
Etnografia e convivência

Ivy Élide Guimarães Sales¹

O fazer antropológico rompe as certezas de que existe um único caminho para se fazer o trabalho de campo, mostrando que as experiências carregam suas singularidades, mas essas são validadas na liberdade de ação para negociar com o outro, para estabelecer o relacionamento com o grupo.

Realizar uma pesquisa antropológica envolve todas essas experiências, tendo em vista que a principal fonte de informação parte das relações sociais que se estabelecem, logo, sendo o pesquisador um sujeito social, esse entra nas relações pelas mais inimagináveis vias de acesso e, para que alcance informações e a compreensão almejada, torna-se necessário algum envolvimento com o grupo, tendo em vista que é partindo da observação, entrevistas, conversas, imagens e análise de documentos que as questões surgem, e com elas as respostas.

É compreendido que esse pensamento, desenvolvido por Malinowski (1984), difundiu-se como o método antropológico que conhecemos como a etnografia, mas sabe-se que com a profissionalização da antropologia e no decorrer dos anos as pesquisas antropológicas foram moldadas às exigências institucionais que estabelecem limites de contato e tempo. Isso ecoa nas investigações, tendo em vista que por mais que o pesquisador procure compreender nuances presentes no grupo pesquisado, uma pesquisa com pessoas se mostra no cotidiano e nesse palco os imponderáveis da vida diária surgem tecendo as relações entre pesquisador e pesquisados. Por isso, muitas respostas poderão não aparecer de imediato, tendo em vista que uma pesquisa antropológica procura no modelo de investigação alcançar objetivos por meio da vivência.

No momento atual, o fazer antropológico se mostra como uma transcendência do que era proposto no início do século XX, os espaços de interesse mudaram, as visões sobre o mundo e sobre o papel do pesquisador se modificaram; hoje, o pesquisador e o pesquisado se

¹ Mestra em Antropologia Social pelo PPGANTS – UFRR. Cientista Social – UFCG. E-mail: ivyelida@gmail.com

encontram mais próximos, e essas configurações entram no espaço do fazer antropológico se apresentando como questões que influenciam na profissionalização dessa ciência.

Não existe um período pré-estabelecido para que uma etnografia seja realizada, pois o trabalho de campo dará frutos, tendo em vista que os acontecimentos estão intrínsecos nas relações sociais e estas ocorrem a todo tempo, proporcionam a reflexão sobre o objeto de pesquisa e o fazer antropológico. Questões que envolvem o que deve ser feito e como fazê-lo: como o antropólogo deve analisar os dados e principalmente como deve observá-los, esses questionamentos recaem sobre as dúvidas do campo e a incessante necessidade de buscar mais informações ao passo que elas surgem a todo instante, em uma infinita cadeia de acontecimentos e entendimentos. Por isso, o trabalho do antropólogo surge *a priori* e *a posteriori* do campo.

Sobre esse trabalho de campo, um dos primeiros pontos que deveriam ser pensados para o desenvolvimento de um trabalho etnográfico, é o processo que envolve a imersão do pesquisador no espaço que se deseja pesquisar; a relação desse com o campo, ou como iniciar essa relação para além das leituras, são questões que configuram o início do fazer antropológico, isso porque a ida ao local de investigação está além de um movimento físico, não se caracteriza como uma simples locomoção. Entender as interações existentes entre o pesquisador e pesquisado até a entrada no “campo” significa atentar para as questões mais concretas da pesquisa, pois é nesse momento que o objeto floresce na investigação.

O trabalho etnográfico tem no movimentar, tanto fisicamente como mentalmente, uma longa investidura. Assim, o trabalho etnográfico é a relevância da antropologia, tendo em vista que é através dele que virá a experiência de conhecer outras concepções de mundo que existem nas “culturas diversas”, isso mostra-se que as ações que se direcionam ao campo e sobre o campo devem ser refletidas.

Logo, pensar desde a construção do objeto de pesquisa na mente do pesquisador até as reflexões que surgem nesse desempenho, faz surgir algumas ideias:

O “campo não é somente a nossa experiência concreta (mesmo se esta fosse mensurável de forma tão objetiva) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto a essa experiência, o “campo” (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em “primeira-mão”. Projeto de pesquisa, trabalho de campo e texto etnográfico não são fases que se concatenam sempre nessa ordem e de forma linear. Na prática essas etapas são processos que se comunicam e se constituem de forma circular ou espiral. (Silva, 2006: 27).

Desse ponto compreende-se que é do emaranhado de dificuldades que o caminho da pesquisa apresenta, que ocorre o entendimento da estrutura social, das características mais íntimas do grupo.

