

**A arte do fazer pesquisa descolonial-decolonial: três procedimentos emergentes**

*El arte de la investigación descolonial-decolonial: tres procedimientos emergentes*

Joyce Otânia Seixas Ribeiro  
**Universidade Federal do Pará (UFPA)**  
Abaetetuba-Brasil

**Resumo**

Este artigo resulta tanto de pesquisas anteriormente desenvolvidas quanto em desenvolvimento, e seu objetivo é apresentar outras *artes do fazer* da pesquisa descolonial-decolonial, como a história oral andina, a Sociologia da imagem e a etnografia multilocal. Tais procedimentos de pesquisa consideram o mundo moderno\colonial, logo, são coerentes com a aposta teórico-política de descolonização-decolonialidade. Para a elaboração deste artigo, o procedimento foi o mapeamento e a sistematização de métodos de pesquisa coerentes com as teorias sobre a colonização latino-americana. Os resultados indicam que tanto as teorias descoloniais quanto as decoloniais demandam procedimentos metodológicos que considerem a história e os conhecimentos das comunidades indígenas da região, de modo a constituir uma episteme nativa e outro modo de vida.

**Palavras-chave:** Etnografia multilocal; História oral andina; Sociologia da imagem.

**Resumé**

Este artículo es el resultado de investigaciones previas y en curso, y su objetivo es presentar otras artes de la investigación descolonial-decolonial, como la historia oral andina, la sociología de la imagen y la etnografía multilocal. Dichos procedimientos de investigación consideran el mundo moderno/colonial, por lo tanto, son coherentes con la apuesta teórico-política de la descolonización-decolonialidad. Para la elaboración de este artículo, el procedimiento fue el mapeo y sistematización de métodos de investigación coherentes con las teorías de la colonización latinoamericana. Los resultados indican que tanto las teorías descoloniales como las decoloniales requieren de procedimientos metodológicos que consideren la historia y los conocimientos de las comunidades indígenas de la región, con el fin de constituir un episteme nativo y otra forma de vida.

**Palabras clave:** Etnografía multilocal; Historia oral andina; Sociología de la imagen.

## **1 Outras rotas**

Em um evento científico do Programa de Pós-Graduação Cidades, Territórios e Identidades, do Campus Universitário de Abaetetuba, ocorrido no ano de 2017, entrei em contato com os pressupostos e a agenda política do giro decolonial, de modo que este contato inicial se constituiu em um acontecimento, uma experiência que me atravessou e subjetivou decisivamente. Interessada, passei a explorá-lo sistematicamente.

Percebendo que o interesse crescente nas teorias descoloniais e decoloniais – aqui representadas por Silvia Rivera Cusicanqui e Walter D. Mignolo, respectivamente –, fui tomada pela vontade de proceder a um levantamento dos procedimentos de pesquisa no contexto colonial, para compartilhá-los e, adicionalmente, despertar a atenção para a necessidade de interconexão entre teorias, métodos, procedimentos e *ethos* de pesquisa quando da consideração do contexto colonial. Considero que, como a colonização é uma marca particular da América Latina, a pesquisa exige alquimias, experimentações, invenções para composições teórico-metodológicas outras.

Assim, o mapeamento identificou três procedimentos de pesquisa. O primeiro, a etnografia multilocal que foi praticada durante a pesquisa pós-doutoral no ano de 2019, quando refleti sobre a política curricular, tomando o Documento Curricular do Estado do Pará como terreno de pesquisa. Aqui, a etnografia multilocal foi considerada coerente, em razão desta considerar o *sistema-mundo*. Mais recentemente, durante o desenvolvimento da pesquisa intitulada “O feminismo decolonial e a resistência das mulheres do miriti - 2022-2024”, realizada com o auxílio de três bolsistas PIBIC-UFGA, um dos objetivos foi explorar o pensamento de duas feministas latinoamericanas, a saber, Yuderkys Espinosa Miñoso e Silvia Rivera Cusicanqui. No processo de revisão da literatura sobre o pensamento descolonial de Silvia Rivera Cusicanqui, os outros dois procedimentos, apareceram. Isto porque sua contribuição vai além da apresentação de novas ferramentas analíticas ou da proposição de uma ação política, já que a autora propõe dois procedimentos de pesquisa descolonial, a história oral andina e a Sociologia da Imagem.

Cumprir destacar que há algumas semelhanças e muitas diferenças entre os estudos descoloniais e o giro decolonial. Entre as semelhanças estão o fato de combaterem e buscarem superar a opressão colonial. Quanto as diferenças, Restrepo e Rojas (2010) indicam

três: 1 - a distinção entre colonialidade e colonialismo, na medida em que os estudos descoloniais (ou pós-coloniais) operam no espaço constituído pelo colonialismo, enquanto o giro decolonial promove problematizações em um terreno aberto pelas colonialidades; 2 - o recorte temporal de estudos, pois os estudos descoloniais se detém no colonialismo do século XX, e o giro decolonial retorna ao início da aventura colonial europeia dos séculos XVI e XVII; 3 - por fim, as distintas teorias acionadas, já que os estudos descoloniais buscam contribuições no pós-estruturalismo francês, enquanto o giro decolonial se movimenta no solo da densa contribuição decolonial. Os autores e autoras que circulam neste artigo, como Silvia Rivera Cusicanqui e Walter D. Mignolo representam, na minha avaliação, cada uma destas abordagens respectivamente, e se debruçam sobre dinâmicas sociopolíticas, culturais e epistêmicas do território latino-americano, considerando os vários séculos de história colonial. Contudo, conforme esclareceram Restrepo e Rojas (2010), distanciam-se quanto às fontes teóricas que acionam: a primeira buscando contribuições em abordagens variadas como a dos estudos subalternos, dos Estudos Culturais, do aporte foucaultiano, entre outros, e o segundo, dialogando com as teorias decoloniais latino-americanas.

