

À METODOLOGIA COLABORATIVA NO ESTUDO DE RETOMADA DE LÍNGUAS INDÍGENAS BRASILEIRAS: UMA PROPOSTA METODOLÓGICA E POLÍTICA

Sâmela Ramos da Silva Meirelles¹

Resumo: O presente trabalho aborda uma proposta metodológica colaborativa no estudo da retomada linguística do Nheengatu protagonizado pelos povos do Baixo Tapajós, no Oeste do Estado do Pará. Partimos do levantamento de pressupostos que fundamentam uma metodologia colaborativa, engajada ética e politicamente com os povos indígenas brasileiros, suas línguas e epistemologias. Em seguida, detalhamos o percurso metodológico que desenvolvemos em nossa pesquisa de campo, enfatizando a produção de conhecimento a partir da ação conjunta de um grupo de pesquisadoras indígenas e não-indígenas. A metodologia colaborativa se apresenta como uma proposta contra-hegemônica, fundamentada na investigação socialmente responsável e comprometida com a transformação e emancipação social, orientada por paradigmas que questionam a produção de conhecimento hegemônico por sua base ideológica hierarquizante, positivista e universalista, e seus métodos de investigar a realidade.

Palavras-chave: Metodologia colaborativa; Retomada linguística; Povos do Baixo Tapajós.

Resumen: Este trabajo aborda una propuesta metodológica colaborativa en el estudio de la reactivación lingüística del Nheengatu protagonizada por los pueblos del Bajo Tapajós, al occidente del estado de Pará. Partimos de la recopilación de hipótesis que sostienen una metodología colaborativa, comprometida ética y políticamente con los pueblos indígenas brasileños, con sus lenguas y sus epistemologías. A continuación, detallamos el recorrido metodológico que desarrollamos en nuestra investigación de campo, destacando la producción de conocimiento a partir de la acción conjunta de un grupo de investigadoras indígenas y no indígenas. La metodología colaborativa se presenta como una propuesta contrahegemónica, basada en la investigación socialmente responsable y comprometida en la transformación y emancipación social, orientada por paradigmas que cuestionan la producción de conocimiento hegemónico por su base ideológica jerarquizadora, positivista y universalista y por sus métodos de investigar la realidad.

Palabras clave: Metodología colaborativa; Reactivación lingüística; Pueblos del Bajo Tapajós.

¹ Doutora em Linguística. Professora no Curso de Letras Libras/Português da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). E-mail: samelaramossilva@gmail.com.

1 Para introduzir a discussão

Este trabalho apresenta reflexões metodológicas produzidas em nossa tese de doutorado, intitulada **A reinscrição de uma língua destituída: o Nheengatu no Baixo Tapajós**, que aborda o processo de retomada do Nheengatu² como língua étnica a partir de um conjunto de memórias, discursos e práticas linguísticas, no Baixo Tapajós. Essa região compreende os municípios de Santarém, Belterra e Aveiro (oeste do Pará), e é uma sub-bacia do rio Tapajós.

Desde o final da década de 90, há uma intensa mobilização étnica, no qual comunidades antes categorizadas como ribeirinhas ou caboclas passaram a se articular politicamente e reivindicar, junto à Funai, seu reconhecimento étnico e a demarcação de suas terras. As lutas políticas e identitárias mobilizadas pelos povos³ têm desestabilizado o cenário sociocultural e subvertido a ideia de um monolinguismo em português nessa região.

As primeiras iniciativas⁴ de retomada foram organizadas pelo Grupo de Consciência Indígena (GCI)⁵ e pelo Conselho Indígena Tapajós-Arapiuns (CITA),⁶ por meio de cursos de Nheengatu, ministrados por falantes do povo Baré e Baniwa, vindos do Amazonas. Dá-se início, nessas primeiras ações, à conscientização e identificação de um repertório linguístico persistente, amalgamado ao português, que nomeia aspectos da vida comunitária, das práticas curativas, das práticas alimentares etc. (SILVA MEIRELLES, 2020).

O termo **retomada** é usado para designar políticas indígenas que têm como objetivo **reaver** línguas destituídas, que não são mais faladas, mas que se tem alguma memória ancestral ou registro escrito (BOMFIM, 2017; PURI et al., 2020; SILVA MEIRELLES, 2020). Segundo Bomfim (2017, p. 308), “no processo de retomada, a língua vai voltando aos poucos, graças à memória de antigas práticas comunicativas vivenciadas”.

Por compreendermos a operação de um projeto político que aponta para uma outra proposta de vida e de re-existência no Baixo Tapajós, assumimos que o percurso metodológico deveria considerar outros paradigmas que questionassem concepções de

² O Nheengatu é uma língua da família Tupi-Guarani, outrora chamada de Língua Geral da Amazônia, e que teve sua origem no Tupinambá (FREIRE, 2011).

³ Os povos do Baixo Tapajós correspondem a treze identidades étnicas: Arapium, Apiaká, Arara-Vermelha, Borari, Jaraqui, Kumaruara, Maytapu, Munduruku, Munduruku - Cara Preta, Tapajó, Tupaiú, Tapuia e Tupinambá. São cerca de 8 mil indígenas, 70 aldeias e 18 territórios, entre os rios Tapajós, Arapiuns, Maró, e as regiões do Planalto Santareno e Eixo Forte (nome da região que compreende comunidades localizadas próximas à PA 453 – município de Santarém). É importante destacar que **Tapuia** é uma autoidentificação étnica no Baixo Tapajós, assim como é em Goiás.

⁴ Atualmente, o Nheengatu é ensinado em 49 escolas indígenas por professores indígenas do Baixo Tapajós, que têm, inclusive, desenvolvido materiais didáticos para o seu ensino.

⁵ Foi fundado em 1997 e teve como principal idealizador Florêncio Vaz Filho, junto com jovens advindos do Grupo de Reflexão dos Religiosos Negros e Indígenas (GRENI) e outros movimentos sociais.

⁶ Foi fundado em 2000 para representar o Movimento Indígena do Baixo Tapajós.

produção de conhecimento hegemônico, e que se comprometesse ética e historicamente com a conjuntura brasileira e latino-americana. Desse modo, este artigo se concentra na descrição de uma experiência de pesquisa⁷ a partir de uma metodologia colaborativa, situada e engajada, por meio da mobilização de outras epistemes construídas por teóricos sociais latino-americanos e teóricas feministas, principalmente feministas comunitárias, indígenas e não-indígenas.

Para tanto, organizamos este texto em duas partes: a primeira discute os pressupostos erigidos na construção de uma metodologia colaborativa, engajada e situada; e a segunda aborda como esse tipo de metodologia emerge de uma práxis política, comprometida ética e historicamente com projetos políticos de povos minorizados, detalhando o percurso metodológico de nossa pesquisa.

