

UM OLHAR REVER
DA ALDEIA P
UNIVERSID

UM OLHAR REVERSO:
DA ALDEIA PARA
UNIVERSIDADE

FRANCISCO APURINÃ

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

UM OLHAR REVERSO: DA ALDEIA PARA UNIVERSIDADE

Resumo

Este artigo tem como objetivo refletir sobre os métodos utilizados nas pesquisas etnográficas. As análises são fruto da minha trajetória acadêmica, pessoal e profissional, resultando numa reflexão dialógica com outros autores desse campo do conhecimento. Aqui lançarei mão de minhas experiências empíricas e vivências dentro e fora da aldeia - como indígena, objeto de pesquisa e como pesquisador. Nas considerações finais faço um convite para novas reflexões, sobretudo pela necessidade de romper a distância que geralmente há entre o pesquisador e o pesquisado, sujeito e objeto das pesquisas etnográficas.

Palavras-chave: Etnografias, indígenas, métodos de pesquisas sociais.

A REVERSE LOOK: FROM VILLAGE TO UNIVERSITY

Abstract

This manuscript aims to reflect on the methods used in ethnographic research. The analyses are the outcome of my academic, personal and professional trajectory, resulting in a dialogic reflection with other authors of this field of knowledge. Here I will use my empirical experiences and livingness inside and outside the village - as an indigenous, a research object and as a researcher. In the final considerations, I make an invitation to new reflections, especially for the need to break the distance that usually exists between the researcher and the researched, the subject and the object of ethnographic research.

Keywords: Ethnographies, indigenous, social research methods.

UNA MIRADA AL REVÉS: DE LA ALDEA A LA UNIVERSIDAD

Resumen

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre los métodos utilizados en las investigaciones etnográficas. Los análisis son fruto de mi trayectoria académica, personal y profesional, el resultado es una reflexión dialógica con otros autores de este campo del conocimiento. Aquí utilicé algo de mis experiencias empíricas y vivencias dentro y fuera de la aldea —como indígena objeto de investigación y como investigador—. En las consideraciones finales hago una invitación a nuevas reflexiones, sobre todo por la necesidad de romper la distancia que generalmente hay entre el investigador y el investigado, sujeto y objeto de las investigaciones etnográficas.

Palabras clave: Etnografía, indígenas, métodos de investigación social.

Francisco Apurinã¹
fr.apurina@gmail.com

INTRODUÇÃO

“Uma ferramenta é um objeto sem vida própria. Quem dá vida para ela são as mãos que a manejam. Para o bem ou para o mal. O mesmo machado que racha lenha pode acabar com uma floresta ou machucar uma pessoa”. (Seu Antônio, presidente da associação Jequitibá).

As reflexões aqui apresentadas são uma tentativa de colocar em relevo o que penso ser uma ferramenta importante para um pesquisador na obtenção de informação, resultado e austeridade na definição de sua aplicabilidade, a qual neste texto nomeio de “pesquisa colaborativa” por acreditar que este termo é o que mais se aproxima do que compreendi sobre o conceito de “alteridade”. É importante salientar, que o termo ao longo dos anos recebeu de outros autores em seus mais variados textos e contextos, outras nomenclaturas: método investigativo, estudo etnográfico, pesquisa etnográfica, estudo de campo e assim por diante.

Ressalto de antemão, que o texto é resultado das minhas reações introspectivas [face à temática] ao longo da minha trajetória acadêmica. Neste rumo pretendo promover uma análise a partir da trajetória pessoal e profissional, lançando mão de minhas experiências empíricas, cujo “pano de fundo” fica por conta da vivência que costumo nomear de “um nativo no contexto”, [aquele que transita entre as ontologias de seu povo e a do mundo ocidental], as quais permitiram um deslocamento transversal por diversos seguimentos e contextos, onde estive no lugar do indígena pesquisado, do servidor públi-

co [estadual/federal], do pesquisador/consultor e mais recente, o do indígena antropólogo.

O texto terá sua base teórica nos documentos lidos e discutidos em sala de aula, sobretudo durante a disciplina de Seminário Avançado de Teorias² (SAT 1). Contudo, é importante dizer, que o mesmo não ficará circunscrito a este referencial bibliográfico, pelo contrário, a ideia é fazer uma construção coloquial, possibilitando inclusive, analisar outros procedimentos metodológicos utilizados em diferentes textos. Sem deixar de apontar algumas inconsistências presentes em conceitos que ganharam *status* de verdade ao longo do processo de desenvolvimento da antropologia.

Nesse sentido, a pretensão não é desconstruir os métodos propostos e utilizados tanto por autores do passado como do presente, tampouco pretendo criar um manual metodológico ou ainda uma panacéia etnográfica, mas provocar novas reflexões, sobretudo pela necessidade do seu aprimoramento e pela distância que há entre o pesquisador e o pesquisado, fatos que abrem precedência para inúmeras indagações, como por exemplo: existe atualmente um método eficaz para a produção de uma boa etnografia?

Mesmo diante da distância que sabemos existir entre o pesquisador e pesquisado, é irrelevante responsabilizar este, esse ou aquele, de equívocos, antes mesmo, de sugerir novas proposições metodológicas, que pelo menos contribua para o aperfeiçoamento daquelas já existentes. Também é desnecessário direcionar críticas negativas sem a coe-

são de situá-lo no seu espaço temporal, e principalmente, sem levar em conta, as condições outrora disponíveis.

Muitos métodos aplicados se perderam ao longo das minhas leituras por se tornarem paradoxais e distantes daquilo que eu acredito ser adequado numa pesquisa de campo. Por outro lado, é condescendente perceber, que aquilo que eu acredito ser o método mais correspondente com a realidade e especificidades indígenas não é algo ilusório, ele existe e também é partilhado com outros autores, entre eles, com o professor Eduardo Viveiros de Castro:

“Por fim, creio que tanto o gênero “etnografia” como o estilo “tese acadêmica” continua desempenhando funções importantes no campo da Antropologia. [...] Fotos coloridas em livros para turistas, séries de televisão e impressões de viagem não substituem pesquisas, teses e monografias descritivas na tarefa que se impõe com cada vez maior urgência: a de atingirmos um tipo e um grau de compreensão dos pensamentos indígenas que estejam à altura de sua complexidade, sutileza e sofisticação” (Viveiros 1986:13).

Os diferentes contextos e temporalidades, possibilitarão conhecer metodologias peculiares que foram e continuam sendo impetradas por diversos pesquisadores em suas mais variadas investigações. Deste modo, farei um memorial de minhas vivências, evidenciando os lugares e funções por onde transitei como forma de embasar e exprimir minhas impressões, críticas e sugestões, justapondo-se à base argumentativa do conhecimento e da experiência absorvida.