Tendo esclarecido este relevante aspecto, destaco que farei uma breve explanação – dada a limitação do espaço – da cena sociopolítica e epistêmica para, em seguida, apresentar os contornos metodológicos de cada um dos três procedimentos de pesquisa anunciados.

## **2 A pesquisa decolonial e a necessidade de desobediência epistêmica**

Como mencionei antes, ao entrar em contato com o giro decolonial, me detive sobre suas reflexões, pois considerei a relação de domínio colonial no território da Amazônia, assim como sua herança na cultura, na episteme, bem como na constituição de identidades e subjetividades.

O giro decolonial, apesar de contestado – inclusive por Rivera Cusicanqui –, é um movimento político, teórico e ético que surgiu no final da década de 1990, formado por uma *comunidade de argumentação* da América Latina, que tem se consolidado como uma alternativa crítica para pensar saídas aos problemas coloniais da região. Seu ponto de partida é considerar a modernidade como produto do colonialismo e do capitalismo, e sua finalidade é visibilizar seu lado obscuro, ou seja, seus problemas sociais, culturais e epistêmicos, para

interromper o domínio colonial. Nesse sentido, Mignolo (2007) acompanha os argumentos de Dussel (1994) em favor da transmodernidade, na medida em que, para o filósofo argentino, esta é uma ação político-epistêmica não apenas para superar a modernidade por meio da negação da razão abstrata e universalista, mas, adicionalmente, para afirmar a “razão do Outro”. Mais recentemente, Dussel (2004) refinou o conceito, ao representar a transmodernidade como um projeto alimentado por eventos de resistência dos povos colonizados, e que se constituem como uma fonte para nos arremessar para além da modernidade europeia. Nessa direção, o giro decolonial contribui problematizando as teorias liberais, críticas e pós-críticas por considerar que estas ignoram o colonialismo na política do lugar e na política do conhecimento. Assim procedendo, apresentam um projeto político-epistêmico, qual seja, constituir uma episteme nativa e outra arte de viver na América Latina.

O projeto epistêmico é possível, na medida em que a aventura colonial nas Américas contou com quatro estratégias de domínio, que operaram-operam em vários domínios da vida, como: o econômico, político, o subjetivo e o epistêmico (Ribeiro, 2019). Entre tais estratégias de domínio está a *colonialidade do saber* que, por meio da *violência epistêmica*, impôs o conhecimento nas nações colonizadas, apagando ou negando qualquer conhecimento diferente do europeu, subjetivando os povos nativos a partir do centro (Mignolo, 2007, 2008). Assim, a Europa disseminou uma política de conhecimento fundamentada no apagamento de territórios e da cosmovisão nativa, como forma de garantir a universalidade de seu próprio conhecimento. O universalismo abstrato, consolida a hegemonia de uma forma de pensar considerada o padrão ouro a ser seguido pelas demais nações, pois só assim serão consideradas civilizadas.

Resulta disso, que os povos colonizados foram-são inferiorizados por sua suposta dificuldade cognitiva para produzir conhecimento, a qual seria atestada pelo não domínio da escrita, por não serem cristãos, não falarem uma das seis línguas modernas, ao que o colonizador europeu conclui que suas línguas estranhas não são aptas ao pensamento racional (teológico ou secular) (Mignolo, 2007). Desse modo, Mignolo (2005, 2008) visibiliza a *violência epistêmica* e contesta a sujeição da América Latina a racionalidade ocidental, argumentando que os gregos inventaram o pensamento filosófico, mas não o pensamento. Assim fazendo, o autor se coloca em favor do *desaprender o conhecimento ocidental*, pois só

assim é possível delinear outra episteme, a partir do reservatório de formas de vida e de pensamento desqualificados pela teologia cristã, pela egologia cartesiana e pela teoria política ilustrada. A crescente resistência a episteme ocidental tem induzido a *desobediência epistêmica*, uma responsabilidade política e ética no pensar-fazer científico.

### **2.1 A etnografia multilocal no sistema-mundo contemporâneo**

No ano de 2019, durante a pesquisa pós-doutoral na Universidad de Playa Ancha, em Valparaíso - Chile, indiquei a política curricular como objeto de pesquisa, e o Documento Curricular do Estado do Pará como terreno de pesquisa. Naquela ocasião, o aporte teórico decolonial havia sido definido, porém, a análise do discurso foucaultiana previamente indicada me inquietava, de modo que passei a indagar sobre a existência de um procedimento de pesquisa que acionasse as ferramentas analíticas decoloniais. No processo de busca por procedimentos de pesquisa coerentes com os pressupostos do giro decolonial, encontrei o livro *Etnografía: alcance técnicas y éticas (2018)* de Eduardo Restrepo, antropólogo venezuelano e integrante do Grupo Modernidade/colonialidade. Entretanto, logo percebi que a etnografia interpretativa se manteve inalterada, pois o contexto colonial foi ignorado.

Insistindo um pouco mais, encontrei o artigo *Etnografía en/el sistema mundo: el surgimento de la etnografía multilocal* de Georges Marcus (2001), o que me animou e tranquilizou inicialmente, pois o método etnográfico multilocal se mostrava a solução para a inquietação metodológica, já que se tratava de uma *arte do fazer* que se estendia a múltiplos terrenos e artefatos culturais, entre os quais, o arquivo. Assim, a etnografia multilocal, de pronto, me pareceu uma rota bastante promissora, por ser desenvolvida contextualizando o objeto de pesquisa no mapa do *sistema-mundo*, sendo capaz de relacionar sistema-mundo e cotidiano, oxigenando a análise cultural contemporânea ao torná-la particularmente produtiva.

