

Espaços éticos na Amazônia: reconhecendo e integrando os protocolos culturais aos códigos de conduta ética na pesquisa com os povos indígenas

Pirjo Kristiina Virtanen

Universidade de Helsinque

E-mail: pirjo.virtanen@helsinki.fi

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5879-1074>

Francisco Apurinã

Universidade de Helsinque e Instituto Puykary

E-mail: fr.apurina@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6221-5571>

Resumo

Esse artigo trata acerca da conduta ética em pesquisa que envolve povos indígenas. Nas últimas décadas, os territórios indígenas vêm sendo palco para a realização de muitas pesquisas, sobretudo, no âmbito antropológico. Neste artigo, questionamos como estes códigos se associam com as formas de pensar e se relacionar dos indígenas sob a conduta ética e adequada na pesquisa. Refletindo nossas experiências na região do rio Purus, estados do Acre e Amazonas, como membro do povo indígena e como pessoa não-indígena, analisamos como as relações são criadas e como impactam as relações estabelecidas na pesquisa. Nossos dados foram produzidos especificamente durante as pesquisas colaborativas sobre o passado e o presente dos povos indígenas Apurinã e Manxineru, que pertencem à família linguística Aruak. Sob à luz de seus princípios locais, de se relacionar, discutimos como os diferentes seres, incluindo humanos e não-humanos, interagem, convivem, dialogam e como eles devem ser reconhecidos como públicos da pesquisa. Este artigo mostra que os protocolos culturais locais devem refletir juntamente com os Códigos de Conduta Ética Oficiais fornecidos para as ciências humanas e sociais. Esse tornará o espaço ético, criado como um instrumento crucial, ainda mais impactante para quem deseja realizar uma pesquisa ética com os povos indígenas.

Palavras-chave:

Códigos de conduta ética; Protocolos culturais; Valores; Rio Purus; Não-humanos.

Abstract

This article deals with ethical conduct in research involving Indigenous peoples. In recent decades, Indigenous territories have been the stage for many academic studies, especially anthropological ones. In this article, we ask how these codes are related to the Indigenous people's ways of thinking and relating ethically and appropriately in research. Reflecting on our experiences in the Purus River region, states of Acre and Amazonas, as a member of an Indigenous people and a non-Indigenous person, we analyze how relationships are created, and can impact the established relationships in research. Our data were produced during collaborative research on the past and present of the Apurinã and Manxineru Indigenous peoples, who belong to the Arawak linguistic family. Drawing from the local principles of relating, we discuss how different beings, including humans and non-humans, interact, live together, and discuss, and how they should be recognized as different audiences of research. This article shows that local cultural protocols must be reflected together with the Official Codes of Ethical Conduct provided for the humanities and social sciences. In this way, ethical space created will become as a crucial instrument even more impactful for anyone wishing to carry out ethical research with Indigenous peoples.

Keywords: Codes of ethical conduct; Cultural protocols; Values; River Purus; Non-humans.

Abstracto

Este artículo trata sobre la conducta ética en la investigación que involucra a comunidades indígenas. En las últimas décadas, los territorios indígenas han sido escenario de numerosas investigaciones, especialmente en el ámbito antropológico. En este artículo nos preguntamos: ¿cómo se asocian estos códigos con las formas de pensar de los pueblos indígenas y su relación con la conducta ética y adecuada en la investigación? Reflejando nuestras experiencias en la región del río Purús, estados de Acre y Amazonas, como miembro de pueblos indígenas y no indígenas, analizamos cómo se crean las relaciones, y quiénes son y deben ser incluidos en las relaciones establecidas. Nuestros datos fueron producidos específicamente durante una investigación colaborativa sobre el pasado y el presente de los pueblos indígenas Apurinã y Manxineru, que pertenecen a la familia lingüística Aruak. A la luz de sus principios locales de relación, discutimos cómo diferentes seres, humanos y no humanos, interactúan, conviven, dialogan y cómo deben ser reconocidos en el ámbito de la investigación. Este artículo muestra que los protocolos culturales locales deben reflejarse junto con los Códigos Oficiales de Conducta Ética previstos para las humanidades y las ciencias sociales. De esta forma, si se recrea el espacio ético, se convertirá en un instrumento crucial para todo aquel que desee realizar una investigación ética con los pueblos indígenas.

Palabras clave:
Códigos de conducta ética; Protocolos culturales; Valores; Rio Purus; No humanos.

Introdução

Nas últimas décadas, os territórios indígenas vêm sendo palco para a realização de muitas pesquisas, sobretudo, no âmbito antropológico. Neste artigo, refletimos: como estes códigos se correspondem às formas de pensar e se relacionar dos indígenas sob a conduta ética e adequada na pesquisa? As questões éticas possuem um papel especial na orientação de comportamentos, processos e metodologias utilizados em pesquisa independentemente das vertentes e temas que compreendem as disciplinas e ciências. Os Códigos de Conduta Ética oficiais fornecem ferramentas para que os participantes das pesquisas possam se resguardar para garantir seus direitos como indivíduos, além de preverem também a proteção dos conhecimentos indígenas contra a exploração indevida.

No âmbito acadêmico, os debates sobre ética em pesquisa se originam de diferentes contextos filosóficos, variando desde argumentos sobre direitos humanos quanto aqueles que enfocam o processo de pesquisa. A preocupação com a ética em pesquisa surgiu, especificamente, na pesquisa médica, quando se discutiu os direitos dos participantes humanos nas experimentações a quais eram submetidos. Consequentemente, os códigos de ética em pesquisa vêm sendo discutido desde a década de 1940 e, como resultado destes debates, podemos mencionar, de domínio internacional, o Código de Nuremberg para Pesquisas em Humanos de 1947, bem como a Declaração de Helsinque de 1964, revisada várias vezes após sua primeira edição.

Posteriormente, diferentes diretrizes éticas, especialmente sobre a participação humana, destacaram a responsabilidade e o consentimento informado pelos participantes. Os pesquisadores são, desta forma, responsáveis pela pesquisa que realizam, nos termos dos Códigos Éticos de Conduta Acadêmica, além dos diferentes campos das ciências que possuem suas próprias diretrizes éticas.

No Brasil, o Ministério da Saúde inaugurou a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) em 1996. Hoje, a Comissão Nacional de Ética e os comitês de ética atuam no Brasil para garantir uma boa prática de pesquisa e estes incluem o Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Humanas e Sociais em diferentes universidades (ver Quinaglia Silva; Portela, 2017; Quinaglia Silva; Lionço, 2018). Dependendo do tema, a pesquisa acadêmica também necessita da aprovação por

órgãos específicos, como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), além do consentimento prévio das comunidades pesquisadas¹. As condições institucionais criam uma imagem idealizada ao fazer as atividades científicas, mas contextos locais tendem a ser muito mais complexos e dinâmicos, com suas histórias próprias e relações de poder. Ao invés do controle por meio de instituições estaduais e acadêmicas, as perspectivas das sociedades indígenas nas condutas de fazer pesquisa devem entrar no debate acadêmico sobre ética na pesquisa nesta área.

Os povos indígenas têm participado ativamente em várias pesquisas de diferentes disciplinas, especialmente no tocante aos estudos de educação, linguísticos e antropológicos. A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) menciona, entre outros, os seguintes “direitos das populações que são objeto de pesquisa”: ser informada sobre a natureza da pesquisa; possuir acesso aos resultados da investigação; preservar a sua intimidade de acordo com seus padrões culturais; autoria e coautoria das populações sobre sua própria produção cultural; ter seus códigos culturais respeitados e direito de recusar-se a participar de pesquisa (ABA, 2012). Importante também mencionar que na sua história, a Associação Americana de Antropologia (AAA) tem discutido significativamente os princípios de responsabilidade ética. Os princípios da sua última versão, publicada no ano de 2012, reconhecem que as relações na pesquisa incluem os participantes humanos e não-humanos, financiadores, assistentes de pesquisa e colegas acadêmicos, e que, no tocante à ética, a preparação dos participantes na pesquisa é primária (AAA, 2012).

