

ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE INSERÇÃO EM CAMPO, ANÁLISE DE DISCURSO E ANÁLISE SITUACIONAL EM UM ESTUDO ETNOGRÁFICO JUNTO AO POVO KIRIRI

REFLECTIONS ABOUT FIELD INSERTION, DISCOURSE ANALYSIS AND SITUATIONAL ANALYSIS IN AN ETHNOGRAPHIC STUDY WITH THE KIRIRI PEOPLE

Resumo

O presente trabalho visa apontar algumas reflexões metodológicas referentes a uma pesquisa etnográfica junto ao povo indígena Kiriri, localizado na área etnográfica dos “Índios no/do Nordeste”. Essas reflexões vão em dois sentidos. O primeiro, retrospectivo, visa abordar o meu fazer etnográfico com o povo em questão entre novembro de 2016 a novembro de 2018, período no qual realizei a pesquisa que fundamentou meu trabalho de conclusão de curso de graduação como bacharel em Ciências Sociais. No segundo, reflexivo, trago algumas discussões e críticas sobre os métodos utilizados, a inserção em campo, o trabalho de campo em parceria com uma colega antropóloga e outras questões éticas afins a este estudo.

Palavras-chave: Análise de discurso. Análise situacional. Kiriri. Etnografia.

Abstract

This study aims to point out some methodological reflections regarding an ethnographic research with the Kiriri indigenous people, located in the ethnographic area of the “Indians in / of the Northeast”. These reflections go in two directions. The first, retrospective, aims to address my ethnographic work with the people in question between November 2016 and November 2018, a period in which I conducted a study that based my graduation conclusion work. In the second, reflective, I bring some discussions and criticisms about the methods used, the insertion in the field, the field work in partnership with a fellow Anthropologist and other ethical matters related to this study.

Keywords: Discourse analysis. Situational analysis. Kiriri. Ethnography.

¹ Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA). É Pesquisador membro do Grupo de Pesquisa em Etnologia, Linguística e Saúde Indígena (ETNOLINSI) e trabalha, desde 2016, junto ao povo indígena Kiriri, com o qual realiza atividades de pesquisa e extensão, essas últimas voltadas, principalmente, para a assessoria às iniciativas nativas de retomada/revitalização da língua indígena Kiriri. *E-mail:* cardoso.gabriel6@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa suscitar algumas reflexões metodológicas quanto a uma pesquisa etnográfica junto ao povo indígena Kiriri, localizado na área etnográfica dos “Índios no/do Nordeste”. (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 2001) Essas reflexões prosseguem em dois sentidos. O primeiro, retrospectivo, visa abordar o meu fazer etnográfico com o povo em questão entre novembro de 2016 a novembro de 2018, período no qual realizei a pesquisa que fundamentou meu trabalho de conclusão de curso – sobre atual situação política e educação escolar indígena Kiriri – e a elaboração de um projeto de pesquisa para o mestrado pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia (PPGA-UFBA) – que dá continuidade às pesquisas já realizadas sobre situação política Kiriri. Junto a esse esforço, trago algumas reflexões críticas sobre os métodos utilizados, a inserção em campo e outras questões éticas afins.

Com esses objetivos em mente, elaboro dois momentos principais: no primeiro, trato das questões relativas à minha inserção em campo, processos de negociação e dilemas éticos mais gerais, buscando demonstrar como as especificidades e particularidades dos modos como são travadas e estabelecidas as relações com os nossos interlocutores de pesquisa não se configuram como imponderáveis ou “meros detalhes”, mas são constituintes centrais do próprio tipo de conhecimento produzido e demarcadores, por excelência, das próprias possibilidades e limites de pesquisa. As condições para o fazer etnográfico não me parecem, portanto, como “poréns”, mas sim como fundamentos desse próprio fazer etnográfico, talvez matéria-prima necessária para a compreensão e definição do que venha a ser, realmente, etnografia.

Num segundo momento deste trabalho, trago breves reflexões, em tom ensaístico, sobre algumas concepções teórico-metodológicas e métodos de pesquisa por mim experimentados em campo, tendo como foco a análise de discurso e a análise situacional, buscando, ao fim, apontar uma certa complementaridade entre essas duas concepções de pesquisa, bem como trazer alguns apontamentos críticos sobre ambas.

Além disso, em uma sessão específica, intermediária entre as duas centrais, procuro suscitar, em tom ensaístico, reflexões e apontamentos sobre as condições e potencialidades da realização do trabalho de campo em parceria, baseadas na minha experiência etnográfica junto a uma amiga antropóloga.²

² A colega Vanessa Coêlho Moraes integrou, desde o início, o projeto de revitalização/retomada linguística aqui referido. Ela realizou atividades de extensão, assessoria linguística e pesquisa acadêmica no território indígena Kiriri junto a mim desde o ano de 2016, tendo compartilhado comigo a maior parte dos períodos de trabalho de campo até o ano de 2019, período em que realizamos, simultaneamente, nossas pesquisas.

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-ETNOLÓGICA

O povo Kiriri se localiza no semiárido nordestino, numa área conhecida por Boca de Cantiga, intercessão entre a zona da mata e a caatinga propriamente dita, na bacia do médio Itapicuru. Nessa região a cerca de 300 km da capital baiana, seu território se divide entre os municípios de Banzaê e Quijingue, estando no primeiro a maior parcela de área indígena. O principal polo econômico da região é Ribeira do Pombal, outrora um aldeamento jesuíta (BRASILEIRO, 1996).³ No decorrer dos anos 2000, a população Kiriri variou entre 1.500 a 2 mil indivíduos. (CERQUEIRA, 2004; MACÊDO, 2009) Em 2017, numa conversa com um professor e liderança Kiriri me foi mencionado que já haveria quase 4 mil índios na área. Vale ressaltar que muitos indivíduos moram permanente ou sazonalmente fora do Território Indígena, principalmente em grandes centros urbanos como São Paulo, de onde conseguem recursos para enviar aos seus parentes aldeados. Além disso, foi citado por esse mesmo professor a existência de alguns grupos Kiriri dissidentes que não habitam no território, mas em outras localidades da região, como no município de Muquém de São Francisco – com os quais não tive nenhum tipo de contato para esta pesquisa.

A Terra Indígena Kiriri, hoje, localiza-se no lugar exato onde havia o aldeamento de Saco dos Morcegos, que havia sido doado pelo próprio Rei de Portugal, segundo um Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, para as aldeias missionárias que abrigassem ao menos 100 casais de índios. (LEITE, 1945) A extensão da área, em medidas da época, correspondia a uma légua em quadra, partindo do centro da igreja do aldeamento para cada um dos oito pontos cardeais e colaterais, tomando um formato octogonal, chamado pelos Kiriri de “chapéu de sol”. Em medidas atuais, a área do Território Indígena Kiriri totaliza 12.320 hectares.

Brasileiro (1996) relata, ainda na década de 1990, algo que foi facilmente confirmado nos primeiros contatos com os Kiriri em campo: a memória oral desse povo preserva o conhecimento dos antigos marcos que indicavam as fronteiras do território indígena na época do antigo aldeamento, e, mesmo tendo sido os marcos artificiais destruídos e/ou retirados por regionais não indígenas ao longo do tempo, os Kiriri mantêm a memória desses pontos, referenciando-os a partir de marcos geográficos naturais.

