

# **Povos indígenas e pesquisa histórica: a importância da história oral indígena e de uma ética em pesquisa específica**

## *Indigenous peoples and historical research: the importance of indigenous oral history and an appropriate research ethics*

Juliana Schneider Medeiros<sup>1</sup>

DOI: <http://ds.doi.org/10.20435/tellus.v23i51.893>

**Resumo:** Este texto apresenta o marco teórico-metodológico de uma pesquisa de doutorado (2020) situada no campo da história da educação indígena. Discuto os princípios éticos que adotei e que foram definidos a partir das críticas e proposições de pesquisadores indígenas. Examinado o uso da história oral junto aos povos indígenas e suas especificidades. Apresento o método conversacional que estabeleci para as entrevistas realizadas. Explico também por que decidi chamar os participantes da pesquisa de coautores e colaboradores. O texto evidencia a importância do uso da história oral para a realização de pesquisas históricas com povos indígenas e do estabelecimento de uma ética em pesquisa específica para trabalhar com estes povos, tendo como preocupação não apenas destacar a atuação dos indígenas nos processos históricos, mas também situá-los como protagonistas dos processos de pesquisa.

**Palavras-chave:** história indígena; história oral; ética em pesquisa; Kaingang.

**Abstract:** This paper presents the theoretical-methodological framework of a doctoral research (2020) focused on the history of indigenous education. I discuss the ethical principles adopted and defined for the study, which were based on critiques from Indigenous researchers. Furthermore, I examine the use of oral history among indigenous peoples, as well as its particularities. I also present the conversational method I established for the interviews while explaining the rationale for calling research participants my co-authors and collaborators. The text highlights the importance of using oral history to carry out historical research with indigenous peoples, and the need to establish appropriate research ethics when working with native populations. Finally, the work aims to underscore not only the role of indigenous people in historical

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

processes, but also the importance of situating indigenous people as key protagonists in the research process.

**Keywords:** indigenous history; oral history; research ethics.

## 1 INTRODUÇÃO

Este texto é de autoria de uma mulher branca, nascida no Rio Grande do Sul e criada em Porto Alegre. Tive a oportunidade de estudar em escola privada e ingressar na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Na UFRGS me tornei professora, pesquisadora e historiadora, e me aproximei do mundo indígena – que hoje é parte de quem sou. Atualmente sou professora em uma escola Guarani, atuo na Ação Saberes Indígenas na Escola/Núcleo UFRGS<sup>2</sup> e participo do grupo de pesquisa do CNPq Peabiru: Educação Ameríndia e Interculturalidade. Escrevo da posição de quem herdou os privilégios do colonialismo, mas acredita e trabalha pela descolonização – na academia e fora dela.

Este artigo é resultado de minha pesquisa de doutorado defendida em 2020, que teve por objetivo compreender como a escola instituída a partir da política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) se concretizou entre os Kaingang do Rio Grande do Sul entre os anos de 1940 e 1967. Pertencentes à família linguística Jê, os Kaingang tradicionalmente ocupavam o planalto meridional desde o estado de São Paulo até o Rio Grande do Sul, além de partes da província de Misiones, na Argentina. Atualmente estão entre os povos indígenas mais numerosos do Brasil, com uma população total de 45.620 pessoas, distribuída em mais de 40 Terras Indígenas nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (ISA, 2014).

O Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910, foi o primeiro órgão de Estado com a finalidade de estabelecer relações de caráter laico com os indígenas. Sendo o órgão responsável pela política oficial para os povos indígenas, elaborou ações educativas desde sua criação até sua extinção em 1967. A forma como a proposição destas ações educativas se constituiu na prática foi o foco do doutorado. O estudo foi realizado em dois (dos quatro) Postos Indígenas que o

---

<sup>2</sup> A Ação Saberes Indígenas na Escola foi instituída pelo Ministério da Educação em 2013 pela Portaria 1.061. É uma iniciativa que visa oferecer formação continuada a professores indígenas, por meio de parceria entre instituições públicas de educação superior e secretarias de educação.

SPI manteve entre os Kaingang do Rio Grande do Sul, Nonoai e Guarita, ambos instituídos em 1940. A execução do que foi pensando nos gabinetes dependia diretamente das ações dos funcionários dos Postos Indígenas, por um lado, e dos próprios indígenas, por outro. Esta relação entre os agentes da escola, vinculados ao SPI e à comunidade indígena a quem se destinava a educação, constituiu o interesse principal de investigação, com enfoque especial na forma como a escola foi vivida – e é lembrada hoje – pelos Kaingang.

Por muito tempo, a historiografia brasileira ignorou os povos indígenas, que eram tema quase que exclusivo da antropologia. Quando apareciam na narrativa histórica, figuravam como vítimas dos processos de conquista e colonização. Foi somente nos anos 1990 que historiadores passaram a fazer uma revisão sobre o papel relegado aos povos originários na história do Brasil, inaugurando um movimento historiográfico que John Monteiro (1999) denominou de Nova História Indígena. Esta renovação procurou novas compreensões sobre o lugar ocupado pelos povos nativos deste território, apresentando-os como sujeitos da história. Ela foi possível devido à aproximação entre as disciplinas de história e antropologia. Historiadores passaram a reconhecer que os indígenas possuem uma trajetória histórica e a considerar suas culturas e categorias de pensamento como instrumentos de análise, ampliando fontes e métodos no fazer historiográfico e considerando, inclusive, a possibilidade de diferentes versões da história.

De fato, a partir dos anos 1990, a produção sobre história indígena cresceu exponencialmente, conforme aponta Thiago Cavalcante (2019) em um levantamento realizado no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES. Buscando pesquisas que tinham como palavra-chave “História Indígena” ou “Etno-História”, o autor localizou 29 trabalhos entre 1988-2000; 112 entre 2001-2010 e 162 entre 2011-2018. Em um levantamento de publicações em periódicos científicos, Cavalcante confirma o crescimento do campo da história indígena nas últimas décadas. Entre 1989 e 2018, o autor localizou 14 dossiês temáticos sobre história indígena, totalizando 114 artigos.

Nas primeiras décadas do percurso desta nova historiografia indígena no Brasil, a imensa maioria das produções se concentrava no período colonial, reforçando, ainda que não intencionalmente, a narrativa de que os indígenas teriam existido apenas nesse período e depois teriam desaparecido. Apenas

recentemente, mais pesquisadores vêm se dedicando a estudos dos séculos XIX e XX, como se observa nos trabalhos inscritos no Simpósio Nacional de História da Associação Nacional de História (ANPUH), em sua última edição ocorrida em 2021. Na leitura dos resumos destes trabalhos, identifiquei que o evento contou com quatro simpósios temáticos<sup>3</sup> dedicados exclusivamente à história indígena, confirmando o avanço da área de estudo, que, em 2011, por exemplo, foi tema de apenas um simpósio temático. É importante notar que dos quatro simpósios de 2021, um era dedicado ao ensino de história e outro ao século XIX, mostrando que esses recortes estão em crescimento. Os trabalhos dos quatro simpósios totalizaram 58. Destes, 27 estavam de alguma forma situados nos séculos XX e XXI, quase a metade do total, evidenciando o crescimento dos estudos enfocados em períodos mais recentes.

Pensando as fontes para a construção de histórias indígenas, a grande maioria dos trabalhos baseia-se em documentos escritos, mesmo quando abordam a história indígena mais recente. Poucos incluem fontes orais, a metodologia da história oral, trabalho de campo em comunidades indígenas ou a participação de indígenas por meio de entrevistas ou conversas. O levantamento que realizei com base nos resumos do Simpósio Nacional da ANPUH de 2021, mostrou que, dos 27 estudos situados nos últimos dois séculos, apenas 5 mencionaram fontes ou métodos de pesquisa relacionados à oralidade<sup>4</sup>. A maioria dos resumos, 14, citou o uso de documentos escritos. Chamou atenção que 7 não especificaram ou não deixaram claro quais eram as fontes ou as metodologias de pesquisa. Esse dado me leva a pensar que, no mínimo, este não é um elemento considerado importante por diversas pessoas para ser enunciado no resumo. Um único trabalho mencionou que a pesquisa tinha como fonte a Internet.

Ainda em relação ao uso de fontes e metodologias orais em pesquisas sobre história indígena, é possível afirmar que há poucas discussões teórico-metodológicas sobre o tema (BARBOSA; MEZACASA; FAGUNDES, 2018). Como exemplo,

---

<sup>3</sup> ST 121. Os índios na História: contextos históricos, situações sociais e mobilizações sociopolíticas; ST 131. Povos indígenas e ensino de história; ST 132. Povos indígenas na formação do Brasil oitocentista: pesquisa e renovação historiográfica; e ST 133. Povos Indígenas, Gênero e Violências: histórias marginais.