O INDÍGENA PESQUISADO

No início da década de 1990, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI deu início ao processo de regularização fundiária da Terra Indígena Camicuaã (município de Boca do Acre, Sul do Amazonas) a qual eu pertencço. Os primeiros estudos vieram acompanhados de sérios conflitos seguidos de mortes. Naquela época, mesmo sem fazer muito sentido, eu ouvia meu pai, tios e outros parentes pronunciarem algumas palavras que ficaram gravados na minha psique. E, mesmo de longe e de maneira passiva, eu acompanhava o que estava acontecendo.

Quando morávamos na Terra Indígena Iquirema³, atualmente ocupada pelo povo Jamamadi, subitamente apareceu um grupo de pessoas [entre elas, advogados], vindo do estado do Rio Grande do Sul, alegando serem integrantes de uma empresa de nome *Homelite*. O grupo estava munido de documentos, que atestavam ser o dono daquele território, cujo vendedor respondia pelo apelido de “Alemão”. A visita do grupo se dava, sobretudo, em razão da nossa retirada do local. Katãwry, meu pai, respondeu ao grupo: - “Esse tal de Alemão deve ter alguma terra para vender, lá na Alemanha porque aqui quem tem terra somos nós, os verdadeiros donos desses e de outros territórios, ou melhor, donos de todo o Brasil desde nossos ancestrais”.

O grupo ainda indagou: - vocês têm documento desta terra? Incisivamente meu pai respondeu: - “Temos sim, mas para mostrá-lo, vocês terão que passar alguns dias caminhando na flo-

resta visto que nossos documentos são representados pelas antigas malocas de nossos antepassados; dos ossos que precisamos arrancar dos meus parentes, que estão enterrados em diferentes cemitérios dessa terra”. E assim, terminou o diálogo.

Daquela época para cá, nossa terra continuou sendo objeto de pesquisa e alvo de exploração, além da violação de nossos direitos. Em datas mais recentes e sob novas perspectivas, a nossa e outras terras da região, foram contempladas com a elaboração do Plano Básico Ambiental do Componente Indígena - PBACI no âmbito do licenciamento ambiental da rodovia federal BR-317⁴. Além disso, foi palco para a elaboração do etnomapeamento, diagnóstico participativo e plano de gestão [este último encontra-se em andamento].

O INDÍGENA SERVIDOR PÚBLICO E CONSULTOR

Durante 15 anos de serviço prestado as esferas estadual e federal, participei da implementação de inúmeras ações no âmbito das políticas públicas e indígenas, além de contribuir na elaboração, execução e prestação de contas de projetos direcionados às organizações e comunidades indígenas. Nesse período orientei, sugeri e intervi quando necessário, sempre tentando desencilhar o olhar de dentro (do indígena “objeto” de pesquisa] do olhar de fora [do indígena servidor público e pesquisador).

Nos últimos quatro anos também atuei como consultor, prestando serviço,

em especial para organizações não governamentais, as quais me permitiram contribuir na execução de diversas frentes de serviços destinados a diferentes povos indígenas. Isso oportunizou trabalhar com inúmeras temáticas, entre elas, facilitador em oficinas de formação, gestão territorial/ambiental e licenciamento ambiental. Nesses serviços minha dissertação de mestrado⁵ foi bastante usada como referência teórica.

O substrato dessas experiências também me permitiu conhecer as imprecisões que existem no processo de licenciamento ambiental e que acabam influenciando negativamente nos resultados, responsabilidades, compromissos e pactuações entre os órgãos envolvidos, mesmo existindo um conjunto de leis, que no rigor de sua aplicabilidade – regulamenta, orienta e delibera o procedimento de instalação de um empreendimento causador e poluidor de grande impacto ao meio ambiente, pelo menos é para isso que elas existem. No entanto, o que geralmente vemos, são as ações mitigatórias e compensatórias serem executadas de maneira disjuntiva, restringindo a participação indígena no processo de construção [garantido em lei], além de não levar em conta a pluralidade étnica e mobilizações particulares dos povos indígenas, resultando em ações ineficazes e homogêneas, que mais prejudica do que ajuda, como defendi alhures:

“[...] não conheço no Brasil nenhum lugar em que de fato houveram mitigação e compensação pelos danos causados ao meio ambiente e às populações afetadas.

De modo geral essas medidas não buscam compreender o cenário pluriétnico, suas diferentes formas de viver e de enxergar o mundo por meio de seus valores e costumes étnicos, que necessariamente precisam ser respeitados no ato da implementação de qualquer serviço. Além, disso, a proposta metodológica continua sendo aquele modelo metódico utilizado no passado, o qual não dialoga com as especificidades dos distintos povos” (Cândido 2015:128).

O INDÍGENA ANTROPÓLOGO: DA ALDEIA PARA A UNIVERSIDADE

Depois de muitos enfrentamentos e desafios na academia, consegui concluir o curso de administrador e mais tarde, o mestrado em desenvolvimento sustentável. Tais conhecimentos possibilitaram uma carreira profissional razoavelmente bem-sucedida, mas ainda faltava algo, que naquele momento, eu não sabia exatamente o que seria. Então passei a escrever meus relatórios técnicos de campo fazendo pequenos mergulhos na vida sociocultural dos povos indígenas com os quais trabalhava, destacando aspectos que depois eu viria a aprender e que podem ser ditos “ontológicos”. Assim, tais documentos foram tomando características etnográficas, e aos poucos, permitiam-me conhecer um pouco o que conheciam aqueles que me cercavam, assim como suas sociedades, culturas e formas de ver e ser no mundo.

Mesmo que apenas intuitivamente, não restavam dúvidas quanto a relação de aprendizagem que se aproximava entre eu e a antropologia. Razão pela qual,

não pensei duas vezes em submeter-me ao processo seletivo no curso de Antropologia Social ofertada no âmbito da Política de Ações Afirmativas pelo PPGAS/UnB/DAN/2015.

Após ter sido selecionado percebi que a parte mais difícil não estava estritamente relacionada ao meu ingresso no curso, mas nos desafios e responsabilidades pela busca de novos conhecimentos com os quais já tinha certa familiaridade em razão da minha experiência profissional e da trajetória acadêmica. Por outro lado, aqueles ensinamentos adquiridos por meio dos meus pais, tios, avós e de outros povos indígenas com os quais eu trabalhei, não poderia ficar jamais em segundo plano, pois sempre acreditei que dá para beber simultaneamente dessas vertentes, sem sobreposição uma da outra.

Neste rumo, meu objeto de pesquisa no doutorado propõe fazer uma reflexão acerca do licenciamento ambiental em uma chave mais etnográfica, em sinergia com as implicações ao mesmo tempo cotidianas e cósmicas que esses processos têm para os povos indígenas. Pretendo identificar e analisar essas implicações, “impactos” que ficam implícitos e que geralmente os “relatórios de impactos” e documentos análogos não se propõem mostrar. Contudo, a ideia não é a reprodução de mais um relatório de impacto ambiental, desses modelos padrão encontrados facilmente em algumas empresas de consultorias, que em sua maioria são cópias uns dos outros.