2 Pressupostos de uma metodologia colaborativa, engajada e situada

Para discutirmos as concepções metodológicas de nossa pesquisa, faz-se necessário situar nosso referencial a partir dos/as intelectuais da América Latina, aos/às quais nos vinculamos por convicção teórica e política. Não se trata de um conjunto de técnicas para levantamento de dados, nem de uma metodologia que se propõe participativa por um certo modismo, mas que compreende a intrínseca relação entre modos de investigação, entre concepções e resultados e as propostas de intervenção social.

Tomamos como ponto de partida a obra e o legado de dois intelectuais latino-americanos que estiveram comprometidos com temas como a injustiça social e sua superação, com a emancipação social das classes subalternas, indígenas, negros e camponeses na América Latina. No campo das ciências sociais e na educação, o trabalho de Fals Borda (2009), da Colômbia, e Paulo Freire (2014), do Brasil, que desde as décadas de 60 e 70, representam movimentos contra-hegemônicos não somente acadêmicos, mas, principalmente políticos, em uma reação crítica que questionava as ciências hegemônicas por sua base ideológica hierarquizante, positivista e universalista, e seus métodos de investigar a realidade. Tanto a crítica de Fals Borda (2009) quanto a de Freire (2014) se propõem a elucidar as contradições da sociedade e questionar a serviço de quem se coloca esse tipo de fazer científico.

Fals Borda (2009) propõe uma ruptura com as ciências clássicas, positivistas, e com sua base epistemológica que parte da perspectiva de separação entre sujeito e objeto, rompendo com a noção de passividade daqueles/as que são alvo do seu escrutínio científico. Para esse intelectual, os investigados/as são capazes de produzir seus próprios conhecimentos, seus saberes, basta que se instaure uma relação horizontal, comprometida e engajada. Portanto, trata-se de reconhecer suas epistemes, e considerá-las no processo de investigação.

⁷ Essa pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética (identificação CAAE 81203717.2.0000.8142) e aprovada em 01 de março de 2018, com o parecer de número 2.520.729.

Nesse caminho, Fals Borda (2009) argumenta a partir da criação de uma nova forma de investigação com a participação autêntica das populações, povos e comunidades. Inauguram-se metodologias participativas que consideram os sujeitos da pesquisa como coprodutores de conhecimento. A investigação ação-participativa (IAP), definida por Fals Borda, se constitui em uma proposta de produção de conhecimento que não é apenas disciplinar, acadêmica, mas de transformação social, na qual a construção de conhecimento suscita processos de aprendizagens que devem contribuir com a mudança social.

A proposta teórico-metodológica desse autor questiona concepções metodológicas hegemônicas como a separação entre teoria e prática, sujeito e objeto. Fals Borda (2009) advoga pela inseparabilidade desses dois pares, numa perspectiva de conceber a relação de complementariedade entre eles. Nesse sentido, o conhecimento construído serve à ação, enriquece e ilumina a ação. Esse autor concebe a práxis como uma possibilidade, no contexto latino-americano, no qual organizações sociais e políticas podem usá-la para transformação social.

Argumenta ainda que

[...] o princípio da práxis originária, levado ao campo do conhecimento como relações entre teoria e prática, cristaliza-se em oito das onze teses sobre Feuerbach (1888) [...]. Essas teses de Marx podem ser consideradas, no nível filosófico, como primeira articulação formal do paradigma das ciências sociais críticas: o compromisso de ação para transformar o mundo, em oposição ao paradigma positivista que interpreta a práxis como simples manipulação tecnológica e controle racional dos processos naturais e sociais. (FALS BORDA, 2009, p. 274).

A práxis como “unidade dialética formada pela teoria e prática, na qual a prática é ciclicamente determinante” (FALS BORDA 2009, p.273) é a alternativa diante dos desafios de pensar e agir com **os de baixo**, do Sul, desde os problemas que indígenas, negros, camponeses enfrentam. Para tanto, é necessário pensar a partir de outro referencial epistemológico, que conceba uma atuação com o coração e que empregue a mente, denominado de **sentipensante**, o que poderia ser traduzido também como pensar sentindo. Fals Borda (2009) atribui esse conceito às populações colombianas com quem esteve comprometido, mais especificamente com a cultura ribeirinha do Rio Grande de La Magdalena. Trata-se daquele que consegue combinar o coração e a cabeça, o vivencial e o racional,

[...] que sabe como ser resistente para enfrentar os contratempos da vida e ser capaz de superá-los, que na adversidade ele se fecha para voltar mais tarde à existência com a mesma energia de antes. [...] combinar razão e amor, corpo e coração, para desfazer de todas as (más) formações que desmembram essa harmonia e poder falar a verdade, como Eduardo Galeano a coleta no Livro dos Abraços, em

homenagem aos pescadores da costa colombiana. (FALS BORDA, 2009, p. 10).

O **sentipensar** dentro da investigação ação-participativa faz parte de uma ciência crítica, emancipatória e interpretativa que transpõe a lógica da razão ocidental, que pressupõe o reconhecimento da complexidade das epistemes não-ocidentais. O investigador é um articulador, facilitador, mas ao mesmo tempo também é um aprendiz nesse processo, e é nesse espaço-tempo, na dimensão processual, que se constrói conhecimento em colaboração, com a participação de todos/as, de forma horizontal e não assimétrica.

A pesquisa colaborativa se combina ou se articula com formas de pesquisa participante ou de pesquisa-ação, mas não se confunde com essas modalidades. Primeiramente, por seu compromisso ético com a transformação social e com a resolução de problemas, mas também por se constituir em um processo de socialização e democratização do conhecimento, no qual “os fins não justificam os meios, mas o contrário, os meios condicionam os fins. [...] a forma como se produz conhecimento sobre uma (outra) língua condiciona o conhecimento (ou desconhecimento) resultante” (D’ANGELIS, 2019, p. 201).

D’Angelis (2019, p. 192) considera que

[...] na pesquisa colaborativa (“ou pesquisa baseada na comunidade”) a investigação é feita junto com a comunidade, por demanda dela própria, ou os tópicos da pesquisa são negociados com ela. Em outras palavras: ou se trata de uma pesquisa cujo escopo foi definido pela própria comunidade que, a partir daí, demandou apoio de linguista(s); ou se trata de uma pesquisa proposta pelo linguista, mas cujo foco e abrangência precisam ser negociados com a comunidade envolvida. (D’ANGELIS, 2019, p. 192).

O envolvimento da comunidade pode se desdobrar na formação de pesquisadores/as da própria comunidade, geralmente os/as professores/as se engajam nessa tarefa. A exemplo disso, alguns cursos de licenciatura intercultural de formação de professores/as indígenas têm trabalhado na formação de professor/a-pesquisador/a.