Vale apontar também que povo Kiriri é ligado à família linguística Kariri, termo pelo qual são denominados em alguns documentos mais antigos. Com isso em mente, neste texto, buscarei manter as grafias de acordo como são cita-

3 Bem como Mirandela, centro do atual território indígena Kiriri, também fora um aldeamento.

das nas obras referenciadas, fora isso, a grafia “Kiriri” é tomada como padrão por ser a forma como o povo se autorreferencia.⁴

A INSERÇÃO EM CAMPO

Se partimos do pressuposto aparentemente óbvio – mas muitas vezes deixado de lado – de que “o mundo social não é um dado natural, sem problemas [...]” (GASKELL, 2002), chegamos sem dificuldade à constatação lógica de que os modos pelos quais nos introduzimos/somos introduzidos, bem como a forma como somos apreendidos em campo condicionam diretamente o tipo de “dado” que podemos obter, os tipos de espaços que conseguimos acessar e a que tipo de situações seremos submetidos. Levando isso em consideração, podemos, desde já, dispensar a noção de “coleta de dados” ou a própria noção de “dado” – ao menos no esforço etnográfico – em troca de uma concepção mais ligada à ideia de produção/construção de informações.

Em outras palavras: tomando como pressuposto a redundância de que a vida social é socialmente construída e não “dada”, regida única e exclusivamente por leis naturais implícitas e prontas para serem “descobertas”, o próprio tipo de informação a ser produzido – e não coletado – pelo fazer antropológico se configura mais como um “não dado”, pois se fundamenta justamente num tipo de conhecimento elaborado necessariamente a partir de relações e vivências empíricas específicas com interlocutores dotados de volição, ideologia e reflexividade crítica.

Assim, o conhecimento etnográfico é construído a partir de todo processo relacional em que se configura o trabalho de campo,⁵ que vai da inserção e apreensão inicial do etnógrafo, passando pelos seus “apadrinhamentos” (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994) e pelas constantes negociações em campo até a devolução do material produzido e a respectiva crítica dos sujeitos e interlocutores da pesquisa.

Minhas atividades de pesquisa com o povo Kiriri se desenrolaram, inicialmente, dentro de um projeto mais amplo visando a revitalização/retomada linguística junto ao povo em questão. O projeto, originalmente idealizado pelo

4 Segundo Macêdo (2009) e depois confirmado na minha própria estadia em campo, os Kiriri dizem que o nome vem de um “pé de pau” da região, chamado Kiri, relativamente raro dentro do território e tido como “madeira nobre” para a fabricação de bons arcos, como me foi informado por um exímio artesão Kiriri. Em contrapartida, outras fontes, como Sheila Brasileiro (1996), apontam que a origem do termo seja de alguma língua tupi-guarani dos tupis da costa, um etnônimo depreciativo, algo como “povo calado/taciturno”.

5 E que o transcende, adentrando, muitas vezes, boa parte da vida pessoal do pesquisador.

Prof. Dr. Marco Tromboni de S. Nascimento, tinha como propósito primário a formação de professores indígenas em teoria linguística e metodologias de revitalização de línguas minorizadas, objetivando a participação ativa e protagonismo deles no processo de documentação lexical e fonética, nos estudos fonológicos da língua indígena e na construção de políticas linguísticas para toda comunidade.

Vale ressaltar que o professor mencionado já havia realizado um aprofundado trabalho de campo entre os Kiriri na década de 1990, e foi a partir dessa experiência, em que pesquisou sobre o Complexo Ritual da Jurema (NASCIMENTO, 1994), que ele afirma ter tido os primeiros contatos com as demandas dos índios Kiriri, já naquela época, no que tange a sua vontade de retomar a língua indígena (ou “língua dos antigos”). Foi com base nessa antiga demanda, levada em conta no contexto atual,⁶ que serviu de inspiração inicial para os primeiros passos desse projeto de revitalização/retomada linguística Kiriri.

Desse modo, meu método inicial de acesso e “padrinho” (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994) em campo não foi por um indígena dessa comunidade, mas por um outro pesquisador que já realizara trabalho de campo lá. Além disso, não adentrei o território indígena enquanto pesquisador, naquele primeiro momento, mas como membro de um projeto de intervenção e assessoria linguística.

Segundo Hammersley e Atkinson (1994) os modos de “acesso”, os “porteiros” iniciais e suas relações de apadrinhamento em campo influem diretamente no tipo de material a ser produzido, por condicionar o tipo de espaço e informação que será passível de ser acessada. E mesmo por permitir ou barrar completamente a possibilidade de realização da pesquisa.

Levando também em conta a noção de “campo pós-malinowskiano” (ALBERT, 2014), que se refere justamente a um momento histórico não mais colonial, em que as relações entre pesquisador e interlocutor se dão a partir de extensas – e intensas – negociações, não mais baseadas unilateralmente no interesse acadêmico do antropólogo. Contextos nos quais os interlocutores não só podem ter acesso ao resultado das pesquisas como passam a cobrá-lo e criticá-lo. Fica clara, então, a importância não só metodológica, como ética e epistemológica de refletir toda essa dimensão relacional entre pesquisador e seus interlocutores. Indo mais além, o próprio foco sistemático na construção dessas relações pode contribuir para toda uma mudança teórico-metodológica, como vislumbramos em Van Velsen (1987) em sua crítica aos modos estrutural-funcionalistas de pes-

⁶ Com o Território Indígena Kiriri já homologado há mais de 20 anos e com o fortalecimento da educação escolar indígena no território, que conta com presença de escolas em praticamente todas as aldeias.

quisa em comparação com a “análise situacional”, que será melhor discutida em outra seção deste trabalho.

Essas considerações, por mais “óbvias” que hoje possam vir a parecer para qualquer um com formação nas áreas das ciências sociais, só se tornam realmente claras ao serem vividas e confrontadas em campo. É na prática de pesquisa que uma série de “dicas” e elucubrações teóricas anteriores podem se revelar completamente estéreis ou mesmo contraprodutivas. Com isso em mente, trago aqui uma breve descrição crítica dos meus percursos de introdução em campo e de negociação da pesquisa com as pessoas com as quais me propus construir um conhecimento antropológico.

Como dito anteriormente, minhas primeiras estadias no Território Indígena Kiriri ocorreram no âmbito de um projeto mais amplo de retomada/revitalização linguística, no qual buscávamos aprovação das lideranças e professores indígenas para o prosseguimento. O fato de já ter realizado pesquisas entre os Kiriri na década de 1990 tornava o professor responsável pelo projeto um rosto conhecido, principalmente entre os mais velhos e as lideranças que atuaram no processo de retomada do território. E a rápida associação da minha pessoa à figura desse professor mostrou seus primeiros efeitos peculiares na forma como passei a ser constantemente rotulado enquanto “aluno de Tromboni”, “estudantes do professor Tromboni” ou mesmo, com um termo mais jocoso a mim e a minha colega de projeto, “Os Trombonis”. As primeiras consequências desta apreensão de nossa imagem vinculada diretamente ao professor nos aproximaram dos segmentos já mencionados – mais velhos e lideranças atuantes na retomada na década de 1990 – o que nos permitiu um tipo específico e privilegiado de informações do ponto de vista deles, por outro lado, impôs uma dificuldade maior em contatar diretamente os mais jovens e mesmo os próprios professores indígenas.