A etnografia multilocal surgiu em meados dos anos de 1980 do século XX, como uma entre as muitas ferramentas para o trabalho de campo que apareceram com o alargamento dos espaços de produção cultural na contemporaneidade (Marcus, 2001), configurando-se como um inusitado e emergente modo de fazer.

Entre seus traços centrais estão: as trajetórias inesperadas, o deslocamento, a mobilidade, em razão do abandono da investigação unilocal, para seguir formações culturais

## *A arte do fazer pesquisa descolonial-decolonial: três procedimentos emergentes*

em múltiplos terrenos culturais, na intenção de rastrear conexões nos cenários móveis do *sistema-mundo*; o fato de se ocupar de outras linguagens como a das obras de Arte, da Literatura, dos meios de comunicação (filmes, TV, música, redes sociais e jogos eletrônicos), e de arquivos, que podem conter documentos oficiais ou não; e seus objetos de estudos que incluem significados, discursos, representações, objetos, identidades e subjetividades.

Alguns conceitos logo passaram a exigir esclarecimento para a continuidade da pesquisa: *sistema-mundo*, estado, burocracia e documento. Marcus (2001), menciona que sua noção de *sistema-mundo* é a mesma desenvolvida por Wallerstein (2004), para quem o *sistema-mundo* moderno se iniciou no século XVI com a aventura colonial européia, marcada pela invasão, ocupação e colonização dos territórios das Américas. Assim, é um processo de longa duração e consolidado em escala mundial, no qual certas sociedades não funcionam como estruturas autônomas, mas interconectadas. O *sistema-mundo* contemporâneo conta com um aparato estatal interligado por interesses econômicos e culturais.

Considerando esse cenário, acompanhei a noção de estado de Abrams (2015), o qual é considerado como uma ficção ancorada por processos de regulação, controle e legitimação, e que age por meio de práticas de sujeição, materializada por meio de uma maquinaria estatal constituída por instituições que, por sua vez, comportam uma pesada burocracia composta por documentos – normas, leis, regulamentos, publicações institucionais, experientes e muitos outros –, rotinas e rituais regulatórios parcialmente duradouros. Há ainda a atuação decisiva dos agentes estatais em disputa para deter o poder de decisão. Toda essa maquinaria estatal tem apenas uma finalidade: a sujeição.

É possível, então, concluir com Weber (1999), que uma parcela considerável do Estado moderno é configurada por documentos, por meio dos quais impõe a disciplina, justificada pela legalidade que ordena, controla, domina, e constitui um poder particularmente temeroso. Outro traço significativo da burocracia é a impessoalidade, que aniquila as emoções em favor da racionalidade, excluindo o público e seus conhecimentos por serem considerados a-científicos. Ao serem excluídas e impedidas de participar da tomada de decisão, as massas passam a ser um perigo para a democracia.

Mencionei que a burocracia comporta uma infinidade de documentos e estes podem ser refletidos como resultados de jogos de poder. Assim, os documentos são considerados

como espaços sociais definidos por interesses políticos particulares na condução do estado, por condensarem uma multiplicidade de experiências sociais, sendo, por isso, fonte privilegiada de informação (Zarias, 2004). Reforçando essa ideia de documentos como espaços sociais constituídos em meio a relações de poder na condução do aparato estatal, Zabala (2010) argumenta que um documento é como um vestígio que comporta significados, interesses, unificações, dispersões, e nunca uma verdade absoluta. Mesmo detendo diferentes níveis de hermetismo, em razão de sua linguagem formal, enigmática e polissêmica – multiplicidade de sentidos –, sua decodificação é possível, ainda que incapaz de garantir a verdade definitiva, pois o que faz é expressar os interesses de quem o elabora.

Tendo esclarecido acerca desses conceitos centrais – e cada pesquisador-pesquisadora decide o aporte teórico mais adequado e produtivo –, resta explorar a *arte do fazer* da etnografia multilocal. Entretanto, lamentavelmente, está indisponível até o momento, um *modus operandi* sistematizado, contudo, há pistas, entre as quais: seguir o discurso, a metáfora e a trama (Marcus, 2001). Seguir o discurso é identificar pensamentos e significados constitutivos; seguir a metáfora é traçar relações políticas e sociais, e seguir a trama é situar as histórias narradas pelos grupos sociais envolvidos (Ribeiro, 2021).

Buscando mais pistas que me auxiliassem a ler e traduzir o documento, encontrei Muzzopappa e Villalta (2011), para quem é fundamental: identificar as condições sociais de possibilidade do estudo; a garantia de acesso ao documento; estranhar as condições de produção do documento, relacionando passado e presente; considerar o Estado em suas relações internas e externas; seguir os grupos sociais, organismos e atores individuais, buscando compreender hierarquias, conflitos e negociações; evitar a interpretação literal do documento, muito comum no realismo ingênuo, manuseando-o para rastrear a identidade do espaço.