Assim sendo, a ida para o local de pesquisa não se resume apenas a um movimento físico do corpo, é provavelmente uma troca de significados e símbolos. A ida e a chegada ao campo de pesquisa se mostraram como um rompimento da zona de conforto que se estabelece durante o exercício de leitura. Se deslocar fisicamente e mentalmente para um ambiente que é ou deverá ser feito “estranho” gera sensações que se misturam entre o conhecer e o apresentar-se, um percurso que se atrela com a vida pessoal; as interações que irão ocorrer farão parte da subjetividade dos seres envolvidos (pesquisador e pesquisado). Isso porque é estabelecido um conjunto de relações que forma uma rede de contatos, “[...], é preciso ter acesso ao grupo, familiarizar-se com ele, enfrentar conflitos, aprender regras a duras penas, até que se estabeleça um clima de confiança mútua e colaboração” (Silva, 2006: 32).

Agora, “Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo o barco ou a lancha que o trouxe afastar-se no mar até sumir de vista” (Malinowski, 1978: 19); essa foi, durante muito tempo, a imagem que temos sobre como ocorre a imersão no campo de pesquisa, mas sabe-se que não tão distante, as experiências atuais trazem essa necessidade de isolar-se (seja fisicamente ou mentalmente) para só assim conhecer mais o grupo.

Apesar da ida ao campo de pesquisa ter acontecido outras vezes anteriores a Festa Indígena, foi nesse momento (no primeiro dia do Festejo Intercultural) que a lembrança da experiência do etnógrafo surgiu. Portanto, essa reflexão ergue-se para matizar os pensamentos de que o processo que marca o início da pesquisa de campo não deve ser visto apenas a partir da imersão no espaço do objeto, por isso, é necessário aprofundar questões sobre o que deve ser feito para se chegar até o *locus* ou como ocorreu esse feito.

Esse percurso em que o pesquisador, inevitavelmente, na busca por estar lá e fazer parte de lá se desdobra em vários momentos e necessidades permeados por relações que se modelam, pensamentos que se desconstroem e reconstroem nas ideias, ações, conflitos e necessidades, pontos de vista e acontecimentos fazem parte do ato da pesquisa e do papel do pesquisador que tem por incumbência o compromisso com o estado de ser antropólogo e o fazer antropológico.

Como um código de ética, essa ação transita em uma zona sinuosa entre as relações e as crenças subjetivas. Desse modo, pode-se recorrer ao que explica Cardoso de Oliveira

(2000), sobre o trabalho do antropólogo, de forma que o “ouvir, ver e escrever” é um exercício que envolve os outros e o pesquisador como aquele que expressa.

Nesse trajeto, o pensamento orbita na reflexão sobre essas ações terem como a forma mais densa da pesquisa o ato de escrever. O escrever é o momento em que surgem as soluções para os questionamentos. Logo compreende-se que o trabalho do antropólogo está atrelado à imaginação e é nesse suporte que se compreende que as conclusões relativas aos dados obtidos surgem no ato de escrever. Além disso, cumpre dizer que a reflexão sobre os novos modos de escrita etnográfica mostra que a autoridade que deve ser transmitida no texto antropológico necessita mostrar-se com uma dominância prolongada.

Como cientistas, devemos ser produtores de conhecimento e, nesse empreendimento, o mundo fornece nossos materiais. Nós pesquisamos como exploradores e colhemos os frutos. E nessa colheita – que é subsequentemente processada e, costumamos dizer, “analisada” – está a produção do conhecimento. Assim, o conhecimento é criado como um tipo de sobreposição sobre a parte externa do ser. (Ingold, 2012: 28).

Ainda sobre a autoridade da escrita antropológica, Tim Ingold (2012) traz uma reflexão sobre compreensões verificáveis e a imaginação, duas formas concebidas que levam a imaginação a um patamar de distanciamento do real, uma separação construída para colocar visões de forma hierarquizadas. Mas como entender algo sem o recurso da imaginação, da criatividade, como aprimorar os conhecimentos sem imaginá-los? Na antropologia essa questão se encontra na busca incessante pela autoridade do trabalho e a concretização da escrita, pois os antropólogos estão ao mesmo tempo aprendendo com o mundo e no mundo.

Nosotros, los antropólogos, estamos aprendiendo desde y con el mundo en el que vamos mezclados. Así que la clave de la antropología es que tratamos el mundo no como un depósito de datos, del cual extraemos información a analizar para poner en nuestros libros, sino que ciertamente tratamos el mundo como el lugar donde se ha de encontrar la sabiduría, si solo supiéramos cómo buscarla. (Ingold, 2012: 54).

Como escrever sobre um evento performático sem apresentar a própria percepção, os espaços que foram visitados e vistos, mostrando que existem para cada olhar um espaço diferente.

