

INTERTEXTUALIDADE ETNOGRÁFICA: DESAFIOS NA ESCRITA ETNOGRÁFICA NA AUTORREPRESENTAÇÃO INDÍGENA

Josué Carvalho
Carvalho.josue@yahoo.com.br
CNPq
PP-UFMG
Doutorando

Resumo: A relação entre as formas de pesquisas de cunho científico apreendidas em disciplinas como metodologias da pesquisa, especificamente no campo antropológico, no que se refere a técnicas científicas de pesquisa para autorrepresentação indígena, tem sido marcada por momentos de aproximação, distanciamento, rupturas, reaproximação e, mais recentemente, de novas perspectivas de diálogos. Neste ensaio, no rol de discussões sobre diferentes métodos e formas de fazer etnografias, chamo a atenção para questões como: no processo autoetnográfico indígena, que tipo de “intertextualidade” a etnografia antropológica proporcionaria ou tem proporcionado para os sujeitos envolvidos em sua realização?

Palavras-chave: Criança indígena, autoetnografia, intertextualidade.

INTRODUÇÃO

Quem diz, diz de si, mas pode não ser sobre si. Quem experiencia, experiencia-se. Mas quem escreve, escreve sobre si, sobre os outros e sobre o mundo. No universo da palavra grafada todos somos um só, com maior ou menor sentido.

LUDWIG, R. J. (online)

Esse ensaio faz jus aos caminhos percorridos no campo desde 2010 quando iniciei meus registros para o Mestrado em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO. Para o mestrado os sujeitos foram anciãos e anciãs, pertencentes ao Povo Indígena Kaingang do Sul e Sudeste do Brasil, o intuito era detectar os etnosaberes nas narrativas destes e analisar em que medida a memória oral esta ameaçada ou se fortalece com as novas formas de registro, não só o escrito, mas o registro na internet, no vídeo, nas imagens.

Em 2012, já no processo de doutoramento em Educação pela Universidade Feral de Minas Gerais – UFMG, meus olhares se voltam para o universo da criança, onde desde então, busco identificar as práticas de aprendizagem da língua e da cultura tradicional a partir da

vida cotidiana da criança indígena Kaingang da Terra Indígena Nonoai – nordeste do Rio Grande do Sul.

Quando comecei meus estudos sobre meus ancestrais, o primeiro passo foi mapear todas as informações e discussões possíveis referentes ao tema. Uma revisão bibliográfica foi essencial. Com isso busquei em conjunto com meus orientadores (professores: José Ribamar Bessa Freire – UNIRIO, Marília Xavier Cury – USP, Ana Lúcia Vulf – UFSC e Ana Maria Rabelo Gomes – UFMG) obras sobre imigração, colonização, história, antropologia, educação, geografia, multiculturalismo, entre outros tantos escritos que nos dariam base para contextualizar a cultura Kaingang na voz de seus velhos, assim como o ato de narrar, e mais tarde sobre as práticas de aprendizagem e ensino tradicional no universo da criança Kaingang.

Buscamos bibliografias históricas e atuais, sobre os grupos distribuídos no sul e sudeste do Brasil contemporâneo. Por questões de formação acadêmica priorizamos a historicidade como base de análise dos suportes, por entender que ela é quem dá significados e contextos aos suportes aproximando os indivíduos, criando a noção de etnicidade e construindo a identidade. Com esta linha teórica buscamos leituras que nos apoiassem e pudessem dialogar juntas. Para isso precisamos recorrer a obras sobre memória, história, etnia, educação e temas transversais que aproximam estas categorias.

Na função de pesquisador indígena nunca foi meu objetivo fazer uma reconstrução ou reconstituição sintética do passado cultural do povo Kaingang, o intuito desde o início foi registrar as práticas culturais Kaingang no presente (tendo em vista a dinâmica multicultural dele), suas memórias, suas formas de pensar e fazer no hoje. Fazer referência ao passado se dá pelo objetivo de situá-lo no tempo e no espaço para localizá-lo e entendê-lo no contexto histórico e geográfico em que vive nos dias atuais. Para um estudo maior sobre o espaço geográfico, podemos destacar os estudos de Ítala Irene Becker (1975), Leonel Piovezan (2007), Veiga (2002), entre outros.