A despeito disso, tentarei elucidar os valores e significados, dos lugares, dos

seres e dos rituais, e muitos outros aspectos de nossas vidas, que são “culturais” e “sagrados” para nós Apurinã, mas essas funções, essas presenças e esses valores são facilmente desconsiderados e destruídos pelas obras de instalação de um empreendimento poluidor e causador de impactos significativos ao meio ambiente e as vidas que nele habitam.

Nessa caminhada terei como interlocutor o meu povo Apurinã da Terra Indígena Camicuã, aldeia de mesmo nome, cujo seu ensinamento alcança a relação de respeito e alteridade recíproca que temos com os animais que caçamos, com os peixes que pescamos, com as frutas que coletamos e também com os lugares que eles habitam, seja no chão, na água ou no ar. Para cada lugar desse há um guardião que os protege, seja ele grande ou pequeno, suas espécies possuem funções específicas e significativas na natureza, tornando-se o mundo que os “humanos” dividem com os demais existentes.

Após ingressar efetivamente no doutorado o “choque cultural”, talvez aquele descrito perspicazmente pelo professor Róy Wagner em seu livro, “A Inversão da Cultura”, foi meu primeiro desafio em Brasília. Acostumado a pensar na coletividade do grupo, na partilha e troca de objetos, em especial de alimentos, passei a me sentir deslocado dentro de um contexto extremamente peculiar ao meu, o qual nomeei de “nativo fora do contexto”.

Não ter vindo das ciências sociais culminou para que eu fosse apresentado com pelo menos, três disciplinas

do mestrado em antropologia⁶ (organização social e parentesco, clássicos 1 e 2) como pré-requisito obrigatório para o curso de doutorado, além das disciplinas deste curso, resultando efetivamente no aumento de leitura e dedicação. O ambiente era propício para que logo eu me tornasse alvo do preconceito, mas especificamente daquela imagem traduzida do indígena “incapaz”, “inferior”, “sem condições de acompanhar a dinâmica de uma pós-graduação”. Bem que eu poderia já ter me acostumado, pois isso passou a ser cíclico desde os primeiros dias que pisei fora da aldeia, seja em sala de aula, na rua ou mesmo nas organizações que tralhei. E por não dispor, de alternativas para driblar aquela situação incômoda, minha estratégia foi lê bastante para garantir uma participação mais efetiva e qualificada nas discussões sobre diferentes textos e contextos, tão quanto os demais doutorandos.

O desafio permitiu-me novas aprendizagens e imersões profundas nos textos antropológicos, em especial nos ditos “clássicos”. Afinal, aquela nova experiência precisava valer a pena, pois eu não estava ali somente como um indivíduo, mas sim, de certa forma, como um agregado de forças que vinham de toda nação Apurinã, composta por seres humanos e não humanos, visíveis ou não. Isso trouxe paz ao meu espírito, resultando na obtenção concreta de novos valores e conhecimentos, inclusive ao de tentar desconstruir aquele olhar de “cima para baixo” como é de praxe o olhar da ciência sobre nós indígenas.

Partindo dessa perspectiva, as interveniências, reflexões ou mesmo minhas contestações analíticas estavam fundamentadas em valores e saberes, provenientes das culturas ancestrais dos povos originários com as quais mantive contato e mais notadamente a cultura de meu povo. Foi com base nesses ensinamentos que se deu minha participação nas discussões em sala de aula, momento também oportuno para o aparecimento de dissenções sobre diferentes conceitos e pontos de vista, possibilitando inclusive, avaliar possíveis parâmetros na tentativa de manter-se o equilíbrio discursivo e simétrico entre os estudantes.

Diante da dicotomia entre o conhecimento científico ocidental e o conhecimento científico indígena, os quais enxergo como elementos relacionais e dialógicos, ou ainda complementares, penso ter tido sobre este último, uma ligeira vantagem em relação aos doutorandos não indígenas.

Para finalizar essa viagem pela minha trajetória acadêmica, a qual possibilitou estrategicamente pensar a construção de uma retórica que justifique aquilo que venha a ser uma pesquisa colaborativa, e a partir dela, encadear as informações necessárias para composição de uma etnografia relacional ou algo semelhante (ver Cândido & Virtanen 2017). Quando destaco a palavra *relacionar*, estou propondo o primeiro passo rumo à construção de uma proposta metodológica por acreditar que tudo é construído, e essa construção começa por meio de uma relação de confiança e respeito recíproco entre o pesquisador e o pesquisado, pelo menos era para ser assim.

Para esta relação Malinowski (1978) sugere três dicas e uma delas é: “o pesquisador deve providenciar boas condições para o seu trabalho, o que significa, em termos gerais, viver efetivamente entre os nativos, de preferência longe de outros homens brancos”. Disse também:

“Três linhas de abordagem levam ao objetivo final que um etnógrafo nunca deve perder de vista. Este objetivo é, resumidamente, o de compreender o ponto de vista do nativo, a sua relação com a vida, perceber a sua visão do seu mundo. Temos de estudar o Homem e devemos estudar o que mais profundamente o preocupa, ou seja, aquilo que o liga à vida [...]. Cada cultura, os valores são ligeiramente diferentes, seguem impulsos diferentes, anseiam por diferentes formas de felicidade. Além de diferentes códigos de leis e moralidade que recompensam as suas virtudes ou punem os seus erros” (Malinowski 1978:21).

Doravante contaremos com a contribuição dos autores sugeridos no início do texto [suas metodologias e experiências de campo], visando maior embasamento teórico. Nesse sentido, resgato uma das falas proferida pela professora Lia Zanotta numa de suas aulas: “... não podemos tornar anedota os argumentos teóricos, sem antes justificá-los...”.

CONTRIBUIÇÃO TEÓRICA

“[...] Instaura-se novamente um mutismo recíproco e tranquilizo meus escrúpulos científicos recor-

dando um conselho que me dera Claude Lévi-Strauss antes da minha partida, depois de eu o ter bombardeado com detalhes das técnicas de pesquisa que eu tentava empregar e com os problemas sutis que elas me possibilitariam resolver, ele concluirá nosso encontro com essas palavras: “Deixe-se levar pelo campo, a essa altura, não há nada que se possa fazer além disso”. (Descola 2006:67)

Não sei exatamente o desdobramento dessa conversa, quanto ao que fez Philippe Descola em campo. Contudo, me arrisco apoiar o que foi dito por Lévi-Strauss parafraseando uma citação do Dr. Malinowski (1922): “é recomendado ao etnógrafo que em alguns momentos da pesquisa deixe de lado a máquina fotográfica, o lápis, o caderno e demais instrumentos de registros para poder participar pessoalmente do que está acontecendo naquela sociedade investigada”.