Como cada observador, pesquisador ou curioso constroem a compreensão sobre algo, se não existem histórias de vidas, personalidades, tão pouco pessoas iguais? Chegar a pensamentos aproximados, questões expressas para um entendimento comum é de fato o caminho da ciência, e certamente da ciência “mais dura”. No entanto, capturar os fenômenos mais efêmeros, as questões mais sensíveis, e as compreensões mais invisíveis fica a cargo das ciências “mais maleáveis”, as humanas. Por isso, nesse espaço de conhecimento e

reconhecimento como se apresenta o campo de pesquisa e o pós campo, a reflexão se torna a balança mais precisa do laboratório. Pois é ela que trará a medida “exata” para que a fórmula alcance o resultado desejado.

Então, com as anotações no caderno e com a “balança” interpretativa e sensitiva, o pesquisador apresenta um resultado concreto do que fluiu da plasticidade das relações, do observável “a olho nu” ou não. Desse modo chega-se a resultados, a considerações e a apresentação do real, mas apenas uma realidade dentre tantas. Porém, uma realidade que parte daquilo que foi sendo mostrado, compreendido, alcançado pelo exercício do “ver”, “ouvir” e do “escrever”.

Nesse viés, pensar a presente investigação científica tornou-se uma reflexão sobre o processo de imersão no campo, que nesse caso ocorreu da seguinte forma: Impressões baseadas em leituras, posicionamentos e questionamentos que foram surgindo na medida que as dificuldades iam surgindo, teoria e campo iam se aproximando.

Nesse percurso etnográfico a ida a campo se apresentou como sendo dois movimentos: o físico e o mental. Isso manifesta-se após o seguinte questionamento: o que é esse campo de pesquisa, o que realmente é estar na comunidade e apreender sobre?

Assim, o movimento físico do pesquisador está atrelado às interações diretas, mas o que compreende o deslocamento mental pode ser compreendido no âmbito das reflexões, do exercício da escrita e da fala. Ambos podem ocorrer simultaneamente, porém o movimento mental pode acontecer em diversas situações que compreendem o pensar e refletir sobre.

O Campo de pesquisa

As primeiras entrevistas realizadas na Comunidade Canaúanim foram com moradores próximos à residência da “professora Carla”, essas residências se encontram no centro da comunidade, e eram os moradores mais antigos. Sendo ela a responsável por mim, pois ainda não tinha ocorrido a assembleia com a minha apresentação e por esse motivo ela sempre estava me acompanhando pelos espaços. “Carla” sempre estava disposta a me receber em sua casa e a me apresentar aos moradores. Foi assim que consegui falar com alguns membros da família Cadete. Na comunidade Canaúanim existem duas famílias consideradas as fundadoras do espaço, a família Cadete e a família Solon. Conforme explicou um morador, os Solon chegaram à região depois dos Cadete. O primeiro membro “Solon” que chegou na Comunidade foi um rapaz indígena que veio da Guiana junto com missionários, chegando em Boa Vista conheceu um comerciante que lhe ofereceu emprego e o adotou, colocando o seu nome de “Augustinho Solon”.

Nesse viés, as conversas/entrevistas partiam da busca em compreender o processo histórico das festas realizadas na comunidade, sobretudo o Festejo Intercultural. Nesse momento, sempre era descortinado as questões da demarcação da Terra Indígena e histórias das famílias, bem como fatos vividos pelo orador. Com isso foi possível compreender as questões que envolvem uma comunidade indígena, espaço que ao longo dos anos vai passando por transformações que envolvem questões políticas, culturais, econômicas e sociais. As narrativas que foram sendo oferecidas se estabelecem como uma forma de permanecer viva aquela história local e dos grupos familiares presentes nesse processo.

E assim chegou-se a narração sobre os primeiros moradores, que são o Senhor Luiz Cadete, figura importante tanto para a história da comunidade como do povo Wapichana; o Tuxaua Luiz Cadete foi um dos primeiros moradores do espaço atual chamado de Canauanim, ele foi responsável pelo processo de educação formal da comunidade, pois se comprometeu com a alfabetização e com a tradução de escritos para a língua Wapichana, o que o tornou vinculado a história da religião católica nessa comunidade.

Todos esses fatos foram permeando a etnografia e a partir da observação das conexões e interpretações que se estabelecem em um estudo, questões foram se mostrando como uma porta para o entendimento de diversas dimensões de um grupo.

Por isso, a imersão no campo pode ser, *a priori*, visto como algo simples que não requer muito esforço, porém, diferente do que podemos imaginar, as relações vão se transformando, o que torna os dados algo desafiador. A complexidade presente na pesquisa é uma tentativa de compreender e explicar a amplitude, a intensidade que se encontra entre os pontos visíveis das relações; é submeter sua mente e seu corpo a desafios. A imersão no campo, suas interações são por si uma experiência multissensorial. O pesquisador no campo atua deixando as coisas acontecerem, mesmo que seja de forma lenta.