<sup>4</sup> Os termos citados nos resumos são: “história oral” (02); “entrevistas” e “conversas” (01); “relatos” (01); “metodologia da etno-história dialógica” (01).

cito o levantamento que fiz das publicações disponíveis online na mais importante revista científica de história oral do país: História Oral, que é vinculada à Associação Brasileira de História Oral. Observando os 22 números da revista, publicados entre 2011 e 2021, localizei somente 10 artigos que tratam da temática indígena, sendo que apenas 04 deles abordam especificamente a história indígena<sup>5</sup>.

Do mesmo modo, há pouca bibliografia sobre questões relacionadas à ética em pesquisa com povos indígenas. Em busca por trabalhos recentes na área das ciências humanas, localizei publicações na área da antropologia e da educação, mas não encontrei textos escritos por historiadores. De modo geral, a ética em pesquisa no âmbito das ciências humanas no Brasil não dá conta das especificidades da pesquisa com povos indígenas. A pesquisa envolvendo seres humanos no país é regulada pelo Sistema Comitês de Ética em Pesquisa/Conselho Nacional de Pesquisa, ou Sistema CEP/CONEP, que é vinculado ao Conselho Nacional de Saúde (CNS). Este sistema foi criado pela Resolução 196, em 1996 (BRASIL, 1996), sendo este o primeiro documento a regulamentar a ética em pesquisa no país. Em 2012, as normas foram atualizadas pela Resolução 466 (BRASIL, 2012). A regulamentação da pesquisa em termos éticos no país nasceu, portanto, no âmbito da saúde, sendo pautada por um modelo biomédico. Em 2000, o CNS aprovou a Resolução 304 (BRASIL, 2000), apresentando especificidades à área da pesquisa com povos indígenas. Este documento manteve uma perspectiva da saúde e destacou a vulnerabilidade dos indígenas, classificando-os, de certo modo, como incapazes. Em 2016, buscando atender demandas dos pesquisadores das ciências humanas e sociais, foi aprovado um documento complementar, a Resolução 510 (BRASIL, 2016). No entanto, o novo texto não apresentou normas específicas para estudos envolvendo povos indígenas.

Merecem destaque alguns elementos presentes nas atuais normativas que são contraditórios em relação à autonomia dos indígenas no processo decisório quanto à realização da pesquisa. A Resolução 304, específica da área de povos indígenas, ao mesmo tempo em que menciona que qualquer trabalho necessita

---

<sup>5</sup> “Diversidade étnica e fontes orais em fronteiras: vivências e narrativas Camba-Chiquitano entre Brasil e Bolívia”, (SILVA, 2013); “Domesticando a cidade: ser ticuna na Manaus contemporânea (1980-2014)”, (JIMENES; SILVEIRA, 2015); “‘Pro giro do Sul’: indígenas Xukuru-Kariri trabalhando na lavoura canavieira em Alagoas (1952-1990)” (ROCHA, 2020); e “Os indígenas Xukuru do Ororubá e as formas de trabalho: de agricultores a operários e produtores orgânicos (Pesqueira e Poção/PE)”, de (SILVA, 2020).

“ter a concordância da comunidade alvo da pesquisa”, define os indígenas como vulneráveis. A Resolução 466 é ainda mais ambígua, pois ao passo que afirma que “em comunidades cuja cultura grupal reconheça a autoridade do líder ou do coletivo sobre o indivíduo, a obtenção da autorização para a pesquisa deve respeitar tal particularidade”, dispõe que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) deve autorizar a realização do estudo antecipadamente. A Resolução 510 reafirma o disposto sobre a autorização do líder ou coletivo e deixa de fora o papel da FUNAI. Apesar disso, esta última Resolução esbarra nas diretrizes do próprio órgão indigenista.

Para que um projeto de pesquisa envolvendo povos indígenas seja aprovado em termos éticos são necessários diversos movimentos. Por um lado, precisa ser aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) institucional do pesquisador e, depois, tem que ser enviado para o Conselho Nacional de Pesquisa (CONEP). Paralelamente, deve ser obtida uma Autorização de Ingresso em Terra Indígena expedida pela FUNAI, para a qual também é necessário obter previamente um parecer de mérito científico do estudo junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Embora a Instrução Normativa 01/1995 da FUNAI mencione que devem ser “ouvidas as lideranças indígenas”, ela se coloca como mediadora da consulta aos indígenas e se mantém como instância responsável pela decisão final. Ou seja, o controle sobre a ética em pesquisa envolvendo povos indígenas no Brasil é um processo burocrático que é dirigido por órgãos do Estado, ferindo a autonomia indígena garantida na Constituição e em outros documentos internacionais, desconsiderando que o consentimento é na verdade produto das relações do pesquisador com as comunidades e ignorando outros critérios éticos que os diferentes povos indígenas possam ter.

O objetivo deste trabalho é discutir o uso da história oral como metodologia de pesquisa para estudos de história indígena e a importância de uma ética em pesquisa com povos indígenas que seja específica. Faço essa discussão na medida em que descrevo o marco teórico-metodológico de meu doutorado.

## **2 UMA ÉTICA EM PESQUISA ESPECÍFICA**

A ética em pesquisa do meu trabalho teve forte inspiração nas críticas e proposições que pesquisadores indígenas da Nova Zelândia, Canadá, Austrália e Estados Unidos discutem há décadas. Embora essas discussões tenham ocorrido

principalmente entre indígenas e para indígenas, elas ultrapassaram esse meio e vêm transformando também os modos como pesquisadores não indígenas atuam. De acordo com a intelectual Maori neozelandesa Linda Tuhiwai Smith (2008), nos anos 1970, tornou-se debate público entre eles o “problema da pesquisa” envolvendo indígenas. A pesquisa, nos moldes ocidentais, passou a ser criticada como ferramenta da colonização, em que os indígenas eram apenas objeto a ser estudado – o Outro – e tinham seus conhecimentos, culturas e línguas roubados.

Os anos 1990 e 2000 passaram a ver cada vez mais acadêmicos indígenas desses países tomando o fazer investigativo para si, engajados em discutir novas possibilidades para pesquisas com comunidades indígenas e metodologias propriamente indígenas. Para Smith (2008), isso se trata de um grande projeto de descolonização da pesquisa, que envolve múltiplas camadas de lutas: desvelar e desconstruir o imperialismo e seus aspectos de colonialismo em suas velhas e novas formas, concomitante à busca por soberania; retomar os conhecimentos, as línguas e as culturas; e transformar as relações coloniais entre indígenas e colonizadores. Nas palavras de Smith (2008, p. 120),

Pesquisa, assim como a escolarização, uma vez ferramenta de colonização e opressão, está gradualmente se tornando um meio para a retomada de línguas, histórias e conhecimento, para encontrar soluções para os impactos negativos do colonialismo e dar voz ao modo alternativo de ser e conhecer<sup>6</sup>.

Uma área da pesquisa que vem sendo especialmente questionada pelos indígenas é a ética em pesquisa. Segundo Smith (2008, p. 128),

Para comunidades indígenas e marginalizadas, ética em pesquisa, a nível básico, trata-se de estabelecer, manter e cultivar relações recíprocas e respeitadas, não apenas com as pessoas enquanto indivíduos, mas como indivíduos, coletivos e membros de comunidades, e com humanos que vivem em e com outras entidades no ambiente envolvente.

Porém, a ideia de princípios de pesquisa universais é problemática, e cada pesquisador deve conversar com a comunidade em que está estudando e definir junto qual o comportamento ético esperado em uma pesquisa. Smith (2008, p. 130) apresenta valores culturais Maori que ela selecionou a partir de sua relação com a comunidade e uma “tradução” como orientação para a conduta de

---

<sup>6</sup> As traduções de todas as citações das referências em inglês foram feitas por mim.

pesquisadores. Resumo aqui alguns dos valores: respeitar as pessoas – permitir que as pessoas definam o espaço e os termos do encontro; encontrar as pessoas face a face, especialmente quando for apresentar a pesquisa; observar e ouvir (e talvez então falar); compartilhar, acolher, ser generoso – abordagem colaborativa, em que o conhecimento flui nas duas direções e em que há uma devolução dos resultados ao final, sem que termine a relação; ser cauteloso – ser astuto politicamente, seguro culturalmente e reflexivo sobre seu status de *insider/outsider*.

A autora também cita como exemplo o *Guidelines for Ethical Research in Indigenous Studies*, da Austrália, guia elaborado a partir de oficinas com pesquisadores indígenas. Ele conecta a noção de princípios éticos com direitos humanos e propõe três grandes princípios: consulta, negociação e entendimento mútuo; respeito, reconhecimento e envolvimento; benefícios, resultados e acordo. Os subprincípios são: respeito por sistemas de conhecimento e processos indígenas, reconhecimento da diversidade e singularidade dos povos e dos indivíduos indígenas, respeito pelos direitos de propriedade intelectual e cultural e envolvimento dos indivíduos e comunidade indígenas como colaboradores de pesquisa.