Por acaso Lévi-Strauss em sua conversa com Descola, estaria rompendo epistemologicamente com um paradigma acadêmico que se perpetua até os dias atuais? No lugar do primeiro, possivelmente eu diria a mesma coisa, mas talvez me esforçaria para que o segundo entendesse que no local da pesquisa, ele não é o “turista”, o “senhor do saber” e o pesquisado, o “objeto”, o detentor e fornecedor do conhecimento. Assim, as categorias rígidas “pesquisador” e “objeto” se abrem para um universo de possibilidades.

Podemos, todavia, observar, que Lévi-Strauss e Malinowski nos instiga a “conhecer melhor o outro”, a “viver o

espaço e o tempo do outro”, interagir em suas atividades cotidianas, e a partir daí, estabelecer uma relação de alteridade, visto que são nessas circunstâncias, que as respostas mais almejadas aparecem. Veja o que disse o professor Tony Seeger em sua experiência com o povo Suyá:

“Não utilizei entrevistas estruturadas, e a lista de perguntas que carregava servia apenas de base. É extremamente difícil conseguir uma resposta para uma pergunta abstrata e analítica [...]. Eu costumava fazer breves anotações durante as entrevistas, e então as reescrevia do modo mais completo e passível. Usava um gravador somente para as narrativas, música e descrições de cerimônias que não podia presenciar. Não me utilizei apenas de alguns poucos informantes, mas sim de todos os membros da aldeia. Cada um desses bons informantes tinha uma especialidade em alguma coisa, e os Suyá eram de extrema coerência nas informações que me transmitiam, embora dissessem mais sobre um determinado assunto, nunca se contradiziam” (Seeger, 1980:38).

Isso me faz recordar uma experiência pitoresca, que no mínimo, permitiu-me enxergar o “campo” por outro ângulo, ou melhor, por vários ângulos, até aquele momento ininteligível. O referido experimento ocorreu enquanto levantava informações para produção da minha dissertação de mestrado:

Já estava finalizando minha investigação na Terra Indígena Colônia 27⁷, e ainda não havia surgido oportunidade de diálogo com um dos expoentes do

saber Huni Kui. Finalmente, um certo dia, quando o céu fazia os primeiros movimentos para abrir seus olhos, tive que levantar temendo o rompimento da bexiga devido o acúmulo de urina. Levantei ainda sonolento e avistei o pajé Afonsinho no quintal de sua casa iniciando seu ritual de todas as manhãs: preparar seu café e retirar o excesso de mato dos arredores de sua casa. Naquele instante, senti que o momento era oportuno, e sem pensar muito, imediatamente aproximei-me dele, consciente que não poderia iniciar um diálogo fazendo perguntas, sobretudo, relacionadas à minha pesquisa.

Minha primeira palavra foi lhe cumprimentar em seu idioma materno, sorridente o pajé Afonsinho respondeu e tão logo me ofereceu um copo de café. Em seguida pegou seu facão e começou a cortar as “ervas daninhas” que começavam a brotar em seu quintal; enquanto isso, narrava algumas de suas histórias de quando era mais jovem, época em que naquele horário, geralmente seguia rumo ao seu roçado ou em incursões para realizar suas caçadas e pescarias, mas como já estava velho e sem poder caminhar para muito longe, tinha que ficar por ali mesmo.

Passamos algumas horas conversando sobre vários assuntos (momento em que eu mais ouvia). Durante aquele diálogo entusiástico, o qual marcaria de vez minha vida acadêmica, incontáveis copos de café foram tomados por nós, quando de maneira espontânea, ele começou a falar do assunto que eu precisava ouvir, cuja suas palavras seriam fundamentais e oportunas para a qualidade da minha pesquisa. Em outras

palavras de cunho técnico, Viveiros de Castro reiterou o que disse o pajé Afonsinho:

“O equívoco é apenas uma dentre numerosas patologias causadoras de ruídos na comunicação entre o antropólogo e o nativo, tais como, a incompetência linguística, a ignorância do contexto, a falta de empatia, a indiscrição, a ingenuidade, a má-fé, o esquecimento e outras tantas deformações ou falhas que podem afligir empiricamente a enunciação antropológica” (Viveiros 2015:91).

Aqui o autor traz como elemento reflexivo o conceito de equivocação ou equivocidade na tentativa de tornar elucidativo os problemas de comunicação que são recorrentes entre o pesquisador e o seu interlocutor durante uma pesquisa de campo, acentuando a *diferença* como elemento instigante de equívocos. Por outro lado, ele também fala, que o equívoco é considerado uma condição de possibilidade do discurso antropológico, aquilo que justifica sua existência. Segundo Viveiros de Castro (2015:91), o equívoco não é um erro, ilusão ou mentira, nem tampouco, é considerado um defeito de interpretação, mas a forma positiva de se relacionar com a diferença, que por outro lado, não resulta no oposto da verdade.

É notório que há uma ampla discussão teórica de erros e acertos em que muitos autores criticam e são criticados pelo uso corrente de seus métodos aplicados em campo. Nesse sentido, cabe uma pergunta: Quais estratégias estão sendo pensadas pelas universidades para que os “equívocos” do passado não sejam reproduzidos no futuro?

Mesmo diante da relevância do assunto⁸, sua abordagem ainda é bastante ínfima, haja vista, que não é destinado um período específico para que os estudantes se debruçam especificamente sobre ele.

Diante das dificuldades para realizar uma boa pesquisa de campo, além dos vários aspectos recorrentes e que são desfavoráveis ao pesquisador (Cf.: tópico, desafios e aprendizagem em campo – páginas de 15 a 17), um dos principais fatores complicadores estão atrelados ao curto tempo que o estudante tem para a entrega de suas dissertações e teses, sem falar que atualmente as instituições responsáveis pelo recebimento dos trabalhos finais tem tornado os procedimentos muito mais exigentes, criteriosos e burocráticos.

Diante dessa configuração, pergunto: quais os procedimentos e autorizações que os estudantes indígenas precisam para pesquisar seu próprio povo e aldeia respectivamente? Talvez Gilberto Velho (1978) indagaria semelhante-mente, contudo acrescentaria os conceitos de sociedade “familiar” e sociedade “exótica”, criado por Roberto da Matta.

De acordo com Gilberto Velho (1978), Roberto da Matta situou com propriedade a trajetória antropológica de transformar o “exótico em familiar” e “familiar em exótico”. Partindo desse ponto de vista, nota-se que, o exótico está na chave do “diferente”, enquanto que o familiar é o “de casa”. À primeira vista podemos pensar e/ou acreditar que pesquisar o de casa seja mais confortável para nós pesquisadores, assim

não precisaríamos sair de nossa “zona de conforto”, mas evidentemente, ao pesquisar o exótico ou o de casa, estaremos em algum nível falando em distância, pois o fato de dois indivíduos pertencerem à mesma sociedade não significa que estejam mais próximos do que se fossem de sociedades diferentes.

