiros e pesquisadores amadores. O significado das narrativas dos viajantes e aventureiros e o modo como eles representaram o Outro perante uma plateia geral na volta à Europa fixou ideias no meio social e cultural. Imagens do chefe “canibal”, do índio “vermelho”, do médico “bruxo” ou da cabeça “tatuada” ou “encolhida”. Histórias que falavam da selvageria e do primitivismo geraram ainda mais interesse, e portanto novas oportunidades para novamente representar o Outro.

As histórias que os viajantes relatavam eram geralmente as experiências e as observações do homem branco, cujas interações com as “sociedades” ou “povos” indígenas foram construídas em torno de suas próprias concepções de gênero e sexualidade a partir de seu meio cultural. Observações a respeito das mulheres indígenas, por exemplo, com base nas concepções do papel da mulher na sociedade europeia, fundadas nas noções ocidentais de cultura, religião, raça e classe. Tratados e negócios poderiam ser resolvidos com os homens indígenas. As mulheres indígenas eram excluídas desses encontros “sérios”. Como Memmi destacou em seu “retrato místico do colonizado”, “o uso de termos zoológicos (animalescos) para descrever povos primitivos foi uma forma de desumanização”.¹² Essas imagens tornaram-se quase permanentes, e profundamente arraigadas no modo como a mulher indígena é considerada ou vista. “Com que frequência nós lemos no jornal a respeito da morte ou assassinato de um homem nativo, e no mesmo jornal sobre a vitimização de uma indígena (*female Native*), como se fôssemos uma espécie de vida animal sub-humana?” pergunta uma mulher nativa canadense, Lee Maracle. “Uma égua (*female horse*), uma índia, uma fêmea nativa, embora todas as outras pessoas sejam chamadas simplesmente de homem ou mulher”.¹³ Do outro lado do Pacífico, Patricia Johnston e Leoni Pihama, ambas escritoras maoris, citam a descrição que Joseph Banks fez das jovens maoris: “eram arredias como potrancas indomadas”.¹⁴ Do mesmo modo, mulheres aborígenes da Austrália relataram histórias de como foram caçadas, violentadas e em seguida assassinadas como animais.

Os relatos dos viajantes tiveram grande alcance. Foram disseminados pela imprensa popular, nos púlpitos, em folhetos de viagem preparados para os imigrantes e por meio de exposições orais. Apelavam ao *voyeur*, ao soldado, ao romancista, ao missionário, ao “*paladino*”, ao aventureiro, ao empreendedor, ao funcionário público do império e ao intelectual iluminista. Tais relatos também apelavam aos desmoralizados, aos pobres e a todos aqueles cujas vidas não

ofereciam possibilidades em suas próprias sociedades imperiais, e que por isso optaram por migrar como colonos. Outros, também privados de poder, foram embarcados às colônias para que estas se convertessem em suas prisões. Afinal, todos eram herdeiros do imperialismo e haviam aprendido perfeitamente os discursos de raça e gênero, as regras do poder, a política do colonialismo. Eles se converteram em colonizadores.

A segunda parte do livro examina distintas metodologias e abordagens que foram desenvolvidas com o propósito de assegurar que as pesquisas realizadas com os povos indígenas possam ser mais respeitosas, éticas, compreensivas e úteis. Os capítulos da segunda parte não devem ser lidos como um manual de “como fazer”, mas como uma série de relatos e pautas que dão conta de uma ampla gama de problemas relacionados à pesquisa. O feminismo e a adoção de abordagens mais críticas têm exercido uma grande influência nas ciências sociais. Na academia e em certas disciplinas se têm aberto importantes espaços para falar de maneira mais criativa a respeito da pesquisa com grupos e comunidades específicas: as mulheres, os oprimidos economicamente, as minorias étnicas e os povos indígenas. Essas discussões têm sido fomentadas tanto por grupos políticos externos à academia quanto por meio da vinculação com os problemas que surgem a partir de pesquisas com pessoas reais, vivas, que respiram e pensam. Comunidades e ativistas têm desafiado abertamente as coletividades de pesquisadores com relação a práticas e atitudes racistas, a predisposições etnocêntricas e a práticas investigativas exploradoras, as quais servem como um sonoro alerta a advertir que as pesquisas com as comunidades indígenas não podem continuar sendo realizadas como se os pontos de vista dessas comunidades não contassem ou como se suas vidas não tivessem importância.