A defesa de um paradigma de metodologia colaborativa subjaz o “questionamento dos próprios pressupostos básicos da Ciência Moderna, virando-a de cabeça para baixo ao revelar que ela não é nem nunca foi ‘neutra’” (SARDENBERG, 2001). Sardenberg (2001) recupera os principais aspectos da crítica feminista a partir de Virginia Woolf, Sandra Harding e Evelyn Fox Keller, que vão além da denúncia de exclusão e invisibilidade das mulheres na ciência.

Na perspectiva decolonial, a crítica à modernidade passa por desnudar a perversidade advinda das estruturas de poder que foram forjadas no sistema moderno-colonial (QUIJANO, 1992, 2005; MIGNOLO 2003; CUSICANQUI, 2010). Desse modo,

localizar essa crítica em uma estrutura de poder e de dominação é identificá-la como particular, denunciar a pretensão universal do sistema moderno-colonial e sua concepção autogerada e hegemônica. Localizando aquela perspectiva, argumentamos que a diferença entre ela e outras epistemologias, entre as línguas do colonizador e depois dos Estados-nação e dos povos indígenas não é valorativa, nem intrínseca, mas é resultado de relações de poder.

Para construirmos uma ruptura com uma postura objetiva, na qual o *lócus* de enunciação precisa ser ocultado, consideramos fundamental a localização geocorpo-política dos envolvidos na pesquisa, sejam os de fora ou os de dentro da comunidade/população/grupo pesquisado. Estudiosas feministas, como Anzaldúa ([1987] 2009), lembram-nos que sempre falamos de um lugar particular numa estrutura de poder. Apesar de considerar-se a objetividade como padrão de cientificidade, ninguém escapa das hierarquias racial, geográfica, linguística, de gênero, sexual e de classe no “sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal”. Como afirma Haraway ([1988] 1995), nossos conhecimentos são sempre situados.

Todas as epistemes, portanto, representam uma parcialidade, uma visão específica, localizada sócio-historicamente. Nesse sentido, a colonialidade do poder/saber ao questionar a universalidade das epistemologias ocidentais, retoma a simultaneidade das epistemologias, a coexistência e a interação entre as múltiplas epistemes, mesmo que o eurocentrismo tenha extirpado de sua tradição essa interação. Nesse sentido, não há um lugar ativo, a Europa, e um lugar de passividade, a América. Como vimos no mito da modernidade (DUSSEL, 2005), a Europa se autodefine como superior, possuidora do modelo único de conhecimento, ciência, religião, e nesse percurso subjuga as outras culturas apagando seu próprio *locus* de enunciação.

Na perspectiva dos saberes localizados, o conhecimento é situado, portanto, parcial e limitado (HARAWAY, [1988] 1995). De acordo com Haraway ([1988] 1995), é necessário romper com a neutralidade e objetividade, pois não existe conhecimento neutro ou absolutamente objetivo que não parta de um posicionamento social específico. Essa crítica é estruturante por questionar os paradigmas hegemônicos que camuflam o vínculo histórico e cultural das suas abordagens e análises. Desse modo, partimos de uma perspectiva situada e engajada na produção de conhecimentos desenvolvidos colaborativamente, produto de interações com o Movimento Indígena e aquilo que seus/suas ativistas têm produzido coletivamente.

A partir do que estamos discutindo, o que significa pensar um novo caminho, situado e engajado? Haraway ([1988] 1995) afirma que o lugar de onde se vê determina como vemos e descrevemos o mundo, perspectiva que também já foi apresentada anteriormente pelas proposições de D’Angelis (2016; 2019). Assim, compreendemos como necessário e urgente trabalharmos com epistemologias situadas e engajadas. Os dois termos utilizados aqui já são amplamente debatidos nas epistemologias feministas.

O situado trata da geração de conhecimento parcial, e o segundo, do reconhecimento político e ético de pesquisas que se comprometem com um projeto de descolonização do conhecimento, apresentando paradigmas teórico/metodológicos críticos e plurais. Os saberes parciais, localizáveis, críticos e propositivos são essa alternativa. Retomando Sardenberg (2001), uma ciência politizada parte da desconstrução de pressupostos iluministas quanto à relação entre neutralidade, objetividade e conhecimento científico.

Em resposta a uma “objetividade científica descorporificada”, Haraway ([1988] 1995) propõe a corporificação.

Precisamos aprender em nossos corpos, dotados das cores e da visão estereoscópica dos primatas, como vincular o objetivo aos nossos instrumentos teóricos e políticos de modo a nomear onde estamos e onde não estamos, nas dimensões do espaço mental e físico que mal sabemos como nomear. Assim, de modo não muito perverso, a objetividade revela-se como algo que diz respeito à corporificação específica e particular e não, definitivamente, como algo a respeito da falsa visão que promete transcendência de todos os limites e responsabilidades. A moral é simples: apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. (HARAWAY, [1988] 1995, p. 21).

Problematizar tais questões nos leva a repensar nossos caminhos teóricos e metodológicos para além de uma postura crítica, mas para, de fato, atuarmos como agentes de alguma mudança. Assim, no lugar de uma visão transcendental, Haraway ([1988] 1995) propõe a visão parcial, corporificada, responsável e calcada em modos contingentes de observação.

Nesse escopo, consideramos fundamental inserirmos aqui a perspectiva do Feminismo Comunitário. Trata-se de uma das fundamentações teórico-políticas que orientam nossas análises sobre o processo de retomada de línguas destituídas, por isso consideramos as reflexões que partem da luta das mulheres latino-americanas, que nascem desde suas culturas, histórias, memórias ancestrais e da recuperação das lutas ancestrais. Pensar outros paradigmas metodológicos a partir de outras epistemes significa construir conhecimento com foco não apenas na explicação da realidade, mas a construção de uma outra sociedade, a partir de outro processo civilizatório, como o que já vem sendo proposto pelo Movimento Indígena no Brasil e em outros países da América Latina, suas lideranças e intelectuais indígenas (KOPENAWA; ALBERT, 2015; KRENAK, 2019; LUCIANO, 2017).

O Feminismo Comunitário é uma teoria social e um instrumento de luta. Como teoria social pensa sobre os problemas, a possibilidade de explicar a causa dos problemas que vive a humanidade, como instrumento de luta propõe um caminho para solucionar esses problemas e uma proposta de vida. Esse feminismo autônomo, segundo Paredes (2013), Cabnal (2010) e outras mulheres na Bolívia, Guatemala e em outros países da América Latina, parte da necessidade de retomar as memórias das lutas an-

cestrais, retomar a memória dos povos ao longo de mais de 500 anos de resistência.