Todos os dias, no mesmo lugar, me deparo com pessoas de diferentes biotipos, de regiões diversas, cargos e condições sociais também diferentes. Não há dúvida de que todos esses indivíduos fazem parte do cenário da rua, o qual estou habituado, havendo inclusive uma familiaridade, mas isso não quer dizer que conheço seus hábitos, crenças e valores (Velho, 1978:126).

Notemos que o que vemos e encontramos pode ser familiar, mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico, mas até certo ponto, conhecido. No entanto, estamos pressupondo familiaridade e exotismo como fonte de conhecimento e desconhecimento, respectivamente. Para Descola (2006), a capacidade de objetivação é inversamente proporcional à distância do objeto observado.

De acordo com Machado (2009), o significado é imanente nos contextos relacionais do prático engajamento em seus ambientes vividos. Para ela, pensar, perceber, lembrar e aprender tem que ser estudados no contexto ecológico das inter-relações entre pessoas em seus ambientes, pois é através das atividades e da mente, que as relações sociais são formadas e reformadas. Já

para Haraway (1991), por exemplo, levar em conta a agência dos “objetos” estudados é a única maneira de evitar erros grosseiros e conhecimentos equivocados de vários tipos.

O fato é que todo pesquisador tem, sem dúvida, em virtude de sua individualidade, uma diferente abordagem de seu “objeto”, e um estilo próprio de trabalho, que são aspectos ditados muitas vezes por circunstâncias particulares. Quando por exemplo, eu pesquisei o meu próprio povo, o resultado é basicamente a reprodução do meu dia a dia na aldeia, construído a partir de um diálogo sinérgico, coetâneo, mas também épico com os diversos atores, sobretudo, com os velhos sábios.

Já quando a pesquisa é realizada com outro povo, prefiro nas duas primeiras semanas fazer uma imersão no cotidiano daqueles que serão meus interlocutores, abstenho-me de qualquer material, equipamento ou pergunta, na tentativa de estabelecer confiança, respeito e alteridade recíproca. Tenho isso como fio condutor no delineamento de minhas abordagens, o qual me orienta fazer os diálogos nos momentos mais oportunos, sem me tornar tosco com indagações invasivas e flutuantes. Além disso, tento ainda, diversificar e ampliar o número de interlocutores acerca dos mesmos assuntos e perguntas.

Em o *Nativo Relativo*, Eduardo Viveiros de Castro (2002), parte de uma elaboração sobre a maneira com a qual os antropólogos estudam as relações com o outro. Sublinha o discurso que o antropólogo constrói sobre o nativo em face de problematizar questões ontoló-

gicas e epistemológicas colocadas para o ofício do antropólogo e para a teoria antropológica de modo geral. É importante notar como o conhecimento é produzido nos trabalhos antropológicos sobre os nativos e como os nativos concebem seu próprio conhecimento. É neste ponto que se coloca a “relação entre o sentido de seu discurso e o sentido do discurso do nativo” (Viveiros 2002: 114). Para Andressa Lídic (2015:2), “a alteridade discursiva dos antropólogos” como apontada pelo autor é caracterizada por ser duvidosa, na medida em que o antropólogo e o nativo estabelecem uma alteridade discursiva apoiada numa “suposta” semelhança, a saber, que ambos são humanos.

Nota-se que para Viveiros de Castro, mesmo que compartilhem a mesma cultura, antropólogo e nativo, não compartilham a mesma relação de sentido e os dois discursos os diferencia. Isto quer dizer que a relação do antropólogo com a sua cultura não é a mesma que a do nativo com a dele, embora ambos sejam humanos. Ainda de acordo com Andressa Lídic (2015:2), o antropólogo usa sua cultura, enquanto que o nativo é usado pela sua. Por tanto, há uma ideia de construção conjunta entre o pesquisador e o pesquisado, mas logo que os interesses se divergem, essa suposta parceria acaba⁹. Sobre isso, é importante considerar o que disse Alcida Ramos (2015):

“Perceber coisas que a antropologia não tem podido ou querido ver é exatamente o que proponho com a expressão antropologia ecumênica. É abrir um campo de in-

tercomunicabilidade epistêmica, de modo que os antropólogos não se contentem simplesmente com suas análises e suas teorias sem pô-las à prova da crítica indígena. Por crítica não quero dizer censura, mas indagação à luz de outros olhares” (Ramos 2015:7).

Em seu artigo, *Estudo de Gênero: Para além do jogo entre intelectuais e feministas*, Lia Zanotta Machado (1997), propõe uma alteridade capaz de reconhecer a distância entre um e outro, pelo próprio fato de se porem em relação e poderem instituir uma suspensão da comparação:

“[...] A alteridade, conceito não quantitativo, é constituída na relação, ou seja, toda relação entre um e outro constitui uma relação de alteridade, onde desde o início, existem dois e não um. Nunca no início da relação social existiu apenas um, mas dois, em que cada um é o outro do um, em que simultaneamente se apresentam a questão da identidade e da descontinuidade” (Machado 1997:21).

Até o momento o texto tentou enunciar a relação do “pesquisador e pesquisado”, “sujeito e objeto”, “exótico e familiar” na perspectiva de evitar o distanciamento entre eles. Contudo, daqui para frente, chamarei atenção para os enigmas enfrentados pelos pesquisadores em suas pesquisas de campo.

DESAFIOS E APRENDIZAGEM EM CAMPO

Nessa direção iniciarei citando Edilene Cofacci (2013) em seu artigo, *O conhecimento vale ouro: Sobre o valor do trabalho de*

campo, ocasião em que a autora enfatiza suas dificuldades em campo, implicando em várias mudanças, inclusive a de forçadamente repensar sua metodologia,

“Boa parte de minhas informações de campo nos três últimos anos foram obtidas a partir de encontros fortuitos acompanhando alguns katukina no mercado da cidade de Cruzeiro do Sul, ou em conversas na praça atrás da Catedral, onde aguardam os carros que os conduzem de volta às aldeias, e em conversas mais longas em um hotel que tem vista para o rio Juruá. Sem qualquer intenção de cometer um perjuro admitindo a antropologia de varanda, devo dizer que me instalei com algum conforto nela” (Cofacci 2013:87).

O desdobramento dos trabalhos de campo, considerando seu começo e fim são distintos e vai depender de uma série de fatores favoráveis ou não, mas é importante o pesquisador se atentar para a relação que estabeleceu com seu público pesquisado, sobretudo, quando essa fica fragmentada e insustentável. Nessa hora, é importante que o pesquisador perceba o momento de deixar o campo. Para Cofacci (2013), comunicar sua retirada da aldeia em que realizava seus estudos foi um dos momentos mais dolorosos.