Quanto a postura do/a pesquisador-pesquisadora, esta é orientada pela ética cujo princípio é “o pessoal é político”, levando-o/a a negociar permanentemente sua identidade e subjetividade. Dada a mobilidade constante deste tipo de pesquisa, esta postura configura o/a pesquisador-pesquisadora como um/uma *pesquisador/a-viajante* em outro tempo-espaço, por ser capaz de estranhar o trivial, rastrear relações, seguir conexões, conflitos, representações e acordos que orientam os grupos envolvidos no processo de elaboração

(Zabala, 2010). A dinâmica particular de minha pesquisa pós-doutoral se processou encontrando e baixando o documento campo de pesquisa, para, em seguida, proceder a uma primeira leitura flutuante, atenta ao discurso sobre as conexões políticas. Em seguida, uma segunda leitura em material impresso, quando foi possível identificar a trama. Nesta etapa, precisei de informações adicionais sobre o processo de elaboração do DCEPará, mas estas não estavam disponíveis no documento, de modo que precisei produzi-las rastreando entrevistas e reportagens sobre o processo de elaboração. Encontrei um vasto e esclarecedor material em portais de jornais locais, em *blogs* diversos e em portais de entidades científicas como o da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação/ANPED, o portal do Conselho Estadual de Educação/CEE/Pará, entre outros. A partir daqui, sistematizei as informações produzidas para traduzi-las e iniciar a escritura.

### **3 A pesquisa descolonial na cena colonial e epistêmica andina**

Para produzir uma reflexão crítica situada, Rivera Cusicanqui (2010, 2015) parte de duas críticas: a crítica ao giro decolonial, pois ao seu modo de ver, este se tornou um modismo no ambiente acadêmico e os intelectuais que o delinearam, se tornaram um novo poder colonial, contudo, suas proposições políticas carecem de uma ação consistente no movimento social e nas comunidades indígenas e mestiças; e a crítica direcionada às táticas ocidentais de subalternização, que conta com ações estatais excludentes e retóricas de inclusão de indígenas e mestiços\as na academia. A partir de ambas as críticas ao que se fez-faz na academia, passa a propor práticas de pesquisa descolonizadoras capazes de diluir os discursos de poder colonial.

Rivera Cusicanqui (2010, 2018a) considera que o sistema colonial dominou as nações colonizadas hierarquizando-as, o que foi possível por meio da imposição da cultura europeia considerada padrão universal, ancorada em um sistema binário que inferioriza e exclui o outro. Hoje, com o colonialismo interno<sup>i</sup>, para a atual estrutura de poder é indispensável a compreensão da estratificação social e a constituição de identidades na Bolívia, pois a lógica de opressão de indígenas, mestiças e mestiços segue inalterada.

Considerando essa cena, a ação proposta pela autora parte da consciência da mestiçagem. A noção de mestiçagem de Rivera Cusicanqui (2010), é delineada a partir do conceito de sociedade *abigarrada* de René Zavaleta e constitui-se de opostos indeterminados



e produtivos que, ao se interseccionem, não atingem uma mistura completa. A mestiçagem se expressa no Ch'ixi, uma noção cunhada pela autora, que remete a coexistência de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas se complementam. Na cena da mestiçagem, a identidade é tomada como um tecido de intercâmbios, logo, não pode ser pensada como aprisionada em um mapa limitado ou a debates sobre inclusão de minorias (Rivera Cusicanqui, 2018b). A partir disso, a identidade Chi'ixi é indeterminada, explosiva, insubmissa e induz a subversão ao domínio colonial. O Ch'ixi, além de ser a metáfora para um processo de autoconsciência individual no interior do processo de descolonização, não tem traço neutro, mas remete a passados e presentes indígenas, ao tecido feminino e a comunitários amalgamados com uma sociabilidade alternativa. Esse *ethos* Ch'ixi articula resistências micropolíticas constituídas em lutas por sobrevivência, que estilhaçam as estruturas estatais e constituem outros modos de vida mais autogestionários.

Diante desse mapa sociocultural colonizado e de uma academia subserviente, há a necessidade de ações capazes de promover a descolonização de homens e mulheres nativos e mestiços na direção da autoidentificação coletiva e individual. Assim, com tal intento, a autora desenvolveu dois procedimentos de pesquisa descoloniais: a história oral andina e a *Sociologia da imagem*.

### **3.1 A história oral andina**

Considerando que antes e depois da escrita, a produção e a transmissão de conhecimentos orais se manteve, no ano de 1983, Rivera Cusicanqui e um grupo de estudantes fundaram o THOA – Taller de História Oral Andina, com a finalidade de compreender o papel da história na contemporaneidade indígena, a partir do reconhecimento dos saberes das populações indígenas e mestiças que tiveram as suas trajetórias históricas apagadas, devido serem consideradas como incapazes de produzir conhecimento. No ano de 2018, a publicação do artigo *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*, foi muito bem recebida pela comunidade acadêmica, e sua ampla repercussão ampliou sua performance e reconhecimento como intelectual (Miranda, 2018c)<sup>ii</sup>.

Rivera Cusicanqui (2010), distancia-se da historiografia clássica, pois para ela, esta compôs a história oficial boliviana atendendo aos interesses e a lógica colonial dominante.

Por conta disso, seu interesse na história colonial andina não se reduz a reproduzir os argumentos de continuidade a lógica colonial existente, mas direcionar-se por uma teoria crítica andina sobre a Bolívia colonial. Para tanto, debruça-se sobre as categorias indígenas recorrentes nos desenhos contidos no livro de Waman Puma de Ayala, visibilizando a ética e a política indígena de enfrentamento ao poder colonial, representando de outro modo os levantes e as rebeliões na colônia andina. Para ela, a história colonial andina precisa ser interpretada em duas dimensões: a do poder colonial e a dos movimentos indígenas. O poder colonial faz uso de uma pedagogia colonizadora cuja finalidade é diluir os coletivos indígenas. Por seu turno, os movimentos indígenas anticoloniais se organizam para reverter a lógica colonial que instala o *mundo ao contrário*, o caos.