No contexto indígena contemporâneo existem importantes temas de pesquisa que ainda são bastante debatidos. Eles podem ser resumidos mais adequadamente por perguntas críticas que geralmente são proferidas pelas comunidades e ativistas indígenas de diversas formas: Que pesquisa é essa? A quem ele serve? A quais interesses ela serve? Quem vai se beneficiar dela? Quem elaborou suas questões e a partir de qual referencial? Quem irá executá-la? Quem irá escrevê-la? Como seus resultados serão divulgados?¹⁵ Embora haja inúmeros pesquisadores que lidam com estas questões com honestidade, existem muitos outros que não, que utilizam tais questões com cinismo, como se estivessem apenas cumprindo um rito burocrático politicamente correto. O que pode surpreender muitas pessoas é que respostas que parecem ser “corretas” e desejáveis

podem ainda assim ser consideradas incorretas. Tais questões são apenas parte de um amplo conjunto de julgamentos com base em critérios para os quais o pesquisador não pode estar preparado, tais como: Seu espírito está livre? Ele tem um bom coração? Que outra bagagem eles estão carregando? São úteis para nós? Eles podem consertar o nosso gerador? Eles podem realmente fazer algo?

Os problemas enfrentados pelos pesquisadores indígenas que buscam trabalhar em seus próprios contextos têm natureza um pouco diferente. Se eles pertencem a uma comunidade, são frequentemente avaliados a partir de critérios dessa comunidade – sua origem familiar, *status*, política, idade, gênero e religião –, tanto quanto pela percepção que se tenha de suas habilidades e técnicas. O que causa certa frustração a alguns deles é que, mesmo quando suas próprias comunidades têm acesso a um pesquisador indígena, elas ainda preferem ou optam por substituí-lo por um não indígena. Há várias razões que explicam tal fato; por exemplo, algumas delas estão relacionadas à percepção (mais) enraizada de que os pesquisadores indígenas nunca serão suficientemente competentes, ou que eles poderiam divulgar aspectos confidenciais de sua própria comunidade, ou ainda que o pesquisador poderia ter algum plano não revelado ou oculto. Por motivos bastante legítimos, os pesquisadores indígenas podem não ser as pessoas mais indicadas para certas pesquisas ou podem ser rejeitados porque não gozam de credibilidade suficiente. O ponto central é que, por estarem dentro da comunidade, esses pesquisadores operam circunscritos a um número de dinâmicas específicas que requerem deles a necessária sensibilidade, destreza, maturidade, experiência e sabedoria para ultrapassar esses obstáculos. Os professores e supervisores não indígenas, de modo geral, não estão preparados para auxiliar pesquisadores indígenas nessas áreas, além do que, há poucos professores indígenas, o que leva muitos estudantes a “aprenderem fazendo”. Eles geralmente sofrem e falham nesse processo. Eu tenho ouvido de pesquisadores indígenas que os estudantes são muitas vezes mal preparados ou “queimados”. A segunda parte deste livro fornece algumas alternativas para se discutir tais questões.

Ao escrever um livro que enfoca a pesquisa, inseri uma série de experiências e reflexões a respeito tanto de temas indígenas quando da investigação científica. Minha familiaridade com os museus remonta à infância, por ter ajudado o meu pai – um antropólogo maori – a realizar sua própria pesquisa nas salas do Museu Memorial da Guerra de Auckland (Auckland War Memorial Museum) e em outras instituições desse tipo nos Estados Unidos. Não posso lembrar com detalhes em que consistia minha ajuda, porque muitas das minhas recordações