Em seu livro, *Araweté: Os deuses canibais*, Viveiros de Castro (1986), admite não adentrar a mitologia implícita dos Araweté, contudo, se ateu às atitudes cosmológicas mais gerais, expressas no discurso e na prática do povo. Seu trabalho com os Araweté, relativamente foi pouco demorado, além de acidenta-

do e intermitente por inúmeros fatores entre eles: a seca do rio, violenta epidemia de gripe fato que ocasionou inclusive, o falecimento de um indígena.

Mas entre erros e acertos, dificuldades e satisfações, nota-se que não é fácil explanar sobre o hábito de trabalho do autor face os Araweté dada a intermitência de sua estada entre eles, e dado que seus métodos investigativos eram reavaliados a cada nova fase. A cada nova situação residencial definia uma rede de interações mais intensa, com as casas vizinhas, resultando em aspectos positivos e negativos (Viveiros 1986:58).

De acordo com Viveiros (1986), se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas a de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões”, e concluiu: “todos os seres veem (representam) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem” (Viveiros, 2002:127).

Reconhecido como expoente da antropologia brasileira e um dos precursores do “perspectivismo ameríndio”, conceito que prefiro chamar de “diferentes formas de se relacionar e perceber o mundo”, Viveiros de Castro põe em relevo seu ponto de vista face a proposta da antropologia moderna e da multiplicação de conhecimentos, retórica que se encaixa naquilo que venha a ser a contribuição dos autores de modo geral para as ciências humanas [por meio de suas produções etnográficas], incluindo a dos pesquisadores

indígenas, que em suas histórias seculares sempre foram vistos apenas como “objeto de estudo”. Nesse sentido, fazer antropologia é ter a certeza de encontrar uma área aberta que possibilita que todos “amantes”, “simpatizantes” e “críticos” dessa ciência deem sua parcela de contribuição, rumo a reciclagem e refinamento da disciplina.

O professor Tony Seeger (1980), lança mão de sua experiência com o povo Suyá para sublinhar as mudanças de hábitos que foi submetido para entender minimamente seu modo de vida e continuar realizando sua pesquisa, a qual classificou de “sutil adestramento do antropólogo”. Segundo ele:

“[...] quando lá chegamos pela primeira vez, trataram-me como uma criança, já que não sabia falar ou ver como eles viam. Levei meses para ver a sombra ou as ondulações de um peixe na água. Nunca sai sozinho numa canoa e nunca vaguei desacompanhado pela floresta. Aprendi a pisar exatamente onde eles pisavam para evitar pôr os pés em espinhos, arraias e formigueiros. Não compensava para os adultos despendar seu tempo me ensinando, e por isso me mandavam sair com os meninos que sabiam mais do que eu” (Seeger 1980:34).

Isso resultou em inúmeras provações e experiências, algumas inclusive, bastante dolorosas, entre elas, a de exercer funções nunca antes desempenhadas: pescar, caçar e botar roçado. Somente a partir daí, receberia maior quantidade de alimento, mas a porção seria novamente diminuída quando se ocupasse com outras coisas que não a subsistência, disse o autor.

Podemos observar que para realizar um trabalho de campo, não dependemos unicamente de “boa vontade” ou de uma “mera autorização institucional” expedida pela FUNAI. Isso também é importante, mas passando essa etapa, novos desafios aparecem. Para Seeger (1980), é preciso o pesquisador se adequar a uma outra cultura ou no mínimo “inventá-la”. Sob a luz dos conceitos wagnerianos, não há necessidade do pesquisador deixar a sua cultura para entender a do outro, contudo é ingênuo sugerir que virar nativo é uma maneira de alguém aprender outra cultura, pois isso exigiria abrir mão da sua própria cultura” (Wagner 2010:33).

O que o professor Róy Wagner está dizendo, é que o antropólogo nunca vai pensar exatamente igual ao indígena, porque ele pensa também com os conceitos de sua cultura original, o mesmo acontece conosco indígenas antropólogos.

Para compreender as diferenças observáveis entre populações de origens diferentes, é importante considerar não apenas suas supostas características “raciais”, mas também o efeito de outras variáveis, como o significado de território, natureza, gente, cultura, religião e especialmente as condições sociais em que vivem essas populações, incluindo suas problemáticas de ordem mais sociológicas.

POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS E A PRESENÇA INDÍGENA NA PÓS-GRADUAÇÃO

Tendo vista a relevância de teorizar sobre a Política de Ações Afirmativas¹⁰,

inclinarei meus argumentos para uma abordagem mais analítica, certamente não por ser a pessoa mais apropriada para falar a respeito deste assunto, mas por ser fruto dessa “experiência”. É louvável que algumas universidades brasileiras tenham encabeçado a implementação dessa política, mesmo não tendo atualmente, as condições básicas e necessárias para receber, acolher e manter esses estudantes indígenas. Ficando, por tanto, evidente, que se pensou na presença indígena, quiçá mais como forma de compensar as inúmeras entradas de estudantes e/ou pesquisadores em nossas aldeias do que mesmo, pensar em sua permanência e manutenção.

E, para falar nisso, é importante pontuar, a frequência de pesquisadores que adentram nossos territórios para realização de suas monografias, dissertações, teses ou outras investigações análogas. E, nesses lugares de características e costumes tão peculiares, tais pesquisadores são bem recepcionados, alimentados, hospedados, e ainda levam nossos conhecimentos, inclusive aqueles mais valorizados¹¹. Sem falar que muitos deles, não retornam nem para devolver para o local de origem uma cópia do material produzido. Mesmo diante dessa receptividade amistosa e acolhedora por parte do indígena, o tratamento é inverso quando esse mesmo indígena faz o movimento contrário, ou seja, quando ele resolve sair de sua aldeia para estudar na cidade.

Por outro lado, é substancial à contribuição que nós estudantes indígenas damos para a antropologia, sobretudo, quando ocupamos também o papel do

pesquisador [geralmente privilégio de uma “rede de pessoas elitizadas], retirando-nos do posto de mero “objeto de pesquisa” ou de “informantes”. Foi com o objetivo de marcar esse ponto que intervi em geral nos debates em sala de aula e outros espaços acadêmicos, procurando dar consistência e peso ontológicos aos conhecimentos do meu povo, mostrando que não se tratam de meras crenças, mas do nosso mundo. Pois seria irrelevante para as universidades e ao mesmo tempo, uma perda para a antropologia, permitir a presença indígena, mas nos impedir de falar do nosso “mundo e de nossas vivências”. Isso sem querer minimizar a importância dos conhecimentos científicos do mundo ocidental dos quais voluntariamente me aproximei.