Essa teoria social e essa proposição de luta social se constroem na ação e reflexão, tendo como objetivo a destruição do patriarcado para a construção de uma comunidade sem racismo, capitalismo e discriminação. E, para isso, a noção de comunidade⁸ é fundamental no feminismo autônomo dessas mulheres, pois a luta das mulheres nesse caso não está posta em uma perspectiva de direitos individuais, de cidadania e igualdade nos moldes da sociedade ocidentalizada, liberal ou neoliberal, mas na ideia de uma identidade comum, na qual a paridade é uma proposta de homens e mulheres oprimidos/as pelo capitalismo, pelo racismo.

Na constituição de nossa metodologia colaborativa, o Feminismo Comunitário é fundamental. Sua proposta fundamenta nossa visão de uma metodologia orientada pela luta de homens e mulheres na afirmação de suas ancestralidades, orientada pelos seus posicionamentos frente ao projeto de coletividades indígenas e pela articulação política do Movimento Indígena no processo de mobilização étnica no Baixo Tapajós.

3 O percurso metodológico entendido como um percurso político

No âmbito das nossas epistemes, enquanto pesquisadora e militante no Movimento Indígena do Baixo Tapajós, o percurso metodológico empregado aqui significa, além de uma escolha científica, uma escolha política que se inicia na militância, na práxis, na constituição de parcerias com outros/as militantes, na consciência do apagamento da presença indígena e das alteridades indígenas no Baixo Tapajós. É nesse contexto que se dá nosso encontro com o Movimento Indígena e a história marginalizada recon-tada/reinscrita por esse movimento. Nesse escopo se concentra nossa compreensão do percurso metodológico como um percurso político. O definimos como colaborativo, engajado e situado, portanto, político.

Trata-se de uma metodologia alternativa na qual a produção de conhecimento foi construída coletivamente e em diálogo com um grupo composto de mulheres militantes do Movimento Indígena do Baixo Tapajós, indígenas e não-indígenas. O desenvolvimento dessa metodologia se fundamentou nos princípios propostos pela investigação ação-participativa (FALS BORDA, 2009) e na metodologia colaborativa (D'ANGELIS, 2016; 2019), que orientam a construção de conhecimento a partir de uma perspectiva engajada e colaborativa, participativa; além da teoria feminista na sua orientação situada geocorpo-politicamente, mais especificamente no Feminismo Comunitário das bolivianas e guatemaltecas.

A constituição de uma metodologia colaborativa se fundamenta naquilo que aponta Angelis (2016; 2019): uma colaboração que não se estabelece apenas na produção de conhecimento coletivo e participativo, mas, principalmente, no processo de consti-

⁸ A comunidade pode ser urbana, rural, de bairro, de gerações, religiosa, esportiva, escolar, cultural, política, territoriais, sexuais etc.

tuição dos tópicos de pesquisa, dos objetivos e das demandas que vão se alinhando por meio de um percurso de negociação. Essa etapa de nossa metodologia foi alcançada por meio da criação de um grupo de pesquisadoras, no qual as demandas de fora (do projeto de pesquisa proposto inicialmente) e as de dentro (do grupo de pesquisadoras indígenas) foram se aglutinando e se moldando. Dessa forma, a colaboração ocorre também no redirecionamento da pesquisa.

Esse redirecionamento se efetiva no engajamento e comprometimento político de ambas. Reconhece-se essa via como engajada porque é política e eticamente comprometida, apoiada em abordagens de decolonização na produção de conhecimento, pluralidade metodológica partindo do diálogo entre as epistemes das pesquisadoras indígenas e não-indígenas, por meio de uma práxis de movimentos indígenas pela emancipação/autonomia e defesa de seus modos de existência.

O termo situado se refere, principalmente, às perspectivas feministas sobre geração de conhecimento parcial, mas também pela produção de ações coletivas latino-americanas com o Feminismo Comunitário. Assim, a produção de conhecimento está em um *locus* de enunciação de pesquisadoras ativistas do movimento indígena, comprometidas com a resistência e a luta pelo reconhecimento de suas autoafirmações e por uma proposta de vida nos espaços que elas ocupam.

Como epistemologia situada, o desenvolvimento dessa pesquisa passa pela elaboração e realização de um processo corporificado por mulheres amazônicas, indígenas e não-indígenas, pesquisadoras em um espaço dominado, predominantemente, pelo gênero masculino que são de cor e localização geográfica específica, historicamente hegemonizado na/pela Ciência Moderna.

O caminho desse percurso metodológico foi trilhado coletivamente e tem um efeito transformador, tanto para mim como pesquisadora que escrevo este texto quanto para as demais participantes que se descobriram pesquisadoras. Pesquisas que nos transformam e devem servir para intervir na realidade que esses povos enfrentam diante do capitalismo: da expropriação e superexploração de suas terras, de seus corpos e de suas epistemes, do racismo que os inferioriza e nega sua existência.

3.1 A constituição de parceria: experiência de um trabalho coletivo

Como já argumentamos antes, a pesquisa colaborativa é uma experiência de produção de conhecimento de forma democrática e horizontal. Assim, só fazia sentido estudarmos o processo de retomada da língua Nheengatu coletivamente. Nossa concepção de parceria incluía constituir um grupo de pessoas interessadas na temática e por produzir reflexões e análises do processo de retomada linguística no Baixo Tapajós, e o contato com pessoas que se enquadravam nesse espectro estava relacionado à nossa participação no Movimento Indígena do Baixo Tapajós. Isso nos possibilitou conhecer professoras/es indígenas e militantes com quem articulamos e começamos a construir a pesquisa.

As primeiras conversas a respeito da criação de um grupo de pesquisa em parceria se deram em 2017, ao final de um curso de extensão de Nheengatu (2016-2017), oferecido pela Universidade Federal do Oeste do Pará em parceria com o Grupo de Consciência Indígena (GCI), que tinha como objetivo a formação de professores/as da língua Nheengatu. Com a finalização do curso, julgávamos importante continuarmos mantendo contato e darmos continuidade aos estudos da língua e às pesquisas sobre a presença do Nheengatu, sobre a particularidade de alguns de seus elementos linguísticos e sobre a memória dessa língua e as práticas que mantinham vocábulos e expressões dessa língua resistentes no repertório atual.

Dessa nossa articulação surgiu o projeto “Yané nheenga yané rapuitá” (Nossa língua, nossas raízes), que tem desenvolvido ações que visam fortalecer a memória do Nheengatu e a identidade indígena da região do Baixo Tapajós, compreendendo o processo de colonização como um fator determinante no apagamento das histórias dos povos indígenas, valorizando os métodos e costumes tradicionais, como meios para se relacionar com a natureza local em equilíbrio na perspectiva do bem viver e na defesa dos bens comuns.