mais presentes são de quando eu brincava de esconde-esconde entre estantes e corredores. Do que me recordo com muita clareza, no entanto, era o ritual insistente de minha mãe nos lavar com borrifos de água ao chegarmos em casa. Minha avó não gostava da ideia de eu estar em um museu. Eu tinha consciência de que havia muitos sujeitos maoris que se assustavam com o que poderia estar guardado naquelas prateleiras, todos aqueles ossos nas caixas onde possíveis ancestrais teriam sido aprisionados. Alguns anos mais tarde, meu primeiro trabalho remunerado foi como assistente do Museu Peabody em Salem, Massachusetts. Quando era necessário, eu ajudava meu pai a fotografar delicados entalhes de marquesas esculpidas que os navios da Companhia das Índias Orientais traziam do Pacífico até Salem. No subsolo do museu, fiz o trabalho pelo qual eu fui paga, que consistia em datilografar rótulos para pôr nos diários de bordo dos navios que partiam da Nova Inglaterra durante a Revolução de Independência dos Estados Unidos. O que era particularmente irônico é que ali estava eu, uma jovem maori de 16 anos de idade, no subsolo de um museu de Salem, Massachusetts, trabalhando com materiais relacionados à revolução americana. No entanto, nada disso era novo para mim! Eu já havia recebido uma forte dieta de história da Inglaterra, da Europa e dos Estados Unidos.

Afinal de contas, de certa forma eu cresci em um mundo no qual a ciência e nossas próprias crenças e práticas indígenas coexistiam. Não me formei em antropologia, e embora muitos escritores indígenas atribuam à antropologia a representação de tudo o que é verdadeiramente pernicioso no que diz respeito à pesquisa, não é minha intenção apontar uma disciplina em particular como representante do que a pesquisa tem feito com os povos indígenas. O que eu defendo é que, em seus fundamentos, as disciplinas ocidentais são tão relacionadas entre si como com o imperialismo. Algumas, como a antropologia, fizeram de nós o objeto de estudo da sua ciência, outras foram usadas em práticas imperialistas de maneira menos direta, porém de modo muito mais devastador. A minha própria formação acadêmica é em Educação. Em meu campo de estudo há uma história pródiga em pesquisas que buscam legitimar percepções acerca dos povos indígenas, que se caracterizam pelo seu caráter antagonista e desumanizador. As discussões em torno do conceito de inteligência, da disciplina para o trabalho, ou acerca dos fatores que contribuem para o sucesso acadêmico dependem em grande medida das noções que se tem sobre o Outro. A organização do conhecimento escolar, do currículo oculto e a representação da diferença nos textos e nas práticas escolares, contêm discursos que acarre-

tam sérias implicações para os estudantes indígenas, assim como para outros grupos étnicos minoritários.

Minha carreira como pesquisadora se iniciou no campo da saúde, trabalhando com uma equipe que incluía médicos especializados em problemas respiratórios, pediatras, epidemiologistas e psicólogos, que tentavam compreender como as famílias resolviam os problemas de asma de seus filhos pequenos. Como coordenadora desse projeto, tive que aprender rapidamente como participar em discussões que envolviam uma ampla gama de temas, assim como adentrar alguns sistemas burocráticos muito complicados, tais como enfermarias hospitalares e clínicas de emergência, bem como falar a respeito da pesquisa a uma audiência variada, que ia desde médicos a famílias com limitado domínio do inglês. Eu desfrutei do desafio de ter que pensar acerca do significado das coisas, do motivo porque determinadas coisas acontecem, e a respeito dos diferentes modos pelos quais o mundo pode ser compreendido. Também apreciei entrevistar as pessoas e mais ainda analisar suas respostas. Embora eu gostasse do trabalho prático no âmbito em que eu o realizava, me dei conta de que a tarefa mais satisfatória era aquela que requeria tratar de explicar um problema, trabalhar com os dados para então relacioná-los com minhas próprias leituras. No entanto, em muitas ocasiões me dei conta de que os problemas particulares que eu enfrentava como pesquisadora indígena, trabalhando com participantes indígenas, nunca eram tratados na literatura, nem durante a minha própria formação, nem pelos pesquisadores com os quais eu atuava. Posteriormente, envolvi-me em outros projetos com foco na educação, avaliação, investigação tribal e também em projetos comunitários. Comecei a gerenciar projetos de pesquisas maiores, nos quais ensinava pesquisadores indígenas e não indígenas, ao mesmo tempo que trocava conhecimentos a respeito da investigação científica com nações originárias do Canadá, com pesquisadores havaianos e de outras ilhas do Pacífico, com grupos de aborígenes da Austrália e também com grupos de maoris que se tornaram comunidades ativas de pesquisa. Supervisiono estudantes indígenas e seus projetos de pesquisa, participo de grupos e lidero alguns dos meus próprios projetos.