Para o contexto dos povos indígenas do Canadá existe um documento elaborado pela Assembly of First Nations<sup>7</sup>: *First Nations Ethics Guide on Research and Aboriginal Traditional Knowledge* (2020). De acordo com este guia, os princípios são: consentimento informado; parceria entre pesquisador e comunidade; integridade acadêmica (respeito ao conhecimento indígena); reconhecimento/divulgação da origem dos conhecimentos como indígenas; equidade e compartilhamento de benefícios; empoderamento da comunidade; e propriedade, controle, acesso, posse. Gostaria de destacar este último, que faz referência aos dados produzidos na pesquisa. De acordo com este princípio, a comunidade indígena tem a propriedade e a posse das informações geradas, o controle sobre seu uso, além do poder de definir onde serão armazenadas e quem pode acessá-las.

Infelizmente, no Brasil ainda não existem documentos que orientem a ética em pesquisa elaborados pelos povos indígenas ou em conjunto com eles, como as referências acima citadas. No entanto, inspirada nas leituras e experiências que tive durante meu estágio de doutorado sanduíche no Canadá, busquei

---

<sup>7</sup> *Assembly of First Nations* é uma organização nacional que representa todas as comunidades indígenas do Canadá em nível federal e advoga por seus direitos.



*descolonizar* minha metodologia. Um princípio que tomei como norteador e que perpassou toda a pesquisa é o que o intelectual Cree, Shawn Wilson (2008), chama de relacionalidade. Os povos indígenas têm um modo de estar no mundo que é de relação com todos os seres, humanos e não humanos; relações essas que os unem enquanto grupo, coletivo, comunidade. Essa relacionalidade deve se refletir na pesquisa. Segundo Wilson, deve haver uma responsabilidade relacional desde a escolha do tema de estudo, dos métodos, da análise e da forma de apresentação dos resultados.

Em minha pesquisa busquei, em primeiro lugar, fortalecer as relações que eu já possuía com os professores Kaingang. Desde 2014, atuo na Ação Saberes Indígenas na Escola, espaço que me proporcionou aprofundar relações com professores Kaingang, de modo que muitos tornaram-se colaboradores da pesquisa. Outro passo inicial foi construir novas relações com pessoas que fui conhecendo nas comunidades indígenas, especialmente, os participantes da pesquisa. Assim, no decorrer do trabalho de campo eu sempre iniciava me apresentando e me posicionando – o que também faço em minha escrita. Ainda mais importante que minha própria posicionalidade, é o espaço que dedico aos participantes no texto final da tese. Apresento nominalmente e situo cada um, o que é fundamental para a compreensão do conteúdo narrado, mas, principalmente, como forma de reconhecimento às pessoas e ao seu conhecimento. Com esse objetivo também reproduzo algumas fotografias tiradas no decorrer do trabalho de campo. Tratei de manter relações de respeito e reciprocidade com a comunidade e com cada pessoa que fez parte do processo de pesquisa.

Um exemplo disso foi a entrega de presentes às pessoas que entrevistei, como um gesto de agradecimento em troca de ser recebida em suas casas e ter o privilégio de ouvir suas memórias. Essa atitude foi motivada por minhas leituras e vivências no Canadá, onde a entrega de presentes compõe a metodologia de pesquisa junto a povos indígenas<sup>8</sup>. Entre o povo Cree, por exemplo, ao pedir um

---

<sup>8</sup> No entanto, o relato de Herman Michell (2011), do povo Cree, mostra que esta é uma questão em disputa. Durante seu doutorado, em 1997, como parte de sua metodologia de pesquisa, ele propôs a oferenda de tabaco em troca de histórias – pois era a forma como em sua cultura se recolhe conhecimento. O comitê de ética de sua universidade à época negou que ele utilizasse este método, por entender que se tratava de um tipo de coerção, ignorando completamente a cosmologia Cree. À semelhança, agências de fomento de pesquisa no Brasil dificilmente aceitariam a compra de quilos de erva-mate como material de pesquisa. Nós, pesquisadores,

conselho, requisitar a contação de uma história, solicitar uma cura ou qualquer outro tipo de conhecimento de um sábio, é preciso antes oferecer tabaco – planta sagrada na cosmologia Cree – como forma de respeito e reconhecimento. Historiadores indígenas no Canadá consideram, portanto, que a oferenda de tabaco em troca de histórias faz parte da metodologia de pesquisa.

Em minha primeira visita, a cada pessoa entreguei um pacote de erva-mate, item muito valorizado pelos Kaingang, que têm o hábito de tomar chimarrão diariamente e, especialmente, em momentos de conversa com parentes e amigos. Nos casos em que um segundo encontro aconteceu, levei um panetone – pois era uma data próxima ao Natal – além de cópias de fotos que eu havia prometido a algumas pessoas. Após a defesa da tese, retornei com novo presente a cada um que participou, além de levar pedidos especiais que algumas pessoas me fizeram (fotos, óculos de leitura, calçados, roupas). Embora eu tivesse aprendido com minha orientadora há mais de uma década, que deveria oferecer um presente, não havia ainda refletido sobre esta prática. Depois de voltar do Canadá, também ouvi de uma professora Kaingang que esse era um comportamento habitual e esperado na cultura Kaingang.

Busquei fazer uma pesquisa colaborativa, em que os professores Kaingang não só me acompanharam nas entrevistas, mas depois discutiram os dados e pensaram sua análise comigo. O compartilhamento dos benefícios da pesquisa não ocorreu só ao final, quando levei uma cópia da tese a cada comunidade – o “retorno” que muitos pesquisadores se limitam a fazer. Ele fez parte do processo a cada momento que enviei e-mail ou mensagem de celular aos professores com documentos do SPI que fui encontrando, ou quando da entrega das cópias das gravações, das fotos e dos documentos escritos depois de finalizada a tese. No marco dessa troca de saberes, minha devolução à comunidade de modo mais amplo e acessível é a publicação de um livro com parte da tese e sua distribuição aos participantes e às escolas<sup>9</sup>. Decidi ainda pelo reconhecimento do conhecimento

---

precisamos contornar essa situação sempre que trabalhamos com povos indígenas, porque não há compreensão por parte das agências financiadoras e das universidades. Um relato que aponta na direção contrária refere-se à minha experiência na *Ethnohistory Field School*, uma disciplina de trabalho de campo que realizei no Canadá em 2019. As universidades organizadoras da disciplina custearam presentes e uma festa tradicional para todos os participantes nas pesquisas dos alunos.

<sup>9</sup> Quando perguntei ao cacique de Guarita sobre o que esperava como devolução à comunidade,

compartilhado comigo, não apenas citando o nome de cada participante, mas chamando-os de coautores. Prezei também por aquilo que os indígenas canadenses denominam princípio de propriedade, controle, acesso, posse – entendendo que todas as falas dos Kaingang aqui transcritas são de sua propriedade e eles têm o direito sobre elas. Ao longo do texto, explicito de que forma diversos desses princípios foram incorporados na minha pesquisa.

No Canadá, várias comunidades já possuem seus próprios comitês de ética, que impõem regras aos pesquisadores. Muitos deles exigem que seja feito um acordo de pesquisa, que determina direitos e obrigações, tanto do pesquisador quanto da comunidade. Embora eu tivesse a intenção de criar um acordo de pesquisa, não cheguei a fazê-lo. Porém, elaborei um termo de consentimento informado, apresentando a pesquisa, explicando a importância do relato de cada um e informando sobre os direitos do participante, os benefícios e os riscos de sua participação. Expliquei oralmente, a cada um, do que se tratava, antes de solicitar a assinatura, certificando-me de que haviam entendido o significado do documento.

### **3 HISTÓRIA ORAL INDÍGENA**

Além de todos esses cuidados éticos que atravessaram a pesquisa, outro elemento importante do marco teórico-metodológico foi o uso da história oral. É preciso destacar que esta foi uma escolha deliberada, uma decisão política com o objetivo de colocar as vozes indígenas em relevo. Afirmo isso, pois a quantidade de documentos escritos disponíveis sobre o tema seria suficiente para a realização de diversas pesquisas. No Museu do Índio, no Rio de Janeiro, acessei milhares de documentos oficiais do SPI: cerca de 1.100 relativos ao Posto Indígena Guarita e mais de 1.600 relativos ao Posto Indígena Nonoai. A maioria da documentação foi produzida pelos encarregados dos Postos e inclui diversos tipos de registro, tais como: folhas de pagamento de funcionários, ofícios, inventários, balancete de caixa, relatórios mensais e anuais, avisos do Posto, recibos, frequência escolar, etc. Também consultei alguns relatórios anuais do SPI e fotos dos dois Postos

---

para minha surpresa, a primeira coisa que falou foi: uma cópia da tese. Eu pensava que ele fosse solicitar algo de maior utilidade e visibilidade, como uma oficina ou palestra. Mas ele ressaltou a importância do registro escrito da pesquisa, no sentido de ter mais valor e durabilidade. Falou que gostaria de armazená-la na Secretaria do Índio de seu município.

estudados. Realizei ainda a leitura de todos os Boletins Internos do órgão, que estão disponíveis online. Outras fontes escritas foram consultadas no Arquivo Histórico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, nas Faculdades EST, em São Leopoldo/RS.