Podemos definir como primeiro momento desse estudo o que pode ser entendido como pesquisa participativa e através de percepção ambiental, seguido pela etnografia, porém a questão ainda hoje está no entender-se como pesquisador da própria cultura. Como dizer

academicamente à luz de tantas teorias de como pesquisar e de como escrever sobre si e outros.

Porém minha “participação” como pesquisador logo se encerrava, porque na maioria das vezes bastava dizer (no caso do primeiro campo com os anciãos): *Eu me lembro que quando era criança minha avó contava que não era como hoje [...]*, logo o ancião (ã), principalmente os Kujás, como se em transe, roubavam do tempo suas lembranças, e através da memória podemos dizer que o narrar os fatos era tão real, como se estivessem ainda vivendo naquele exato momento em que se viveu no passado. Porém, outros anciãos nada me disseram, optaram por mostrar suas memórias “fazendo”, como no caso da anciã Kaxin (“rato” na língua Kaingang): quando nos lembramos da culinária tradicional, a anciã nos convidou para irmos até a mata mais próxima, no carreiro entre a mata ela nada nos disse, apenas colhia folhas que na aldeia conhecemos como “folhas de mandioqueira ou mandioca brava”, as folhas se assemelham às folhas do “aipim, da macaxera”, após a anciã apanhar um boa quantidade em seu cesto feito de taquara, voltamos para sua casa.

No rancho, após lavar as folhas, a anciã se pôs a esmagar, “socar” em seu pilão as folhas; logo depois de esmagadas, pôs a cozinhar na velha panela de ferro sobre o fogo de chão e em seguida foi preparar outra comida tradicional, o “émin”, um pão, hoje preparado com a farinha de trigo, sal, fermento e água. Quando a massa ficou pronta, anciã a envolveu em folhas de caeté, que também havia colhido ao ir apanhar as folhas da mandioqueira, logo após, afastou as brasas do fogo de chão e pôs o pão para assar, cobrindo todo o embrulho com cinzas e depois brasas. O bolo ficou sob as brasas por mais ou menos uma hora; quando foi retirado, as folhas estavam quase todas queimadas, mas o pão estava assado, como se tivéssemos posto no forno.

O alimento que Kaxin preparou é conhecido na aldeia como “cumim”, depois, cerca de três horas fervendo, o cumim foi retirado do fogo e nos foi servido junto com o pão e a carne de porco, também assado nas brasas da fogueira, e a anciã simplesmente disse: *Era assim que a gente comia no passado, mas o émin era feito de outra forma e a carne a gente assava os pedaços no fogo, mas era preciso ter tempo para preparar.*

É claro que durante o tempo de busca do alimento na mata, conversamos sobre algo, porém as palavras da anciã eram poucas e ela se limitava a falar do que estava fazendo, falava apenas de assuntos que rodeavam a aldeia no presente. Após termos passado o dia com a anciã, percebemos através de suas palavras que contar sobre o passado era um pouco doloroso, e mesmo que tentássemos, se ficássemos apenas em sua casa nada saberíamos, porque, para a anciã, o processo de transmitir conhecimento é vivendo e, segundo ela, sempre foi assim: a anciã lembra que sempre viu seus pais fazerem e reproduzia o que estava vendo.

Nos aconselhamentos dos velhos e ao observar e participar do cotidiano da criança Kaingang, fui levado inevitavelmente a entender cada contexto narrado, vivido como histórias de vida, pequenas biografias e trajetórias individuais e coletivas. Percebemos em cada contexto o índio Kaingang como um sujeito de múltiplas ações sociais desde os primeiros anos de vida até envelhecer. Nesse sentido é possível entender que os indivíduos, na sua singularidade, se tornaram matéria da antropologia, à medida que são sujeitos de uma ação social constituída a partir de redes de significados. O indivíduo desde os primeiros anos de vida é também intérprete de mapas e códigos socioculturais, dando lugar a uma visão dinâmica de si e da sociedade e procurando estabelecer pontes na relação com o outro, através da fusão natureza, homem e espíritos.