Neste artigo, estudamos: se os códigos de pesquisa fornecidos para as ciências humanas, sociais, bem como as naturais, criam condições suficientes para a pesquisa ética com os povos indígenas na Amazônia; como garantir que a pesquisa não prejudique a comunidade local e como a(s) perspectiva(s) da comunidade local pode(m) ser incluídas da melhor maneira na pesquisa? Partimos de uma autorreflexão de nossas experiências de pesquisa, especialmente na região do rio Purus, entre os estados do Acre e Amazonas no Brasil, com os Apurinã (Pupŷkary). Como pesquisadores, somos de origens diferentes: Francisco Apurina (Iumunyry, nome indígena) é um pesquisador indígena e Pirjo Kristiina Virtanen (Iriana, nome dado pelo povo Pupŷkary) é uma pesquisadora não-indígena e de outro continente. No caso do pesquisador indígena, pertencente ao povo Apurinã, suas ligações de

1. Patrimônio Genético e Conhecimentos Tradicionais Associados exige a obtenção do Consentimento Prévio Informado (CPI).

parentesco mais próximas são na Terra Indígena Camicuã, município de Boca do Acre-AM, região do Sul do Amazonas. Quanto à pesquisadora não-indígena, tem dedicado seu trabalho de campo em diferentes terras Apurinã e, como resultado dessa experiência, vem colaborando com linguistas, arqueólogos, biólogos, geógrafos e na produção de material didático que é distribuído nas escolas indígenas. Nossos conhecimentos se completam, sendo produzidos em campo e em tempos diferentes, além do fato de que um dos pesquisadores pertence ao povo indígena etnicamente. O sudoeste da Amazônia é também a terra ancestral de vários outros povos, entre eles os Manxineru (Manchineri), com quem Pirjo Kristiina tem também colaborado, e os Huni Kuin que têm sido os interlocutores dos autores.

Nossas experiências demonstram que aprender os protocolos, regras e valores culturais para se relacionar e aplicá-los com respeito aos diferentes locais e comunidades são elementos cruciais na produção de conhecimento de maneira ética com os povos indígenas. A conduta ética reflete como a pesquisa pode criar interações que fortalecem as comunidades locais e suas próprias relações com aqueles que eles consideram importantes. Nas seções a seguir, abordamos as discussões iniciadas por pesquisadores indígenas a respeito das questões éticas em pesquisa, bem como nossas próprias experiências como diferentes pesquisadores no rio Purus e, conseqüentemente, as normas culturais que descobrimos serem relevantes para a pesquisa acadêmica. As nossas experiências mostram a importância para a conduta ética em entendermos os princípios locais de se relacionar, incluindo humanos e não-humanos (mais-que-humanos), que interagem, convivem e dialogam. Assim, este artigo mostra que os protocolos culturais locais – costumes, princípios e tradições de um povo ou uma comunidade a se relacionar – devem refletir juntamente com os Códigos de Conduta Ética Oficiais fornecidos para as ciências humanas e sociais. Desse modo, caso o espaço ético seja recriado, tornar-se-á um instrumento crucial para quem deseja realizar uma pesquisa ética com os povos indígenas.

Os primeiros códigos de conduta ética com as contribuições das sociedades indígenas

As práticas da pesquisa acadêmica têm sido aplicadas por “olhos coloniais”, como coloca Linda Tuhiwai Smith ([1999] 2012: 44), e

as atitudes em relação à sociedade indígena têm variado do fascínio por sua alteridade à mercantilização de seus conhecimentos, que contribuem para a diversidade ambiental e abordagem sociocultural mundial. Ainda hoje, os conhecimentos e filosofias dos povos indígenas podem ser do interesse de uma ampla gama de atores que desejam se beneficiar e há casos em que sua apropriação é ilegal e o uso indevido. Ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que muitos povos indígenas desejam compartilhar seus conhecimentos e serem ouvidos.

Por esses motivos, os povos indígenas têm assumido posições ativas no que diz respeito aos seus conhecimentos e anuências sobre as pesquisas realizadas. Porta-vozes indígenas têm questionado a relevância da pesquisa para o povo pesquisado. Ela pode ser relevante para instituições acadêmicas e para o pesquisador individualmente, mas não necessariamente para o povo indígena e a comunidade local. Vários pesquisadores indígenas em diferentes partes do mundo têm perguntado: quais interesses a pesquisa atende? De quem? Quem definiu os objetivos da pesquisa? Para quem os resultados dessas pesquisas serão divulgados e como? (e.g. Tuhiwai Smith, [1999] 2012: 10; Porsanger, 2008; Kuokkanen, 2008; Luciano Baniwa, [2008] 2019).

Como é sabido pela história da ciência, bem como os institutos acadêmicos ocidentais, várias sociedades indígenas não foram informadas sobre os estudos realizados sobre elas, ou sobre seus objetivos finais. Muitos povos indígenas têm enfrentado essa prática antiética e têm apontado as relações desiguais na pesquisa. Portanto, instrumentos jurídicos foram criados para proteger os direitos indígenas, como a Convenção 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 1989; a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP), em 2007; a Convenção da Unesco para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, em 2003; e os princípios das Organizações Mundiais de Propriedade Intelectual (WIPO, 2011).

A partir das relações opressoras de pesquisa e da falta de consentimentos, em 1992, na Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada na cidade do Rio de Janeiro, foi redigida a Declaração da Aldeia Kari-Oca e Carta da Terra dos Povos Indígenas. Entre vários pontos, o documento apontou o conhecimento indígena como fonte da própria vitalidade das comunidades, as relações do povo com a terra e o desenvolvimento das ciências indígenas.

No mesmo ano foi escrita a Carta dos Povos Indígenas-Tribais das Florestas Tropicais, fruto do encontro entre povos indígenas da Ásia-Pacífico, Américas e África. Essa carta foi finalmente assinada em Penang, Malásia, em 1992, e ela destacou os estudos acadêmicos em seu artigo 45: “Todas as investigações em nossos territórios devem ser realizadas com o nosso consentimento e sob controle e orientação conjuntos, por meio de um acordo mútuo; incluindo a provisão de treinamento, publicação e apoio para instituições indígenas, que sejam necessários para o alcance de tal controle” (IAITPTF, 1992).

Geralmente, os Códigos de Ética tratam dos direitos individuais, mas a abordagem indígena para o consentimento se refere à opinião do coletivo, e não apenas do indivíduo. Ao contrário, nas sociedades indígenas, muitas vezes o conhecimento é adquirido e produzido coletivamente, face às epistemologias relacionais, pois as pessoas passam a saber apenas por meio de suas relações com outros seres e pessoas (Cajete, 2000). O conhecimento indígena também é produzido tipicamente por experiência, entre gerações e, portanto, são os princípios de conhecer que dão a importância às relações entre entidades e enredamento de entidades (Berkes, [1993] 2012; Basso, 1996). Nesse contexto, torna-se mais fácil entender por que a permissão de acesso ao conhecimento indígena é uma questão da comunidade e não de consentimento individual.

No Canadá, tais ideias têm liderado amplamente a conduta ética projetada para pesquisas envolvendo Primeiras Nações, Inuits e Métis (TCPS, 2010). Além das questões de consentimento da comunidade, ela destaca normas e protocolos culturais em pesquisa. Ideias semelhantes trazem várias diretrizes éticas elaboradas por povos indígenas, como no Instituto Australiano de Estudos Aborígenes e de Torres Strait Islander, que definiu Diretrizes para a Pesquisa Ética em Estudos Indígenas Australianos (AIATSIS, [2000] 2012), incorporando os melhores padrões de pesquisa ética e direitos humanos. Outro exemplo são as Diretrizes Te Ara Tika para a ética em pesquisa Maori, criadas pelos membros do comitê de ética Maori. Essas diretrizes refletem fortemente os valores, as normas culturais e a forma de executá-las. Esse desdobramento tem sido um longo caminho e exigiu a inclusão de acadêmicos e consultores Maori no processo de desenvolvimento do protocolo para pesquisas envolvendo os povos Maoris (National Ethics Advisory Committee, 2012). Os acadêmicos Maori atentaram para as relações e

como elas são construídas no processo denominado Whakapapa (genealogia, sistema relacional), envolvendo também o desenvolvimento futuro de tais relações.

Além dos protocolos de ética de pesquisa que envolvem indígenas, desenvolvidos em diferentes locais, a literatura sobre metodologias de pesquisa indígena aborda as questões éticas em pesquisa. Vários pesquisadores indígenas no Canadá, Aotearoa, Estados Unidos e na região Ártica têm discutido as questões éticas e destacado a relevância, a responsabilidade, o respeito e as relações recíprocas na pesquisa (e.g. Kirkness; Barnhardt 1991; Chilisa, 2012). Entre eles, Shawn Wilson (2008) escreveu sobre como esses valores criam *relational accountability* (responsabilidade relacional) de forma holística e além dos participantes humanos. Em pesquisa, isso significa que esta responsabilidade é um conjunto complexo de relações do pesquisador e da comunidade indígena, incluindo o meio ambiente, as gerações anteriores e futuras, os pesquisadores como pessoas e até os tópicos que são tratados pela pesquisa. Assim, os acadêmicos não são responsáveis apenas pela comunidade, mas também pelas relações com os muitos outros seres que podem impactar de uma forma ou de outra.