Entrar em uma comunidade indígena não é apenas seguir um caminho, uma estrada, mas como já foi pensado, nesse movimento existem os processos físico e o mental, um exercício intelectual que se expressa na complexidade que é construída no anteceder de um evento, no seu entorno e nos desdobramentos. Fatos que apresentam e se mostram como um aspecto mais límpido do que se possa compreender na saída do cotidiano.

Aqui se tem como pesquisa a convivência, a fluidez dos papéis e o movimento do que é uma ação no local, muito além do que apenas observar a ação. Como os caminhos que se cruzam, a etnografia se desdobrou na ação e assim chegou-se à convivência.

Se em um primeiro momento existia a certeza do “ir a campo” e fazer as ações relativas à identificação do grupo, as categorias nativas e a compreensão da relação dos

indivíduos e o ambiente, em um segundo momento chega-se a novas perspectivas que podem ser vistas como uma troca; onde entra-se no espaço e realiza-se a troca, doar algo que seja para o bem comum.

Da etnografia à ação, essa pesquisa se construiu e reconstruiu na tentativa de compreender mais sobre a sociabilidade Wapichana, a partir do Festejo Intercultural, ver as questões que envolve o grupo, a identidade, cultura, as transformações e as performances como representação dessa cultura, dessa sociabilidade. Ações recíprocas que permitem a constante construção do grupo.

Frente a isso, esse escrito se constituiu na necessidade de se posicionar frente a essa maneira de pesquisar, expressando que não existe uma única forma de fazer o trabalho científico, pois, o pesquisador faz parte do campo, e esse na medida que faz o campo também participar e se organiza de maneira que a observação não venha a ser comprometida.

Portanto, tenho aqui que:

O paradoxo de hoje assinala que toda ausência de sentido evoque sentido, assim como toda uniformização evoca diferença. É nesse jogo complexo de chamados e respostas que o antropólogo encontra agora seus novos objetos de reflexão. (Augè, 1997: 8).

A atuação do antropólogo e a construção do campo são um exercício complexo que busca apresentar as forças que se encontram nas fissuras da atuação, uma ação que compreende o movimento de troca das informações entre pesquisador, pesquisado nas investidas possíveis sobre os fatos.

Observar um evento pode ser uma forma de felicidade, harmonia, abundância, animação, descontração, conflito, desejo e quebra de regras, um momento que movimenta toda a comunidade, se obtém uma compressão sobre fatos que modificam o cotidiano. Assim, chega-se à reflexão sobre as representações da festa pelo grupo e desse modo, a análise de um evento que ao mesmo tempo que ocorre em um espaço tradicional faz ressignificações, e também amplia a compreensão das relações que são construídas, porque tece novas marcas na comunidade, como é o caso de pensar a festa como um evento que pensa cultura e a transformação cultural. Como afirma Jakobson (1960, *apud* LANGDON, 2006: 166): “A realização de uma performance produz uma sensação de estranhamento em relação ao cotidiano, suscitando no espectador um olhar não-cotidiano e criando momentos nos quais a experiência está em relevo”.

Assim, chega-se à reflexão sobre as representações da festa pelo grupo e desse modo, a análise de um evento que ao mesmo tempo que ocorre em um espaço tradicional faz

ressignificações, e também amplia a compreensão das relações que são construídas porque tece novas marcas na comunidade, como é o caso de pensar a festa como um evento que pensa cultura e a transformação cultural.

A observação de cada acontecimento desde o primeiro dia na comunidade até o os últimos encontros do cursinho pré-vestibular, ocorreu uma matização de ideias que convidaram a pensar sobre o desenvolvimento do “trabalho de campo” o antes, durante e o depois, compreendendo a festa como o durante. Pensando nisso, um exercício de localização da festa como um palco em que se mostra a cultura indígena, uma maneira de articular duas partes: as performances culturais e a sociabilidade; ações pensadas para apresentar a cultura indígena (Carlson, 2010). Logo, a observação e participação na festa, o olhar para as ações e principalmente para as danças realizadas, torna-se interessante pensar que todos aqueles que realizam as performance são também um corpo que ocupa espaços políticos e culturais; se em um momento eles dançam o Parixara, afirmando que essa é a “dança tradicional”, em outros dançam *hiphop*, forró e mostram uma dança junina, uma quadrilha junina, expressando que essas danças são de “outra cultura”, desse modo uma categorização entre o que é indígena e o que não é mas está presente, provocando com isso explicações, questionamentos, sentimentos, experiências multissensoriais.

Portanto, alguns pontos que existem nas relações sociais de uma comunidade só podem ser compreendidos ao longo do tempo com a vivência, pois não são comentados e até são esquecidos, mas com o passar do tempo o pesquisador vai tendo acesso. Pois sua figura se mescla na organização das relações e você começa a fazer parte do ambiente. Como uma figura local aos poucos vai sendo inserido nos conflitos, questões e até nas intrigas.