Rivera Cusicanqui (2010), dispara uma pesada crítica à produção do conhecimento acadêmico, em razão de ser recorrente o uso de procedimentos analíticos considerados como verdade absoluta e universal, como é próprio da episteme ocidental. Essa postura comporta ainda o adicional de entretecer interpretações alheias aos sentidos que permeiam o modo como tais grupos produzem seus conhecimentos. Assim procedendo, ignoram o contexto e a crítica interna e externa sobre a história colonial andina e sobre os coletivos indígenas. Desse modo, reforçam os processos de recolonização interna que ocultam os projetos de modernidade indígena, e representam os coletivos indígenas como exóticos, negando o seu lugar no presente. Nesse sentido, a aposta da autora é a produção de conhecimento descolonizador, prevendo deslocamentos contínuos entre a história passada e presente.

Rivera Cusicanqui (1987) delinea a história oral andina influenciada pelas mudanças ocorridas no contexto das décadas de 60 e 70, quando as estruturas acadêmicas dos países andinos foram abaladas por uma enxurrada de estudos marxistas renovados pelo estruturalismo althusseriano, acarretando a crença de que agora havia um marco conceitual adequado a compreensão de sociedades heterogêneas como as andinas, no contexto do capitalismo. Entretanto, conclusões de que a sociedade peruana seria predominantemente capitalista foi rechaçada pelas Ciências Sociais, em razão de sua marca colonial, o que fragiliza qualquer compreensão nos marcos dos modos de produção.

Por outro lado, os antropólogos trilhavam na abordagem marxista-estruturalista, na abordagem desenvolvimentista norte-americana e, alguns, apesar de visibilizarem a

particularidade das sociedades indígenas andinas, recuavam da tarefa de descrevê-las tal como eram antes da invasão colonial europeia, além de realizarem pesquisas tratando a questão indígena como questão agrária, homogeneizando-as. No plano epistemológico, reproduzia-se a relação assimétrica entre o sujeito cognoscente com visão de mundo ocidental e um outro étnico, cuja identidade era atribuída de fora, sempre orientada pelos princípios de uma epistemologia dialética.

Contudo, nos anos de 1970 o cenário de efervescência política foi ocupado pelos novos movimentos sociais e étnicos, fazendo emergir novos sujeitos sociais, como a juventude, a vizinhança, a comunidade negra, as mulheres e os grupos indígenas, estes últimos consolidando processos de autoconsciência étnica na região andina, reivindicando o direito de produzir suas próprias sistematizações ideológicas e políticas, estabelecendo fronteiras e diferenças com a episteme europeia. Assim, crise dos modelos de sistematização teórica alinhados com projetos de transformação social e a emergência de novos movimentos indígenas, constituiu o pano de fundo necessário para esses esforços de pesquisa. A hegemonia da metodologia positivista foi contestada, impulsionando a experimentação de uma pluralidade de procedimentos ligados a chamada pesquisa qualitativa.

Nesse cenário foi entretecida a história oral andina. Essa proposta metodológica parecia ser capaz de articular as exigências do rigor científico com as demandas políticas de transformação radical da sociedade. A ênfase passou de uma demanda interna do pesquisador, para uma demanda externa e politicamente comprometida, qual seja, a de produzir conhecimento e resultados de pesquisa significativos para o grupo estudado, visando a transformação radical das condições de exploração e opressão em que vive.

As implicações epistemológicas da prática da história oral andina reverberam em um contexto de opressão colonial. Devido a isso, esta é, portanto, muito mais do que uma metodologia participativa, pois constitui-se em um exercício coletivo de crítica e de esclarecimento do contexto e da história, tanto para o/a pesquisador/a quanto para o/a interlocutor/a. Há, agora, o foco na interação cotidiana com as coletividades investigadas, a ênfase na história, no passado como fundamento da constituição identitária e no presente da política indígena.

## *A arte do fazer pesquisa descolonial-decolonial: três procedimentos emergentes*

A História oral andina recupera o estatuto cognitivo da experiência humana, na medida em que o processo de sistematização toma a forma de uma síntese dialética entre dois (ou mais) polos ativos de reflexão e de conceituação, não mais entre um sujeito que conhece e um outro passivo, mas entre dois sujeitos que refletem juntos sobre sua experiência e sobre a visão que cada um tem do outro, em um pacto de confiança de inegável valor metodológico. Tanto na pesquisa individual quanto na desenvolvida em equipes, o trabalho se realiza sob a liderança indígena, estando os/as pesquisadores/as sujeitos às exigências éticas dos membros da comunidade indígena, com os quais são definidos os objetivos, tarefas e formatos da pesquisa.

A história oral andina prevê uma metodologia dialógica, participativa e modificada, com procedimentos investigativos descolonizadores como a tradição oral e as entrevistas como fonte de informação. As entrevistas para a coleta de depoimentos, privilegia os falantes nativos o que permite superar as lacunas de comunicação usuais. É fundamental o compromisso com o retorno dos resultados a comunidade, para que a fidelidade das informações coletadas seja avaliada em termos dos interesses e percepções internas dos membros e líderes da comunidade. Há um processo permanente de refinamento metodológico promovido pelo diálogo, pela dinâmica interacional e ética do processo de comunicação gerado nas entrevistas, o que também desenvolve instâncias de consulta, tanto com as comunidades quanto com organizações e instituições indígenas de base urbana.

Um dos objetivos principais da história oral andina é a reconstrução histórica a partir da qual se presta mais atenção às percepções internas das comunidades: sua visão da história, da sociedade e da resistência indígena. Esta é uma posição crítica frente à historiografia oficial, que descobre a existência de racionalidades históricas diversas, que cumprem funções legitimadoras das respectivas posições em conflito. Neste ponto, é fundamental considerar a história mítica, categoria fundamental do pensamento indígena, dando mais atenção a ela e, se necessário, impor sanções ética ao pesquisador/a visando fortalecer a consciência da legitimidade da luta indígena. A história cíclica e a história mítica permitem visualizar a interação entre o passado e o presente, percorrendo caminhos diferentes na sociedade contemporânea marcada pela colonização. Cada segmento dela pensa de forma diferente, de modo que não há a história, mas histórias. Interessa, portanto, não apenas reconstruir a

história conforme ocorreu, mas também e, fundamentalmente, compreender o modo como as sociedades indígenas pensam e interpretam sua experiência histórica.