Nessas relações, respeito e reciprocidade devem ser entendidos em um sentido amplo. A reciprocidade é crucial para construir relações de pesquisa mais horizontais em vez de projetar pesquisas de forma desigual e que não têm reflexos sobre como e por que estão retribuindo (Bishop, 1998; Kovach, 2009). Esse tipo de abordagem tem promovido diversos projetos de pesquisa e desenvolvimento de metodologias de pesquisa culturalmente mais éticas. Willie Ermine aponta que as fronteiras e limites são construídos pelas tradições orais das sociedades indígenas, que fornecem os códigos de conduta para os membros da comunidade. Estes podem ser espaços sagrados de clãs, famílias, entre outros que constroem humanos como pessoas e suas aspirações futuras (cf. Ermine, 2007: 195-202). Portanto, toda sociedade e comunidade indígena deve ter uma agência em um processo de pesquisa e a criação de espaços éticos. Por espaço ético, o estudioso se refere ao engajamento e ao diálogo nos quais as diferenças culturais são reconhecidas, ao invés de instrumentos legais aplicados como ferramentas universais. Ver um ser humano nas redes de apoio de outros seres, incluindo os não-humanos, também é uma questão cultural.

Espaços éticos (de)criados na pesquisa indígena no Brasil

No tocante às normas nacionais brasileiras, a fim de obter permissão para executar trabalho de campo em área indígena, se faz necessária a aceitação do projeto de pesquisa pelas comunidades envolvidas, além do processo burocrático com as instituições estaduais e estatais. Para tanto, a permissão para adentrar em um território indígena e realizar uma investigação científica, precede de deliberação e autorização dos órgãos responsáveis, incluindo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), bem como autorização da comunidade indígena. De acordo com Ramos (2007: 15), isto “põe nas mãos dos índios o destino do pesquisador”, já que a formação do pesquisador e seus conhecimentos nos Código de Conduta Ética não são evidentes. Além disso, a maioria das comunidades indígenas que já foram ou estão sendo pesquisadas, não foram consultadas e informadas sobre o tema da pesquisa, nem tiveram acesso aos códigos e outras normativas que regulamentam a realização dos estudos em territórios indígenas.

A implementação da política indigenista pelo Estado brasileiro e o indigenismo no Brasil têm, por um lado, contribuído para o reconhecimento dos direitos indígenas e a autodeterminação, mas, por outro lado, causou o assistencialismo, o paternalismo, as ações assimilativas e o mito de bom selvagem em harmonia com a natureza (ver Ramos, 1998, 2012; Oliveira Filho, 1998; Pimenta, 2007). Essa relação assimétrica entre os povos indígenas e não-indígenas teve origem desde a época colonial, tendo em vista que por parte dos não-indígenas essa relação tem sido impositiva na tentativa de integrar os povos indígenas às suas práticas de saber e autoridade científica (Mignolo, 2005). O contato entre os indígenas colonizados e os colonizadores europeus já revelou as diferentes formas de pensar e de conhecimento, por exemplo, como acontece na interpretação indígena de doenças infecciosas e como as economias são estabelecidas (Albert; Ramos, 2002).

No decorrer de transformações e violências, nos anos 1960–1990, começou a autorreflexão sobre política indigenista e pesquisas executadas nas terras indígenas. Seeger (1980: 25–26), que trabalhou com os Suyá nos anos 1970, notou:

Toda pesquisa de trabalho de campo é, até certo ponto, uma violação da sociedade que é estudada, pois os antropólogos, às vezes, têm de fazer perguntas difíceis e desagradáveis. Mesmo em termo de alocação de seu próprio tempo, um informante deve escolher

entre responder as perguntas e qualquer outra coisa. Um pesquisador pode causar outras privações à comunidade, ao comer o alimento de suas roças, ao exigir cuidados por ignorar as convenções sociais e perigos naturais, ou ao insistir em obter respostas claras sobre assuntos em que ambiguidade é preferível.

Seeger destacou as mudanças de hábitos e habilidades às quais foi submetido para entender minimamente o modo de vida de seus interlocutores para continuar realizando sua pesquisa, a qual classificou de “sutil adestramento do antropólogo” (Seeger 1980: 30). A obra de Kopenawa e Albert (2010) também trata o assunto do pacto etnográfico e, assim, das responsabilidades de etnógrafos.

Strathern (2004) tem apontado as conexões entre contextos, a importância de trabalhar com os conceitos nativos e refletir o contexto do campo etnográfico para realmente compreender o outro. Descola (2016: 42) ensina que o antropólogo só começa a realizar um bom trabalho a partir do momento em que para de fazer perguntas e se contenta em escutar o que as pessoas dizem e tenta entender o que elas fazem, pois fazer uma pergunta já é um pouco definir a resposta. Faz-se necessário observar, ouvir mais e falar menos, respeitar o trabalho, o tempo e o espaço de seus interlocutores.

Além do mais, muitos pesquisadores não refletem a sua posição e os próprios modos de pensar e viver. Nesse sentido, importa observar o que disse o indígena Gersem Baniwa:

Os antropólogos não indígenas mesmo quando estão pensando e falando de indígenas, na verdade estão também falando deles mesmos, de suas auto-representações, de suas cosmovisões, de seus universos culturais, ontológicos e epistemológicos, por meio dos quais, nós indígenas podemos protegê-los bem mais na busca por uma convivência e coexistência mais promissora (Luciano Baniwa, 2015: 234).

Com a melhoria da educação indígena na Amazônia, os pesquisadores indígenas têm acessado arquivos de pesquisa e publicações escritas sobre seus povos, adquirindo as informações nas diferentes disciplinas sobre eles. Às vezes, esses momentos oportunizam reencontros com os conhecimentos do seu povo, principalmente se ele já perdeu uma grande parte das informações, tais como cantorias, histórias orais ou até a língua. Estas gravações oferecem uma maneira de acessar o conhecimento ancestral que tem sido suprimido por estruturas de poder. No entanto, muitas vezes, o conhecimento e os objetos indígenas levados aos museus, ou as histórias contadas, não se destinam a um

público maior, e as comunidades podem se sentir maltratadas e violadas ao encontrar tal conhecimento disponível sem restrições.

Nos últimos anos, com o surgimento de pesquisadores indígenas no Brasil, formados em diferentes áreas, se observa a participação oral em conferências, simpósios e outros eventos, além de sua produção científica. Vários comentários de representantes indígenas apontaram o comportamento em campo de pesquisadores não-indígenas, o compromisso e sua conduta ética em geral. Para Ramos (2007: 14), o aumento da consciência crítica por parte dos povos indígenas resultou em vários indígenas se apropriarem dos métodos etnográficos para sua própria produção dos textos ainda mais nos últimos anos, pois tem aumentado o compromisso e interesse entre pesquisadores indígenas pelas autoetnografias (por exemplo, Apurinã, 2017), além de criticar as pesquisas realizadas somente por não-indígenas ou sem participação de interlocutores dos povos. Todavia, Luciano Baniwa ([2008] 2019) tem pontuado o desafio de pesquisadores indígenas em fazer a pesquisa através de suas epistemologias para produzir conhecimento, especialmente as lógicas de produzir conhecimentos coletivos.

Em seguida, refletimos as nossas experiências como pesquisadores de culturas distintas e como nossas perspectivas díspares durante a pesquisa não somente produzem o novo conhecimento do outro, mas também de si mesmo e da nossa própria sociedade.

Primeiras experiências do povo Apurinã com pesquisadores e oficiais estaduais nos seus territórios (por Iumunry, Francisco)

Em meados da década de 1980 – eu ainda criança –, moramos na Terra Indígena Iquirema², hoje pertencente ao povo Jamamadi, me recordo bem, que pessoas desconhecidas (que somente, muito depois, fui saber que eram pesquisadores) adentravam em nossa aldeia sem serem convidadas, tampouco pedir licença. Muitas delas, chegavam acompanhadas de indigenistas e sertanistas da FUNAI, os quais se achavam nossos donos, pois naquela época, éramos tutelados pelo órgão indigenista, ou seja, éramos tratados como pessoas incapazes de responder ou pensar sobre nós mesmos.

De forma autoritária, os servidores do órgão indigenista não apresentavam nenhum tipo de documento que autorizasse ou, no mí-

2. Atualmente, esse território é ocupado pelos Jamamadi vindos das Terras Indígenas Goiaba e Capana, mas os Apurinã já haviam se instalado nessa localidade. O território está sem a realização dos estudos de identificação e delimitação por parte do Governo Federal.

nimo, esclarecesse a razão pela qual os pesquisadores ficariam em nossa aldeia. Simplesmente, o servidor reunia meu pai e outros moradores também chefes de famílias e dizia: “fulano ou fulana de tal vai ficar aqui na aldeia o tempo que precisar para realizar um trabalho e vocês vão dar todo o apoio que for preciso, inclusive vão responder certinho quando ele(a) fizer perguntas sobre a vida de vocês, sobre os rios, sobre o artesanato, sobre as histórias e animais. Ah, tenham cuidado, não vão deixar as onças comerem ele(a)”.