O grupo que coordena esse projeto é constituído por seis mulheres com idade entre 20 a 50 anos, militantes no Movimento Indígena do Baixo Tapajós, cinco indígenas e uma não-indígena. Dentre elas temos duas professoras de Nheengatu,⁹ Francinelma Borari (etnia Borari, 44 anos) e Enilda Borari (etnia Borari, 49 anos), que são, respectivamente, das aldeias Kurukuruí e Karaná (Eixo Forte); uma líder indígena que compõe a coordenação executiva do Conselho Indígena Tapajós e Arapiuns (CITA), Cleodete Maytapu (etnia Maytapu, 52 anos), aldeia Pinhel, rio Tapajós; três estudantes da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), respectivamente, dos cursos de Arqueologia, Sistema de Informação e Antropologia: Elinalda Kumaruara (etnia Kumaruara, 48 anos), aldeia Solimões, rio Tapajós; Francielle Arapium (etnia Arapium, 22 anos), aldeia São Miguel; e Inayé Reté (não-indígena, 33 anos). Essas são as participantes que protagonizaram a pesquisa do processo de retomada do Nheengatu, como agentes no levantamento e discussão dos conhecimentos, na elaboração e na realização de oficinas.

As ações desenvolvidas pelo projeto foram a ministração de 4 oficinas de Nheengatu em comunidades da região entre 2017 e 2018, de uma 1 palestra, um 1 minicurso, na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) na Semana dos Povos Indígenas. Essas atividades abordaram aspectos da língua Nheengatu: história, memória, aspectos gramaticais e lexicais (ver na seção 3.2).

Nossa pesquisa se aglutinou a essas atividades do grupo de pesquisadoras, a ou-

⁹ Neste texto, mencionamos os nomes das participantes da pesquisa. Destacamos que temos autorização das mesmas para citá-las, e enfatizamos que nesse tipo de pesquisa, que envolve pessoas/comunidades envolvidas em processos de retomadas, tem se tornado comum, por uma questão política, mencionarmos seus nomes.

tras temáticas que foram emergindo e à ideia de se constituir um grupo diverso, com interesses não só acadêmicos, mas políticos, principalmente. Consideramos que havia objetivos a ser alinhados nesse percurso. A documentação e o registro do repertório linguístico que tinham como referência o Nheengatu eram uma motivação comum entre uma pesquisa acadêmica e os interesses políticos no contexto de retomadas linguísticas.

Outro momento fundamental desse trabalho coletivo foram as internas (ao grupo de pesquisadoras) para discussão de temas como: a presença do Nheengatu no repertório linguístico atual¹⁰, a memória dos anciãos sobre o Nheengatu e as práticas socio-culturais nas quais persistem um repertório que pode ser identificado como Nheengatu. Dentre os encontros, destacamos o que aconteceu na aldeia Kurukuruí (Eixo Forte) em outubro de 2017.

O encontro em Kurukuruí contou com a participação de dez pessoas, todas voluntárias, sendo sete dessas as pesquisadoras e outras três que não faziam parte da equipe, e durou dois dias com atividades que aconteceram nos períodos da manhã e da tarde, com intervalos para o almoço e outras refeições. O primeiro dia consistiu na visita a um antigo sítio dos fundadores da aldeia, bisavós de Francinella Borari, e na visita a dois igarapés na aldeia e outro fora dela. Para chegarmos a esse sítio, tivemos que caminhar por cerca de 40 minutos do centro da aldeia. Nesse percurso fomos ouvindo histórias e memórias não somente da nossa anfitriã, mas também das nossas outras companheiras de pesquisa.

Durante esse encontro dialogamos sobre a história do lugar, sobre as práticas antigas e atuais, sobre os usos de plantas na alimentação e tipos de plantações, plantas medicinais e práticas de defumação, e principalmente sobre a memória do Nheengatu e a sua persistência/resistência no repertório linguístico atual. Essas discussões foram materializadas a partir dos recursos naturais que encontramos no caminho e ao chegarmos ao sítio. Ali, sentamo-nos debaixo de uma samaúma (ou samaumeira)¹¹ e conversamos sobre os conhecimentos que nos direcionaram naquele dia e que tinham relação com aquele espaço: topônimos antigos, práticas curativas a partir das plantas que encontramos e práticas de proteção, como a defumação. Registramos esse primeiro dia de encontro em vídeo e em notas de campo.

Outro momento desse encontro, ainda no primeiro dia, foi a atividade de preparação de uma culinária tradicional: peixe assado no *jirau*,¹² também conhecido como *mukên*.¹³ Essa atividade produziu interações e reflexões sobre as práticas culinárias mais

¹⁰ Essa afirmação vai no sentido de reconhecermos um *continuum* sociocultural e linguístico, que se alinha com as práticas discursivas que consideram o Nheengatu como **língua adormecida** e **língua que a gente fala** (SILVA MEIRELLES, 2020).

¹¹ Samaúma ou Sumaúma (*Ceiba pentrandia*) é uma árvore encontrada na Amazônia, típica da várzea amazônica. Cresce entre 60-70m de altura. Na compreensão regional, a Samaúma serve de abrigo aos habitantes da mata, principalmente da Curupira, e como forma de comunicação pelo estrondo provocado ao batermos com um pau em suas raízes.

¹² Localmente, o vocábulo jirau pode significar i) “estrado de paus, uma armação de madeira ou paus finos que serve para colocar panelas e para tratar do peixe ou da carne”, ii) o “tipo de jirauzinho” usado para assar peixe ou outras carnes (VAZ FILHO, 2010, p. 21).

¹³ Stradelli ([1929] 2014, p. 414) registrou *mocaen*: “jirau de varas soltas, conservado a altura conveniente

antigas, como a preparação do jirau para assar os peixes.

No segundo dia de encontro, visitamos uma região de igapó em Karanã (Eixo Forte), a cerca de 5 quilômetros de Kurukuruí. Permanecemos lá no período da manhã e caminhamos pelo igarapé e permanecemos ali, onde conversamos sobre as histórias de encantados, a prática do resguardo e dos momentos de silêncio que esses locais exigem. Conversamos ainda sobre práticas de pesca e a ocupação do lugar de acordo com a sazonalidade da enchente e da seca, que permanecem por até 6 meses ou menos, dependendo da enchente/seca de cada ano; a vegetação, principalmente a respeito da diversidade de palhas utilizadas na produção de cestarias, segundo as memórias de Enilda Borari. Esse momento também foi registrado em vídeo e em notas de campo.