Mesmo que os documentos escritos possam ser relidos com um olhar crítico, que procura evidenciar a agência indígena, nada pode revelar mais o protagonismo indígena que suas próprias vozes. O uso da história oral indígena<sup>10</sup> como ferramenta de pesquisa é fundamental – não apenas por ser fonte infinita de novas informações, mas também por representar um posicionamento político, ao incluir de fato palavras proferidas pelos indígenas, especialmente para estudos de períodos recentes em que abundam narrativas pessoais. Conforme a historiadora Cree Winona Wheeler (2005), há tempo estudiosos indígenas e não indígenas vêm afirmando que pesquisas que utilizam apenas documentos escritos por não indígenas reforçam a noção colonialista de que o paradigma ocidental é superior – que sua forma de fazer e escrever história é o padrão, e os povos indígenas não possuem tradições que valham a pena aprender. Segundo Wheeler, basear um estudo sobre história indígena apenas em documentos escritos, quando se pode incluir fontes orais, é, na melhor das hipóteses, coisa do passado, e na pior, elitista e colonialista.

Wheeler alerta que as fontes orais não podem ser tratadas como as escritas, pois isso nega o seu potencial. História oral indígena não se trata apenas de uma fonte primária obtida ao gravar palavras faladas, geralmente através de entrevistas com pessoas consideradas detentoras de informação com valor de ser preservada. A autora explica que no mundo Cree as histórias pessoais, familiares e regionais se conectam e se sobrepõem; todas são extensões do passado e estão enraizadas nas relações. As histórias vão passando de geração em geração e passam a ser incorporadas nas vidas das pessoas – sendo evidente novamente a importância

---

<sup>10</sup> Adotei a noção de história oral e não tradição oral, mas concordo com a autora do povo Dakota, Angela Cavender Wilson (1996), quando esta afirma que a história oral está contida na tradição oral. Para os Dakota, a tradição oral se refere à forma que uma informação é transmitida, não ao tempo que vem sendo transmitido – diferente do que os historiadores costumam considerar, ao compreender história oral só como as histórias de vida, do tempo vivido pelo indivíduo que narra a história; e tradição oral como as demais histórias, mais antigas, passadas de geração em geração. Para Cavender Wilson, experiências pessoais, informações, eventos, incidentes podem se tornar tradição oral no momento que acontecem ou que são contados, desde que a pessoa relatando a memória seja parte de uma tradição oral.

da relacionalidade, especialmente com os velhos, que são os “guardiões do conhecimento”. Entendendo que o elemento mais importante para a história oral indígena são as relações e a escuta das histórias, em minha pesquisa busquei me dedicar às relações com os Kaingang.

Segundo Wheeler (2005, p. 199), fazer história oral “do jeito indígena” requer bastante trabalho: ir de um lado a outro no interior, dar caronas para pessoas mais velhas, colher frutas, puxar madeira, defumar carne, levar as pessoas ao supermercado e outras atividades mais ligadas ao modo de vida Cree. Ou seja, requer aprender outro jeito de aprender, e muitos historiadores não estão dispostos a isso. Adaptando para o meu trabalho de campo, isso representou fazer viagens de mais de 400 km, hospedar-me nas casas das pessoas, comprar presentes, ajudar nas tarefas de casa, fazer contribuições em dinheiro, conversar e ouvir relatos sobre outros temas que não o da pesquisa, entre outros.

Nesse mesmo sentido, outros historiadores indígenas explicam sobre a importância das histórias orais na pesquisa da história indígena. William Bauer (2017, p. 160), dos Estados Unidos, afirma que histórias orais são importantes porque elas estão enraizadas em “modos indígenas de conhecer”<sup>11</sup> o passado, e estes modos próprios enfatizam outros elementos, como parentesco, lugar e contexto. Renee Pualani Louis (2007), geógrafa indígena do Havaí, fala que as histórias orais são formas de transmissão de saber, que pertencem a um sistema de conhecimento propriamente indígena, diferente do ocidental. Ou seja, o conhecimento indígena está alicerçado na oralidade, e, se queremos ter acesso a ele, temos que nos aventurar a fazer história oral como método de pesquisa – foi exatamente o que me propus a fazer.

Porém, conforme Wheeler (2010), história oral indígena não são apenas narrativas, e a oralidade tem suas formas de registrar memória. Como exemplo, a autora cita a linguagem corporal da narração e os dispositivos mnemônicos. A linguagem do corpo contém significados que pressupõem uma cultura compartilhada entre narrador e ouvintes – e sem este contexto, muita informação pode ser perdida. Mnemônicos também cumprem um papel ao auxiliar a memória, como ilustrações, desenhos e, inclusive, a terra. Levando isso em conta, busquei

---

<sup>11</sup> Em inglês a expressão é *indigenous ways of knowing*, e se refere às formas tradicionais de aprender, manter e transmitir conhecimento. Aproxima-se da ideia de sistema de conhecimento indígena – em oposição ao sistema de conhecimento ocidental.

gravar as conversas com os participantes em vídeo para que os rostos, as expressões e os gestos ficassem registrados, e outras pessoas Kaingang futuramente possam assistir. Em relação aos registros mnemônicos, utilizei fotos e uma lista com nomes de funcionários do SPI que acessei no Museu do Índio, tratando de ativar memórias esquecidas.

Embora os historiadores mais conservadores critiquem o uso da memória como fonte para a escrita da história, argumentando que ela é subjetiva e não é confiável, estudiosos da história oral defendem que estas características são fortalezas e não problemas. Alessandro Portelli (1991), historiador italiano, afirma que a história oral, mais do que revelar fatos desconhecidos, mostra os seus significados para os grupos sociais. “Fontes orais revelam não apenas o que as pessoas fizeram, mas o que elas queriam fazer, o que elas pensavam que estavam fazendo e o que elas agora pensam que fizeram” (p. 36). De acordo com o autor, a memória não é um depósito passivo de fatos, mas um processo ativo de criação de significados, que acontece a partir do presente e de quem a conta, de modo que a mesma entrevista pode até ter versões diversas em momentos diferentes.

Isso leva à discussão sobre sua confiabilidade, já que os relatos podem sofrer alterações e a memória perderia informações com o tempo. Alistair Thomson (2011), historiador australiano, desafia que a memória é sim confiável. Baseando-se em estudos neurológicos e psicológicos, ele explica que o ato de “lembrar” não é como acessar um disco rígido, é mais como contar uma história; que a memória opera de diferentes formas nas etapas da vida, e quando adultos nossa memória de longa-duração é aprimorada. Esclarece ainda por que algumas memórias são consolidadas e outras não: experiências tendem a ser lembradas quando são percebidas como significativas. Outro elemento importante para a consolidação da memória é transformá-la em história a ser contada – seja oralmente ou por escrito. Cada vez que é recontada, ela é reconsolidada, mas ao mesmo tempo configura uma nova experiência, num processo criativo de reconstrução, fazendo com que cada vez que seja lembrada ela sofra mudanças sutis, conforme já anunciara Portelli. Mas mesmo que a memória seja afetada pelo contexto no momento em que é contada, e por isso seja subjetiva, artificial, parcial e variável, Thomson (2011, p. 91) afirma que a nós, historiadores, cabe “[...] interrogar nossas

entrevistas criticamente, como fazemos com qualquer fonte histórica, e entender as formas em que as memórias foram moldadas, por circunstâncias particulares do evento e dos processos complexos de lembrar”.

Os estudiosos da história oral também concordam que a relação entre entrevistado e entrevistador constitui um aspecto crucial dessa metodologia, afinal, toda entrevista é o resultado dessa relação. Na entrevista existe uma transmissão de informações que depende não só do relato fornecido, mas também do trabalho do historiador em termos de perguntas, diálogo e relacionamento pessoal (PORTELLI, 1991). Nesse sentido, não é só a subjetividade do narrador que está em jogo, mas a do historiador também. O historiador afeta a relação da entrevista, as memórias que são geradas, o processo de análise e o produto final. Do mesmo modo, ele é afetado pela entrevista e isso se mostra no resultado final da pesquisa (THOMSON, 2011). Em se tratando de uma pesquisa de história oral com comunidades indígenas, isso nos traz de volta ao que já anunciei: a posicionalidade da pesquisadora e a relacionalidade com os indígenas.