Esses pesquisadores, que chegavam nesse e no território Camicuã (Kamikuã), com quem hoje mais me identifico, traziam para as aldeias muitos acessórios e equipamentos, entre eles, podemos citar, gravador, máquina fotográfica e muito papel em suas mochilas. Muitos deles achavam que os indígenas estavam ali, à sua disposição, para lhes acompanharem em suas caminhadas e lhes responderem tudo a qualquer momento. Não obstante, logo vinham as indagações, no mínimo inoportunas, pelo fato de não levar em consideração o espaço, o tempo e as atividades diárias de seus interlocutores. Em suma, isso deixava os indígenas constrangidos e sem respostas, sem falar, que muitos deles respondiam qualquer coisa somente para se livrar do pesquisador.

Depois da ordem dada, servir àquela pessoa estranha passava a ser uma questão obrigatória para muitos da aldeia, principalmente os mais idosos, que geralmente são as presas prediletas dos pesquisadores. Desde a década de 1980 até os dias atuais, sem levar em consideração o tempo de permanência em nosso território – que gira em torno de 2 a 6 meses –, os pesquisadores tinham e continuam tendo hospedagem, comida, proteção, participação em nossas festas e rituais, inclusive aqueles mais particulares; e ainda conheciam lugares, assuntos particulares e histórias que fazem parte de nossa subjetividade. Muitos desses pesquisadores vendo a forma arrogante com que o servidor da FUNAI falava com os indígenas, reproduziam esse tratamento que resultava na falta de ética por parte do pesquisador na condução de seus estudos face às pessoas que estavam ali para lhe ajudar e fornecer o substrato de seus conhecimentos.

Outro aspecto digno de atenção, e que é recorrente, são as consultas aos povos indígenas, porém, dirigidas às pessoas que não estão autorizadas a falar sobre determinados assuntos, principalmente, daqueles mais protegidos pelo povo, incluindo seus protocolos culturais. Muitas pesquisas têm resultado com frequência na ocorrência de di-

ferentes incidentes no campo, cujo desdobramento acarreta sérios desentendimentos, que, na verdade, são potencialmente negativos para a relação do pesquisador e do pesquisado. Isso vem despertando certo desinteresse, por parte dos povos indígenas, face às pesquisas realizadas por não-indígenas. Por outro lado, têm aumentado o interesse, tanto das lideranças indígenas quanto dos pesquisadores indígenas, pelo desejo de estudar seu próprio povo. Para tanto, acadêmicos vêm trabalhando e permitindo que os processos antiéticos de pesquisa sejam discutidos e que equívocos sejam repensados e readequados, dada a importância e o aprimoramento das pesquisas de campo.

A partir do ano de 2000, tenho prestado serviços para as esferas estadual, federal e organizações não-governamentais no âmbito das políticas públicas e indigenistas destinadas aos povos indígenas, e durante esse período comecei a escrever as etnografias de maneira detalhada, incluindo as histórias locais dos seres de seu universo. Em 2011, comecei uma pesquisa de mestrado com os Huni Kuin da Terra Indígena Colônia 27, fazendo uma análise da sustentabilidade das medidas de mitigação e compensação no âmbito dos processos administrativos de licenciamento ambiental (Apurinã, 2015).

Aceitei voluntariamente esse desafio, sobretudo, por duas razões: primeiro por ter visto meu povo como “objeto de estudo”; e segundo por testemunhar por vários anos a relação assimétrica entre o governo do Acre e os povos indígenas de sua jurisdição. Com relação à primeira razão, minha proposta era de não reproduzir os mesmos equívocos cometidos por alguns pesquisadores junto ao meu e aos demais povos indígenas. Quanto à segunda razão, é de exercitar a escuta qualificada face aos meus interlocutores indígenas, tendo em vista promover um espaço de diálogo que nos coloque minimamente no mesmo nível de importância, quiçá assim, seguimos rumo à tão sonhada prática da pesquisa colaborativa.

Partindo dessa perspectiva, continuei seguindo essa linha de pensamento, inclusive na construção da minha pesquisa de doutorado realizada com o meu povo. Obviamente que realizar uma pesquisa de campo bem-sucedida não é algo tão fácil, começando pelo curto prazo fornecido ao pesquisador, seguido das inúmeras burocracias institucionais. Mesmo depois de receber todas as autorizações oficiais, senti que a universidade, durante a aprendizagem em sala de aula, não dedica um período específico para ensinar sobre pesquisa de campo e questões éticas.

Do olhar de pesquisador indígena, envolvido diretamente com diferentes tipos de pesquisas – seja no âmbito profissional ou acadêmico –, resolvi dialogar com meu povo e com aqueles que me oportunizaram falar do assunto sobre o significado e o papel do interlocutor indígena. É importante entender o que ele(a) está informando. Segundo os Códigos de Conduta Ética Oficiais, é importante que o povo pesquisado entenda de forma precisa como será realizada a investigação e qual a devolutiva para ele. Além disso, o pesquisador deveria elaborar um documento (termo ou contrato de compromisso) com seus interlocutores, constituído de condicionantes e responsabilidades, assinado pela liderança indígena do território pesquisado e o pesquisador. Com isso, evitaria muitos transtornos e prejuízos para o público pesquisado, que é o que comumente acontece.

O substrato dessas experiências permitiu-me conhecer parcialmente as imprecisões que existem nas pesquisas de campo e as irresponsabilidades de alguns pesquisadores durante a realização de seus estudos. É sabido que alguns pesquisadores, depois de suas pesquisas, estabelecem uma relação de respeito, confiança e reciprocidade com a aldeia investigada, a ponto de serem considerados membros daquele povo, pois, na medida em que vão ficando mais tempo, acabam adquirindo os hábitos e costumes locais. E, como devolutiva, são responsáveis pela captação de recursos financeiros e outros tipos de apoio, geralmente por meio da elaboração de projetos comunitários para o povo com quem coproduz conhecimentos novos.

Por outro lado, muitos desses pesquisadores não retornam à aldeia nem ao menos para apresentar seu trabalho final, sequer para disponibilizar uma cópia do material produzido às escolas, tampouco para agradecer os indígenas pelos diplomas recebidos de mestre, doutor e pós-doutor. A despeito disso, quando o indígena faz o movimento contrário – isto é, quando sai de sua aldeia para estudar na cidade, dentro das universidades – recebe tratamento muito diferente. Logo passam a ser alvo de preconceito, discriminação, estereótipos maldosos e racistas, além de serem vistos pelo prisma de inferioridade, que denota automaticamente incompetência e incapacidade.

Minhas experiências empíricas como pesquisador foram produzidas primeiramente com os sábios do meu povo Apurinã, meu pai Katãwiry (*in memoriam*) como meu maior interlocutor e parceiro, papel atualmente ocupado pela minha mãe Francisca de Moura, mas tam-

bém tenho trabalhado entre os outros povos indígenas, especialmente os Huni Kuin e Awá-Guajá. Acredito que em vez de “pesquisar” o povo Apurinã, simplesmente dialoguei com pessoas de gêneros e idades diferentes, sem apresentá-los ferramentas, além de caderno e caneta. Tal diálogo ocorreu e ocorre naturalmente no cotidiano de nossas aldeias, momento oportuno para uma troca de saberes e conhecimentos em que a figura do “pesquisador” e do “objeto de pesquisa”, é o que menos importa. Utilizei esse método próprio em sinergia com as ferramentas metodológicas acadêmicas adquiridas na universidade, tanto com o meu povo quanto com outros povos indígenas. No caso do meu povo, para pesquisar sua história oral, preservação e manutenção dos lugares sagrados.

A cada experimento, percebia a importância de não me tornar uma pessoa incômoda, incoerente e invasiva com meus colaboradores. Nesse sentido, sempre tive cuidado ao iniciar um diálogo, seja com jovens, com os mais idosos, e sobretudo com os pajés – de modo que esse último grupo possui comportamento peculiar, fala pouco e raramente está disponível para dialogar, porém, com bastante cuidado, licença e responsabilidade, é possível acessar sua sabedoria. Minhas investigações sempre apontaram para a confiança, a responsabilidade e o respeito, elementos relevantes e que estão diretamente atrelados ao termo pesquisa.