Sobre esse ponto o pesquisador será sempre convidado a pensar sobre seu papel social naquele ambiente e verá que por mais que ele se perceba neutro, ainda assim é atribuído um posicionamento dele no grupo em questão.

Por isso, ao se pensar como um “diferente” que tem acesso a vários ambientes, é melhor pensar como um de fora que está sendo convidado ou trazido para o espaço mais imerso. Em alguns momentos você será amigo, em outros poderá não ser, portanto, para além dos papéis, o antropólogo em uma comunidade indígena será aquele comprometido com a população e seus direitos, um compromisso que não cessa.

Desdobramentos

Nesse fluxo de ideias, imagine agora uma mulher negra, no norte do Brasil, chegando em uma comunidade indígena que está localizada próximo a um centro urbano, um local que possui energia elétrica, casas de alvenaria junto a casas tradicionais de madeira e cobertas com palha de buritizeiro (buritizeiro é uma planta nativa da região, o fruto é chamado de buriti), um local povoado por pessoas que tanto vivem dos frutos da roça, caça e pesca como do exercício das profissões de professor, médico, dentista, psicólogo e agente de saúde, entre outras menos formais. Imagine a ida para o local buscando participar e pesquisar uma Festa Indígena, mas que para alcançar esse objetivo passa por experiências que estão relacionadas ao ato de realizar entrevistas e observar. Nesse espaço as relações que se estabelecem para realizar uma etnografia vão além do ir a “campo”, é preciso ser aceito no território, é preciso comprometer-se com o grupo e dedicar-se a uma ação de retorno, como uma troca de favores.

Veja que os desafios continuam em conhecer o desconhecido, mas as posições, status, olhares e formas de conceber o outro mudaram.

Buscando interagir na festa e assim conhecer o evento, e apesar dos equipamentos tecnológicos atuais facilitarem a pesquisa, nesse momento a impressão que surgiu foi a experiência vivenciada nos Argonautas do Pacífico, décadas atrás, mas com uma diferença que na experiência atual os sentimentos se encontravam mais no receio de estar sendo invasivo. Nesse cenário, a pesquisa ocorre antes de ser deixado sozinho. Primeiro deve existir o convite, que nesse caso ocorreu através de Carla, a professora. Em seguida é necessário deslocar-se pelo ambiente em companhia dela, tendo em vista que ela é a responsável por mim.

Sobre o movimento físico em direção ao campo, este tem como ponto inicial as interações que ocorrem para que seja realizado o trajeto. Esta ação que envolve um convite e a responsabilidade daquele que convida para com as ações do convidado, com isso as explicações sobre o seu papel o que você desempenha naquele espaço ficam a cargo do emissor do convite, e, nesse caso, o processo ocorreu através de uma professora da comunidade que proporcionou a primeira visita ao local.

Desse modo, as primeiras visitas ao espaço físico se mostraram como uma forma de se apresentar para que possa vir a ser aceito, pois as idas ao local não significavam a aceitação formal da pesquisa, a formalização deve obedecer ao calendário da comunidade e ser apresentado nas assembleias.

O pedido formal que deve ser realizado durante a assembleia da comunidade, a frequência das idas a comunidade já rendiam material de entrevistas, antes do evento em questão ocorrer. Porém, mesmo não tendo oficializado em assembleia o pedido, em conversa

com o Tuxaua foi obtido o aval, mas deixando explícito que caso no momento da assembleia a maioria se posicionassem contra o pedido, o que ele disse perderia a validade. Uma forma de mostrar que a autoridade é de todos.

Com uma pequena “bagagem” de experiência, ir até a Canauanim e pedir autorização para entrar lá e dar início aos estudos etnográficos partindo da festa foi se tornando um momento de muita tensão, preocupação e esperança se seria aceita. E, passado algumas idas à comunidade, finalmente chegou o dia da reunião, 5 de outubro de 2018.

Todo dia 5 de cada mês ocorre a assembleia na Comunidade Indígena Canauanim, na ocasião todos os moradores podem colocar suas queixas e pessoas de fora, assim como os “brancos” podem também fazer colocações; são dados avisos e até discutidos problemas mais pessoais. Nesse caso, foi durante a assembleia do dia 5 de outubro de 2018, após a observação do Festejo Intercultural, depois de observar e ir várias vezes à comunidade, que obtive o espaço para apresentar a proposta da pesquisa e assim pude dar andamento às observações.