No trabalho de campo, o diálogo entre pesquisador e sujeitos se deu com bastante plenitude – embora como pesquisador fosse muito próximo em nível de parentesco de alguns dos sujeitos, isso não era regra. O fato de pertencer ao grupo gerou certa confiança, que posso dizer que pode ter levado a mais próximo do processo cultural Kaingang que estava guardado apenas na memória dos velhos, assim como participar ativamente nas brincadeiras, vida da criança. Porém muito do que nos foi permitido saber, jamais teve a intenção por parte dos velhos de ser revelado ao mundo exterior dos Kaingang, assim como as crianças estavam apenas preocupadas em interagir, brincar e ir para lugares na companhia de um adulto (eu), já que sozinhas não poderiam ir, e isso talvez tenha sido um dos grandes desafios ao transcrever as práticas e aconselhamentos, mas que, no entanto, nos deu todo o subsídio para entender a percepção do “outro” que se encontra dentro do próprio grupo e exterior ao grupo. Um movimento de alteridade bifocal, uma vez que os mesmos indivíduos estavam sob a

significação de uma lente dual, que (1) os via como próximos, dada a genealogia que se apresentava com o pesquisador, e (2) distantes, para um processo de estudo em si, vendo-os com olhar contemporâneo.

Após as vivências, as amostras do campo teriam que ser transcritas, chamo de amostras porque embora em alguns momentos haja transcrição das práticas e aconselhamentos tal como ocorrem, não é de meu interesse transcrever a etnografia da vida diária, mas de momentos, contextos e de fatos: acontecimentos que se interligavam para justificar o que me propus a desenvolver tanto para o mestrado quanto para o doutorado. Ao transcrever pude perceber que seria possível transcrever as interligações, as amostras de como chegar à memória e como foram contadas oralmente, ou onde nasce o processo de aprendizagem e ensino. Porém, as gesticulações, os olhares que também eram reprodutores ou silenciados, os elementos próprios da linguagem oral, vista e vivida no campo não poderiam ser transcritos, a escrita não poderia e nunca poderá transcrever o que é de fato vivido no campo. Nesse sentido percebo a escrita como uma transposição daquilo que é vivenciado em campo e não uma transcrição, pois que o momento de transpor é uma tentativa de passar as experiências que só quem viveu sabe genuinamente o que significam.

QUE TIPO DE INTERTEXTUALIDADE A ESCRITA ETNOGRÁFICA ANTROPOLÓGICA PROPORCIONARIA OU TEM PROPORCIONADO PARA OS SUJEITOS ENVOLVIDOS EM SUA REALIZAÇÃO?

Complexo de Gabriela: eu nasci assim, cresci assim, sou mesmo assim e vou ser sempre assim.

O que tenho percebido nas metodologias acadêmicas para escritas etnográficas é um movimento tendencioso de fazer etnográfico calcificado, calcado em moldes entendidos em pesquisa científica oriundas de países ocidentais que não o Brasil, anacrônicos para os estudos indígenas, ou seja, que não condizem com as necessidades percebidas em campo (não racionalizadas), na forma de construir metodologicamente um cronograma de estudo que confere confluências no que concerne ao campo indígena como objeto de significação. O que percebo nas escritas é um escrever estilo complexo de Gabriela de Jorge Amado! Não há um movimento para perceber o índio em transição, contemporâneo a seu tempo; há uma linha de

escrever o campo, as práticas voltadas para o exótico e não para as problemáticas sociais também vividas pelo índio e isso é enxergá-lo superficialmente, uma prática assim executada há muito tempo tem induzido o pesquisador indígena também a ir por essa vertente sem modificá-la. Falo de um desconforto espaço-temporal que circunda os “modelos-Gabriela” de fazer pesquisa, em que a intenção maior é consagrar quem diz o estudo, e não se importa com se de fato tal estudo tem relevância para uma transformação do arcabouço teórico do tema estudado, tampouco da humanizada relevância que aquele estudo deveria ter para o campo de onde se originou a face substancial do processo de articulação do estudo. Trocam-se as Gabrielas, mas mantêm-se os fazeres arcaicos?