Uma outra consequência decorrente dessa minha primeira apreensão, pelos Kiriri, vinculada à imagem de um professor de antropologia foram questionamentos sobre a própria natureza de nossa estadia ali, baseadas nas concepções êmicas sobre “o pesquisador”, “o antropólogo”. Afinal, se éramos “estudantes de antropologia” corria o risco de estarmos ali para “fazer pesquisa e depois sumir”.⁷

Essa situação logo começa a se transformar, quando iniciamos uma série de oficinas de linguística para os professores indígenas. Em um dado momento, passamos a ser classificados como “estudantes de linguística”, “professores

7 Expressão constantemente elencada pelos meus interlocutores nas suas definições sobre o que fazem os antropólogos – e claramente baseadas em experiências anteriores não muito felizes com estes.

das oficinas/de línguas/de letras”. Apreensões essas que rapidamente abriram as portas das escolas indígenas, onde passei a ter maior circulação e presença desde então. Essa facilitação de acesso no espaço das escolas e acolhimento por grande parte dos professores e administradores foram fundamentais para a reconfiguração de uma série de interesses e planos de pesquisa junto aos Kiriri.

Por mais que, até aquele momento, todos os esforços se voltassem para o projeto de assessoria e revitalização, a intenção de pesquisa futura nunca fora deixada de lado, ainda que não enfaticamente abordada após a percepção da hesitação de muitos interlocutores com a ideia de “pesquisa de antropólogo” na área indígena. Assim, tomou-se como estratégia focar o desenvolvimento de atividades de linguística junto aos Kiriri, para só em seguida apresentar os interesses e mesmo necessidades de pesquisa – da quais depende o próprio processo de documentação linguística.

Enfim, quando apresentadas oficialmente as intenções de realização de uma pesquisa voltada para a elaboração de uma monografia de conclusão de curso de graduação, não tivemos praticamente quaisquer objeções, desde que se mantivessem afinadas com o projeto de retomada linguística. Uma das respostas que obtive de um dos professores Kiriri sobre o porquê terem aceitado a realização da nossa pesquisa é a seguinte: “Vocês vieram de um jeito diferente, trazendo [...] não só levando”. Naquele momento, percebi que, antes mesmo de concluir uma graduação em ciências sociais, já passava a carregar certos estigmas e responsabilidades ligadas à imagem d’o “antropólogo”, decorrentes de antropólogos outros que anteriormente lá estiveram.

Foi a partir daquele ponto que as concepções nativas sobre o que são e fazem os antropólogos passavam a ter um certo peso no trabalho de campo, ilustrado em falas como: “[...] esse pessoal que vem, ganha a vida com o povo e depois some e nunca mais”; “[...] que já fizeram muita pesquisa aqui, ganharam dinheiro e não traziam nada”.

Essas falas não só revelam uma trajetória tortuosa com pesquisadores anteriores, como também têm efeitos discursivos práticos ao estabelecer, quase imediatamente, a necessidade da negociação do estudo entre pesquisador e pesquisado. Observo isso como uma das características mais marcantes desse “campo pós-malinowskiano” tratado por Albert (2014) e resumido com simplicidade na ideia de: para se ter algo, deve-se dar algo. Princípio intensamente abordado pela antropologia pelo menos desde Mauss, mas que apenas mais recentemente, quando grupos e atores historicamente tratados como “objetos de pesquisa” passam a lutar e afirmar ferozmente seu papel de sujeitos críticos, começa a ser cobrado com maior rigor na prática antropológica. Assim, a partir

de discursos nativos aparentemente pontuais sobre o que é e o que faz o antropólogo, é possível apreender um “contexto/panorama mais amplo” (GILL, 2002) de luta por protagonismo e autonomia desses povos e atores, bem como vislumbrar, parcialmente, como decorreram as experiências dos interlocutores de pesquisa com outros pesquisadores, antropólogos e etnógrafos, ao longo do tempo.

Como dito, foi após a abertura do espaço escolar e da maior receptividade dos envolvidos diretamente nele que criei vínculos que me possibilitaram a permissão para realizar uma pesquisa etnográfica junto ao povo, e assim passar a constituir minha própria imagem enquanto antropólogo. Mas antes disso, uma das barreiras a serem transpostas naquele novo momento era a percepção, por muitos Kiriri, da minha pessoa enquanto “professor de línguas e das oficinas de linguística”. Só fui entender a real dimensão desse obstáculo para minha pesquisa já com um razoável tempo de campo, numa conversa casual com um ancião indígena, quando ele me disse que, para ele, era difícil compreender o que queríamos pesquisar, afinal éramos nós que iríamos ensinar a língua para as pessoas no território – em seu entendimento.

Em outras palavras, passei a ser enquadrados por alguns – principalmente por aqueles distantes do espaço escolar – como experto/especialista, trazendo muitas das desvantagens citadas por Hammersley e Atkinson (1994) ao ser o pesquisador compreendido dessa maneira. Se, por um lado, isso trouxe certo prestígio dentro do espaço escolar, facilitando o acesso não só aos interlocutores ligados diretamente a este espaço como outros indiretamente relacionados, por outro, dificultou o próprio desenvolvimento do projeto de retomada linguística, dado que o objetivo era possibilitar ferramentas para que os professores indígenas envolvidos se tornassem os “especialistas” e protagonizassem o processo de revitalização. Em relação ao desenvolvimento da pesquisa, isso trouxe outros problemas. Um desses foi recusa dos anciões que mais conheciam a língua em participar das oficinas e das entrevistas realizadas, sob o pretexto de que nós já sabíamos tal língua e íamos acabar por corrigi-los, fazendo-os “passar vergonha”. Uma outra consequência disso era a constante cobrança por “respostas certas”, da nossa parte, sobre questões internamente em disputa política e intelectual entre os distintos grupos políticos Kiriri – ou secções, como prefiro chamar. Por exemplo, qual a variação correta de uma dada palavra, sendo essas variações disputadas por grupos politicamente diversos num contexto de alta tensão política intra-étnica.

Como anteriormente discutido, o apadrinhamento por um antropólogo conhecido e com experiência na área e a fluída definição de nossa identidade em campo – entre estudantes/pesquisadores de antropologia e professores das

oficinas de linguística – condicionaram uma série de aberturas e fechamentos, ligaram-nos a dados segmentos sociais enquanto nos afastaram de outros, além disso implicou diretamente um contexto político internamente delicado, abordado por Brasileiro (1996) como “faccionalista”,⁸ que venho a chamar de “seccionalista”. (CARDOSO, 2018) Em suma, um contexto marcado por fortes rivalidades entre grupos políticos/secções distintos – muitos recentemente cindidos – que, ainda que afirmem enfaticamente uma unidade étnica do povo como um todo, disputam internamente entre si maior ou menor legitimidade política e de ritual.