A autorização para que se pudesse realizar uma pesquisa naquele local, não fica a cargo apenas das lideranças, e assim ocorre como qualquer ação dentro das terras indígenas, o protocolo a ser seguido passa por uma votação em assembleia: você se apresenta e pede autorização, todos os presentes têm o direito de votar: “Sim” ou “Não”. Se a população ali presente disser “não”, a melhor saída é procurar outro local, por questão de respeito. No entanto, nas primeiras idas à comunidade o pesquisador já pode ter indícios se sua permanência será aceita.

Minha primeira tentativa em uma comunidade vizinha foi sempre permeada por indicativos que lá não se aceitava pesquisas de não- indígenas, e, talvez por esse motivo, eu tenha hesitado em participar de alguma assembleia para formalizar o pedido. Mas desde a primeira ida à Comunidade Canauanim, nunca escutei em conversas o posicionamento negativo sobre a entrada de “brancos” para realizar qualquer tipo de pesquisa.

O discurso das lideranças, na comunidade Canauanim, está sempre direcionado para a necessidade de parcerias que possam trazer alguma melhoria para o local. Nesse entendimento, no dia em que realizei o pedido em assembleia foi colocada a proposta: eu poderia realizar a pesquisa, mas em troca deveria realizar alguma ação para os moradores.

Desse pedido surge um sentimento de comprometimento com aquele local e de troca com aquelas pessoas. Era um momento que me fazia revisitar inúmeras monografias etnográficas e dissertações de mestrado em antropologia, procurando base para que eu pudesse processar esse compromisso que me foi dado.

Meses se passaram e surgiu, em conversas com moradores, a fala de que muitos queriam ingressar na universidade, mas não conseguiram aprovação no vestibular. Nesse momento, em contato com uma moradora, falei para ela sobre minha experiência em sala de aula em um cursinho comunitário na cidade de Campina Grande (PB). Houve entusiasmo para que esse projeto se tornasse real, isso proporcionou um diálogo com o gestor da escola, uma divulgação foi realizada entre os moradores.

Saber do interesse de alguns moradores em cursar o ensino superior, proporcionou pensar os significados da educação formal para uma população indígena, e o significado da iniciativa do cursinho pré-vestibular, observando os aspectos do passado e do presente e compreendendo as necessidades expressas pelo grupo. A educação nas Comunidades Indígenas é a representação de um processo que causou mudanças culturais e gerou impactos irreversíveis. Porém, através da educação escolar a população adquire formação e pode buscar outras perspectivas para a sobrevivência e para os serviços essenciais da comunidade.

Um exemplo do significado da educação, de uma formação para os povos indígenas, é que através dela as necessidades de profissionais de saúde e de outras áreas podem ser sanadas, caso existam profissionais na comunidade. Pois, assim como a educação escolar indígena estabelece que para áreas indígenas os professores devem ser também indígenas, conhecedores das necessidades e das questões culturais, isso ocorre na área de saúde, porém não com o mesmo êxito, pois não existem profissionais em número suficiente para preencher todas as vagas. Nesse pensamento a motivação para auxiliar os interessados em ingressar em cursos superiores e assim poderem atender as necessidades sociais do próprio grupo.

Assim aconteceu o primeiro dia de “aula” em uma manhã de domingo no mês de janeiro de 2019. Essa experiência produziu algumas modificações no papel de pesquisadora, pois começou-se a ser utilizado o termo professora. Agora, a pesquisa toma um rumo que transcorre não apenas como um fluxo de informações dos pesquisados para o pesquisador, mas também as informações vão do pesquisador para os pesquisados.

Ocorre que esse processo era muito mais que uma coleta de dados, se transforma em uma vivência e uma recolocação de papel. Mais que pesquisadora, eu deveria assumir um papel mais próximo da comunidade. Em meio a caminhos tortuosos a pesquisa vai seguindo seu fluxo e se transfigurando em uma vivência. Isso ocorre pelo fato de que a etnografia de uma comunidade, de um evento ou de qualquer outro ponto que exija a relação direta com pessoas, a relação é construída na vivência e não apenas na simples observação, como se o pesquisador e o pesquisado se encontrassem em “bolhas” e não se relacionassem.

O conviver é o ponto chave dessa pesquisa mesmo que se tenha delimitado um espaço de tempo pontual, que é a Festa, esse momento se estendeu por entre relações e situações que hoje se aprofundam, numa noção que vai de acordo com aquela registrada no dicionário Aurélio (2002), esta experiência me mostrou que o vivenciar algo pode ser entendido como um processo psicológico e social consciente, onde o indivíduo adota uma posição não apenas passiva e emocional, pois inclui também uma participação intelectual ativa.

Desse modo, após a participação no Festejo Intercultural, a relação junto à comunidade foi se remodelando e acontecendo de acordo com a programação das aulas do cursinho pré-vestibular. Os encontros eram aos finais de semana, inicialmente aos domingos de manhã, depois aos sábados à noite e para finalizar fomos para os sábados pela manhã. Essas mudanças ocorriam por diversos motivos, dentre eles o perigo de se deslocar à noite, nos domingos de manhã, por ser o horário das atividades religiosas².