Não estou dizendo de maneira generalizante, mas as formas de escrita têm tendenciado para uma explicação do índio e sobre o índio para um entendimento no universo acadêmico, com interesse de saber puramente acadêmico, que não condizem com o que tenho ouvido em campo, com o que os velhos e lideranças de fato estão preocupados.

[...] é interessante que os rituais sejam registrados, a forma como a gente dá os nomes, e até a maneira que a mulher ganha o filho, porque hoje o livro sabe até a lua que a mulher engravida e as ervas que toma banho, é muito bom que seja registrado mas tem coisa que é só nossa, é particular daquela mulher e isso tem que ser respeitado. Os estudantes indígenas não podem escrever da mesma forma, nossa preocupação é como os costumes dos índios serão preservados não apenas no livro porque nossa vida não acontece no livro, ela acontece aqui na aldeia. (Cacique da T.I. Nonoai, José Oreste do Nascimento, agosto de 2014).

A fala do cacique deixa clara a necessidade de uma reformulação na maneira como o campo indígena tem sido observado no âmbito de estudos e também o que dele se tem feito, uma vez que o cacique expõe sobre a importância do estudo como registro, mas, intrinsecamente, grita nas entrelinhas pela carência de significado e transformação para a realidade do próprio indígena; alerta para que se volte para o imaginário indígena, porque o *modus vivendi* da aldeia garante sua própria manutenção.

Não estou preocupado como pesquisador indígena na mera observação, meu olhar para o campo não é apenas como espaço de estudos em que é possível fazer *downloads* e *uploads* do viver alheio, mas como espaços vivos, vividos por sujeitos dinâmicos e multiculturais, não como meros objetos de estudos. Intertextualmente pensando, há a

possibilidade de fazer um gancho com teorias bakhtinianas (sociocognitivismo e interacionismo), o que permite a ideia do texto sendo como “[...] lugar de constituição e interação de sujeitos sociais, um evento em que convergem várias ações humanas [...]” (Bakhtin, xxxx, p.), um estructo histórico e social, extremamente complexo e multifacetado, dando assim a possibilidade de uma escrita textual etnográfica do índio não estático, mas em movimento, contemporâneo a ele mesmo.

Mas se a intertextualidade é à base da produção na escrita acadêmica para torná-la legítima, isso significa dizer que a falta desse exercício ao transformar uma cultura oral em escritas textuais a torna ilegítima?

Ao transformar etnografias em textos, a escrita não pode ter a cultura indígena apenas como uma base, mas como uma fonte, afinal, é assim que o índio trata a sua cultura, ela precisa ser compreendida na sua forma vivida, e não verificada, tampouco comparada. O texto etnográfico ao descrever a cultura indígena precisa caminhar por esse viés, no qual o movimento é colocar na escrita o que se apreende da realidade não ao contrário. Logo, não é necessário o intertexto cultural para tornar uma cultura legítima, o intuito precisa ser a compreensão e não a comparação. Cada cultura, ademais, deve ser tida singularmente, sem um processo de comparação com demais culturas, pois cada qual se origina independentemente da existência de outra, que quando levada em consideração serve a um processo de eliminação e não de construção de subjetividades. Aqui, ao contrário do que afirmava Paulo Freire, de que “A leitura de mundo precede a leitura da palavra”, o intento é processar para o signo grafado as leituras que se faz do mundo (indígena), porque o movimento em questão visa pautar bibliograficamente o que se sobressai no campo de estudo, e não ir do livro à realidade.