Se na época das pesquisas de Nascimento (1994) havia apenas dois grandes grupos e suas respectivas lideranças, em 2016, encontramos cerca de oito grupos, cada qual com seu cacique, conselheiros, pajé e/ou “puxador de Toré”. Levando em conta as afinidades já existentes entre nosso professor orientador e “padrinho” com algumas dessas lideranças, não é difícil deduzir que rapidamente fomos englobados por essas dinâmicas intra-étnicas. Desse modo, a liderança de um dos grupos, antigo amigo e interlocutor do professor em questão, acabou por nos acolher e arranjar estadia relativamente fixa na aldeia sob sua liderança, o que me aproximou fortemente desse grupo enquanto ainda negociávamos as primeiras abordagens com as outras secções. Assim, é essa liderança que se configurará como o nosso primeiro “porteiro”. (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994)

O grupo que nos acolheu no começo, inclusive, era, por um lado, um dos que ainda estava dando os primeiros passos nos processos internos de revitalização da língua indígena, por outro, foi o mais solícito com as oficinas e todas as atividades iniciais ligadas à língua indígena. Em contrapartida, outros dois grupos maiores, que já desenvolviam há um tempo razoável e com admirável sistematicidade seus projetos próprios de retomada linguística, tiveram um maior fechamento para o nosso projeto, por um lado, acreditando que competiríamos de alguma forma com os projetos nativos, por outro, identificando-nos com o grupo que nos acolheu inicialmente, o que, somado à primeira motivação, implicou interpretações do tipo “vai impor o jeito dos de lá escrever e falar enquanto nós tem o nosso jeito daqui?”.⁹

Isso claramente trouxe uma série de dificuldades que repercutiram por um bom tempo, entre elas a de acesso a essas duas outras secções citadas e uma

8 Termo sistematicamente recusado e criticado pelos meus interlocutores, que o entendem como uma tentativa de enquadrar “[...] os indígenas como facção, mas é criminoso que tem isso” – e para qual busco a substituição pelo termo “seccionalismo”, implicando a ideia de forte tendência à cisão interna do povo indígena em distintas seções políticas autônomas. Ver Cardoso (2018) para maior aprofundamento na discussão sobre esses termos.

9 Fala ouvida de uma liderança de um desses dois grupos mencionados.

ainda maior para acessar aos grupos mais novos.¹⁰ Nesse último caso, havia ainda um impasse extra: uma certa recomendação das lideranças mais antigas do grupo que inicialmente nos acolheu: sugerindo uma possível necessidade mínima de se falar ou pedir permissão para os caciques mais novos. Indicação que, ainda que problemática para ser levada totalmente em consideração, se não levada a sério, poderia soar como um não reconhecimento da autoridade mais antiga e que primeiro nos aceitou em campo.

Nesse ponto da minha relação junto ao povo Kiriri, eu já havia imaginado provisoriamente um pequeno projeto para pesquisar o ritual e xamanismo Kiriri, rapidamente descartado após a percepção da grande dificuldade em acessar a maioria dos espaços rituais no início. Além disso, havia questões mais imediatas e pragmáticas a serem respondidas, visando as necessidades do projeto de revitalização linguística, uma dessas era a necessidade de compreensão da situação política atual entre os Kiriri, para o desenvolvimento do projeto de assessoria linguística de forma a não sermos englobados completamente pelas disputas intra-étnicas, bem como nos possibilitar ferramentas para evitar a interferência deletéria nessas dinâmicas conflituosas.

Com essas questões e necessidades em mente, elaborei um projeto de pesquisa pretendendo mapear as atuais lideranças e respectivas secções, o processo histórico das cisões políticas mais recentes – ainda pouco documentado – e como estes grupos Kiriri articulavam seus discursos e concepções étnicas sobre a língua indígena ou “dos antigos” em relação ao contexto de intensa distinção intra-étnica, em que diacríticos definidores da indianidade Kiriri passam a ser articulados em prol da defesa da maior indianidade ou legitimidade de grupos políticos intra-etnicamente distintos.

No desenrolar desse novo projeto sucedem uma série de novas questões metodológicas e, antes de tudo, éticas. Levando em conta que houve conflitos intensos durante a primeira cisão política interna ao povo, ocorrida ainda no contexto da retomada territorial, na década de 1980, muitos indígenas ainda hoje guardam ressentimentos de episódios passados e, em diversos momentos, no decorrer de entrevistas, pareciam querer utilizar aquele espaço para denunciar esses episódios ou desmandos de alguma liderança ou grupo rival. O que escrever? Como revelá-los num texto acadêmico, tendo em mente que ele muito provavelmente – e felizmente – será lido por alguns dos meus interlocutores Kiriri?

Tello (2013) traz algumas considerações interessantes que facilitam refletir essas questões – que só se resolvem de fato numa contínua prática do fazer

¹⁰ Enquanto as secções mais antigas decorrem de uma cisão entre os anos de 1980 e 1990, os grupos mais recentes surgem entre os anos de 2008-2010 a 2016.

etnográfico e no constante processo de travar relações – ao compartilhar casos de sua pesquisa com vítimas de violência. Uma dessas discussões apresenta a questão de relatar ou não os nomes reais dos interlocutores. No caso da minha pesquisa, muitos não só permitiram como insistiram em que seus nomes fossem citados na monografia, por outro lado, ouvi algumas vezes que não deveria escrever algo informado por dado interlocutor, mas que se quisesse registrar, não dissesse o nome do informante. Algumas dessas informações eram justamente depoimentos-denúncia sobre desavenças nos processos de cisão. Em um caso mais explícito, foi me apresentado um “dossiê” elaborado por alguns indígenas denunciando uma série de eventos e feitos relativos a um grupo rival. Um dos autores desse documento pede que não mencione seu conteúdo, pois ele poderia gerar problemas para o grupo denunciado, também enfatiza e reconta com detalhes as informações e descrições contidas nesse dossiê, num aparente jogo entre receio de represálias e de geração de conflitos, mas de incentivo à realização da “denúncia” por um terceiro.

Com isso em mente, parece ficar evidente o que é apontado pela autora: o puro “consentimento informado” para execução da pesquisa, gravação de conversas e depoimentos está longe de sanar dilemas éticos (TELLO, 2013, p. 177), sequer amortecê-los. Ao contrário, pode ser uma espécie de salvaguarda para uma perigosa indiferença e/ou cinismo com as pessoas e suas relações pessoais e políticas, podendo influir de maneira extremamente deletéria nos conflitos internos do povo ou grupo com quem se faz pesquisa. A própria atuação bem-intencionada e militante, se não fundamentada numa profunda sensibilidade política e pessoal para com o contexto em que se trabalha, é passível de efeitos desastrosos na relação entre pesquisador e interlocutores de pesquisa, na continuidade do estudo e até mesmo entre os próprios interlocutores.