Pesquisar seu próprio povo não pode ser entendido como uma zona de conforto. Meu pai, que foi meu principal interlocutor, era quem eu primeiramente consultava, antes de procurar outras pessoas que pudessem ajudar no andamento de minha investigação. Equivocadamente, acreditamos que pelo fato de ser nosso pai, ele tem a obrigação de saber e de responder tudo que perguntamos. Isso mudou a partir do momento em que passei a conhecê-lo melhor e de aprender algumas técnicas de abordagem durante a pesquisa de campo. Sempre que precisei extrair alguma resposta dele ou mesmo escutar uma de suas belas narrativas, eu nunca iniciava nosso diálogo fazendo pergunta.

Eu também passei a perceber o momento que ele estava disposto a conversar ou aquele momento em que não iria responder absolutamente nada, tampouco contar uma história. Por outro lado, depois de notar que o espaço era oportuno, sempre iniciava nossos diálogos falando da importância dos conhecimentos indígenas para a ciência ocidental e para os trabalhos que eu estava fazendo. Dessa forma a con-

versa fluía bem e se tornava bastante frutífera, mas quando eu percebia que ele já estava demonstrando cansaço, incômodo, já passávamos a fazer outra coisa, inclusive visitar outras famílias da aldeia. É importante fazer um destaque aqui, porque em muitas dessas caminhadas, ao chegarmos na residência de uma pessoa de sua idade, geralmente ele mesmo retomava o assunto que conversávamos anteriormente, e lógico, eu aproveitava para registrar aquela riqueza de conhecimentos.

Bom, nessa trajetória aprendi que quanto maior for nosso leque de interlocutores, inclusive de regiões e territórios diferentes, mais rica será nossa pesquisa, pois é comum ocorrer que para uma mesma história ou informação existam diferentes versões, o que não quer dizer que algumas delas estejam erradas, pelo contrário, se complementam. É óbvio que, dependendo do assunto, o público-alvo de nossas pesquisas sempre são as pessoas mais idosas (homens e mulheres), considerados os verdadeiros detentores do saber indígena, mas isso nunca me restringiu de conversar os mesmos assuntos também com os jovens e, acreditem, muitos me surpreendem com tamanha sabedoria e conhecimento.

Todavia, o cuidado, a licença, o respeito, a alteridade, e a confiança, que são considerados princípios básicos para permissão de acesso às informações de um povo e território, são aplicados para além das pessoas comuns e pajés. A dimensão, denominada pela lente ocidental de 'meio-ambiente', é constituída por diferentes espaços e ecossistemas: aquático, subterrâneo, terrestre, ar e camadas celestes. Esses lugares são habitações de diferentes seres, humanos e não-humanos, com os quais nós, Apurinã, mantemos relações que são vitais para a existência, manutenção e continuidade da natureza. Tais espaços possuem chefes e controladores dessas moradias e de seres que ali habitam. Em suma, esses controladores são agências espirituais de pajés personificadas no corpo de diferentes animais, os quais também são responsáveis pelas relações diplomáticas e socialidade entre os diferentes espaços, seja em vida ou em espírito, visto ou invisível, acordado ou em sonho. Por isso, eles devem ser consultados, para além das licenças expedidas pelas instituições e autorização de cacique e outros moradores da aldeia.

Para tanto, é necessário que o pesquisador respeite esses espaços e seus moradores durante a realização de sua pesquisa. Ainda assim, é importante salientar, que mesmo que haja um planejamento fechado por parte do pesquisador, isso poderá ser repensado ou repla-

nejado, ou ainda negado, caso o público pesquisado proponha mudanças ou até mesmo não se interesse pelos estudos propostos. Para isso, os interlocutores devem entender o que está sendo proposto pelo pesquisador. Além das ferramentas metodológicas acadêmicas adquiridas na universidade, também optei pela utilização de métodos locais que os Apurinã e outros povos indígenas, com os quais trabalhei, utilizam para produzir dados de pesquisa.

Expressar nossa opinião e conhecimento no âmbito acadêmico ou profissional, tem sido um verdadeiro desafio, haja vista que muitos pensadores indígenas têm feito isso, através de suas escritas, produções audiovisuais, oralidades e de outras formas de etnografar e apresentar seu modo de viver, possibilitando novas reflexões e conhecimentos. Diante de tudo isso, estou ciente de que o resultado de uma pesquisa nunca mostrará uma verdade absoluta, sobretudo, se levarmos em consideração a honestidade de nossos interlocutores, cujas diferentes respostas para uma mesma pergunta não são consideradas erradas e sim complementares. Nessa ótica, tampouco encontrarei respostas para todas as minhas indagações. Todavia, sem saber se estou certo ou errado, sigo meu instinto de pesquisador tentando encontrar uma maneira de fazer pesquisa e antropologia em que o respeito, a honestidade, a ética, a alteridade e a reciprocidade estejam em primeiro lugar.

18

Protocolos culturais e pesquisa colaborativa (por Pirjo Kristiina, Iriana)

As minhas escolhas metodológicas para abordar o passado profundo dos povos Aruak na região do rio Purus, as relações entre humanos e não-humanos, o pensamento amazônico, foram a etnografia, incluindo entrevistas, conversação, contação coletiva de histórias, observação participativa, caminhadas compartilhadas, produção de materiais visuais (gravações de vídeo e fotografias) e mapeamentos colaborativos. Além disso, a discussão e o desenvolvimento de metodologia indígena local têm sido inspiradores para as minhas práticas, e eles não podem ser separados de valores que guiam a conduta ética. Em primeiro lugar, a reciprocidade como generosidade é o principal valor nas comunidades amazônicas e significa compartilhar comida, conversas, plantas medicinais e outras práticas que contribuem na produção social (cf. Conklin, 2010), mas também

para o resultado da pesquisa. Conheci a região amazônica brasileira pela primeira vez em 2003, e tenho voltado a continuar os trabalhos com os meus interlocutores.

Retornar com os dados em diferentes formas, informações e capacitações é uma parte crucial na manutenção das relações, além de pensar juntamente com os interlocutores onde os dados devem ser mantidos e o que deve ser pesquisado. Lembro como a comunidade Manxineru ficou satisfeita quando eu retornei às aldeias com minha tese de doutorado sobre como é se tornar adulto hoje em dia na sociedade indígena, concluída em 2007, pois, raramente, eles tiveram informações sobre os pesquisadores que haviam realizado pesquisas sobre o seu povo, mesmo quando tivessem vivido com eles um tempo considerável. Para os Apurinã, com quem tenho trabalhado mais nos últimos anos, quando da minha volta, muitos comentaram como foi significativo para eles o meu retorno e receber as notícias dos trabalhos alcançados. A manutenção das relações é muito valorizada e o retorno, mesmo que após um longo período de ausência, também é considerado um sinal de reciprocidade.

Durante os anos de pesquisa na área do rio Purus, além de produzir dados, tentei avançar nos métodos de pesquisa colaborativa e comunitária, pois meu propósito tem sido a participação de interlocutores no processo de formular os caminhos da pesquisa, com a produção de dados, comentários e a revisão das minhas análises. A forma recíproca de trabalhar tem promovido um zelo para pesquisar os assuntos que sejam relevantes para os interlocutores. Todavia, a longa distância geográfica pode criar desafios para as interações (Ritchie et al., 2013), mas a atenção de tentar sempre ter o contato através de meios digitais e intermediários pode manter os interlocutores informados sobre as fases de pesquisa e seus avanços.

A pesquisa executada com o povo indígena pode ser benéfica tanto academicamente quanto para a comunidade local, uma vez que ela pode proporcionar impactos positivos em diferentes níveis. Meus diálogos com as comunidades Manxineru e Apurinã revelaram que existiam questões urgentes e desafios que os povos desejavam ter respostas imediatas através de pesquisadores, pois estes ofereceram novas formas de comunicação com espaços sociais diferentes. Além disso, durante a minha pesquisa ficou evidente que ambos os povos originários desejavam materiais didáticos em seus próprios idiomas para se-

rem utilizados nas escolas e para obterem contato com financiadores de projetos comunitários. Os dois povos indígenas já possuíam professores indígenas formados, mas nas escolas faltavam os materiais para ensinar a língua com um conteúdo de seu contexto local e regional. Consequentemente, essa se tornou uma das minhas maneiras de contribuir e retribuir às comunidades por todo o ensinamento proporcionado: o trabalho construído junto aos linguistas brasileiros, por todo o ensinamento proporcionado.