Qualquer sistema de linguagem na apresentação e representação do outro ou de si constitui-se da linguagem, do autor e do leitor. As teorias que gravitam em torno desse tripé têm por objetivo a fruição, a interpretação ou a produção das representações. Seja a autorrepresentação ou representação indígena pelo viés da estética da recepção que surge com o desejo explícito de conceder ao leitor o seu devido lugar. Ela subverte o exclusivismo da teoria da estética tradicional, uma vez que entende a leitura de algo como processo de

produção, recepção e comunicação, ou seja, uma relação dinâmica entre autor, imagem, leitor e o sentido daí resultante.

A escrita etnográfica é também literatura, seguindo pela lógica da estética da recepção, que no processo de leitura sobre o outro ou de si é de duplo sentido: uma produção de sentidos implicado pela obra e o horizonte projetado pelo leitor de determinada sociedade. Ziberman (1989) defende que as abordagens da estética da recepção levam em conta as condições sócio-históricas das diversas interpretações textuais pelo universo de leitores possíveis. O discurso se constitui, através de seu processo receptivo, como pluralidade de estruturas de sentido historicamente mediadas.

Sem destoar do passado histórico, o presente é marcado por tempos de grandes conflitos entre índios e não índios, como o caso da usina hidrelétrica de Belo Monte no Rio Xingu, Pará, a luta indígena pela preservação do antigo Museu do Índio aos arredores do Estádio do Maracanã, Rio de Janeiro, e os 27 índios Guarany-kayoa mortos no Mato Grosso do Sul em 2012, advindos de confrontos com colonos e fazendeiros na luta pela preservação de seus espaços territoriais. Sujeitos de suas culturas, as crianças e anciãos (ãs) estão à mercê desses confrontos e são alvo, junto com os seus, de todo tipo de preconceito afetando sua integridade emocional e física.

As teorias metodológicas são campos de conhecimentos, são organismos e não podem ser tratadas como instituições universais, embora haja vista sua tamanha abrangência e relevância. Precisamos ter claro que as culturas são também recicláveis, não são estáticas mesmo que guardem vestígios de um tempo que no presente pode não existir mais. Arrisco-me dizer que, para fazer uma escrita etnográfica, de fato, sobre o índio, as estadas no campo e a escrita delas precisam capturar mais que traços estéticos identitários sobre o índio, pois, como diz Viveiros de Castro, “[...] índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de ‘estado de espírito’, um modo de ser e não um modo de aparecer.”

As escritas textuais precisam se desvincular da tendência do estereótipo, do selvagem, do exótico, porque nesse sentido produz-se preconceito num universo que não está preparado para lidar com ele, e é criminoso. Em entrevista à revista *Veja* em 03/05/2010, o antropólogo

Eduardo Viveiros de Castro chama a atenção para a problemática das ideias distorcidas sobre o índio:

A questão de quem é ou não é índio reaparece agora, mas por outras razões. Algumas pessoas ligadas à questão indígena têm por vezes a impressão (ou pelo menos eu tenho a impressão de que elas têm a impressão) de que nós, índios e antropólogos, fomos um pouco vítimas de nosso próprio sucesso. Antigamente, muitos coletivos indígenas sentiam vergonha de sê-lo, e o governo tinha todo interesse em aproveitar essa vergonha inculcada sistemicamente, tirando as conseqüências jurídicopolíticas, digamos assim, do eclipsamento histórico da face indígena de várias comunidades ‘camponesas’ do país. Agora, ao contrário, ‘todo mundo quer ser índio’ –dizemos, entre intrigados e orgulhosos. Talvez mais intrigados que orgulhosos.

Isso não quer dizer que todo mundo possa ser índio, porque só é índio quem o é em sua essência, distante de parecenças estéticas. Representar textualmente o índio pela veia de estudos vigente na academia de hoje requer um fazer em medidas transcendentais, logo que perpassem as fronteiras do fazer anacrônico, para que metodologias sejam revistas. É preciso sinalizar para uma reflexão que o índio transcendeu-se da visão dos 500 anos de descobrimento, ele também é sujeito do presente, e se é contemporâneo para si, precisa ser contemporâneo para com quem se depara com ele.