Uma situação bastante ilustrativa do que discutimos até agora me foi relatada pela mesma pessoa que me apresentou o dossiê anteriormente mencionado. Segundo meu interlocutor, uma antiga pesquisadora teria feito um mapa do território, no contexto dos processos de demarcação e retomada do território, traçando as fronteiras políticas de cada seção Kiriri, de forma que uma dessas se sentiu preterida e até mesmo em risco de perder áreas já sob sua posse para a seção rival como consequência da legitimação desse mapa. O resultado, de acordo com o relatado, foi a união do grupo para repudiar a elaboração desse mapa e para a retirada dessa pesquisadora do território, que passou a ser vista como alguém que estava a defender unilateralmente os interesses da seção Kiriri antagônica.

Como, então, abordar a situação política, tendo muitas vezes que relatar os nomes dos atores – a pedido deles – sem poder revelar a autoria de certas acusações, depoimentos, entrevistas e narrativas, também a pedido dos mesmos atores que relatam as situações e solicitam seus nomes expressos no texto?

No meu caso, a própria mudança – novamente – dos enfoques da pesquisa e do projeto – alterados há mais de um ano após a primeira visita em campo – foi a solução encontrada. Saindo da organização política em si, busquei analisar o desenvolvimento das escolas indígenas Kiriri e suas articulações com cada grupo político, justamente por perceber que eram nessas que uma série de conflitos de cunho político – e mesmo de ritual – se expressavam sob outros termos: os dos rumos da educação escolar indígena “correta”, dos modos “indígenas de verdade”¹¹ de administrar a escola e lecionar as disciplinas específicas de Língua Indígena e Cultura e Identidade Indígenas.¹² Enfoque que me permitiu abordar como os diacríticos utilizados para a definição de uma identidade étnica do povo Kiriri em suas relações interétnicas – seja com o Estado nacional, seja com outros povos indígenas – passavam a ser operados internamente pelas distintas secções em prol da distinção intra-étnica e da disputa por maior legitimidade político-ritual, sem, para isso, ter de tratar e relatar diretamente as falas e narrativas mais delicadas sobre conflitos políticos internos ao povo.

Essa própria mudança de enfoque acabou por me aproximar mais do objeto inicial – o mapeamento da situação política e das cisões – do que o projeto anterior: quando perguntados diretamente sobre questões relativas às cisões e suas motivações, as respostas dos meus interlocutores tendiam à hesitação e ambiguidade reticente. Essas informações em geral surgiam com maior naturalidade a partir de outros temas como o ritual e, mais constantemente, ao tratar das dificuldades da educação escolar indígena no território.

Poderia dizer então que foi graças a – e não apesar de – essa necessidade de mudança de enfoque – imposta pelo campo – que me foi possível identificar o que veio a ser uma das conclusões da minha monografia de graduação: que os novos grupos e suas respectivas lideranças não se distinguem mais pelo território, por fronteiras físicas e políticas bem demarcadas, como nas décadas de 1980 e 1990, mas eram as próprias escolas que indicavam qual era a(s) liderança(s)

11 A partir das distintas concepções de cada grupo político Kiriri sobre o que seria “correto” ou “indígena de verdade”.

12 Essas duas disciplinas passaram a ser ministradas em todas as escolas sede do Território Indígena Kiriri após o processo de estadualização, por volta do ano de 2008. Tendo por fundamento o princípio de uma educação escolar específica, diferenciada e intercultural, conforme define a legislação nacional que fundamenta a Educação Escolar Indígena. Os conteúdos a serem ministrados nessas disciplinas são, em grande parte, decididos autonomamente pelos indígenas e, em muitos casos, entram nas dinâmicas de disputa interna sobre o que seria “indígena de verdade” e/ou “Kiriri mesmo”.

atuante(s) de fato em tal localidade ou aldeia. As escolas indígenas permitiam ter uma noção muito mais clara da distribuição geográfica do poder e das secções políticas do que as antigas fronteiras políticas muito ligadas à ideia de uma certa correspondência de uma aldeia ou uma metade do território com cada grupo/liderança. Ter uma escola sob sua administração, e não mais somente o poder de estabelecer, para si e seu grupo, uma parcela do território, mostrou-se como um dos principais fundamentos para a legitimidade das novas lideranças, passando as escolas indígenas Kiriri a operarem, também, como um dos principais canais de expressão de conflitos entre as secções. (CARDOSO, 2018)

Em outras palavras, os modos como se travam as relações em campo, que começam desde o momento em que uma imagem inicial do pesquisador é elaborada nativamente, não são só imponderáveis, mas um dos próprios fundamentos da produção de conhecimento etnográfico. Foram essas relações de negociação e dilemas éticos que, como demonstrado, levaram a própria reconfiguração do tema e do projeto de pesquisa que, em última instância, acabou por me permitir pesquisar, por outras vias, aquilo que inicialmente pensei em abordar de forma mais direta – e, conseqüentemente para o contexto específico, descuidada. A produção do conhecimento etnográfico, desse modo, foi vivenciada por mim como constituída a partir das especificidades das relações travadas e do contínuo processo de negociações de permissões e dilemas éticos disso decorrentes – e não “apesar desses”. (TELLO, 2013)

OS MÉTODOS E A PESQUISA

Um método de pesquisa não é uma receita pronta, um guia indiscutível de passos a serem seguidos (GASKELL, 2002; GILL, 2002), muitos têm aplicabilidade datada, outros são desenvolvidos para contextos específicos. Pois, como já discutido, o conhecimento etnográfico está completamente condicionado a contextos concretos e específicos com todas suas complexidades e particularidades. Se, por um lado, as orientações teórico-metodológicas que levamos para campo são fundantes de um olhar antropológico treinado, por outro, podem se tornar amarras e obstáculos para o desenvolvimento da pesquisa quando se fecham em si mesmas, não permitindo a apreensão crítica e reflexiva da fluidez e das flutuações do curso da vida e das relações entre pesquisador e seus interlocutores. Com isso em mente, compreendo métodos como instrumentos, por analogia: tanto não é possível uma orquestra com um único violino, como não é possível construir uma casa apenas com colheres de pedreiro. Assim, métodos devem ser combinados e aplicados de forma crítica e contextualizada, estando

sempre prontos para serem descartados ou reavaliados quando confrontados com a concretude do campo e da vida, e não o oposto – muitas vezes o mais comum – de se descartar a variabilidade, a exceção e o que não está de acordo com dada concepção teórico-metodológica, apenas para mantê-la. Como critica Van Velsen (1987) em relação ao estrutural-funcionalismo a tendência dessa perspectiva teórica em anular a contradição, a exceção e o pontual, seja por artifícios retóricos ao reinserir o excepcional na estrutura, seja apenas por ignorá-los ou descartá-los da análise.

Levando em conta essas considerações, buscarei, nesta seção, um rápido apanhado reflexivo de alguns métodos e experimentos no decorrer do projeto de pesquisa que deram origem a minha monografia de graduação. Mas antes disso, elaboro na seção que se segue uma breve digressão sobre minha experiência de campo, que optei por chamar de “em parceria” junto a uma colega, suas condições e potencialidades.

BREVES NOTAS SOBRE TRABALHO DE CAMPO EM DUPLA OU: “ANTHROPOLOGICAL BLUES” PARA QUÊ?