Nesse sentido, a história oral andina é uma prática privilegiada para conhecer as percepções profundas da ordem colonial, sua ordem moral, bem como seus diversos mecanismos de dominação e neutralização, o que é possível devido as constantes históricas serem duradouras, consubstanciadas no fato colonial que molda tanto o processo de opressão que pesa sobre a sociedade colonizada, quanto no processo de renovação de sua identidade. Com a história oral andina, Rivera Cusicanqui contribuiu com o pensamento crítico latino-americano e com a crítica descolonial em particular, na medida em que permite um novo olhar sobre a história dos povos indígenas andinos, ao demonstrar respeito e compreensão por sua trajetória histórica, assim como compromisso com suas lutas.

### **3.2 A Sociologia da imagem e a descolonização do olhar<sup>iii</sup>**

A outra contribuição metodológica de Rivera Cusicanqui é a *Sociologia da imagem*. Ainda no intuito de buscar respostas ao desconforto existente com relação a história oficial andina, a autora propõe essa outra metodologia descolonial. Aqui, também, seu principal ponto de partida é a herança colonial andina que segue afetando os diferentes aspectos da vida de mulheres e de homens, especialmente os indígenas e mestiços. Outro fator que a impulsiona nessa empreitada teórico-metodológica, é a dura crítica que direciona ao que denomina de modismo decolonial – refere-se ao giro decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade – pois, para ela, este pode servir aos discursos de poder colonial, ao produzir conhecimento descontextualizado.

Das Graças (2017) indica que em duas publicações a autora apresenta sua proposta de pesquisa descolonial por meio de imagens. A primeira, o livro intitulado *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, publicado no ano de 2010, no qual apresenta a ideia de que as culturas visuais na América Latina se desenvolveram a partir de uma trajetória própria e podem contribuir com a compreensão de aspectos sociais. A segunda, o livro *Sociología de la imagen: una visión desde la historia colonial andina*, publicado no ano de 2015, no qual apresenta o percurso trilhado para a produção de uma metodologia de trabalho com imagens diversas e de épocas distintas, bem como sistematiza as suas próprias experiências.

## *A arte do fazer pesquisa descolonial-decolonial: três procedimentos emergentes*

Assim, diante do esforço de pensar novas teorias e práticas descolonizadoras para América Latina, Rivera Cusicanqui passa a utilizar as imagens como fontes de pesquisa, com o propósito descolonizar o olhar e desestruturar a lógica da dominação colonial, visibilizando e combatendo a opressão a partir da consideração do cotidiano no qual se movimentam os sujeitos andinos colonizados.

A imagem é acionada como uma narrativa e, ainda, como modo de relatar e comunicar as experiências. Por meio das imagens é possível refletir tanto o período pré-incaico quanto o contexto da colonização espanhola, assim como a colonialidade contemporânea, para denunciar os abusos cometidos pelo clero, pelos colonizadores e pelas elites indígenas. Para além da denúncia, seu propósito é deshierarquizar a imagem, isto é, diluir seu poder de narrar uma história verdadeira, e visibilizar mensagens de resistência ao colonialismo, a exclusão e a discriminação.

Seu trabalho com imagens se inicia ao apropriar-se do livro *Primer nueva corónica y buen gobierno*, com 1180 páginas e 397 desenhos, de autoria de Waman Puma de Ayala, cronista de origem inca que viveu e produziu no período colonial do Peru. Os desenhos de Puma de Ayala revelam as representações indígenas sobre o mundo andino colonial. Para Rivera Cusicanqui (2015), por meio da *Sociologia da imagem* é possível compreender o social a partir das culturas visuais, pois as imagens permitem a interpretação crítica da realidade e das narrativas sociais.

Ao enveredar por essa trilha metodológica, há a necessidade de diferenciá-la da Antropologia visual. Para ela, considerando o visual:

*[...] A sociologia da imagem seria, então, muito diferente da antropologia visual, na medida em que na segunda se aplica um olhar externo aos 'outros' e às 'outras' e na primeira o/a observador/a olha para si mesmo no meio social em que se desenvolveu anteriormente. Na antropologia visual precisamos nos familiarizar com a cultura, a linguagem e o território de outras sociedades, diferentes da sociedade eurocêntrica e urbana que os/as pesquisadores/as tendem a evitar. Ao contrário, a sociologia da imagem implica uma desfamiliarização, um distanciamento do conhecido, do imediatismo da rotina e do hábito. A antropologia visual baseia-se na observação participante, na qual o/a pesquisador/a participa para observar. A sociologia da imagem, por sua vez, observa aquilo do que já participa; A participação não é um instrumento a serviço da observação, mas seu pressuposto, embora seja necessário problematizá-la em seu colonialismo/elitismo inconsciente. Outra diferença entre a sociologia da imagem e a antropologia visual é que esta última se orienta*

*primariamente para o registro (fotográfico, vídeo, gráfico, fílmico) das sociedades que estuda, a fim de mostrá-las a um público urbano e acadêmico. Ou seja, é, antes de tudo, uma prática de representação. Por outro lado, a sociologia da imagem considera todas as práticas de representação como seu foco de atenção; Aborda todo o mundo visual, desde a publicidade, fotografia de imprensa, arquivo de imagens, arte pictórica, desenho e têxtil, além de outras representações mais coletivas como a estrutura do espaço urbano e os traços históricos que nele se tornam visíveis (cf. Halbwachs [1950]1997) (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 21-22)<sup>iv</sup> (tradução livre).*