O estudo de forma transversal talvez confira certa instabilidade por não transitar de forma direta com o meio de fazer pesquisa idolatrado até então, todavia contempla a noção de contiguidade, daí a possibilidade de os estudos paralelos e não distantes do índio de hoje.

Percebo na escrita etnográfica certo parâmetro de configuração e ou verificação no que concerne à questão ser ou não indígena, um processo de afirmação ou de autoafirmação ou simples olhar para o exótico. Visto que é necessário, ademais, perceber o índio e sua cultura nas escritas como agente cultural, senhor da sua cultura, mas também universal, com manuseio livre dos estereótipos, pois o que não é percebido não existe.

A etnografia antropológica, mediada pelas tecnologias visuais, como a fotografia e o vídeo, possibilita ao pesquisador registros de campo que apenas sua memória e anotações escritas ou áudio não conseguiriam capturar, os detalhes do universo estudado. Nesse sentido a escrita etnográfica precisa contribuir substancialmente com a disciplina antropológica, mas não se trata de uma antropologia da imagem, mas sim de uma antropologia em imagens.

No âmbito da “antropologia em imagens” o olhar para a cultura do outro também precisa caminhar, não se trata de uma imagem estereotipada do índio, trata-se de uma imagem

da vida do índio guardião de uma legado cultural único, porém, em movimento natural com o tempo e as complicações deste.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ensaio aqui proposto faz referência aos desafios e caminhos percorridos como pesquisador indígena, na busca de interlocuções entre o campo de pesquisa e as teorias metodológicas de pesquisa científica apreendidas no universo acadêmico. A proposição do ensaio visa excitar uma reflexão acerca de uma etnografia da antropologia, que seja capaz de apreender os processos etnográficos através dos quais, para o pesquisador indígena, seja possível uma apropriação e reapropriação da discursividade antropológica para apresentar e representar a “si” e a “outros” a sua culturalidade. Trata-se também da possibilidade de uma reflexão sobre a intertextualidade do encontro etnográfico como uma espécie de interculturalidade.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *Estética da Criação Verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- _____. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- BECKER, Ítala I. B. *O índio kaingang do Rio Grande do Sul*. In: *O índio no Rio Grande do Sul. Perspectivas*. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 1975.
- MÉRTRAUX, Alfred. *Social organization of the Kaingag and Aweiróma according to C. Piccoli*. Original em inglês: *The Caingang*. 1979. In: STEWARD, J. *Handbook of South American Indians*, Washington, v. 1, part 3, 1946.
- _____. *Telêmaco Borba (o etnógrafo paranaense)*. Separata da *Revista da Academia Paranaense de Letras*, Curitiba, n. 12, 1946.
- PIOVEZANA, Leonel; KACKE, Aneliese; RENK, Arlene; BLOEMER, Neusa Maria Sens. *Os kaingang no oeste catarinense*. 1. ed. Chapecó: Argos, 2007.
- TESCHAUER, Carlos. *A catechese dos índios Coroados em S. Pedro do Rio Grande*. *Anuario do Estado do Rio Grande do Sul*, Porto Alegre, ano XXI, 1905, p. 129-168.

VEIGA, Juracilda. Revisão Bibliográfica Crítica sobre Organização Social Kaingang. Cadernos do CEOM: Unoesc, Chapecó, n. 8, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Entrevista à equipe de edição dos Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. Editores gerais Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006. p. 41-47.

WIESEMANN, Ursula. Semantic categories of “good” and “bad” in relation to Kaingang personal names. Separata da Revista do Museu Paulista, nova Série, São Paulo, v. 12, 1964.

ZILBERMAN, Regina. Estética da recepção e história da literatura. São Paulo: Ática, 1989.