Ainda sobre os “problemas da história oral”, temos as contribuições da antropóloga canadense Julie Cruikshank (2002), que trabalha entre os povos indígenas desde os anos 1970. Sobre a questão da veracidade dos fatos relatados em histórias orais, a autora aponta que em comunidades indígenas existe ainda outro elemento: a verificação pública da história oral. Ou seja, quando alguém discorda ou duvida de determinado relato, confronta o narrador com outra versão ou pede provas. Em consonância com os autores já citados, ela também entende que a subjetividade é um aspecto positivo. Narrativas pessoais demonstram como a história global (ou nacional) são vividas localmente de modos significativos. Cruikshank relata que iniciou sua pesquisa entre os indígenas do norte do Canadá com o objetivo de ouvir as mulheres falarem sobre eventos históricos documentados em fontes escritas. Porém, com o tempo, as mulheres começaram a mudar a direção das conversas para relatos que elas queriam contar – e que estavam relacionados a suas histórias de vida.

Gradualmente eu passei a entender a tradição oral menos como evidência do passado e mais como uma janela para as formas como o passado é culturalmente constituído e discutido. Em outras palavras, narrativas não eram apenas *sobre* o passado, mas também forneciam orientações para compreender mudanças (CRUIKSHANK, 2002, p. 13).

As noções sobre história oral, apontadas por esses autores, tiveram papel importante no decorrer do trabalho de campo – e depois na análise dos dados e na escrita da tese. Em relação à subjetividade das histórias, pude perceber rapidamente os diferentes significados que as experiências de escolarização tiveram para as diferentes pessoas. Ainda assim, foi evidente a veracidade dos relatos, uma vez que os fatos iam se confirmando nas palavras das pessoas a cada nova conversa. Assim como Cruikshank, observei que, por vezes, algumas pessoas desviavam do assunto da pesquisa e compartilhavam outras histórias – e penso que em mais visitas elas poderiam ser aprofundadas.

Os elementos acima apresentados serviram de subsídios para a produção de uma história da educação escolar Kaingang. O tema de minha pesquisa foi a escola, mas este é apenas um enfoque possível para narrar uma história indígena. Acredito que esses elementos sobre história oral indígena sejam válidos para qualquer história indígena que se busque construir em conjunto com as comunidades.

#### **4 AS CONVERSAS-ENTREVISTAS COM OS KÓFA KAINGANG**

Num primeiro momento, eu havia pensando em seguir a sugestão de Wheeler (STEVENSON, 1999-2000), de iniciar a pesquisa na comunidade com a história oral, e depois ir aos arquivos, invertendo a lógica das pesquisas históricas segundo o paradigma ocidental. Wheeler argumenta que os relatos orais podem informar os trabalhos com os documentos escritos e estes completarem as lacunas das histórias orais – e não o contrário. De fato, meus primeiros passos de pesquisa constituíram visitas às comunidades. No entanto, deparei-me com duas dificuldades: saber quem entrevistar e o que perguntar. Percebi a importância de conhecer mais sobre o SPI e o funcionamento dos Postos Indígenas, e de me apropriar do tema para organizar o roteiro para as entrevistas. Assim, decidi debruçar-me primeiro sobre os documentos com o objetivo de me preparar para o trabalho de campo. Foi nesse processo que acessei as listas de frequência das escolas, o que acabou sendo a principal referência para localizar as pessoas que seriam entrevistadas – que aqui passo a denominar de *kófa*, palavra que designa velho ou velha na língua Kaingang.

Outra via de contato com os *kófa* foi a indicação, feita por parte dos professores indígenas, de alguns nomes de pessoas que teriam frequentado a escola naquela época. Um outro critério considerado foi a idade – algumas das pessoas



indicadas não haviam estudado, mas tinham idade avançada e, portanto, tinham vivido no tempo do SPI. É importante destacar que o foco da pesquisa era o registro de experiências pessoais, então toda e qualquer pessoa Kaingang que tivesse vivido no tempo do SPI qualificaria como entrevistado. Desse modo, a pesquisa fugiu dos “informantes-chave”, os especialistas com quem os antropólogos normalmente conversam. De acordo com o antropólogo canadense Alexander Soucy (2000), os informantes-chave são as pessoas com status de detentoras de conhecimento, aquelas que têm autoridade e poder para falar – além de seu próprio interesse em falar – como os pajés e caciques. De acordo com o autor, os antropólogos têm a tendência em buscar as informações com esses especialistas, que acabam fornecendo explicações mais unificadas, ignorando o conhecimento das demais pessoas e a diversidade de visões.

Em minha pesquisa busquei incluir uma multiplicidade de vozes “do tempo da escola do SPI”, com o objetivo de alcançar uma visão mais ampla, acessar versões diferentes e perceber a sua complexidade. Nesse sentido, a pesquisa ocorreu em duas comunidades (Guarita e Nonoai), incluiu homens e mulheres, com idades de 50 a 80 anos, priorizando pessoas que haviam frequentado a escola, mas também contou com quem não estudou. Todas as pessoas com quem conversei são reconhecidas como *kófa*, velhos e velhas com experiência e com histórias para contar – mas não são necessariamente aqueles reconhecidos pela comunidade como os detentores do conhecimento.

Posso afirmar que fui muito bem recebida na quase totalidade das casas, com algumas exceções, nas quais senti certa desconfiança ou resistência em falar – o que não surpreende, considerando o histórico das relações com os “brancos”. A maioria das pessoas mostrou-se feliz com a minha visita e com a oportunidade de compartilhar sua história pessoal, de sua infância, de um tempo sobre o qual não pensavam fazia muito. A maior parte também ficou entusiasmada com a ideia de gravar um vídeo com suas memórias para que os jovens possam conhecer a sua história.

Embora eu fosse sobretudo uma *outsider* em relação às comunidades, por ser não indígena, em algumas circunstâncias senti-me uma *insider*. De acordo com a antropóloga de ascendência mestiça indiana-estadunidense Kirian Narayan (1993), todos possuímos múltiplas identificações e elas são mais fluídas

e dinâmicas do que as dicotomias indígena/não indígena ou pesquisado/pesquisador e, na verdade, elas se deslocam conforme o contexto. “Dada a natureza múltipla da identidade, haverá inevitavelmente certas facetas do *eu* que nos unem às pessoas que estudamos, outras facetas que enfatizem nossas diferenças” (NARAYAN, 1993, p. 680). As diferentes facetas da nossa subjetividade podem ser ativadas por serem escolhidas ou simplesmente impostas de fora. É uma espécie de gradiente, em que nos aproximamos e nos distanciamos dos participantes da pesquisa. Uma das minhas identidades que mais se fez presente durante a pesquisa e mais me aproximou das pessoas foi ser professora. Professora estadual e de uma escola indígena. Outras identidades que também pude acionar foram: ser colega de pós-graduação de estudantes Kaingang, ser mulher, ter contato prévio com Guarita e mencionar pessoas conhecidas em comum. Conforme Narayan, mais importante que definir o quanto *insider* ou *outsider* é o pesquisador, é apontar os deslocamentos nas relações no intuito de enriquecer nossos textos e aproximá-los das complexidades das interações vividas. Novamente, o crucial é a relação que construímos com a comunidade e com cada participante individualmente.

Meus encontros com os *kófa* foram entrevistas inspiradas nos métodos conversacionais propostos por pesquisadoras indígenas. De acordo com a pesquisadora indígena canadense Margaret Kovach (2010, p. 42), “[...] o método conversacional se alinha com a visão de mundo indígena que honra a oralidade como modo de transmissão de conhecimento e preserva o relacional que é necessário para manter uma tradição coletiva”. Trata-se de uma forma de reunir conhecimento em que o elemento central é a contação de história através da conversa, numa relação dialógica em que o pesquisador também participa. A autora explica que este método pode ser usado conforme o paradigma ocidental, mas quando empregado dentro de uma perspectiva indígena possui algumas diferenças: a) tem ligação com o conhecimento indígena e está situado num paradigma indígena; b) é relacional; c) tem um propósito (geralmente envolvendo um objetivo descolonizador); d) envolve certos protocolos conforme a epistemologia em questão; e) inclui informalidade e flexibilidade; f) é colaborativo e dialógico; e g) é reflexivo.

No mesmo sentido, propõem Dawn Bessarab, nativa da Austrália, e Bridget Ng’andu, originária da Botsuana (2010). Elas chamam seu método de *yarning*<sup>12</sup>,

<sup>12</sup> Em inglês, significa contar uma estória/narrativa. As autoras explicam que é usado também

um estilo indígena de conversa informal, tranquilo e interativo, que pode ter o formato de uma entrevista semiestruturada ou não estruturada, em que o participante conta histórias relacionadas ao tema de pesquisa. Elas afirmam que é um processo que demanda que o pesquisador construa uma relação com os indígenas participantes da pesquisa, pois se trata de um processo dialógico que é recíproco e mútuo (BESSARAB; NG'ANDU, 2010).