Antes de prosseguir com as seções centrais deste texto, gostaria de fazer uma breve digressão neste subtópico: o uso constante da primeira pessoa do plural em diversos momentos deste trabalho se refere não só ao fato de que boa parte das estadias em campo estiveram ligadas a um projeto coletivo,¹³ já mencionado, como o fato de que, na maior parte do tempo, realizei trabalho de campo junto a colega e pesquisadora Vanessa Coêlho Moraes. Os impactos metodológicos desse modelo de fazer etnográfico ainda não foram completamente analisados e sistematizados por mim. Mas é inegável os efeitos diretos nos tipos de espaços e informações acessíveis à pesquisa.

Vale ressaltar desde já que, como passávamos períodos em campo juntos visando à preparação e realização de atividades ligadas ao projeto, como, por exemplo, oficinas de formação em linguística para professores indígenas e outros interessados na retomada/revitalização da língua indígena Kiriri, consequentemente compartilamos conjuntamente quase o mesmo tempo de trabalho de campo para nossas pesquisas, ficando ambos alojados no mesmo núcleo residencial. Isso permitia algumas estratégias em campo, como a possibilidade de nos dividirmos para cobrir situações simultâneas distintas, registrá-las e depois trocar os registros e cadernos de campo; bem como facilitava acesso a espaços

13 E que, consequentemente, muitas das dificuldades de dilemas foram enfrentados coletivamente.

que sozinhos teríamos mais dificuldades, por exemplo: foi muito mais fácil para mim ter acesso a espaços entendidos como “femininos”, assim como fazer entrevistas com mulheres indígenas tendo Vanessa ao meu lado. Ou seja, o próprio fato de realizar trabalho de campo com uma mulher possibilitou para mim o acesso a informações e pessoas que necessariamente trazem à tona questões de gênero, enquanto como um corpo masculino desacompanhado eu dificilmente teria acesso. Posso apontar que o fato de em alguns momentos sermos lidos como um “casal” também nos garantia certa segurança e acesso a ambientes lidos como mais “masculinos” para minha colega, sem maiores obstáculos ou constrangimentos.

Não é meu objetivo nem o foco deste texto me aprofundar nesse ponto que, por si só, renderia um trabalho à parte, mas gostaria de tocar em apenas mais duas características, por mim vivenciadas, desse trabalho de campo em dupla. A primeira se refere a uma segunda camada de reflexividade, eu diria, um reforço a certa “vigilância epistemológica”. A possibilidade de realizar campo com outra pessoa lhe permite uma maior observação de si mesmo pelos olhos de um outro do qual você compartilha questões e vivências em comum anteriores ao campo, isso permite um nível reforçado de autocrítica em campo, podendo sempre contar com uma segunda opinião para resolução de dilemas éticos, questões metodológicas ou puramente pessoais, e essa é a segunda característica que gostaria de mencionar. Mas antes, vale reforçar que, ainda nesse ponto de ampliação das possibilidades de vigilância epistemológica permitida pelo trabalho de campo em dupla, ter uma colega mulher em campo foi determinante para o acesso e a vivência de situações e espaços que, como já mencionei, seriam a mim inacessíveis ou passariam despercebidos, mas que se tornavam explícitos pelo simples fato de acessarmos aos espaços conjuntamente. Algumas concepções nativas sobre casamento, papel de gênero e questões afins também acabavam por nos chegar espontânea e naturalmente, muitas vezes na forma de perguntas sobre nosso *status* (Se amigos, se um casal etc.) sem que sequer voltássemos esforços para acessar tais informações.

A segunda característica desse tipo de trabalho, que gostaria de ressaltar brevemente, refere-se a ideia de solidão antropológica, classicamente discutida no conceito de *anthropological blues* por DaMatta (1978). Acredito que é no aspecto pessoal, emocional e sensível para com e no campo que o trabalho etnográfico em dupla tem um maior impacto – ainda que seja justamente esse o aspecto que mais costumeiramente deixamos de lado em nossos textos e reflexões acadêmicas.

O fato de estar em campo com alguém com que não só compartilhava uma vivência social e acadêmica comum enquanto colegas, mas também vivências pessoais enquanto amigos permitiu um certo “amortecimento” dessa sensação de “isolamento emocional” que Roberto DaMatta parece trazer em seu texto – ainda que eu não concorde completamente. A possibilidade de tratar, em campo, de questões pessoais com alguém de sua vivência anterior ao campo e que, não obstante, compartilha com você interesses intelectuais e acadêmicos produz um aumento inegável na durabilidade do equilíbrio psíquico e emocional durante o trabalho de campo, que conseqüentemente torna períodos mais longos muito mais confortáveis e seguros em diversos aspectos.

Se ter “*anthropological blues*” é condição necessária para o trabalho do etnólogo/etnógrafo, seria então interessante pensarmos modos de desvincular esse conceito-sentimento da ideia – até certo ponto romântica e heroica – da solidão de um antropólogo que é forjado a duras penas em seu monástico e que é revelador do isolamento junto a uma realidade que lhe escapa por completo – em tese – ou da qual deve ele mesmo escapar para que possa estranhá-la.

Essa romantizada solidão seria mesmo desejável para o fazer antropológico ou ainda é resquício de certa nostalgia de um tempo “ancestral” em que o pesquisador, depois de longos meses de uma solitária viagem de barco, aterrissa os pés numa ilha ou continente distantes da Europa pronto para enfrentar anos ainda mais solitários, mas que lhe garantirão, ao seu retorno, glória e prestígio de um desbravador do Oeste?

Quais as conseqüências epistemológicas e metodológicas do fazer etnográfico quando questões como bem-estar, saúde psíquica e prazer do pesquisador são levadas não só em consideração, mas como centrais no fazer pesquisa? Por fim, que resultados para a qualidade da pesquisa acadêmica, das descrições etnográficas e da relação com os interlocutores de campo o ato de romper essa prática de pesquisas e trabalhos de campo “heroicos” e solitário, através, nesse caso, do campo em parceria com colegas e/ou amigos, pode trazer? Trago essas questões, que me pareceram centrais ao refletir brevemente sobre meu trabalho de campo em parceria, mais a título de provocação, para que possamos pensar se, não obstante a beleza fúnebre e soturna do guitarrista solo de *blues*, não poderíamos também nos inspirar – usando o trocadilho musical – nos improvisos multi-instrumentais, nos arranjos inusitados e nas famosas “*big bands*” de jazz, ampliando assim nosso repertório de “*anthropological musical genres*”. Em suma, por que não um *anthropological jazz*?