Se há uma perspectiva subversiva na busca pelos conhecimentos do “homem branco” por nós indígenas, isso só torna sem dúvida bem maior nossa colaboração para o conhecimento antropológico, a partir do momento que a academia respeite nossas “diferenças” e nos permitam falar sobre nós, dentro dela, mas nos nossos termos. Afinal de contas, nem “raça” e “cor”, nem nenhum tipo de pensamento particular, são pré-requisitos para formação de “intelectuais”.

De acordo com Ramos (2015), a entrada de intelectuais indígenas tem permitido questionar algumas práticas antropológicas, por exemplo, camuflar a transcendência epistemológica das teorias nativas sob rótulos como mitos, cosmologia, etc. Segundo ela,

“A ciência se desenvolve quando uma resposta a uma pergunta ini-

cial gera outra pergunta e assim por diante. Uma etnografia que se auto-responde e fica satisfeita com isso pode ter um valor em si, mas não gera novas questões. É aqui que o papel crítico dos indígenas pode alavancar questões antropológica-mente banais para patamares mais exigentes de profundidade, sofisticação e comunicabilidade” (Ramos 2015:7).

Para finalizar esta parte, considero, que entre satisfações e insatisfações, vale salientar – porque isso é objeto de controvérsia – que com todos os seus limites e distorções (como o foco no acesso; a falta de políticas de permanência; a reprodução de preconceitos epistêmicos; a persistência do racismo, inclusive o institucional; e etc) as ações afirmativas são importantes e abrem novas reflexões na academia, incluindo a pós-graduação. Mas precisam ser repensadas para que os resultados sejam mais assertivos e qualificados. No caso da antropologia, os departamentos fariam bem em lembrar que não estão fazendo mais do que cumprir sua “obrigação de retribuir” as inúmeras permissões para as entradas de seus pesquisadores nas terras indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Á guisa de conclusão, é importante considerar, que alguns pensadores, entre eles, Franz Boas e Bronislaw Malinowski, foram responsáveis pelo desenvolvimento de uma nova abordagem metodológica para a realização das mais variadas investigações, sobretudo, no âmbito acadêmico, as quais

foram fundamentalmente relevantes para a criação e reformulação de novos conceitos etnográficos, possibilitando inclusive, que o pesquisador faça o uso corrente desses instrumentos de maneira mais contundente, eficaz e adequado.

Isto posto, não dá para negar a valiosa contribuição que estes autores deram e continuam dando, permitindo que esses processos e ferramentas sejam repensada, adequada, readequada e até mesmo, ressignificada, dada a importância e o aprimoramento das pesquisas colaborativas. Mesmos assim, não poderemos deixar de apontar os deslizes e erros, muitos deles irreparáveis que aconteceram alhures e continuam sendo recorrentes nos dias atuais. Por isso, cabe refletir sobre o uso dessas ferramentas na contemporaneidade, como por exemplo, os questionários de entrevistas estruturadas e semi-estruturadas, geralmente constituídas de perguntas vazias e metódicas.

Segundo Seeger (1980), toda pesquisa de campo é, até certo ponto, uma violação da sociedade que é estudada, pois os antropólogos, às vezes, têm de fazer perguntas difíceis e desagradáveis, mas cabe o interlocutor escolher entre responder ou não. Ademais, um pesquisador pode causar outras privações às comunidades, por ignorar as convenções sociais, ao insistir obter respostas claras sobre assuntos em que a ambiguidade é preferível (Seeger 1980:25).

Geralmente quando o pesquisador externo¹² aporta em seu local de pesquisa [numa aldeia, por exemplo], de cara ele observa ou pelo menos deveria obser-

var, um contexto efetivamente peculiar do qual ele está habituado. Ali as pessoas no seu espaço temporal possuem uma “forma simbólica de viver” e de se “relacionar socialmente”, que inclusive, é merecedor de respeito para não caracterizar que o nativo tenha obrigação de responder todas as perguntas que lhe são direcionadas.

Já trilhando as últimas linhas deste texto, devo dizer, que as inferências gerais e situacionais do objeto pesquisado, como: dispor de tempo, boas orientações, definir bem os métodos que lhe permitam conhecer minimamente os “aspectos socioculturais” de seu público investigado [dado a sua relevância] são elementos imprescindíveis para a efetivação de uma boa pesquisa.

O que dizer, no entanto, se um trabalho de campo não reunir elementos suficiente e exequível que forneça a este pesquisador parâmetros analíticos na coleta de dados quantitativos e qualitativos? Bom, a certeza que devemos ter, é que mesmo tomando tais cuidados, será impossível captar toda riqueza de significados que permeiam o dia a dia de um povo ou sociedade. De acordo com Boas:

“Descobrir os modos de pensar e sentir típico de determinada comunidade nativa; aprender o ponto de vista do nativo, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo e; estudar os costumes, códigos, comportamentos e mentalidade do homem, sem atingir os desejos e sentimentos subjetivos pelos quais ele vive e sem o intuito de compreender o que é para ele, a essência de sua felicidade, é, em minha opinião, perder a maior recompensa que se

possa esperar do estudo sobre o homem” (Boas 2005:57).

Esse recurso a “explicações nativas”, esse apelo ao “olhar” ou “ponto de vista” indígena, pode parecer ingênuo, atravessando sem maiores reverências grandes debates da antropologia, que abarcam desde a questão do valor que diferentes antropologias dão às “teorias locais” até a questão da possibilidade e natureza da auto-etnografia.

Com isso eu aprendo, que a pesquisa colaborativa e a alteridade caminham juntas. Partindo desse pressuposto, me arrisco a dizer, que a primeira existe em função da outra, de modo que a alteridade possibilita que as pessoas ou grupos se relacionem, mas para isso, é preciso conhecer a diferença, compreender a diferença e aprender com a diferença, respeitando o indivíduo como ser humano psicossocial. Porém, isso implica em conhecer melhor o desconhecido para se ter uma verdadeira opinião e respeitá-lo diante da qualidade do que é outro. Isso me permite também compreender o mundo a partir de um olhar diferenciado, partindo tanto do diferente quanto de mim mesmo.

Neste sentido, a pesquisa colaborativa surge dentro de um contexto, o qual me ensina, que o interlocutor jamais poderá ser comparado com um objeto de pesquisa; que não há obrigação desse interlocutor fornecer as informações, mas há uma colaboração de sua parte que o deixa no meu nível de importância do pesquisador. A alteridade faz parte de nós, mas será que é através da pesquisa de colaboração que podemos domesticar ou apropriar

o outro na maneira mais democrática? O “outro” tem costumes, tradições e representações diferentes às do “eu”: por isso, faz parte de “eles” e não de “nós”. A alteridade implica colocar-se no lugar ou na pele desse “outro”, alternando a perspectiva própria com a alheia. Dessa forma, o trabalho de campo nunca termina – sempre continuará através de diálogos presenciais ou pelas novas tecnologias.