Imagem 1: Simulado do Pré-Vestibular Indígena preparatório para o exame da UFRR

Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2019

Além disso, também existiam os obstáculos que dificultavam o acesso ao local, principalmente quando o período chuvoso iniciou. O caminho para chegar até a comunidade indígena Canauanim pode ser feito de duas formas: uma através da Terras Indígenas Malacacheta e Tabalascada e outra por uma estrada estadual que chegamos direto na Terra Indígena Canauanim.

² Essa vivência permitiu que o deslocar -se pelos espaços fossem feitos com mais liberdade e aproximação, tendo em vista que as idas a comunidade foram sendo mais intensas e agora com o auxílio do meu companheiro, que antes da aprovação em assembleia não me acompanhava até a comunidade.

A diferença na escolha vai depender do tempo, na época chuvosa é preferível a estrada estadual, apesar de ser mais longa. A outra estrada possui uma ponte que com as fortes chuvas foi ao chão em 2018. Esse caminho passa por um rio de água cristalina, local onde muitas pessoas vão em busca de se banhar. No período da tarde encontramos crianças e jovens se banhando ou mulheres lavando roupa.

Nesse fluxo de visitas e partindo das interações, algumas questões vão surgindo ao mesmo tempo que reflexões anteriores vão encontrando soluções. O fazer antropológico e o papel do antropólogo ressurgem incessantemente e encontra, nas imagens do cotidiano, as questões sobre o desejo de registrar tudo. O que era escutado, visto e sentido foram se tornando um problema metodológico, pois se em alguns momentos pensava que a etnografia era isso: o registro de todas as visões e sentimentos do pesquisador buscando mostrar o que ele vê, fatalmente colocando também o que é mostrado; em outros momentos era remetido a pensamentos sobre uma possível fuga dos objetivos. Logo todas as experiências foram se tornando uma confusão de ideias e questionamentos.

Esse processo foi tomando uma forma e, com o passar do tempo, as dúvidas foram se tornando mais amplas e novos cenários foram se apresentando. O que era inicialmente uma rígida busca por seguir o passo-a-passo do projeto de pesquisa, foi se transformando na forma de compreender a metodologia e não de aplicá-la.

Cumprir dizer que o campo se mostrou como uma reconstrução da proposta de investigação, pois foram nas confusões e nas reflexões que o direcionamento do trabalho ocorreu e alcançou a compreensão de que alguns processos se desenvolvem no cotidiano das relações daquela comunidade.

Com isso, a ideia inicial de realizar a análise da Festa Indígena como sendo o ápice, foi se reconfigurando e após a imersão no campo, percebeu-se que todo o processo de ir até o local e buscar se inserir foram os momentos mais privilegiados, isso porque são nessas interações que se apresentaram os significados do que vem a ser a festa; foi na rede de relações que foram mostrando o entendimento sobre o evento e como ele assumia variados efeitos e variadas formas, como vimos na face política, do lazer, performática, cultural, religiosa e econômica.

O modo como as relações vão se construindo em algo que pode se tornar inúmeras coisas: acordos, projetos, amizades, auxílios, pode ser determinado como sendo o corpo da pesquisa. São as relações que permitem mostrar uma compreensão sobre os assuntos. Nesse entendimento, durante o processo de imersão algumas questões surgiram, principalmente por

ser um período político delicado, sendo um momento de eleições estaduais e nacionais, e, como ao longo de 2018, foi se configurando um processo político polarizado.

O momento, na esfera macro, se caracterizou, no território brasileiro, com a tomada de dois vários posicionamentos políticos: um lado representado um momento em que se assumiu visões de “bem e mal” como forma de cativar apoiadores. Nesse processo constituiu-se um contraste entre aquilo que penso e aquilo que era imposto dentro do espaço pesquisado e observado. Um momento em que o posicionamento político era também uma escolha de lado.

Nesse processo surge a necessidade de mostrar um posicionamento, tendo em vista que naquele momento, além de estudante de antropologia, existia também o papel de professora. Desse ponto surge uma nova interação, o posicionamento vinculado à educação e entrelaçado às questões que norteiam as necessidades daquela população. Um compromisso com os povos indígenas se configura entendendo a necessidade de questionar as políticas sociais e a necessidade de um direcionamento político em busca da construção do entendimento sobre o atual cenário e os perigos para aquela população.

Esse período se apresenta como um momento de se colocar, de mostrar-se e se fazer entender dentro dessa vivência. Isso porque, as eleições nesse intervalo se caracterizaram a partir de uma “teia de significados” para o indivíduo e para o grupo (Geertz, 1978), que performaticamente gerou uma competição para alcançar a vitória e se afastou do verdadeiro processo burocrático e administrativo.