Para poder navegar eticamente durante a pesquisa, entender que tipo de pesquisa seria relevante para a comunidade local e o que o pesquisador pode falar para os diferentes públicos de não-indígenas, é preciso saber de onde parte o entendimento das formas de viver, do contexto histórico e da realidade política que cresce pela experiência local. As normas culturais locais não são necessariamente ditas explicitamente, mas podem ser apreendidas com o tempo. O descobrimento desses fenômenos pode surgir pela comunicação não verbal, mas também durante as conversas de caminhadas pela floresta, viagens pelo rio, tomando banho no rio ou ajudando a coletar recursos para as refeições. Além disso, tenho percebido que as coisas mais importantes me foram ditas sem que eu perguntasse, e o conhecimento que foi compartilhado comigo quando os membros da comunidade, especialmente os mais velhos e detentores de sabedoria, sentiram que eu havia me tornado suficientemente conhecedora das normas e protocolos culturais e, conseqüentemente, responsável para eles confiarem. As questões que envolvem idade, gênero, as relações com outros seres e indivíduos, e a própria capacidade individual de saber quem se desenvolve gradualmente são a base da produção de conhecimento. Assim, um pesquisador pode evoluir, por experiência e conhecimento mais aprofundado, e entender que tipo de informação pode ser publicada academicamente, por exemplo (Virtanen, 2020). Para um pesquisador que, pela primeira vez, passa a fazer parte das relações sociais de uma comunidade do povo indígena, a paciência em conhecer os seus protocolos culturais de se relacionar é relevante. A comunidade considera que o pesquisador deve ser responsável para que seus membros confiem, sejam humanos ou não, ancestrais ou futuras gerações. Ao mesmo tempo, para o pesquisador é importante perceber o que o outro não quer revelar ou o que não deve ser divulgado. Por isso, com experiência e convivência pode-se

entender cuidadosamente quais informações permanecerão dentro da comunidade e quais espaços visíveis e invisíveis não devem entrar sem pedir a anuência da comunidade.

A pesquisa também impacta os não-humanos que fazem parte das redes sociais do povo interlocutor, mesmo que não sejam apontados explicitamente. Eles também podem ter o papel decisivo e inesperado, modificando assim o conteúdo da pesquisa (ver Virtanen, 2014, 2020; Apurinã, 2019). Assim, os impactos da pesquisa devem ser considerados em relação às várias entidades humanas e não-humanas. Entre os Apurinã e Manxineru existe a regra de como e quem pode conversar sobre entidades diferentes, pois, para eles, a fala e a palavra já são consideradas a materialização das relações com esses seres. Da mesma forma, ao adentrar nos espaços considerados como habitações de agências espirituais, controladores e chefes daqueles espaços devem entrar somente com a permissão daqueles seres. Especialmente na pesquisa de paisagens bioculturais e lugares sagrados no território, esse conhecimento é uma ferramenta metodológica importante (Virtanen, 2019). Assim, é uma prática delicada para o pesquisador poder abordar na sua pesquisa os não-humanos ou rituais e vários outros assuntos de pesquisa que a eles estão ligados. Estudar os lugares sagrados, por exemplo, é um tema sensível, pois possuem entidades não-humanas que têm a sua intenção própria nesses ambientes.

O papel de não-humanos pode ser decisivo também nas situações em que existe desacordo dentro comunidade ou entre as comunidades do mesmo povo. Na pesquisa colaborativa, essas situações podem acontecer e têm que ser tratadas com cuidado. Nas situações em que o desacordo acontece entre os membros do próprio povo indígena é importante que o pesquisador entenda o contexto histórico e aborde a situação ampla, pois vários outros atores na região podem ter causado as mudanças nas opiniões e os fenômenos devem ser entendidos dentro de eventos ocorridos no passado.

Todavia, é importante ressaltar que o pesquisador não possui um controle total de como os resultados da pesquisa são distribuídos e interpretados. Por exemplo, eu tive uma experiência em que a mídia selecionou um material visual de outra região para divulgar os resultados da nossa publicação acadêmica. Pode acontecer de no processo de tradução de uma publicação para outra língua o conteúdo em si ser modificado, ou o organizador de um livro alterar, no último momento,

o texto com seus próprios termos e expressões sem avisar a autor(a). Estes são só alguns exemplos dos quais os pesquisadores devem se atentar e cuidadosamente verificar com seus interlocutores, participantes da pesquisa, como os resultados serão apresentados.

Vários públicos de pesquisa

A pesquisa pode produzir benefícios em vários níveis, como também os resultados e as publicações podem ser dirigidos aos vários públicos, indígenas e não-indígenas. Nós temos participado de projetos tratando dos locais cerimoniais pré-coloniais, aldeias circulares e caminhos que os conectam na Amazônia Sudoeste, pensando em vários públicos e questões éticas. Atualmente, são mais de 1.000 estruturas de terra geométricas identificadas pelas equipes de pesquisa finlandesa e brasileira (e.g. Schaan, 2012; Saunaluoma et al., 2018; Virtanen et al., 2022), e nesse trabalho temos refletido muito a respeito dos protocolos indígenas locais, tais como falar sobre o conhecimento e patrimônio indígenas para protegê-los.

Na região do rio Purus, as formas geométricas de “geoglifos” pré-coloniais são principalmente circulares e retangulares, e a maioria delas foram identificadas em áreas desmatadas onde hoje existem fazendas de gado, ao longo da BR-317. Pesquisas mostram que foram centros cerimoniais, locais de encontros e interação para uma grande quantidade de pessoas dos povos indígenas, que viveram aproximadamente entre 600 e 2.500 anos antes do tempo presente (Saunaluoma et al., 2018; Virtanen; Saunaluoma, 2017). Os Manxineru os consideram como lugares de antigos rituais descritos por seus anciões e sua variedade faz lembrar da organização recíproca rotativa desses rituais. Ainda hoje os Manxineru identificam os desenhos das cerâmicas pré-coloniais, seus significados próprios e fundamentos para a existência do povo. Os sítios têm sido fóruns de engajamento dos povos originários do passado com as entidades sagradas e, portanto, não é surpresa que os Apurinã de hoje considerem as terraplenagens geométricas um dos seus lugares sagrados, como *kymyrury*, onde moram os espíritos de seus antigos *myyty* (pajés) e poderosos conhecedores. Essa abordagem dos sítios mostra que eles não são considerados meramente lugares físicos e materiais, mas entidades e agentes espirituais impactantes na sociedade contemporânea. Nossa pesquisa colaborativa mostrou

que as terraplenagens geométricas nesta região são uma materialização extraordinária dos sistemas sociais indígenas, nos quais protetores não-humanos invisíveis e doadores de vida estão visualizados e materializados nas formas geométricas (Virtanen; Saunaluoma, 2017). Os primeiros centros cerimoniais de terraplenagem geométrica podem ser considerados locais importantes de antigas concentrações humanas e centros de redes não-humanas.

A questão dos sítios sagrados é elementar para a comunidade, e, entre outras, a Declaração da Aldeia Kari-Oca afirma em sua seção “Cultura, ciência e propriedade intelectual”, artigo 89: “Nossos lugares sagrados e nossas cerimônias devem ser protegidos e considerados como patrimônios indígenas e da humanidade, garantido por instrumentos legais e operacionais a nível nacional e internacional.” As relações diversas e a espiritualidade embutida no patrimônio cultural indígena estão destacadas na UNDRIP (artigos 12, 31 e 34) e no estudo temático sobre patrimônio cultural “Promoção e proteção dos direitos dos povos indígenas com relação ao seu patrimônio cultural” do EMRIP, e estes são elementos cruciais na compreensão das abordagens indígenas do passado e das relações com lugares específicos na terra ancestral.

Entre os Apurinã e Manxineru, há profundas aspirações de se conectar melhor com seus ancestrais (cf. Smith; Wobst, 2005; Machado 2013, 2017; McAnanay, 2016), e essas conexões são uma ferramenta crucial para manter interligações saudáveis entre agências humanas e não-humanas. As informações e as memórias sobre os locais históricos, paisagens bioculturais, e os seres não-humanos enfraqueceram em face à colonização, que provocou uma ruptura nas relações com vários lugares (ver também Ferguson; Colwell-Chanthaphonh, 2006).

As seguintes questões são cruciais: *como* proteger os sítios que, no entendimento indígena, são carregados de poder? Como educar sobre eles e ao mesmo tempo considerar os protocolos culturais de maneira ética? Como abordar os sítios se eles não devem ser revelados por completo, mas ao mesmo tempo são destruídos por desconhecimento ou divergência de interesses de não-Apurinã? Nas nossas conversas com os mais velhos e sábios Apurinã, ficou evidente que a proteção da terra é a melhor maneira de proteger os lugares sagrados (e.g. Castillo; Strecker, 2017; ver Virtanen, 2019, 2020). Ao mesmo tempo, especialmente nos territórios fortemente impactados pelo desmatamento e pe-

nas fazendas de gado, os mais velhos Apurinã defendiam a ideia de que a pesquisa poderia unir a comunidade, discutir a respeito dos sítios e que ela deveria ser feita oralmente para conscientizar os jovens e as futuras gerações sobre a história e o potencial desse tipo de território. Essa forma de saber e registrar é local e cultural de acordo com seus protocolos próprios (cf. McGregor, 2004), ainda mais a pesquisa que trata da proteção de lugares sagrados, que deve incluir primeiramente um bom diálogo com as lideranças espirituais da comunidade, para que todas as informações e intenções possam ser compartilhadas com a coletividade. São as lideranças espirituais que contemplam os riscos e benefícios, comunica-os com os não-humanos, visando negociar a “autorização” para a realização de pesquisa.