NOTAS

¹ Pertencço ao povo Apurinã, da Aldeia Camicuã, fui batizado dentro dos princípios culturais do meu povo pelo nome de Yw-munryy, que significa “vento forte”, herdo o nome do meu tio paterno. PPGAS/UnB, Doutorando.

² Lia Zanotta foi a professora responsável pela disciplina de SAT 1 do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Brasília (UnB) e Departamento de Antropologia (DAN).

³ A Terra Indígena Iquirema faz parte de um conjunto de terras que estão na área de influência direta da rodovia federal BR-317 e até o momento não foi reconhecida pelo governo federal (encontra-se atualmente em processo de reivindicação de estudo).

⁴ Há mais de seis décadas essa estrada foi instalada, cortando ao meio, pelo menos duas terras indígenas Apurinã e afetando diretamente outras nove terras (dos povos Apurinã e Jamamadi), e até o momento não houve nenhum tipo de mitigação ou compensação por parte do governo federal (DNIT-empresendedor) pelos estragos causados. Os documentos que mostram os impactos advindos da estrada e também as medidas de mitigação, compensação

e ações preventivas já foram produzidas, contudo, até o momento nada foi feito em favor das populações prejudicadas. Tais documentos estão sendo jogados de um lado para outro entre DNIT, FUNAI e demais órgãos responsáveis, e com isso, nossas aldeias continuam sendo invadidas, tendo os recursos naturais explorados e os nossos direitos violados.

⁵ Em 2012, foi apresentada à Universidade de Brasília - UnB para obtenção do título de mestre em Desenvolvimento Sustentável. No ano de 2015 tornou-se um livro, publicada pela Editora PRISMA [Curitiba-PR] com o título: “Nos Caminhos da BR 364”: Povo Huni Kuĩ e a Terra Indígena Colônia 27, em que foi analisado entre outros, a sustentabilidade das medidas de mitigação e compensação.

⁶ Cursar essas disciplinas do mestrado me habilitou antes de concluir o doutorado, desenvolver qualquer trabalho profissional de natureza antropológica.

⁷ Essa terra indígena é ocupada pelo povo Huni Kuĩ de autodenominação “gente verdadeira” por algum período respondeu pelo nome de Kaxinawá, fruto de um erro histórico, como contou Maná Kaxinawá: “os indígenas e os brancos não se conheciam; o branco encontrou com um indígena Huni Kuĩ, este estava sem roupa e brincava com um morcego, ao perguntar seu nome, o indígena respondeu em sua língua materna, estou matando morcego, ele se chama kaxi”. Então o branco passou a chamá-lo de Kaxinawá (ver mais informações, Cândido 2015: Nos caminhos da BR-364).

⁸ Fiz graduação, mestrado e concluí todas as disciplinas do doutorado, inclusive o estágio prático, e durante essa trajetória não houve um espaço específico para repensar os métodos usados nas pesquisas de campo, algo extremamente crucial para conclusão de curso e recebimento do diploma.

⁹ Quando as informações emergem da maneira esperada pelo pesquisador, a construção é conjunta, mas quando esta chega fragmentada, aí a responsabilidade é unicamente do nativo. Isso deixa o pesquisador em ampla vantagem em relação ao nativo, pois é ele que detém o poder da explicação, análise, interpretação e publicação. Sem falar que muitos não admitem contestações em seus escritos, inclusive vindo de seus interlocutores, pois afinal de contas, são os pesquisadores que possuem o título de “cientistas sociais” e não os nativos.

¹⁰ No Brasil, as políticas de ações afirmativas foram implantadas no ano de 2012, mas essa discussão já vem sendo realizada alhures em outros países, fato que abre precedente para amplas contestações. Para Sandel (2014:213), um dos elementos que justifica a criação das ações afirmativas é a compensação de erros do passado, porém, muitos beneficiários dessa política são os estudantes de classe média, que não passaram pelas dificuldades que afligem os jovens negros e hispânicos das áreas mais pobres das cidades

¹¹ Muitos desses conhecimentos depois de sistematizados não são devolvidos para aqueles atores, ditos interlocutores, principais responsáveis pela produção.

¹² A palavra “externo” também é uma maneira de me reportar ao pesquisador não indígena.

REFERÊNCIAS

Boas, F. 2005. *Antropologia Cultural*. Textos selecionados, apresentação e tradução, Celso Castro. - 2.ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Cândido, F. M. 2015. *Nos caminhos da BR-364: povo Huni Kui e a Terra Indígena Colônia 27* / Francisco de Moura Cândido - 1.ed. - Curitiba: Editora Prismas.

- Descolas, P. 2006. *As Lanças do Crepúsculo*. S.P., Cosac Naif partes 1a (capítulos VI, VII e VIII) e 3a (capítulos XIX, XX, XXI e XXIII).
- Haraway, D. 1991. *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge. OU Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza. (1995) Ediciones Cátedra y Universitat de Valencia. Cap. 6 a 8 (p.251 a 396).
- Lídicy, A. M. L. 2015. *Resenha crítica sobre o texto Nativo Relativo: sobre perspectivar-se ou “aquilo de não se deixar domesticar”*. Brasília.
- Machado, L. Z. 1997. Estudos de Gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas. In Schpun, Mônica (org.) *Gênero sem Fronteiras*. Florianópolis: Ed. Das Mulheres.
- Machado, L. Z. 2009. *Antropologia e Feminismo sobre Violência*. capítulo 3 de Feminismo em Movimento. Edit Francis, São Paulo.
- Malinowski, B. K. 1978. *Argonauta do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Introdução: objeto, método e alcance desta investigação (artigo). 2 ed. – São Paulo; Abril Cultural.
- Ramos, A. R. 2015. *Por uma crítica indígena da razão antropológica*. (Trabalho escrito para o simpósio “Antropología crítica y autoetnografías”), Asociación Latinoamericana de Antropología, Ciudad de México.
- Sandel, M. J. 2014. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*/Michael J. Sandel. 13ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Seeger, A. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre as sociedades tribais brasileiras* / Anthony Seeger. Rio de Janeiro: Campus.
- Velho, G. 1978. Observando o familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira. *A Aventura Sociológica*. RJ, Zahar.
- Viveiros, C. E. 1951. *Metafísicas Canibais: elementos para uma Antropologia pós-estrutural*. São Paulo, 2015
- Viveiros, C. E. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio: Zahar. Prólogo, Caps. 1, III (item 1), cap. IV (item 3), VI e VII. Ainda o “Nativo Relativo”.
- Viveiros, C. E. 2002. O Nativo Relativo. *Mana – Estudos de Antropologia Social*. 8(1): 113-148.
- Wagner, R. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 10/06/2017

Aprovado em 02/08/2017