Por ser um método que tem como ferramenta central a conversa, ele é criticado por alguns pesquisadores por sua falta de rigor e confiabilidade. No entanto, as duas autoras refutam essa ideia, afirmando que a contação de história é uma pedagogia indígena própria e é uma metodologia de transmissão de informação, sendo adequado para pesquisa. Para elas, o rigor é exatamente “[...] escutar e permitir a história fluir enquanto procurando fios que se relacionam ao tópico de pesquisa” (BESSARAB; NG'ANDU, 2010, p. 41). É ouvir as pessoas falarem sem interromper, pois a contação de histórias tem sua lógica própria, mesmo que aparentemente inclua algumas voltas até chegar à resposta. Isso também remete à importância da flexibilidade do pesquisador: ao permitir esta liberdade ao entrevistado e a si mesmo para mudar/adaptar/ampliar o rumo da pesquisa.

Denominei os encontros que realizei com os *kófa* em Nonoai e Guarita de “conversas-entrevistas”, pois envolveram um roteiro de perguntas previamente pensadas, mas ocorreram com a fluidez de uma conversa – assim utilizo as palavras conversa e entrevista como sinônimos neste texto. Todos os primeiros encontros foram visitas que realizei à casa dos *kófa*, acompanhada de uma pessoa Kaingang que eu já conhecia, geralmente professores. Este acompanhante atuava como intermediário e foi essencial para que as conversas-entrevistas acontecessem. Primeiro, porque esta pessoa conhecia os caminhos e os moradores da comunidade. Em alguns casos, para que viabilizasse a comunicação servindo de intérprete, já que alguns *kófa* têm como língua principal o Kaingang. Mas, principalmente, porque atuou estabelecendo uma ponte entre o entrevistado e a pesquisadora *outsider*: me apresentou, possibilitou que os *kófa* abrissem suas portas para mim, promoveu o início das conversas.

De acordo com o intelectual canadense do povo Cree, Brian Calliou (2004, p. 85), “Se um velho conhece e confia no intermediário, ele ou ela vai provavelmente

---

como “bater um papo” ou “conversar”.

estender a confiança àquela pessoa que o intermediário conhece e confia”. Pude vivenciar isso na prática durante meu trabalho de campo, o que considero fruto das relações respeitadas que fui estabelecendo com os intermediários. A confiança dos professores Kaingang em mim também remete à credibilidade da UFRGS, da Ação Saberes Indígenas na Escola e do grupo de pesquisa Peabiru, que vêm acolhendo estudantes e professores indígenas há anos.

Muitas vezes os intermediários já conheciam a pessoa que visitávamos, mas outras tantas não e, nesses casos, apresentavam-se fazendo referência a sua genealogia e suas próprias relações na comunidade. Eu era apresentada como professora, colega ou amiga de Porto Alegre que estava fazendo um trabalho/pesquisa sobre a escola do tempo do SPI e queria conversar. Um dos professores, que me apresentava em língua Kaingang, revelou-me que ele dizia ainda que era um trabalho que ia ser bom para eles e para a comunidade, pois amanhã ou depois não estariam mais, e seus netos e outras pessoas poderiam conhecer (ou ver em vídeo) as suas memórias.

Antes de iniciar a falar sobre o tema de pesquisa, o intermediário que estava me acompanhando conversava informalmente com a pessoa sendo visitada. Só depois era abordado o motivo da visita, e a pessoa manifestava seu interesse ou não em conversar comigo<sup>13</sup>. Havia o momento em que eu então me apresentava e apresentava mais formalmente a pesquisa. Eu sempre iniciava com uma pergunta aberta e depois ao longo da conversa ia abordando os diferentes temas de meu roteiro. É interessante notar que os entrevistados levantaram diversos temas que não estavam inicialmente na minha lista, e fui incluindo a cada novo encontro.

Nas primeiras entrevistas, fiz apenas anotações no caderno, conforme orientação de um colega e pesquisador Kaingang, que atuou de intermediário nos primeiros dias de meu trabalho de campo. Ele recomendou que eu não gravasse os vídeos no primeiro encontro e buscasse apenas me concentrar na conversa, no intuito de estabelecer a já referida relacionalidade. Em várias ocasiões as conversas

---

<sup>13</sup> Conversei com 32 pessoas. Uma delas não quis conversar na primeira visita, mas na segunda concordou. Algumas não estavam em casa, mas pude retornar e encontrá-las. Em três situações recebi resposta negativa. Uma mulher preferiu que apenas seu marido conversasse comigo; outra pessoa que contatei por telefone não mostrou interesse em me receber; e outra afirmou que só conversaria em troca de pagamento, o que inviabilizou a entrevista. Visitei outras tantas com quem não pude conversar porque não estavam em casa.

tomavam outros rumos, e isso fazia com que eu tivesse que retomar o assunto. Mas a vontade de falar dos *kófa* não era infinita e, na quase totalidade dos casos, no tempo de uma hora eles encerravam a conversa. Nos casos em que o relato foi muito pertinente à pesquisa ou em que se tratava de uma pessoa de idade muito avançada, perguntei se tinha interesse em gravar suas memórias em vídeo como forma de deixar o registro para as futuras gerações. Ao final desse primeiro encontro, eu explicava o consentimento informado e solicitava a assinatura. Antes de partir, entregava o presente: o pacote de erva-mate.

A entrevista começava sempre com uma pergunta aberta inicial: O que você lembra da escola do tempo do SPI? À medida que a conversa ia se desenrolando, eu introduzia diferentes temas: professoras; colegas; merenda; aulas; horário da escola; local da escola; idade em que começou a frequentar a escola; por que começou a ir ou deixou de ir à escola; quantos anos frequentou; o que aprendeu; se gostava de ir à escola; uso ou não da língua Kaingang na escola; distância e trajeto até a escola; castigos; recreio; cantavam o hino; rezavam; uniforme; desfile do 7 de Setembro; alojamento para os alunos que moravam longe (para Nonoai). Os itens que estão sublinhados foram sendo inseridos no decorrer da pesquisa, a partir das conversas.

Nas Terras Indígenas Kaingang, atualmente, a língua majoritária continua sendo a originária, mas a maioria das pessoas são bilíngues, o que facilitou meu diálogo. Quase todas as conversas ocorreram em português. Nos casos em que se deram em Kaingang, contei com a ajuda dos intermediários ou dos filhos dos entrevistados, que atuaram como tradutores. Como uma tradução é sempre uma interpretação do que foi dito originalmente, tomei um cuidado maior no registro das informações – e acabei sugerindo realizar a gravação do vídeo num segundo momento, com o objetivo de registrar a fala original das pessoas.

Ressalto que sempre tive a ideia de fazer três encontros, guiada pelo princípio de relacionalidade, mas também por motivos técnicos. Um primeiro, em que eu me apresentaria e faria as perguntas conforme o roteiro. Um segundo, que teria como objetivo principal a gravação da entrevista em vídeo, mas tratava-se também de uma oportunidade para a pessoa revelar novas informações que tivesse lembrado depois da primeira conversa, ou ainda, por se sentir mais à vontade comigo. E um terceiro, para rever as transcrições e as citações que seriam usadas na tese, inspirada em trabalhos de Julie Cruikshank (1999), pois, afinal, eles são os

donos de suas histórias e têm o direito de decidir. Em Nonoai consegui realizar dois encontros, mas por questões de tempo, distância e recursos financeiros, o terceiro não ocorreu. A Guarita não pude retornar em função de conflitos políticos internos, que começaram a ocorrer em outubro de 2019. Em 2021, depois da defesa da tese, retornei às duas comunidades para mostrar o resultado final e convidar a todos para a publicação de livro (MEDEIROS *et al.*, 2021). Nesse encontro, pude revisar as citações com cada *kófa* e receber sua aprovação e autorização por escrito.

Nas conversas em que realizei apenas anotações no caderno, as falas das pessoas foram depois parafraseadas por mim na tese. Nos casos em que foi realizado vídeo ou áudio, surgiu a questão sobre transcrever ou não as entrevistas. Tomei minhas decisões a partir dos debates acadêmicos sobre o tema, principalmente com base em Francis Good (1998). Inicialmente, eu havia pensando que não iria transcrever, por inúmeros problemas em relação à transcrição: a perda de informação do oral para o escrito (pausas, hesitações, repetições, entonação, ritmo, emoção, interações verbais e não verbais por parte do entrevistador) e a indistinção entre a fonte primária (fala) e a secundária (transcrição) ou, inclusive, a substituição da primeira pela segunda. Acabei decidindo fazer transcrições das conversas gravadas para facilitar minha leitura e análise das conversas.