Na região do rio Purus, muitas das evidências arqueológicas do passado pré-colonial indígena estão situadas fora das terras indígenas e foram destruídas por ações modernas de urbanização, fazendeiros e agroindústrias por falta de informação sobre a história indígena regional e controle sobre a proteção do patrimônio cultural indígena. As pesquisas realizadas nesses locais, que hoje são descobertos principalmente em áreas desmatadas de rodovias e fazendas de gado, podem beneficiar as gerações atuais e a sua proteção é urgente, pois as mudanças climáticas, a extração de recursos naturais e os grandes projetos de construção de infraestrutura na floresta amazônica estão se acelerando, e as evidências do passado pré-colonial podem ser perdidas para sempre.

Entre outros, durante a nossa visita em Pauini, no Médio Purus, em 2018, os Apurinã encontraram peças de cerâmica antiga finamente decoradas e espalhadas pelo chão, não muito longe da praça municipal, enquanto no mesmo local se avistavam várias bocas de potes de cerâmica na superfície do solo. Este é um dos poucos locais no Médio Purus que foi registrado no Projeto Nacional de Pesquisa Arqueológica da Bacia Amazônica, na década de 1970, mas os Apurinã relatam outros locais semelhantes dentro de seus territórios demarcados na região. Quando os moradores Apurinã mostraram uma área com abundância de cerâmica, um trator estava limpando um terreno vizinho para a construção de uma nova casa. E isso não está ocorrendo apenas na região do médio Rio Purus.

Nos projetos de pesquisa que tratam dos sítios sagrados, temos considerado importante a educação patrimonial e cultural para as so-

comunidades não-indígenas e indígenas, desde o nível elementar, possibilitando novos diálogos. Tendo como objetivo uma ação da educação patrimonial, entre outros, um dos nossos projetos de pesquisa produziu o documentário *Geoglifos no sudoeste da Amazônia*, integrando as perspectivas diferentes sobre as estruturas de terra geométricas na região do Rio Purus: de moradores indígenas, autoridades responsáveis pela gestão e proteção do patrimônio arqueológico, fazendeiros e pesquisadores sobre as estruturas de terra geométricas (Virtanen et al., 2022). O documentário foi criado para as escolas locais, fazendeiros, autoridades regionais, nacionais e internacionais como também para os povos indígenas. O ponto de partida na inclusão do conhecimento indígena foi abranger as informações que nossos interlocutores indígenas queriam mostrar e divulgar para os públicos não-indígenas.

Até hoje, as perspectivas indígenas permanecem ignoradas e invisíveis nas escolas da sociedade indígena e, quando a história local indígena é ensinada, raramente é incluída nas discussões oficiais acerca do patrimônio cultural regional e nacional. Ao mesmo tempo, os indígenas pouco recebem informações e notícias de ferramentas legais protegendo seu patrimônio cultural e sobre os resultados de pesquisas realizadas. A diversidade de públicos é crucial e a abordagem da não discriminação dos direitos humanos e o respeito mútuo também são mencionados nos Princípios Éticos para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial publicado pela UNESCO (2015), em referência à Convenção de 2003 sobre a Proteção do Patrimônio Cultural Imaterial.

As nossas interações com os povos indígenas mostram que, além da participação local, a integração de protocolos e perspectivas locais indígenas é central nas pesquisas e tentativas de proteger lugares históricos pré-coloniais na Amazônia. O desenvolvimento de ferramentas legais para a proteção dos locais sagrados indígenas, como a pesquisa sobre eles, deve ser feito respeitando os princípios sociais culturais. Eles (suas agências não-humanas) também formam o público da pesquisa e devem ser considerados adequadamente.

Pesquisa na forma inclusiva e ética

A ética na pesquisa em territórios indígenas transcende um conjunto de normas e procedimentos previstos em leis. Este ensaio mostra que a ética, na visão das comunidades locais, é muito mais do que indicam as

diretrizes éticas oficiais fornecidas para as ciências humanas e sociais e do que um processo burocrático que envolve preencher formulários. Já se notou que o processo burocrático pode levar muito mais tempo do que a própria pesquisa (Gusman et al., 2016), mas por outro lado, uma pesquisa nunca termina, é um compromisso a longo prazo e a responsabilidade pelas ações continuam para sempre após o projeto de pesquisa concluído. Os protocolos culturais indígenas e seus valores locais podem se tornar ferramentas essenciais para a produção de conhecimento. Mesmo que as diretrizes oficiais não reconheçam as normas e protocolos culturais locais, nossas lições têm sido para tirar proveito da compreensão local de sociabilidade e estruturas epistemológicas que incluem os não-humanos. Na Amazônia, isso pode, inclusive, ajudar os pesquisadores a pensar criticamente sobre como se relacionar com os participantes do estudo, não somente durante o trabalho de campo, mas também como pertencentes dos mais variados públicos envolvidos na pesquisa, na divulgação de resultados e no retorno de dados para as comunidades.

As discussões da antropologia colaborativa e engajada têm desenvolvido os processos de pesquisa como cocriação de dados por meio do diálogo. Ademais, nosso artigo apontou que a inclusão de protocolos culturais locais pode servir para ir além das hierarquias epistêmicas. O foco não é somente na criação de relações mais horizontais com os participantes, mas também na reflexão acerca da relevância de valores e maneiras locais de se relacionar, que leva em consideração as várias formas de vida e o tema dos não-humanos. Assim, a pesquisa pode se tornar um lugar crucial para regenerar relações mais inclusivas.

Referências

- Albert, Bruce; Ramos, Alcida R. (org.). 2002. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: IRD, Empresa Oficial do Estado, UNESP.
- American Anthropological Association (AAA). 2012. *Principles of Professional Responsibility*. <http://ethics.americananthro.org/category/statement/>.
- Apurinã, Francisco. 2015. *Nos caminhos da BR-364: povo Huni Kui e a Terra Indígena Colônia 27*. Curitiba: Editora Prismas.
- Apurinã, Francisco. 2017. “Um Olhar Reverso: da Aldeia para Universidade”. *Amazônica: Revista de Antropologia* 9 (1): 482–503. <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/5500>.
- Apurinã, Francisco. 2019. *Os “Limites” Da Rodovia Federal BR-317 e Os Povos Indígenas: Do Licenciamento Ambiental à Licença dos Espíritos*. Tese de Doutorado, UnB, Brasília, DF, Brasil. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37789>.
- Associação Brasileira de Antropologia (ABA). 2012. *Código de Ética*. <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>.
- Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies (AIATSIS). 2012. *Guidelines for Ethical Research in Australian Indigenous Studies*. <http://aiatsis.gov.au/research/ethical-research/guidelines-ethical-research-australian-Indigenous-studies>.
- Basso, Keith H. 1996. *Wisdom sits in places. Landscape and language among the western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Berkes, Fikret. [1993] 2012. *Sacred ecology*. New York: Routledge.
- Bishop, Russell. 1998. “Freeing ourselves From Neo-colonial Domination in Research: A Maori Approach to Creating Knowledge”. *International Journal of Qualitative Studies in Education* 11 (2): 199–219. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/095183998236674>.
- Cajete, Gregory 2000. *Native Science: Natural Laws of Interdependence*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
- Castillo, M. M.; A. Strecker (orgs.). 2017. *Heritage and Rights of Indigenous Peoples*. Leiden: Leiden University Press.
- Chilisa, Bagele. 2012. *Indigenous Research Methodologies*. London: Sage.
- Conferência Mundial dos Povos Indígenas Sobre Territórios, Meio Ambiente e Desenvolvimento. 1992. *Declaração da Aldeia Kari-Oca e Carta da Terra dos Povos Indígenas*. (<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/G4D00001.pdf>)
- Conklin, Beth 2010. “For love or money? Indigenous Materialism and Humanitarian Agendas”. In: Hutchins, F.; Wilson, P. C. (eds.). *A reconsideration of Identity, Politics, and Place in Amazonia*. Lincoln: University of Nebraska Press, 127–150.

Descola, Philippe. 2016. *Outras Naturezas, Outras Culuras*. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34.

Ermine, Willie. 2007. "Ethical Space of Engagement". *Indigenous Law Journal* 6 (1): 193–203. <https://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/ilj6&div=12&id=&page=>.