Essa metodologia colaborativa nos permitiu uma maior imersão e diálogo sobre os significados construídos/mobilizados em torno da retomada linguística do Nheengatu. Nossas parceiras conseguem, a partir de suas experiências no Movimento Indígena (porque militam nele) e de suas experiências de vida nas suas comunidades, construir reflexões e conhecimentos em torno das memórias e das práticas que vivenciaram e vivenciam nesse contexto de mobilização étnica.

Outro aspecto relevante dessa metodologia em colaboração é a diversidade de experiências e conhecimentos de diferentes aspectos da vida comunitária. Isso proporciona uma interação profícua não só no aspecto acadêmico, documental, mas se reverte também em um crescimento coletivo na compreensão da luta comum e da necessidade do fortalecimento político.

Quanto à diversidade, antes referida, citamos o exemplo de três de nossas parceiras. As duas primeiras são professoras de Nheengatu, Francinella Borari e Enilda Borari, com amplo conhecimento de plantas medicinais, nomes e usos, e dominam um conjunto de memórias de seus pais/mães, avós/avôs, sobre práticas ancestrais, além de um repertório linguístico menos usual. Francinella Borari e Enilda Borari compartilharam suas experiências com o repertório linguístico rememorado na retomada linguística em conjugação com suas práticas pedagógicas, o que nos coloca diante da **ação-reflexão-ação** que faz parte desse fazer pedagógico e político. Cleodete Maytapu tem uma vasta experiência advinda de sua mãe, com relação a práticas curativas, preparação de remédios caseiros e com cultivares diversos, não só medicinais, mas como o cultivo na roça. Ao final desses dois dias, havíamos discutido essas temáticas e estruturado as oficinas, a começar pelas comunidades das quais elas se originavam.

Depois desse encontro, realizamos outras quatro reuniões do grupo, que também serviram de base ao conjunto de dados reunidos, resultados dessas interações. Essas reuniões aconteceram em Santarém e em Alter-do-Chão (Eixo Forte) na casa das pesquisadoras. As interações foram todas registradas em áudio e/ou em notas de campo. Nem sempre as reuniões contavam com todas as pesquisadoras. Dois desses encontros serviram para planejarmos as oficinas e construirmos o material que utilizaríamos nelas,

em cima do fogo para nele secarem com a exposição ao calor moderado carnes de peixe, pássaros ou quadrúpedes”. O dado *mukên* evidencia a mudança linguística ocorrida até a forma atual.

as apostilas, xérox de textos e outros materiais que utilizamos nas oficinas.

3.2 As oficinas: objetivos e dinâmica

Detalhamos aqui as oficinas realizadas em duas aldeias: São Miguel (rio Arapiuns) e Pinhel (rio Tapajós). Essas duas oficinas foram articuladas por pessoas que compunham o grupo de pesquisadoras. Elas ficaram responsáveis por conduzir o diálogo com as lideranças, discutir os termos da realização das atividades, a contrapartida da equipe que ministraria a oficina e como se daria nossa participação. Desse modo, a agenda da oficina que programávamos estava sendo negociada e construída em conjunto com as expectativas da equipe e da aldeia.

As oficinas tiveram duração de 3 dias, com atividades nos períodos da manhã e da tarde, não em todos os dias. Os/as interlocutores/as das oficinas foram os/as anciãos/as, os/as adultos/as, os/as jovens e crianças. Nas duas aldeias, as lideranças participaram e contribuíram com a atividade e não havia restrições de participação.

A primeira oficina foi realizada em São Miguel, e aconteceu em setembro de 2018, contando com a participação média de 15 pessoas. É importante destacar um ancião e duas anciãs que participaram da oficina, o cacique Milton Barreto, Nadir Barreto e Madalena Castro. A segunda oficina foi realizada em Pinhel e aconteceu em dezembro de 2018, com a participação média de 20 pessoas. Nem todas permaneciam na oficina por todo o tempo ou em todos os períodos, havia um fluxo de chegadas e saídas. O grupo reuniu anciãs e anciãos, como Marilza Santiago, Darci Oliveira, Arlinda Lopes, Celestina Deusdata e Ivete Vaz, além do cacique Tiago Deodato, uma professora do ensino infantil, uma professora de Nheengatu e outra de Notório Saber, além de outros/as adultos/as, jovens e crianças.

A seguir temos uma imagem referente a um dos locais de realização das oficinas.

Imagem 1 – Local da oficina em Pinhel, Escola Kurasy Katu



Fonte: Arquivo pessoal.

As oficinas aglutinavam alguns objetivos. O primeiro conjunto de objetivos diz respeito à proposição do grupo de pesquisadoras: multiplicar os conhecimentos adquiridos e aprendidos no curso de extensão de Nheengatu (2016-2017) e fortalecer os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas do Baixo Tapajós. No segundo conjunto, tínhamos como objetivo também a produção de conhecimento para nossa pesquisa de doutorado.

A integração dos objetivos entre as pesquisadoras, que também eram os nossos, porque construímos juntas, em diálogo, em nossas reuniões preparatórias para o desenvolvimento das oficinas, resultam de um processo de negociação que conjuga nossas demandas e interesses. Como afirmamos anteriormente, esses objetivos não estão dissociados, pois são complementares. Essa dinâmica possibilitou alguns ganhos porque nos evidenciam que trabalhos em colaboração, que integram objetivos e projetos de pesquisa, que se adequam e que dialogam com as demandas das aldeias com quem trabalhamos, são factíveis.

A dinâmica das oficinas foi elaborada a partir desses objetivos e se dividia em alguns períodos. O primeiro período incluía momentos de interação iniciais que foram constituídos de rituais,¹⁴ cantoria e dança em roda com uma marcação sincronizada dos pés no chão, como é comum no Movimento Indígena do Baixo Tapajós, e pedido de proteção e permissão para realização daquela atividade; momento de interação entre as ministrantes e a aldeia, no qual se apresentava a equipe, se discutia os objetivos da atividade, sempre coordenado também pela liderança da aldeia.

O segundo momento era a introdução da oficina. Nessas duas oficinas usamos como ponto de partida a exibição do documentário **Nheengatu Tapajowara**.¹⁵ Esse documentário nos possibilitou começar a discutir a relevância do Nheengatu para a mobilização étnica do Baixo Tapajós. Em São Miguel, iniciamos esses dois momentos da oficina na noite da sexta-feira. A oficina de São Miguel teve abertura nessa noite e aconteceu no sábado (manhã e tarde) e domingo pela manhã. Na aldeia Pinhel começamos no fim da tarde da sexta-feira, e continuamos no sábado, manhã e tarde, e domingo pela manhã.