A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE VS. ENTREVISTAS: REFLEXÕES SOBRE ANÁLISE DE DISCURSO

Após a digressão ensaística do subtópico anterior, retomo agora o fluxo principal do texto, em que gostaria de começar ressaltando algumas considerações sobre a “observação participante”, aqui entendida – de modo bem *lato* –, como a possibilidade de uma estadia sistemática em campo, que lhe permita não apenas observar, como também travar relações com pessoas e grupos concretos de modo sistemático. Ao meu ver, esse é ainda o fundamento do fazer etnográfico. Ideias críticas à observação participante, como a noção de “participação observante” (FAVRET-SAADA, 2005), me soam como um certo romantismo de pouco zelo teórico-metodológico em alguns pontos. A ideia de “ocupar um lugar no sistema” de Favret-Saada (2005), por exemplo, enquanto fundamento para uma “participação”, seja observante ou como for, pode não levar em conta que sistemas implicam “fronteiras” (BARTH, 1998) não somente externas como internas. Em bem verdade, adentrar e permanecer em um “sistema” lhe impossibilita de não tomar lugar nele – mesmo à sua revelia – já que logo o pesquisador será categorizado e interpretado a partir de concepções e categorias nativas.¹⁴ Ser um “antropólogo” ou um “professor de oficinas de linguística”, ao meu ver, já lhe colocam dentro de um papel, de um “lugar no sistema”, levando em conta que sistemas não são completamente fechados em si mesmos. E ocupar um lugar nele não significa ser entendido como um “nós”, dado que o “ele” é parte substancial para a própria existência de um sistema em que o “nós” possa existir, em suma, o “ele” também é um lugar no sistema.

Um caso específico da minha pesquisa é bastante ilustrativo: após um festejo repleto de ritos no decorrer de todo um dia, Vanessa, minha colega de campo, cai doente, com sintomas que não cessavam após a aplicação de alguns medicamentos farmacêuticos que levo sempre à mão. Rapidamente, entre os residentes da casa onde estávamos alojados, entendeu-se que ela não havia contraído “doença de branco” – que se cura com remédio – mas “doença de índio”. Vanessa teria sido “arraiada” por um encantado, o que provocara seu mal-estar. Em outras palavras, fora “afetada” por uma agência não humana de grande poder. Essa “afecção” da pesquisadora longe de a introduzir num sistema,

¹⁴ Como relatei nos tópicos anteriores sobre minha própria experiência e apreensão pelos meus interlocutores de campo.

no sentido de Favret-Saada (2005), pareceu ativar uma série de distintivos entre “brancos” e índios Kiriri. A preocupação de nossa anfitriã era clara: “[...] porque branco não resiste tanto, não tem costume de aguentar e não sabe dessas coisas da gente aqui né”,¹⁵ e é ela que logo vai comunicar ao pajé e, antes mesmo de tudo, envia uma agente indígena de saúde da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) para aferir sua pressão e indicar algum medicamento, afinal, essa é a “ciência do branco”. É somente depois disso que ele vem a realizar alguns procedimentos “de índio” e que, de fato, permitiram Vanessa se levantar da cama e, em 24hrs, se encontrar “curada”. Esse evento, ao contrário de ter permitido uma “inserção no sistema” (no sentido de aproximar-se de um “nós”), pareceu mais reafirmar distinções entre “brancos” e Kiriri: “[...] pesquisador tem que passar por essas coisas né”.¹⁶

Retomando a discussão inicial, a observação participante como aqui compreendida não foi possível nos momentos iniciais da pesquisa, quando, na maior parte do tempo, estávamos diretamente empenhados nas atividades do projeto de assessoria linguística. Desse modo, as entrevistas semiestruturadas e conversas informais foram o foco dos primeiros momentos de pesquisa.

O uso das entrevistas como instrumento de pesquisa foi aplicado a partir de uma perspectiva epistêmico-metodológica da análise de discurso, que, mais do que um método, é uma orientação epistemológica específica com pressupostos teóricos próprios a respeito da linguagem, seus usos e funções. As vantagens da aplicação desse “método-epistemologia” é trazer uma profundidade contextual mais ampla ao resultado das entrevistas que, como já citado, não revelam as coisas como são de fato (GASKELL, 2002), justamente porque a linguagem, o discurso não é somente um “meio de comunicação” executado por indivíduos autônomos, mas uma prática constituída e constituidora do social. (GILL, 2002)

Assim, constantemente percebíamos que certas colocações dadas em entrevistas individuais desapareciam em conversas informais em grupo ou em situações públicas. Discursos pacíficos e de “unidade do povo Kiriri” com frequência estavam relacionados a discursos “para fora”, enquanto os mesmos dia-

15 Esse episódio brevemente relatado permite, inclusive, demonstrar mais uma das potencialidades do trabalho de campo em parceria: enquanto Vanessa vivenciava diretamente os processos de cura para sua “doença de índio”, eu conseguia ter acesso aos comentários e interpretações da situação “por fora”, que, por precaução ou receio dos meus interlocutores, não eram comunicadas ou discutidas diretamente com ela. A possibilidade de trocarmos cadernos de campo e discutirmos esse mesmo evento depois sobre as duas perspectivas enriquecia ainda mais as interpretações possíveis de eventos vivenciados em dupla.

16 Frase mencionada por um interlocutor ao se referir ao evento relatado e a um outro semelhante ocorrido com nosso orientador.

críticos articulados discursivamente para defender a indianidade e unidade do povo Kiriri passavam a ser operados internamente, visando distinções intra-étnicas e manifestações de discordâncias políticas. Já com certo tempo em campo, numa conversa na casa de uma anciã Kiriri, nossa anfitriã, que discutia sobre os processos de divisões e cisões internas junto a anciã em questão, interrompe sua fala de repente e, meio sem jeito, volta sua atenção para mim e minha colega. Ela, um pouco encabulada, pede desculpas pela “conversa chata”, pede para que não “liguemos” para isso e que “Para vocês nós somos um povo só, povo Kiriri, mas aqui dentro... ah... é muitos pra gente”.

Assim, a depender do “contexto interpretativo” (GILL, 2002), falas e colocações enfáticas podem se transformar em seu oposto ou mesmo equacionarem dizeres que formalmente cairiam no princípio da contradição: o uno e o múltiplo como não contraditórios, mas integrados: “Um pra vocês, muitos pra gente”.

Em suma, naquele contexto em que a presença em campo era reduzida e insuficiente, não podendo configurar uma “observação participante” sistemática de fato, o uso de entrevistas orientadas pela análise de discurso se fez proveitoso. Compreendendo que os discursos não são elaborados individual, mas culturalmente (GILL, 2002), busca-se compreender menos as finalidades ou a veracidade do discurso do que sua construção interna e como operam valores culturais e sinais diacríticos, possibilitando a construção de um sentido socialmente apreensível e geo-historicamente localizado.

Os discursos sobre certos diacríticos, como já abordado, podem variar a depender do “contexto interpretativo”: se o uso das roupas indígenas “tradicionais” de pindoba é elencado como marcador da especificidade étnica do povo Kiriri, ele também é operado em contextos de conflito e acusação de forma positiva ou negativa, por exemplo: se o grupo Kiriri 1 critica o grupo 2 por não usarem cotidianamente as roupas, o que para aqueles pode significar vergonha ou falta de compromisso com a “identidade indígena”. O grupo Kiriri 2 critica os usos cotidianos das vestes de pindoba pelo grupo 1 como forma de “se amostrar”, já que, para os membros do grupo 2, as vestes são para momentos rituais, sagrados, visando ao contato e à comunicação com os “encantados”. Assim, mesmo sem uma presença mais duradoura e sistemática em campo nos primeiros momentos, a perspectiva da análise de discurso me permitiu um “entreolhar” acerca da própria organização política do povo, a partir da apreensão de valores e inter-

pretações presentes nos discursos dos interlocutores de cada um dos distintos grupos políticos Kiriri estudados.