Ferguson, T.J. & C. Colwell-Chanthaphonh. 2006. *History Is in the Land - Multivocal Tribal Traditions in Arizona's San Pedro Valley*. The University of Arizona Press.

Gusman, Christine Ranier; Rodrigues, Douglas Antonio; Villela, Wilza Vieira. 2016. "Trâmites Éticos, Ética e Burocracia em uma Experiência de Pesquisa com População Indígena". *Saúde e Sociedade* 25 (4): 930–942. <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/dvmSsDJ66cZrT5cYkpfRWYg/?lang=pt>.

International Alliance of Indigenous-Tribal Peoples of the Tropical Forests (IAITPTF). 1992. Malaysia. *Charter of Indigenous-Tribal Peoples of the Tropical Forests*.

International Law Commission. 1947. *Text of The Nürenberg Principles Adopted by the International Law Commission*. Extract from the Yearbook of the International Law Commission: 1950, vol. II. Document: A/CN.4/L.2. https://legal.un.org/ilc/documentation/english/a_cn4_l2.pdf.

Kirkness, V. J.; R. Barnhardt. 1991. "First Nations and Higher Education: The Four R's - Respect, Relevance, Reciprocity, Responsibility". *Journal of American Indian Education* 30 (3):1–15. <https://www.jstor.org/stable/24397980>.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. 2010. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. Tradução Beatriz Perone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

Kovach, Margareth. 2009. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.

Kuokkanen, Rauna. 2008. "From Research as Colonialism to Reclaiming Autonomy: Toward a Research Ethics Framework". In: *Ethics in Sámi and Indigenous research*. Report from a seminar in Norway. <https://rauna.files.wordpress.com/2007/10/2008-sami-research-ethics.pdf>.

Luciano, Gersem Baniwa. [2008] 2019. "Desafios no caminho da descolonização Indígena". *Novos Olhares* 2 (1): 41–50. <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/463>

Luciano, Gersem Baniwa. 2015. "Os Indígenas Antropólogos: Desafios e Perspectivas". *Novos Debates* 2 (1): 233-243.

Machado, Juliana S. 2013. "História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa". *Revista de Arqueologia* 26 (1): 72–85. <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/369/278>.

Machado, Juliana S. 2017. Arqueologias Indígenas, os Laklänō Xokleng e os Objetos do Pensar. *Revista de Arqueologia* 30 (1): 89–119. (<https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/504/162>)

McAnany, Patricia A. 2016. *Maya Cultural Heritage: How Archaeologists and Indigenous Communities Engage the Past*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

McGregor, Deborah. 2004. *Coming Full Circle: Indigenous Knowledge, Environment, and Our*

Future. *The American Indian Quarterly* 28 (3 e 4): 385–410. <https://muse.jhu.edu/article/181500>.

Mignolo, Walter. 2005. *The Idea of Latin America*. Malden: Blackwell.

National Ethics Advisory Committee – Kāhui Matatika o te Motu. 2012. *Āhuatanga ū ki te tika me te pono mō te Rangahau Māori: Māori Research Ethics: An overview*. Wellington: Ministry of Health. <https://neac.health.govt.nz/system/files/documents/publications/neac-maori-research-ethics-an-overview-2012.pdf>.

Oliveira Filho, João Pacheco (Org.). 1998. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Organização Internacional do Trabalho (OIT). 1989. *Convenção 169, sobre Povos Indígenas e Tribais*. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf.

Organizações Mundiais de Propriedade Intelectual (World Intellectual Property Organization–WIPO). 2011. *Princípios Orientadores*. https://www.wipo.int/export/sites/www/research/docs/po/guiding_principles.pdf.

Pimenta, José. 2007. “Indigenismo e ambientalismo na Amazônia ocidental: a propósito dos Ashaninka do rio Amônia”. *Revista de Antropologia* 50 (2): 632–680 <https://doi.org/10.1590/S0034-77012007000200005>.

Porsanger, Jelena. 2008. “Ethics Conduct in Research Involving Indigenous Peoples”. In: *Ethics in Sámi and Indigenous Research*. Report from a seminar in Kárásjohka, Norway 23–24.11.2006. Sámi Instituhitta Raporta 1. Alta: Fagtrykke Idé as. 24–26.

Quinaglia Silva, Érica.; Portela, Soraya Christina Oliveira. 2017. Ética em Pesquisa: Análise das (In)Adequações do Atual Sistema de Revisão Ética Concernentes à Pesquisa Social. *Revista Mundaú* 2: 38–53. <https://doi.org/10.28998/rm.2017.n.2.2929>.

Quinaglia Silva, Érica.; Lionço, Tatiana. 2018. “Cuidados Éticos na Pesquisa Social: Entre Normas e Relexões Críticas”. *Amazônica: Revista de Antropologia* 10 (2): 588–609. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v10i2.6519>.

Ramos, Alcida Rita. 1998. “Uma crítica da (des)razão indigenista”. *Série Antropologia* 243: 1–10.

Ramos, Alcida Rita. 2007. “Do Engajamento ao Desprendimento”. *Revista Série Antropologia* 414: 6–25. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/K1D00044.pdf>.

Ramos, Alcida Rita. 2012. “O indigenismo na montagem da nação: Contrastes e convergências entre Brasil e Argentina”. *Anuário Antropológico* 37 (1): 27–48.

Ritchie, Stephen D.; Wabano, Mary J.; Beardy, Jackson; Curran, Jeffrey; Orkin, Aaron; Vanderburgh, David; Young, Nancy L.. 2013. “Community-Based Participatory Research with Indigenous Communities: The Proximity Paradox”. *Health & Place* 24: 183–189. <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S135382921300124X?via%3Dihub>.

Saunaluoma, Sanna; Pärssinen, Martti; Schaan, Denise. 2018. “Diversity of Pre-colonial Earthworks in the Brazilian State of Acre, Southwestern Amazonia”. *Journal of Field Archaeology* 43 (5): 362–379. <https://doi.org/10.1080/00934690.2018.1483686>.

Schaan, Denise. 2012. *Sacred Geographies of Ancient Amazonia. Historical Ecology of Social Com-*

plexity. California: Left Coast Press.

Seeger, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós: estudos sobre as sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

Smith, Linda T. [1999] 2012. *Decolonizing methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.

Smith, C.; H. M. Wobst. 2005. *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. London: Routledge.

Strathern, Marilyn. 2004. *Partial Connections*. Savage, MD: Rowman and Littlefield.

Tri-Council policy statement Ethical Conduct for Research Involving Humans (TCPS). 2010. *Chapter 9: Research involving the first nations, Inuit, and Métis peoples of Canada*. <http://www.ncehr-cnerh.org/english/code2/>.

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP). 2007. https://www.un.org/development/desa/Indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). 2003. *Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540>.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). 2015. *Decision of the Intergovernmental Committee: 10.COM 15.A. Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage*. <https://ich.unesco.org/en/decisions/10.COM/15.A>.

Virtanen, Pirjo Kristiina. 2014. “Materializing Alliances: Ayahuasca Shamanism in and Beyond Western Amazonian Indigenous Communities”. In: Labate, B. C.; Cavnar, C. (eds.), *Amazonian Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford: Oxford University Press, 59–80.

Virtanen, Pirjo Kristiina. 2019. “Ancestors’ times and protection of Amazonian biocultural Indigenous heritage”. *AlterNative: International Journal of Indigenous Peoples* 15 (4): 330–339.

Virtanen, Pirjo Kristiina. 2020. “Kimapury reflections: Values and research agendas in Amazonian Indigenous research relations”. In: Virtanen, Pirjo Kristiina; Keskitalo, Pigga; Olsen, Torjer (eds.). *Indigenous Research Methodologies in Sámi and Global Contexts*. Leiden: Brill Sense, 229–253.

Virtanen, Pirjo Kristiina; Saunaluoma, Sanna. 2017. “Visualization and Movement as Configurations of Human-Nonhuman Engagements: Precolonial Geometric Earthwork Landscapes of the Upper Purus, Brazil”. *American Anthropologist* 119 (4): 614–630. https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/307941/Virtanen_et_al_2017_American_Anthropologist.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Virtanen, Pirjo Kristiina, Schaan, Denise; Santos, André, Dutra Artur Arias. 2022. *Geoglifos no Sudoeste da Amazônia*. Documentário (45 min). Universidade de Helsinque, Universidade de Turku, UFPA.

World Medical Association (WMA). 1964. *Declaration of Helsinki – Ethical Principles For Medi-*

cal Research Involving Human Subjects. <https://www.wma.net/policies-post/wma-declaration-of-helsinki-ethical-principles-for-medical-research-involving-human-subjects/>

Wilson, Shawn 2008. *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Winnipeg, Manitoba: Fernwood.