Buscando registrar as falas do modo mais fiel possível à conversa, optei pelo vídeo, que além de capturar todas as nuances da oralidade, inclui também o elemento visual: o rosto de quem profere as palavras, as expressões faciais, a linguagem corporal, o local da conversa, o contexto. Cópias dos vídeos foram entregues a alguns participantes e colaboradores, na medida em que tinham condições de armazená-las.

Penso ser importante esclarecer que optei por fazer as transcrições das entrevistas conforme a norma-padrão da língua portuguesa. Esta foi uma escolha pautada por razões éticas e por conversas que tive com meus colegas pesquisadores Kaingang. Fiz as correções necessárias com o objetivo de manter o significado da ideia proferida e tornar mais fácil para o leitor compreender, mas principalmente por respeito às pessoas que participaram da pesquisa e valorização de seus conhecimentos. Destaco ainda que, conforme apontado por Cruikshank (1999), tanto a gravação dos vídeos, quanto a transcrição das conversas apresentam o “problema” de congelar a linguagem falada, de retirar da tradição oral algumas de

suas características mais fundantes: a transmissão em tempo real, a performance do narrador, a interação entre o narrador e os ouvintes e a relação com a comunidade. Mas, por outro lado, adaptando o que contadores de histórias indígenas disseram para Cruikshank (1999), em tempos em que a escrita – e a escolarização e as novas tecnologias – têm papel fundamental nas comunidades indígenas, esses registros são apenas novas formas de contar histórias e de torná-las parte de um processo social mais amplo.

Por último, é importante destacar que, por entender que os *kófa* são de fato os autores das informações orais da pesquisa, decidi chamá-los de coautores da tese e do livro como uma forma de reconhecimento do conhecimento compartilhado comigo. Foi minha intenção fazer diferente do modelo ocidental criticado por Louis (2007, p. 134), que costuma atribuir aos indígenas “[...] rótulos diminutivos como ‘sujeitos’ e ‘informantes’, (e que apenas têm seu nome citado ao final do trabalho), conforme ocorre costumeiramente em trabalhos acadêmicos”. Escolhi chamar os *kófa* de coautores porque eles são os verdadeiros donos das informações orais da pesquisa, e não queria “roubar” vozes ou histórias, prática comum dos não indígenas, como apontou a escritora canadense do povo Ojibwe, Lenore Keeshing-Tobias (1997). Foi também uma decisão política, cujo objetivo foi colocar seus nomes e suas vozes em evidência. Nesse sentido, na tese e no livro, são apresentados seus nomes reais e suas fotografias.

Conforme a *Oral History Association* (2019), dos Estados Unidos, em termos legais, uma entrevista de história oral, nos diferentes países, costuma estar protegida pela propriedade intelectual, possuindo o entrevistado o direito autoral sobre ela, o que lhe permite usar, distribuir e lucrar com ela. Quando existe a intenção de armazenar a entrevista (em áudio, vídeo ou transcrição) em algum arquivo, o historiador ou arquivista solicita que o entrevistado assine um documento em que ceda os direitos autorais, transmitindo-os em sua totalidade ou permanecendo com direito de coautoria<sup>14</sup>. Em conversas preliminares que mantive com

<sup>14</sup> Os direitos autorais, no entanto, costumam ter duração limitada. No Brasil perduram por 70 anos após a morte do autor da obra. Isso gera um problema para os indígenas, pois a proteção é perdida depois de transcorrido este tempo e passa para domínio público. O que fazer quando os narradores não estiverem mais vivos para decidir como suas palavras serão usadas? Cruikshank (1999) menciona a ideia de um direito autoral cultural, em que um grupo de pessoas teria o direito definitivo, próprio e contínuo em como suas histórias, culturas e eles mesmos são representados.

os participantes da pesquisa, eles mostraram interesse em futuramente colocar as entrevistas em repositório digital, para estarem à disposição de mais pesquisadores, principalmente indígenas, e também das comunidades<sup>15</sup>.

Nesse sentido, Wheeler (2005) destaca que os povos indígenas possuem suas próprias leis referentes à autoria. No mundo Cree, existem conhecimentos que são desconhecíveis, outros cuja propriedade é de certas pessoas ou famílias, e outros que podem ser adquiridos. O acesso ao conhecimento requer compromisso de longa duração, aprendizagem e pagamento em variadas formas. Essas seriam as regras que qualquer pessoa Cree que deseje obter algum tipo de conhecimento precisa seguir – e que historiadores devem levar em conta. Wheeler lembra ainda que o termo de consentimento informado assinado pelo entrevistado não significa que o pesquisador tem os direitos autorais sobre as histórias, e sim, que o narrador está disposto a compartilhá-las.

Embora a autoria principal seja minha, a pesquisa contou com a contribuição direta de muitas pessoas, sem as quais meu trabalho realmente não seria possível. O *Tri-Council Policy Statement: Ethical Conduct for Research Involving Humans* (CANADIAN INSTITUTES OF HEALTH RESEARCH [CIHR]; NATURAL SCIENCES AND ENGINEERING RESEARCH COUNCIL OF CANADA [NSERC]; SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES RESEARCH COUNCIL OF CANADA [SSHRC], 2010), guia referente à ética em pesquisa do Canadá, cita que o reconhecimento da participação coletiva ou individual dos indígenas na pesquisa deve ser discutido com a comunidade, e cita a coautoria como uma possibilidade. Com base nessa diretriz e inspirada em outras publicações no Canadá e no Brasil (CRUIKSHANK, 1990; WHITE; ARCHIBALD, 1992; KOPENAWA; ALBERT, 2015; SOUZA; MORINICO, 2009), decidi fazer esta escolha.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi evidenciar a importância do uso da história oral para a realização de pesquisas históricas com povos indígenas e do estabelecimento

---

<sup>15</sup> Conforme prática comum entre os indígenas do Canadá, é importante ressaltar que os entrevistados devem ser consultados sobre seu desejo em apagar, alterar ou adicionar alguma parte, ou ainda, em colocar restrições de acesso, como por exemplo, disponibilizar os vídeos apenas mediante autorização do cacique, do entrevistado, da família do entrevistado.



de uma ética em pesquisa específica para trabalhar com estes povos – dois aspectos metodológicos que têm sido pouco explorados por historiadores no país e que precisam adentrar os debates historiográficos com urgência.

Conforme exposto no decorrer do texto, a história oral indígena representa uma oportunidade única não apenas de destacar a atuação dos indígenas nos processos históricos, mas de trazer de fato palavras proferidas por indígenas para dentro dos trabalhos. Nesse sentido, é uma escolha que se justifica tanto por questões acadêmicas, devido às infinitas novas informações que entrevistados indígenas podem agregar às pesquisas, quanto por ser uma decisão política de incluir suas vozes na escrita da história. Fazer história oral indígena é também fazer história de um jeito indígena. Significa reconhecer os sistemas de conhecimento indígenas, em que a oralidade e as relações compõem elementos centrais, e empreender no processo de contação e escuta de histórias através da conversa, como um legítimo método de pesquisa.

O artigo também apresenta a problematização da ética em pesquisa por acadêmicos indígenas, especialmente de países anglófonos. Os autores citados tratam da necessidade de situar os povos indígenas como protagonistas dos processos de pesquisa que tenham seus povos como tema central de estudo. Para os intelectuais indígenas, a ética em pesquisa baseia-se no princípio de relacionabilidade, ou seja, no estabelecimento e cultivo de relações recíprocas e respeitadas entre o pesquisador e a comunidade indígena. Embora no Brasil ainda não existam textos ou documentos que orientem a ética em pesquisa elaborados por indígenas ou em conjunto com eles, as reflexões e as proposições mencionadas neste texto apontam caminhos que podemos seguir.

Neste tempo de pandemia e genocídio em que vivemos, cinco *kófa* que participaram da pesquisa partiram para o *věnh kupřig ag jamã* (morada dos espíritos). Essas perdas me fizeram refletir ainda mais sobre a importância dos conhecimentos que guardam os velhos e sobre a urgência em procurá-los para ouvir suas vozes. Reforçaram também a necessidade de fazer pesquisa com eles e a relevância dos registros que fiz de suas memórias, especialmente os áudios e os vídeos – para que perdurem no tempo e sobrevivam por gerações.

## REFERÊNCIAS

ASSEMBLY OF FIRST NATIONS. *First nations ethics guide on research and aboriginal knowledge*. Ottawa: Assembly of First Nations, 2020.

BARBOSA, J. M. A.; MEZACASA, R.; FAGUNDES, M. G. B. A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas. *Tellus*, Campo Grande, ano 18, n. 37, p. 121-145, set./dez. 2018.