Ao posicionar-me como uma pesquisadora indígena, reclamo uma genealogia, e também um conjunto de experiências genealógicas, culturais e políticas. Minha *whakapapa*, ou linha de descendência, vem de minha mãe e de meu pai. Por intermédio deles, herdo o meu pertencimento a dois grupos tribais e tenho vínculos próximos com outros grupos.¹⁶ No meu caso em particular,

esses laços foram fortalecidos por todas as minhas relações familiares quando criança, sobretudo com minha avó materna. E foi através dela que se reforçou o meu sentimento de pertencimento a um lugar. Isso foi particularmente importante, pois meus pais trabalhavam longe de seus respectivos territórios tribais. Minha avó insistia com frequência para eu permanecer com ela, o que meus pais aprovavam, embora ela não lhes deixasse alternativa. Quando tinha que regressar para a casa de meus pais, minha avó me dava pacotes de comida para o caso de meus pais não me alimentarem suficientemente bem. Embora ela fizesse crescer em mim a relação espiritual com a terra, com nossa montanha e nosso rio tribais, também desenvolvia em mim um sentimento enorme de obstinação física, um sentido de realidade, e um senso de humor a respeito de nós mesmos. Talvez sejam essas qualidades que me tornam cética ou cautelosa em relação àqueles discursos místicos, sentimentais, que são às vezes adotados por pessoas indígenas para descrever nossa relação com a terra e o universo. Creio que nossa sobrevivência como povo tem sido possível em razão do conhecimento que temos de nossos contextos, de nosso ambiente e não por algum ato benevolente de nossa Mãe Terra. Tivemos que conhecer para sobreviver. Tivemos que descobrir maneiras de conhecer; tivemos que predizer, aprender e refletir; tivemos que preservar e proteger; tivemos que defender e atacar; tivemos que nos mover e ter sistemas sociais que nos permitissem fazer todas essas coisas. Ainda temos que fazê-las.

Do ponto de vista político, meu inconformismo vem de minha linhagem de descendência tribal, mas também das experiências provenientes da escola e de minha vivência urbana. Uma de minhas tribos – Ngati Awa – é parte do que se conhece como *raupatu*. O termo *raupatu* refere-se àquelas tribos cujos territórios foram invadidos e confiscados pelo governo neozelandês no século XIX. As demandas que são apresentadas pelos *raupatu* constituem a base das nossas reivindicações frente ao Tribunal de Waitangi. Com relação a este aspecto em particular, a dissidência faz parte de um legado que é compartilhado por muitos outros povos indígenas. Minhas outras linhas de dissidência foram moldadas pelo ativismo maori urbano, o qual teve lugar na Nova Zelândia ao fim dos anos 1960 e início dos 1970. Eu pertenci a um grupo em particular, o Nga Tamatoa, os jovens guerreiros, do qual fui secretária. Tínhamos várias metas, mas as mais importantes eram o reconhecimento do Tratado de Waitangi e o ensino obrigatório de nossa língua nas escolas. Estabelecemos diversas alianças com outros grupos radicais e alguns dos membros pertenciam simultaneamente a dois ou

três outros grupos. Um dos meus papéis era educar os jovens estudantes maoris acerca de nossas metas, o que me obrigou a participar de assembleias em algumas escolas e em outros espaços em que os jovens se reuniam. A partir disso, tornei-me professora da escola primária ou elementar, depois conselheira da escola secundária, pesquisadora na área da saúde e, mais tarde, professora universitária. Enquanto minha carreira profissional prosseguia, ajudei a iniciar o desenvolvimento do *Te Kohanga Reo*, os ninhos da língua maori, e formei parte do grupo que inaugurou um movimento de escolas primárias alternativas maoris, conhecidas como *Kura Kaupapa Maori*.