Como é possível notar no longo mas necessário trecho, na Antropologia visual, o/a observador/a olha a si mesmo no ambiente social observado, precisando familiarizar-se com a cultura, com a língua, e com os diferentes grupos sociais. Seu fundamento é a observação participante, e seu objetivo é exhibir os resultados ao público urbano e acadêmico, logo, é uma prática representacional. Por outro lado, na *Sociologia da imagem* o/a observador/a olha o outro de fora, considerando a desfamiliarização, o distanciamento do conhecido, da rotina e do hábito; o/a pesquisador/a observa o ambiente do qual já participa, porém, tal participação não está a serviço da observação, pois é seu pressuposto, sendo imperativo problematizá-la na cena colonial; e, por fim, considera todas as práticas de representação como seu foco de atenção, pois estas estruturaram o espaço e visibilizam os traços históricos nele contido.

Rivera Cusicanqui (2010) rastreia a conexão entre símbolos e imagens, entre o que não é dito e a memória (como o levante de Tupaq Katari no passado), e evoca uma inversão do tempo histórico, em razão de considerar que a historiografia do século XVIII e a do presente, ignoram as experiências cotidianas, levando-a a explicar as mobilizações e insurgências como excessos ou as representarem por meio de discursos essencialistas nos quais os povos indígenas aparecem como selvagens e indomáveis.

Mais do que semiótica, o que a autora faz é interpretar as imagens considerando-as como um *flashback*, uma noção do cinema que remete ao momento no qual é possível dispor lado a lado duas imagens, uma colonial e outra contemporânea, em busca de similaridades, não só para descrevê-las, mas para ir além, interpretando-as para enxergar os significados e representações coloniais nelas contidos.

Para encerrar esta parte, a autora argumenta que as culturas visuais expressam traços não conscientes do mundo social, e permitem modos outros de leitura e de reflexão crítica,

esclarecendo dimensões sociais ignoradas, como o não dito do discurso público ou os significados ocultos sobre o racismo, a desigualdade e a hierarquia racial.

*Os discursos públicos tornaram-se formas de não dizer. E esse universo de significados e noções não ditas, de crenças na hierarquia racial e na desigualdade inerente aos seres humanos, passam a modelar o senso comum, que explode de tempos em tempos, catártico e irracional. Não se fala de racismo e, no entanto, em tempos muito recentes, assistimos a explosões racistas coletivas. Isso criou formas retóricas de comunicação, com dois sentidos, sentidos tácitos, convenções de fala que escondem uma série de pressupostos que orientam as práticas, mas que ao mesmo tempo desviam a ação do discurso público (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 20)<sup>v</sup> (tradução livre).*

O discurso público interessado e assistencialista não diz tudo, no entanto, cria formas retóricas de comunicação que escondem problemas culturais e sociais. Para ilustrar seu argumento, Rivera Cusicanqui (2010) apresenta dois exemplos: no primeiro informa que as elites políticas bolivianas, que são como uma caricatura do colonizador europeu e da cultura ocidental, adotam políticas nomeando os indígenas ora como grupos minoritários, ora como povos tradicionais. Assim fazendo, atendem algumas de suas reivindicações, mas sem alterar o poder do colonialismo interno o que, no fim, os exclui da modernidade. O segundo exemplo, remete ao período republicano, quando os discursos igualitários foram usados como modos de supressão dos direitos de grande parcela da população. Tem sido assim desde o período colonial, pois as palavras não diziam mas ocultavam, de modo que os discursos do poder são artifícios, são modos de não dizer. Paradoxalmente, o não dizer do discurso público pode resultar em internalização dos significados ocultos por mulheres e homens colonizados, e permitir que, a qualquer momento, irrompam em insurgências.

#### **4 Palavras finais**

Como mencionei antes, o interesse nas teorias descoloniais e decoloniais crescem exponencialmente na América Latina e no Brasil, de modo que o compromisso investigativo impõe certo movimento do pensamento na direção da coerência entre teorias e métodos de pesquisa em ambientes colonizados. Para tanto, é imperativo situar o objeto de pesquisa considerando o contexto colonial. Neste sentido, é preciso ousar e remexer a caixa de ferramentas para, no ensaio e no erro, experimentar alquimias inventivas e/ou bricolagens capazes de compor ferramentas úteis para uma *arte do fazer* outra, que provoque reflexões



que promovam a reconstituição e a visibilização da história indígena, bem como de outros coletivos inferiorizados na América Latina.

### Referências

ABRAMS, Philip. Notas sobre la dificultad de estudiar el estado. In: ABRAMS, Philip; AKHIL, Gupta; MITCHELL, Timothy. **Antropología del estado**. México: FCE, 2015.

DUSSEL, Enrique. Sistema mundo y transmodernidad. En: DUBE, Saurabh; BANERJEE, Ishita; MIGNOLO, Walter D. (Eds.). **Modernidades coloniales**. México: El Colegio de México, 2004.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del outro**: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores, 1994.

MARCUS, George E. Etnografía en/el sistema mundo: el surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, Iztapalapa, v. 11, n. 22, p. 111-127, 2001.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Revista Gragoatá**, Niterói, n. 22, p. 11-41, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MUZZOPAPPA, Eva; VILLALTA, Carla. Los documentos como campo: reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 47, n. 1, pp. 13-42, 2011.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán: Universidad del Cauca/Instituto Pensar/Universidad Javeriana, 2010.