BAUER, W. Oral History. In: ANDERSEN, Chris; O'BRIEN, Jean. *Sources and methods in indigenous studies*. London; New York: Routledge, 2017. p. 160-68.

BESSARAB, D.; NG'ANDU, B. Yarning about yarning as a legitimate method in Indigenous research. *International Journal of Critical Indigenous Studies*, Queensland, v. 3, n. 1, p. 37-50, 2010.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde [CNE]. *Resolução n. 510*, de 07 de abril de 2016. Brasília, DF: CNE, 2016.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde [CNE]. *Resolução 466*, de 12 de dezembro de 2012. Aprova diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. Brasília, DF: CNE, 2012. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2021.

BRASIL. Conselho Nacional de Saúde [CNE]. *Resolução 304*, de 9 de agosto de 2000. Aprova normas para pesquisas envolvendo seres humanos – Área de povos indígenas. Brasília, DF: CNE, 2000. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2000/Reso304.doc>. Acesso em 11 dez. 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde [CNE]. *Resolução n. 196*, de 10 de outubro de 1996. O Plenário do Conselho Nacional de Saúde em sua Quinquagésima Nona Reunião Ordinária, realizada nos dias 09 e 10 de outubro de 1996, no uso de suas competências regimentais e atribuições conferidas pela Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, e pela Lei nº 8.142, de 28 de dezembro de 1990, resolve. Brasília, DF: Ministério da Saúde; CNE, 1996.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. *Instrução Normativa 01/PRES*, de 29 de novembro de 1995. Aprova normas que disciplinam o ingresso em terras indígenas com finalidade de desenvolver pesquisa científica. Brasília, DF: FUNAI, 1995. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/legislacao-indigenista/pesquisa/001-instrucao-normativa-1995-funai.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2021.

*Povos indígenas e pesquisa histórica: a importância da história oral indígena e de uma ética em pesquisa específica*

CALLIOU, B. Methodology for recording oral histories in the aboriginal community. *Native Studies Review*, [s.l.], v. 15, n. 1, p. 73-105, 2004.

CAVALCANTE, T. L. V. *História Indígena no Brasil: historiografia, crítica decolonial e perspectivas contemporâneas*. 2019. (Relatório de estágio de Pós-Doutorado)- Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, 2019.

CANADIAN INSTITUTES OF HEALTH RESEARCH [CIHR]; NATURAL SCIENCES AND ENGINEERING RESEARCH COUNCIL OF CANADA [NSERC]; SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES RESEARCH COUNCIL OF CANADA [SSHRC]. *Tri-Council Policy Statement: ethical conduct for research involving humans*. Ottawa: Government of Canada; CIHR; NSERC; SSHRC, 2010.

CRUIKSHANK, J. Oral history, narrative strategy and Native American historiography. In: SHOEMAKER, N. *Clearing a path: theorizing the past in native american historiography*. New York: Routledge, 2002, p. 3-27.

CRUIKSHANK, J. The social life of texts: editing on the page and in performance. In: MURRAY, L. J.; RICE, K. D. *Talking on the page: editing aboriginal oral texts*. Toronto: University of Toronto Press, 1999. p. 97-119.

CRUIKSHANK, J. *Life lived like a story: life stories of three Yukon elders*. Lincoln: Nebraska Press; Vancouver: Columbia Press, 1990.

GOOD, F. Voice, ear and text: words and meaning. In: PERKS, R.; THOMPSON, A. *The oral history reader*. 2. ed. New York: Routledge, 1998. p. 363-73.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL [ISA]. Kaingang. *Povos Indígenas no Brasil - ISA*, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://pi.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>. Acesso em: 19 nov. 2021.

JIMENES, A.; SILVEIRA, M. C. B. Domesticando a cidade: ser ticuna na Manaus contemporânea (1980-2014). *História Oral*, [s.l.], v. 18, n. 1, p. 147-67, 2015.

KEESHING-TOBIAS, L. Stop stealing native stories. In: ZIFF, B.; RAO, P. V. *Borrowed power: essays on cultural appropriation*. New Jersey: Rutgers, 1997. P. 71-3.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOVACH, M. Conversational method in Indigenous research. *First Peoples Child & Family Review*, [s.l.], v. 5, n. 1, p. 40-8, 2010.

LOUIS, R. P. Can you hear us now? Voices from the margin: using indigenous methodologies in Geographic Research. *Geographical Research*, [s.l.], v. 45, n. 2, p. 130-39, jun. 2007.

MEDEIROS, J. S. *et al.* *A escola do SPI entre os Kaingang*. Porto Alegre: CirKula, 2021.

MICHELL, H. *Pakitinasowin*: the protocol of offering tobacco in Woodland cree contexts: Nihithawatsiwin and the ethic of reciprocity in first nations research, 2011. [Não publicado].

MONTEIRO, J. M. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, A. (Org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-56.

NARAYAN, K. How Native is a "Native" anthropologist? *American Anthropologist*, [s.l.], New Series, v. 95, n. 3, p. 671-86, sep. 1993.

ORAL HISTORY ASSOCIATION. Archiving oral history: manual of best practices. *Oral History Association*, Baltimore, 2019. Disponível em: <https://www.oralhistory.org/archives-principles-and-best-practices-complete-manual>. Acesso em: 24 mar. 2021.

PORTELLI, A. What makes oral history different? In: PORTELLI, A. *The death of Luigi Trasulli and other stories*: form and meaning in oral history. New York: The State University of New York Press, 1991, p. 45-58.

ROCHA, A. S. "Pro giro do Sul": indígenas Xukuru-Kariri trabalhando na lavoura canavieira em Alagoas (1952-1990). *História Oral*, [s.l.], v. 23, n. 2, p. 91-111, 2020.

SILVA, E. Os indígenas Xukuru do Ororubá e as formas de trabalho: de agricultores a operários e produtores orgânicos (Pesqueira e Poção/PE). *História Oral*, [s.l.], v. 23 n. 2, p. 297-317, 2020.

SILVA, G. J. Diversidade étnica e fontes orais em fronteiras: vivências e narrativas Camba-Chiquitano entre Brasil e Bolívia. *História Oral*, [s.l.], v. 16, n. 1, p. 23-49, 2013.

SMITH, L. T. On tricky ground: researching the native in the age of uncertainty. In: DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (Org.). *The landscape of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2008. p. 113-43.

SOUKY, A. The problem with key informants. *Anthropological Forum*, [s.l.], v. 10, n. 2, p. 179-99, 2000.

SOUZA, J. O. C.; MORINICO, C. P. Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: mbyá-guaranis relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. In: KERN, A.; SANTOS, M.

*Povos indígenas e pesquisa histórica: a importância da história oral indígena e de uma ética em pesquisa específica*

C.; GOLIN, T. (Org.). *Povos Indígenas*. [volume 5]. [Coleção História Geral do Rio Grande do Sul]. Passo Fundo: Méritos, 2009.

STEVENSON, W. Narrative wisps of the Ojibwe Sipi past: a journey in recovering collective memories. *Oral History Forum*, [s.l.], v. 19-20, p. 113-25, 1999-2000.

THOMSON, A. Memory and remembering in oral history. In: RITCHIE, D. A. *Oxford handbook of oral history*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 77-95.

WHEELER, W. Cree intellectual traditions in history. In: FINKLE, A.; CARTER, S.; FORTNA, P. *The West and beyond: new perspectives on an imagined region*. Edmonton: Athabasca University Press, 2010.

WHEELER, W. Reflections on the social relations of indigenous oral history. In: MCNAB, D. T. *Walking a tightrope: aboriginal people and their representations*. Waterloo: Wilfred Laurier Press, 2005. p. 189-214.

WILSON, A. C. Grandmother to Granddaughter: Generations of oral history in a Dakota family. *American Indian Quarterly*, [s.l.], v. 20, n. 1, p. 7-13, 1996.

WILSON, S. *Research is Ceremony: indigenous research methods*. Halifax; Winnipeg: Fernwood Publishing, 2008.

WHITE, E.; ARCHIBALD, J. Kwulasulwut S yuth [Ellen White's Teachings]. *Canadian Journal of Native Education*, [s.l.], v. 19, n. 2, p. 150-64, 1992.

### **Sobre a autora:**

**Juliana Schneider Medeiros:** Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestra em Educação e Licenciada em História pela UFRGS. Trabalha como professora de História em uma escola indígena da rede estadual do Rio Grande do Sul. Também é colaboradora na Ação Saberes Indígenas nas Escolas (MEC), núcleo UFRGS. Participa do Grupo de pesquisa (CNPq/UFRGS) PEABIRU: Educação ameríndia e interculturalidade. **E-mail:** jusmedeiros@yahoo.com.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-9615-4634>

Recebido em: 20/07/2022

Aprovado para publicação em: 20/02/2023