Nas duas oficinas o consumo de *tarubá* (bebida fermentada, produzida a partir da mandioca) se deu durante as atividades. Essa ação de tomar *tarubá* durante atividades coordenadas no âmbito do Movimento Indígena é um aspecto que discutimos nas retomadas indígenas, a valorização de bebidas produzidas naturalmente na região. A oficina não era somente instrutiva ou para fins da pesquisa, era também uma atividade política, entendida no contexto político do Movimento Indígena, por isso a comunidade preparou o *tarubá* que foi consumido livremente no decorrer da oficina.

¹⁴ Sempre quando se faz qualquer atividade do Movimento Indígena, seja nas comunidades ou seja na cidade, os rituais dão a abertura do encontro/evento. Não se costuma iniciar uma reunião que seja conduzida pelos indígenas sem que se faça um ritual.

¹⁵ Esse documentário foi produzido por Bob Barbosa, Yasmin Moura, Clodoaldo Corrêa e com Antônio Neto nas transcrições em Nheengatu. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E6Gmsy6ZE8g>. Acesso em: 9 out. 2019.

O terceiro momento da oficina consistia na ministração de conteúdos como: saudações e expressões em Nheengatu, conjugação verbal, pronomes e outros itens gramaticais. Esses conhecimentos estavam inseridos em atividades de textos formados por diálogos. Para a realização dessa etapa elaboramos um material impresso que foi distribuído para todos/as.

E, por fim, a última parte da oficina se destinava a uma atividade de verificação da lista de palavras que preparamos previamente e que também estava contida no material sobre os conteúdos gramaticais. A preparação dessa lista começou desde o curso de extensão Nheengatu (2016-2017), levantada pelos próprios/as alunos/as do curso em discussão nas aulas, coordenada por professores da etnia Baniwa (falantes de Nheengatu). A partir dessa lista, o grupo de pesquisadoras propôs novos itens lexicais e a organização da lista em ordem alfabética. Essa lista era composta de um vocabulário básico que reunia nomes de animais, plantas alimentícias e com finalidades curativas, utensílios e termos relacionados, práticas socioculturais e topônimos, composta por 76 itens lexicais. Dessa lista inicial, com as interações nas oficinas e encontros do grupo de pesquisa, chegamos a 113 itens lexicais.

A partir da lista inicial, verificamos quais vocábulos eram conhecidos e quais eram os significados atribuídos a eles e se as/os participantes conheciam outros vocábulos relacionados. Esse momento era sempre conduzido por uma ou duas pessoas da equipe de forma dialogada, e foi dividido em dois períodos do terceiro dia de oficina. À medida que íamos lendo os vocábulos, perguntávamos se eles os usavam ou se já os ouviram alguma vez. Quando novos itens lexicais surgiam, estes eram anotados no quadro. Ao mesmo tempo, aquele novo item lexical era registrado, assim como seus contextos de uso e significados.

Essa atividade de verificação lexical também serviu para registrarmos significados culturais e relacionarmos os itens lexicais da lista às práticas a que estavam vinculados. Alguns itens lexicais geravam muitas discussões, e rendiam maior participação, principalmente dos mais velhos que identificavam alguns termos como **palavras que meus pais falavam** ou com um repertório linguístico atual.

Quanto ao uso total da lista de itens lexicais na oficina da aldeia São Miguel, por exemplo, não conseguimos trabalhar todo o vocabulário proposto, mas somente 56 dos itens lexicais que estavam na lista inicial. Por outro lado, devido ao número menor de pessoas nessa oficina, conseguimos aprofundar os comentários, inclusive com histórias que iam se intercalando à verificação lexical. Isso fez com que atingíssemos o tempo que havíamos programado para encerrar a oficina. Na aldeia Pinhel, conseguimos fechar a lista de vocábulos discutindo todos os itens. Consideramos que isso se deu porque destinamos um tempo maior na própria oficina para essa atividade, tendo como parâmetro a falta de controle do tempo que aconteceu em São Miguel.

Consideramos esses momentos de verificação lexical, feita de forma coletiva, dialogada, muito profícuos em oportunizar reflexões sobre o Nheengatu e o repertório atual. Ao mesmo tempo, ao reunirmos gerações diferentes, estudantes e professores/as da

escola indígena, anciãos/anciãs que dominavam um repertório linguístico mais antigo e menos usual, junto com uma geração mais jovem que pôde ouvir sobre práticas ancestrais, ao passo que também compartilhavam seus conhecimentos aprendidos com o ensino de Nheengatu na escola indígena, pudemos produzir discussões, conhecimentos e aprendizados coletivamente. Esse encontro de gerações foi muito produtivo.

As oficinas se constituíram em espaços democráticos que ampliaram a perspectiva sobre a produção de conhecimento na quebra de um paradigma hegemônico de “coletas de dados”, pois proporcionam um momento de interação mais qualitativo, plural e horizontal. Essa metodologia está fundamentada não em coletar dados, mas em produzir conhecimento de forma coletiva, participativa, na tentativa de não se hierarquizar a relação entre pesquisadoras e demais interlocutores/as, a fim de construirmos uma relação de coprodução de conhecimento. Consideramos que isso não representa apenas uma mudança de métodos e nomenclaturas, mas a convicção de que é possível e mais profícuo estabelecer uma relação de produção de conhecimento colaborativa.

As interações no ambiente de pesquisa precisam ser democratizadas e livres de hierarquizações, pela inclusão de todos na agenda de pesquisa (pesquisadores/as externos/as/internos/as e interlocutores), inclusive na definição do que deveria ser pesquisado e do que é mais relevante e central para a comunidade na construção das análises. Não somente a inclusão, mas, principalmente, a autonomia desses povos e suas organizações no desenvolvimento de seus próprios projetos.

Segundo D’Angelis (2019, p. 126), as oficinas “são momentos fecundos de produção cooperativa (coletiva) de conhecimento sobre a língua e a cultura da etnia em questão”, são

[...] oportunidades especiais de ‘festejar’ a língua ancestral. As oficinas criaram, para essas pessoas, um lugar, um motivo, um domínio específico de uso da língua materna, para quem a língua de seus pais já não encontra lugares de uso necessário, e, portanto, socialmente relevantes. (D’ANGELIS 2019, p. 126).

Ao mesmo tempo, essa experiência “projeta a língua ancestral e a memória como um valor, um tesouro desejado a ser recuperado [...]. E com isso elas também recolocam o valor social dos velhos”.¹⁶

E, por fim, é importante mencionarmos que os conhecimentos produzidos na oficina, apesar de não terem sido aprofundados em outras etapas de retorno à comunidade, foram discutidos e refletidos no grupo de pesquisadoras. Esse trabalho de checagem, confirmação de informações e de análises coletivas se mostrou um dos aspectos fundamentais do trabalho colaborativo da equipe.