RIBEIRO, Joyce O.S. Seguindo os traços da episteme moderno/colonial no Documento Curricular do Estado do Pará. **RIAEE - Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Araraquara, v. 16, n. 3, p. 1878-1897, jul./set., 2021.

RIBEIRO, Joyce O.S. A produção generificada do brinquedo de miriti: marcas de colonialidade. **Revista COCAR**, Belém, v.13, n.25, p. 136-159, jan./abr., 2019.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Utopía ch'ixi, entrevista com Yael Weiss**, 2018a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pHJkCqe2gAk&t=1605s>.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo Ch'ixi es posible**: ensaios desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018b.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociologia das imagens**: miradas ch'ixi desde la história andina. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Revista Temas Sociales**, La Paz, IDIS/UMSA, n. 11, p. 49-64, 1987.

ZABALA, Mariela Eleonora. Hacer estudios etnográficos en archivos sobre hechos sociales del pasado. La reconstrucción de la trayectoria académica y religiosa de Monseñor Pablo Cabrera a través de los archivos de la ciudad de Córdoba. **Tabula Rasa**, Bogotá, n.16, p. 265-282, ene./jun., 2012.

ZARIAS, Alexandre. Os tempos da etnografia, da pesquisa em arquivos e processos judiciais. **Anais do Seminário Quando o campo é o arquivo**: etnografias, histórias e outras memórias guardadas. Rio de Janeiro: CPDOC/LAH/IFCS/UFRJ, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis de sistemas-mundo**: una introducción. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2004.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. v. 2. São Paulo/Brasília: Editora UnB, 1999.

## Notas

---

<sup>i</sup> Modo de dominação ancorado no horizonte colonial de longa duração, articulado a este, mas sem superá-lo ou modificá-lo, sendo responsável por reeditar as estruturas coloniais contemporâneas.

<sup>ii</sup> Publicação inicial: RIVERA CUSICANQUI, Silvia R. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Revista Temas Sociales**, La Paz, IDIS/UMSA, n. 11, pp.49-64, 1987. No ano de 2008, este mesmo artigo foi publicado no livro: ROSILLO MARTINEZ, Alejandro (Org.). **Teoría crítica dos Direitos Humanos no século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

<sup>iii</sup> Esta seção foi extraída do capítulo intitulado “A reeducação do olhar para a autoconsciência individual e coletiva da *mestiçagem*”, de autoria de Joyce Otânia Seixas Ribeiro, Cibelly Brito Freitas, Raysa Gomes Costa, Juliana Luz Cardoso, aceito para publicação no livro *Relações raciais no Brasil e no Pará: trilhas da educação antirracista*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2024, organizado por Deusa Maria de Sousa e Joyce Otânia Seixas Ribeiro.

<sup>iv</sup> [...] la sociología de la imagen sería entonces muy distinta de la antropología visual, en tanto que en ésta se aplica una mirada exterior a lxs ‘otrxs’ y en aquella el/la observador/a se mira a sí mismx en el entorno social donde ha habitualmente se desenvuelve. En la antropología visual necesitamos familiarizarnos con la cultura, con la lengua y con el territorio de sociedades otras, diferentes a la sociedad eurocéntrica y urbana de la que suelen prevenir lxs investigadorxs. Por el contrario, la sociología de la imagen supone una desfamiliarización, una toma de distancia con lo archiconocido, con la inmediatez de la rutina y el hábito. La antropología visual se funda en la observación participante, donde el/ la investigador/a participa con el fin de observar. La sociología de la imagen, en cambio, observa aquello en lo que ya de hecho participa; la participación no es un instrumento al servicio de la observación sino su presupuesto, aunque se hace necesario problematizarla en su colonialismo/elitismo inconsciente. Otra diferencia entre sociología de la imagen y antropología visual es que

---

ésta última se orienta ante todo al registro (fotográfico, video gráfico, fílmico) de las sociedades que estudia para mostrarlas ante un público urbano y académico. Es decir, es ante todo una práctica de representación. En cambio la sociología de la imagen considera a todas las prácticas de representación como su foco de atención; se dirige a la totalidad del mundo visual, desde la publicidad, la fotografía de prensa, el archivo de imágenes, el arte pictórico, el dibujo y el textil, amén de otras representaciones más colectivas como la estructura del espacio urbano y las huellas históricas que se hacen visibles en él (cf. Halbwachs [1950]1997) (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 21-22).

<sup>v</sup> Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común, y estallan de vez en cuando, de modo catártico e irracional. No se habla de racismo, y sin embargo en tiempos muy recientes hemos atestiguado estallidos racistas colectivos, en enero del 2007 en Cochabamba, o en mayo del 2008 en Sucre, que a primera vista resultan inexplicables. Yo creo que ahí se desnudan las formas escondidas, soterradas, de los conflictos culturales que acarreamos, y que no podemos racionalizar. Incluso, no podemos conversar sobre ellos. Nos cuesta hablar, conectar nuestro lenguaje público con el lenguaje privado. Nos cuesta decir lo que pensamos y hacernos conscientes de este trasfondo pulsional, de conflictos y vergüenzas inconscientes. Esto nos ha creado modos retóricos de comunicarnos, dobles sentidos, sentidos tácitos, convenciones del habla que esconden una serie de sobreentendidos y que orientan las prácticas, pero que a la vez divorcian a la acción de la palabra pública (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 20).

## **Sobre a autora**

### **Joyce Otânia Seixas Ribeiro**

Professora da Faculdade de Educação e Ciências Sociais – Campus Universitário de Abaetetuba – UFPA. E-mail: [joyce@ufpa.br](mailto:joyce@ufpa.br)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1323-3554>

Recebido em: 20/04/2024

Aceito para publicação em: 12/12/2024