Portanto, eu escrevo da perspectiva de uma mulher indígena maori da Nova Zelândia. Assim como os povos indígenas da Austrália, Canadá, Estados Unidos e Europa Ocidental, escrevo no contexto do primeiro mundo, um mundo descrito por Julian Burger, em seu livro *Report from the Frontier [Relato a partir da fronteira]*, simplesmente como rico.¹⁷ Apesar dos sérios problemas que situam os povos indígenas do Primeiro Mundo em condições sociais de Terceiro Mundo, comparativamente nós ocupamos, contudo, um lugar de privilégio no universo dos povos originários. Isso não significa que os povos indígenas do Primeiro Mundo tenham melhores ideias ou mais conhecimento. Mas pode implicar que coisas como o acesso à comida e à água podem se considerar assentadas, ou que as políticas em torno da comida e da água no Primeiro Mundo podem realizar-se de maneiras profundamente distintas das que são possíveis nos países em desenvolvimento.

Uma de muitas críticas que se impõem aos intelectuais ou ativistas indígenas é que nossa educação ocidental nos impede de falar de uma posição “real” e autenticamente indígena. Por outro lado, aqueles que falam de uma perspectiva mais “tradicionalmente” indígena são criticados porque ninguém os entende (Fale língua de cristãos, por favor!). Quando nossa conversa não é reduzida a algum discurso “nativista”, desprezado pelos colegas acadêmicos, dado o seu carácter ingênuo, contraditório e ilógico, é refutada por ser uma invenção moderna do primitivismo. Essas críticas provêm tanto das comunidades indígenas quanto das não indígenas, o que deixa os intelectuais indígenas em uma posição insustentável pela relação simultânea com nossas próprias comunidades e com as universidades ocidentais ao mesmo tempo. Entretanto, esse fenômeno não é novo, pois Frantz Fanon, por exemplo, já o havia notado. Autores mais atuais colocam as discussões a respeito dos intelectuais no marco dos debates a respeito do pós-colonialismo.¹⁸ Muitos intelectuais indígenas resistem ativamente

a participar de discussões limitadas pelos discursos do pós-colonialismo, pois este é percebido como uma invenção muito conveniente para os intelectuais ocidentais, que não fazem senão reescrever seu poder para definir o mundo. Cada intelectual indígena que de fato tem êxito na academia – e nos referimos a um número relativamente baixo – enfrenta uma série de problemas ligados às maneiras como deve relacionar-se com o mundo, dentro e fora de suas comunidades, dentro e fora da academia e entre todos esses diferentes mundos.

O tipo de linguagem que é utilizado e citado em determinados textos expressa claramente a tradição teórica na qual se situa uma autora. Neste livro eu lanço mão de um grupo seletivo de ideias, correntes intelectuais e referenciais, que podem ou não ser atribuídas às tradições ocidentais ou indígenas. Porém, como muitos outros autores, tenho que esclarecer que “nós”, os povos indígenas, as pessoas “de cor”, o Outro, como se queira denominar, temos uma presença no imaginário ocidental, em sua fibra e tessitura, em seu senso de si mesmo, em sua linguagem, em seus silêncios e sombras, suas margens e encruzilhadas. A seleção de ideias foi informada por preferências e baseada em formas particulares de análise, as quais provavelmente já estão evidentes. Como muitos estudantes de graduação maoris que foram à universidade na década de 1970, eu lia alguns textos para complementar meus estudos, e outro grupo de textos alternativos para manter certo equilíbrio mental, para manter-me conectada com o resto de minha vida e, mais importante ainda, com o objetivo de entender o que estava acontecendo ao meu redor. A maioria dessas leituras, que forneceram uma alternativa para além de meus cursos, encontram-se hoje em dia em antologias sob o rótulo de Estudos Culturais.