À guisa de conclusão, gostaria de apontar que a análise de discurso junto à noção de “contexto interpretativo” (GILL, 2002) ou contexto de enunciação (ORLANDI, 2001) permitiram a percepção de como as entrevistas variavam quando realizadas por mim, por minha colega de campo ou por ambos simultaneamente. Vale ressaltar, mais uma vez, o fato de que Vanessa conseguia uma interlocução mais fácil e claramente relaxada com as mulheres, principalmente em situações em que apenas o pesquisador e o entrevistado interagem. Perguntas semelhantes feitas às mesmas pessoas num curto espaço de tempo de diferença também resultavam em respostas muito distintas em alguns casos, quando eram realizadas por mim ou por ela.

ANÁLISE SITUACIONAL

A análise situacional foi uma inspiração inicial de grande influência teórico-metodológica para a realização do meu primeiro trabalho de campo. Levando em consideração o tamanho do território,¹⁷ a dificuldade de mobilidade e o alto contingente demográfico de indígenas,¹⁸ uma análise censitária e de teor mais estrutural não seria possível. Daí que, seguindo as orientações de Van Velsen (1987), procurei focar a atenção em situações de conflitos mais marcantes. Como já mencionado anteriormente, foi a partir dos discursos e situações mais conflituosas vivenciadas no ambiente da escola indígena que mais facilmente pude ter acesso às informações sobre cisões, suas motivações e o atual estado de relação entre os distintos grupos.

Indo mais além, é na compreensão dos conflitos, que envolve a agência direta das pessoas, que se pode compreender mais claramente certas continuidades, a própria estrutura social e/ou a organização política de um povo ou grupo. Em outras palavras, é entender que as estruturas não são entidades monolíticas imunes ao tempo, e sua própria continuidade está condicionada à sua transformação, muitas vezes implícitas nas próprias normas internas – e conflituosas entre si. Entender como as pessoas lidam estrategicamente com essas normas conflitantes permite compreender melhor os processos de mudança e transformação

¹⁷ 12.320 hectares.

¹⁸ Cerca de 4 mil pessoas, segundo meus interlocutores indígenas.

que não “desestruturam” dada sociedade, mas, pelo contrário, contribuem para a manutenção da mesma (VAN VELSEN, 1987) ao transformá-la.

Um exemplo disso, muito bem descrito na bibliografia disponível sobre Kiriri, principalmente em Brasileiro (1996) e Nascimento (1994), foi como se deu a primeira cisão interna entre esse povo indígena. No contexto em que se desenvolveu essa primeira ruptura entre duas secções Kiriri, havia apenas um cacique, liderança responsável pelo processo de retomada étnica e luta pelo reconhecimento dos direitos relativos a essa especificidade enquanto povo indígena. A autoridade do cacique parecia inquestionável naquele momento, tendo ele reformulado parte da dimensão ritual do povo ao introduzir o Toré (BRASILEIRO, 1996) e banir outros ritos e práticas xamânicas entendidos como “não indígenas”.

Esse mesmo cacique propôs a realização de um único Toré,¹⁹ onde os encantados escolheriam um único e legítimo pajé. A agência não humana daqueles foi de encontro aos interesses do cacique, escolhendo um candidato conhecido por ser politicamente contrário ao cacique. A escolha – por parte dos encantados – dessa pessoa contrária à liderança que convocou a eleição para pajé geral permitiu a expressão de uma série de descontentamentos com a liderança política de então, que não poderiam ser ignorados ou reprimidos pelo cacique, dada a legitimação do pajé pelos encantados, afinal, como ouvi de uma interlocutora Kiriri: “o cacique é o povo que escolhe, o pajé quem escolhe é Deus e os encantos, ninguém tira”. Assim, através da agência – não humana, nesse caso –, suscita uma grande reorganização política do povo que se separa em dois grandes grupos ou secções.

Retornando à análise situacional, mesmo que essa se configure, hoje, como um método que poderíamos chamar de “datado”, ela ainda é fértil para pensarmos criticamente diversas realidades, para trazer o foco para as agências – mesmo as não humanas – e para manter uma postura vigilante e crítica às noções homogeneizantes como “cultura” ou “sociedade”, que, se não utilizadas sob o controle da história, do processo e da agência dos atores sociais, perecem em concepções monolíticas, de povos isolados e sem história, geralmente vítimas dos únicos que tem história (ou não tem cultura?): a sociedade do pesquisador.

19 Ou “Toré Geral”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, podemos afirmar que a combinação da análise situacional com a perspectiva epistêmico-metodológica da análise de discurso permite superar, parcialmente, alguns problemas inerentes a ambas. Por exemplo, evitar o risco de recair em certo individualismo metodológico, ao ter noção de que ações são interpretadas e perpassadas por discursos que são socioculturalmente constituídos – e constitutivos – e que a própria linguagem, fundamento da apreensão e construção simbólica do mundo envolvente, não é apenas um meio instrumental para exercer a vontade de indivíduos autônomos. A agência é cultural e socialmente localizada, bem como o são os sentidos dados à ação e aos discursos. Do mesmo modo, as culturas/sociedades são constituídas a partir dessas agências e sentidos socioculturalmente constituídos. Logo, não há contradição entre apreender as estruturas ou focar o processo/organização social, pois ambos são partes de um mesmo “elefante” que, se apenas tateado parcialmente, gerará percepções distorcidas e limitadas de um todo complexo, holístico e em movimento.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, B. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-144, 2014.
- BANDEIRA, M. L. *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: UFBA: Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, 1972. (Estudos Baianos n. 6).
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. (org.). *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrick Barth*. Tradução de Élcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Editora da Unesp, 1998. p. 185-227.
- BRASILEIRO, S. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

CARDOSO, G. N. “Um pra vocês, muitos pra gente”: situação política e distintividade intra-étnica no povo Kiriri. 2018. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

CERQUEIRA, A. M. C. *Gestão ambiental Kiriri: etnografia, história e ambiente*. 2004. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

DAMATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, E. O. (org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DANTAS, B. G; SAMPAIO J. L; CARVALHO, R. M. G. Povos indígenas do nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, M. C. (org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: FAPESB/SMC: Companhia das Letras, 2001. p. 431-456.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 64-89.

GILL, R. Análise de discurso. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 244-267.

HAMMERSLEY, M; ATKINSON, P. El acceso. In: HAMMERSLEY, M; ATKINSON, P. *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Básica, 1994. p. 71-96.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945. v. 5.

MACÊDO, S. M. L. *Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultura entre índios Kiriri do sertão baiano*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

NASCIMENTO, M. T. S. “O Tronco da Jurema”: ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2001.

TELLO, M. Ética y antropología de la violencia. In: SARTI, C.; DUARTE, L. F. D. (org.). *Antropologia e ética: desafios para a regulamentação*. Brasília: ABA, 2013. p. 172-230.

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo do caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p. 345-372.