¹⁶ Comunicação pessoal de Wilmar D’Angelis, em 30 de agosto, recebida por correio eletrônico.

Considerações Finais

A metodologia colaborativa se apresenta como uma proposta alternativa para pesquisas com línguas indígenas, principalmente no campo de estudo de revitalização e retomada linguística. Como nos apontaram D'Angelis (2016; 2019) e Fals Borda (2009), é possível e necessária uma investigação socialmente responsável e comprometida com a transformação e emancipação social.

Nesse sentido, a reflexão de Kopenawa e Albert (2015, p. 530) é bastante elucidativa:

[...] são necessárias pessoas valentes, antropólogos corajosos que não se contenham em fazer pesquisa e depois ir embora. Nós, índios, precisamos de antropólogos que tenham coragem, antropólogos que falem nossa língua. Precisamos de antropólogos que venham nos trazer notícias do que os brancos estão fazendo, do que o governo está dizendo, do que os estrangeiros estão dizendo [...].

Como também nos apontam as feministas comunitárias, é imprescindível aliar teoria social e instrumentos de luta na apresentação de outras propostas de vida. A metodologia colaborativa se apresenta como uma proposta contra-hegemônica, fundamentada na investigação socialmente responsável e comprometida com a transformação e emancipação social, e orientada por paradigmas que questionam a produção de conhecimento hegemônico por sua base ideológica hierarquizante, positivista e universalista, e seus métodos de investigar a realidade.

Pensamos a metodologia colaborativa não apenas como uma investigação que levanta conhecimentos de forma coletiva, mas como metodologia utilizada por pesquisadores/as que se comprometem e não se contentam em “fazer pesquisa e depois ir embora”. Ou seja, é engajada e situada politicamente. Essa proposta metodológica encontra fundamento em epistemologias outras, como as epistemes das feministas comunitárias e de intelectuais indígenas, como Krenak (2019), Kopenawa e Albert (2015) e Luciano (2017). É um fazer metodológico cunhado em movimentos políticos, por isso consideramos esse um percurso metodológico e, também um percurso político. Nosso trabalho com o grupo de pesquisadoras também nos mostrou que essa proposta é factível, que pode atingir resultados profícuos, acadêmica e politicamente, pode contribuir com a definição e atuação metodológica em um processo de retomada linguística, e auxiliar também na construção de outros projetos no contexto latino-americano, especialmente no contexto indígena.

Desse modo, consideramos fundamental, para a compreensão da reinscrição do Nheengatu, as discussões em torno de análises linguísticas contextualizadas, compreendendo que a descontextualização e a compartimentalização das práticas e experiências humanas são resultado de uma tradição hegemônica, ideológica. As epistemes indíge-

nas apontam para indissociabilidade entre as práticas linguísticas e as demais práticas e experiências, o que denominamos de integralidade da vida, também chamado de Bem-Viver, *sumak kawsay*, ou, como conceitua Luciano (2017), uma “visão holística, orgânica e interdependente”. Essa perspectiva fundamentou as discussões levantadas e perpassam tanto por nossa concepção teórica quanto metodológica.

Como opção crítica e política, a metodologia colaborativa é vista aqui como aquela que nos ajuda a desnudar os paradigmas excludentes dos métodos da ciência hegemônica, mas também nos permite projetar novos caminhos metodológicos e teóricos. No escopo do que versou D’Angelis (2016; 2019), a forma como produzimos conhecimento condiciona o resultado do que procuramos saber. A crítica feminista também é fundamental ao campo teórico-metodológico que fundamenta as perspectivas que determinaram como construímos os conhecimentos em nossas pesquisas.

Nesse sentido, os pressupostos discutidos aqui, fundamentados em Fals Borda (2009), D’Angelis (2016; 2019), no Feminismo Comunitário, na luta dos povos indígenas no Brasil e em toda a América Latina são políticas de vida e expressam outras concepções, experiências e práticas que orientam para a desconstrução da matriz colonial do sistema mundo moderno-colonial, generalizante e hierarquizante, que desconsiderou a diversidade epistêmica, cultural, ecológica e política e que produziu um tipo de epistemologia e se autodenominou universal. Essas propostas latino-americanas têm nos oferecido horizontes radicais que rompem com violências históricas do colonialismo e de suas epistemologias na América Latina a partir de uma perspectiva indígena, feminista e decolonial.

Referências

- ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. *Caderno de Letras da UFF*. Trad. Joana Plaza Pinto; Karla Cristina dos Santos. Rio de Janeiro, p. 207-309, 2009 [1987].
- BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, v. 13, n. 1, p. 303-327, jan. 2017.
- CABNAL, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitário*. Asociación para la cooperación con el Sur, 2010.
- D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. Quando os falantes nativos são professores, os professores são pesquisadores, e os linguistas são parceiros. In: *Dossier Hablantes bi/plurilíngues y prácticas educativas. Signo y Sena*, n. 29, p. 63-77, jun. 2016.
- D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. Investigação colaborativa em Linguística. In: D’ANGELIS, Wilmar da Rocha (Org.). *Revitalização de línguas indígenas: o que é? Como fazer?* Campinas: Curt Nimuendajú: Kamuri, 2019, p. 185-203.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 24-32.
- FALS BORDA, Orlando. Capítulo IV. Ciencia y praxis. In: FALS BORDA, Orlando. *Una Sociología sentipensante para América*. Bogotá: Clacso, 2009.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 58 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados. Tradução Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995 [1988].

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perro-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. *Revista de Educação Pública*. Cuiabá, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, mai./ago., 2017.

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

PAREDES, Julieta. *Hilandrofino: desde o feminismo comunitário*. México: Cooperativa El Rebozo, 2013.

PURI, Txama Xambé; PURI, Tutushamum; PURI, Xindêda. Kwaytikindo: retomada linguística Puri. *Revista Brasileira de Línguas Indígenas*. Macapá, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino- americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-razionalidad. In: BONILLO, H. (org.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 437-449.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas y discursos descolonizadores*. 1 ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SARDENBERG, Cecilia. *Da crítica feminista a ciência a uma ciência feminista?* 2001. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6875/1/Vers%C3%A3o%20Final%20Da%20Cr%C3%ADtica%20Feminista.pdf>. Acesso em: 5 out. 2019.

SILVA MEIRELLES, Sâmela Ramos da. *A reinscrição de uma língua destituída: o Nheengatu no Baixo Tapajós*. 2020. 267 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

STRADELLI, Ermanno. *Vocabulário Português-Nheengatu*. São Paulo: Ateliê Editorial, [1929] 2014.

VAZ FILHO, Florêncio de Almeida. *Dicionário Papa-Xibé do Baixo Amazonas*. Santarém, 2010 (mimeo).