Além dessa literatura, no entanto, existem histórias, valores, práticas e modos de conhecer que continuam influenciando as pedagogias indígenas. Em encontros internacionais ou redes de povos indígenas, a competência na própria tradição oral, o debate, o desempenho oral ou oratório, o silêncio estruturado e outras convenções que moldam as tradições orais continuam sendo uma das principais formas de gerar confiança, compartilhar informações, estratégias, conselhos, contatos e ideias. Na língua maori usa-se a expressão *Kanohi kitea*, a face visível, mediante a qual se transmite o sentido de o que é visto pela frente – mostrar sua face/rosto, assistir a um evento cultural importante ajuda a consolidar o seu pertencimento a uma comunidade de modo sustentável. É um dos recursos pelos quais a credibilidade de alguém deve ser continuamente desenvolvida e mantida.¹⁹ Nas comunidades de nações originárias e dos povos nativos

americanos há convenções para mostrar ou aceitar respeito e responder de igual modo a essas diferentes condutas, que também permitem desenvolver pertencimento, credibilidade e reputação. No Havaí, os *kanaka maoli* – pesquisadores nativos havaianos – têm falado das tias, tios e anciãos cujas opiniões devem ser consultadas antes de se realizar qualquer entrevista em uma comunidade. Na Austrália, os pesquisadores aborígenes referem-se também aos vários níveis de acesso que devem ser negociados quando os pesquisadores vão em busca de informações. Outros pesquisadores indígenas falam das relações duradouras que se estabelecem, e que vão além das relações dos investigadores com as famílias, as comunidades, as organizações e os grupos envolvidos.

Algumas metodologias consideram que os valores, as crenças, as práticas e os costumes das comunidades são obstáculos para a pesquisa, ou são costumes exóticos com os quais o pesquisador deve estar familiarizado, para que possa realizar seu trabalho sem correr o risco de causar ofensa. As metodologias indígenas tendem a avaliar as convenções culturais, os valores e as condutas como suas partes integrantes. Esses são fatores que devem ser explicitamente incorporados à pesquisa, sobre os quais se deve pensar reflexivamente, cujos aspectos devem estar abertamente esclarecidos como parte de um plano de pesquisa e acerca dos quais se deve discutir como parte dos resultados finais de um estudo, entre outras coisas, para incluí-los na devolução e/ou divulgação, em uma linguagem compreensível pela comunidade. Porém, isso não impede que se escreva com o objetivo de publicar em meios acadêmicos; trata-se simplesmente de uma abordagem respeitosa e ética. Existem várias formas de divulgar conhecimentos e de assegurar que a pesquisa alcance as pessoas que contribuíram para a sua realização. Duas maneiras importantes, embora nem sempre adotadas pelas pesquisas científicas, são “devolver” às pessoas e “compartilhar conhecimentos”. Trata-se de dois modos que assumem um princípio de reciprocidade e *feedback* (retorno).

Reportar ao povo nunca é um exercício concluído ou uma tarefa que se encerra com a apresentação de um material escrito como resultado da pesquisa. Alguns dos meus estudantes têm apresentado seus trabalhos em cerimônias formais frente às famílias ou conselhos tribais. Um deles depositou sua dissertação entre as coroas de flores que acompanhavam o funeral de um familiar. Também viajei em companhia de outra estudante que regressou à região onde realizou suas entrevistas, com o propósito de entregar cópias às pessoas que tinha entrevistado. A família esperava por ela e nos deu boas-vindas com uma refeição. Nós deixamos o local com a certeza de que seu trabalho seria lido por toda a casa e

que por fim ele teria um lugar na sala de estar, junto com outros objetos de valor, como álbuns de família e fotografias. Outros estudantes indígenas têm organizado simpósios de suas pesquisas com escolas indígenas, em conferências internacionais, ou têm apresentado artigos para o público universitário. Baseados diretamente em seus trabalhos de pesquisa, alguns têm conseguido desenvolver estratégias e iniciativas comunitárias. Outros têm adotado um enfoque mais teórico, e a partir de suas análises têm proporcionado novas formas de avaliar certos assuntos que preocupam os povos indígenas.

Compartilhar saberes é também um compromisso de longo prazo. Para os pesquisadores, é muito mais fácil entregar relatórios para as organizações e distribuir folhetos do que se engajar em um processo contínuo de compartilhamento de conhecimentos. Entretanto, no caso dos pesquisadores indígenas, que vivemos e nos movemos por várias comunidades, é isso que se espera de nós. O velho adágio colonial “conhecimento é poder” é levado muito a sério nas comunidades indígenas e muitos processos têm sido discutidos e destacados com o objetivo de facilitar modos efetivos de compartilhar saberes. As comunidades indígenas provavelmente conhecem muito mais que as comunidades brancas dominantes sobre temas criados pelo Projeto de Diversidade do Genoma Humano, por exemplo, ou do Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio (General Agreement on Tariffs and Trade – GATT). Recordo que quando assisti ao Congresso Mundial dos Povos Indígenas sobre Educação, em Wollongong, Nova Gales do Sul, Austrália, uma mulher indígena me disse: “Nós sempre estamos esperando que eles (os australianos brancos) nos acompanhem! Porém, eles não nos entendem!”. Emprego a expressão “compartilhar saberes” em vez de “compartilhar conhecimentos” de modo deliberado, porque para mim a responsabilidade dos pesquisadores e acadêmicos não é somente de compartilhar informações superficiais (conhecimento de almanaque), mas também compartilhar as teorias e as análises que influem na estrutura e na representação desses saberes e conhecimentos. Ao se assumir seriamente tal atitude, torna-se possível integrar comunidades e pessoas – que provavelmente receberam muito pouca educação formal – ao mundo exterior, um mundo que inclui indivíduos que pensam como elas, com quem compartilham lutas e sonhos comuns e que canalizam suas preocupações de maneira relativamente similar. É arrogante assumir de antemão que a pessoa indígena não se interessará ou que não entenderá temas profundos. O desafio consiste sempre em desmistificar e descolonizar.

Ao ler esta obra você poderá pensar que se trata de um livro sobre pesquisa que adota uma postura anti-pesquisa ou contra a pesquisa. Existe, por

certo, uma história de pesquisa dos povos indígenas que continua a incomodar os estudantes indígenas que com ela tomam contato. Às vezes, a reação deles é rechaçar qualquer tipo de pesquisa; porém, logo vão às comunidades e, por suas habilidades e formação educacional, são convidados a desenvolver projetos, estudos viáveis, avaliações ou a escrever artigos que são fundados em informações, dados, registros de arquivos e entrevistas com anciãos.

Eles são chamados de executores de projeto, ativistas ou consultores da comunidade – de tudo, menos de pesquisadores. Eles procuram e registram, eles selecionam e interpretam, eles organizam e reapresentam, eles fazem afirmações a partir do que apuraram. Isso é pesquisa. O processo que empregam pode também ser chamado de metodologia. Os instrumentos específicos que usam para obter informações podem também ser chamados de método. Tudo o que tentam fazer está baseado em uma teoria, independentemente de conseguirem ou não identificá-la e falar explicitamente a respeito dela.

Por fim, gostaria de apresentar um breve comentário a respeito dos pesquisadores não indígenas que, todavia, realizam investigações com povos indígenas ou a respeito dos problemas enfrentados por estes. É evidente que têm ocorrido algumas transformações no modo como os pesquisadores e acadêmicos não indígenas se posicionam e como situam seu trabalho em relação às pessoas para as quais a pesquisa tem importância. No entanto, está bem claro que existem grupos de pesquisadores com muito poder, que não querem que os indígenas façam perguntas a respeito de suas investigações, especialistas cujos paradigmas de pesquisa frequentemente têm-lhes permitido explorar os povos indígenas e seus saberes. O lado positivo é que, no contexto da Nova Zelândia, tem-se trabalhado em termos de pesquisa bicultural, pesquisas em parceria e pesquisa multidisciplinar. Outros pesquisadores tiveram de tornar claros os objetivos de suas investigações e pensar mais a sério sobre maneiras éticas e eficientes de empreender pesquisas com povos indígenas. Outros ainda, têm desenvolvido mecanismos para trabalhar com esses povos por meio de uma variedade de projetos de um modo sustentável e com benefícios mútuos. A discussão acerca do que isso representa para os pesquisadores não indígenas ou para os povos indígenas não é abordada de modo direto neste livro. Isso não significa que eu não tenha apontamentos a respeito do tema, mas que, em vez disso, meu interesse está na formação de pesquisadores indígenas. Existe muito pouco material dedicado a tratar dos problemas que enfrentam os pesquisadores indígenas. Este livro foi escrito fundamentalmente para nos ajudar.