Nesse momento, também acontecia o processo de eleição para as novas lideranças da comunidade. Porém, distanciando-se do que vivenciou-se no processo eleitoral no âmbito nacional e estadual, na esfera da comunidade não se constrói o espectro do período eleitoral visto no período eleitoral governamental, onde o momento se permeia por ataques, alianças, rompimentos, além dos altos investimentos econômicos nas campanhas. No ambiente comunitário, que não se pode dizer que está imune a essas configurações, o momento se mostra como um compromisso com o outro e todos buscando as melhorias para o bem comum. Todos esses emaranhados de pensamento mostraram que a realização de uma investigação requer escolhas, modificações, aceitação e compromisso. Por isso, o processo de escrita que os antropólogos mostram como sendo o momento pós investigação, se mostrou como o espaço de repensar o que foi realizado, como foi realizado e o que ainda será realizado no que compreende essa pesquisa antropológica.

Considerações Finais

O desenvolvimento do presente estudo partiu da observação de uma Festa Indígena, que se caracteriza como uma apresentação da cultura indígena e da representação das transformações culturais que ocorrem naquele grupo social. Além disso, foi possível elaborar uma reflexão sobre o exercício do trabalho de campo e suas implicações, construindo um entendimento relativo à prática vivida; dificuldades, questionamentos e entendimentos.

Ao fazer a observação sobre a festa, pudemos perceber uma afirmação da identidade indígena nas performances executadas, através da apresentação de elementos estéticos tradicionais, esses que também partem de uma ressignificação de elementos culturais externos. Dada a importância do assunto e permanecendo na compreensão de que a cultura não é estática, pensou-se a festa como uma busca em mostrar que nas culturas indígenas coexistem elementos tradicionais e atuais e ambos perpassam a subjetividade do grupo, como um aspecto de afirmação de uma identidade indígena.

Nesse sentido, no Festejo Intercultural vê-se o concreto e o sensível a partir das expressões que buscam encaixar costumes e tradições com as transformações culturais e assim apresentar as influências de outros grupos que acontecem no espaço da comunidade e que são demarcadas na festa.

Os passos desse processo de conhecimento, inicialmente focados num evento festivo, levaram à construção de uma relação que culminou numa ação que foi o cursinho comunitário pré-vestibular. O pedido para uma contribuição com a comunidade se desdobrou na atividade de lecionar para alguns interessados em ingressar em cursos superiores. Assim ocorreu a vivência no cotidiano do grupo, assumindo o papel de professora e não apenas de antropóloga-pesquisadora.

Buscou-se questionar quais os limites de uma pesquisa antropológica, tendo em vista que para compreender questões locais é necessário fazer parte. E para que isso ocorra o pesquisador deve se envolver no ambiente.

Referencias Bibliográficas

AMARAL, Rita. 1998. *As mediações Culturais da Festa*. Revista Mediações. Londrina, vol 3(1):13-22

AUGÉ, Michel. 1997. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

AURÉLIO. 2002. *O minidicionário da língua portuguesa*. 4ª edição revista e ampliada. 6ª impressão. Rio de Janeiro.

BAUMAN, Richard. 2014. *Fundamentos da performance*. Sociedade e Estado. Brasília, vol 29(3):727-746..

BARTH, Fredrik. 2005. *Etnicidade e o Conceito de Cultura*. Antropolítica. Niterói, n. 19:15-30.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. 2012. *A política da memória Sapará*. Manaus: Editora Universidade Federal do Amazonas.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho; Et al. 2013. *Festas e Socialidades indígenas em Roraima*. relatório parcial. Universidade Federal de Roraima, Instituto de Antropologia.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro & GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 2010. “Cultura, Festas e Patrimônios”. In: Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia, pp. 259-292. São Paulo: ANPOCS..

CARLSON, Marvin. 2010. *Performance: uma introdução crítica*. Tradução de Thaís Flores Nogueira Diniz e Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: UFMG.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Manuela. 1986. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 2013. *Drama, ritual e performance em Victor Turner*. Sociologia & Antropologia. Rio de Janeiro, vol 3(6):411-440.

CARNEIRO, J. Jeannine. 2007. *A morada dos Wapixana – Atlas Toponímico da região indígena da Serra da Lua (RR)*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CAMARGO, Robson Corrêa de. 2013. *Milton Singer e as performances culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise*. Universidade Federal de Goiás. DOSSIÊ; 6ª Edição.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. 2008. *A “boa nova” na língua indígena: contornos da evangelização dos Wapishana no século XX*. Boa Vista: Editora da UFRR.

CLIFFORD, James. 1998. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ.

DUVIGNAUD, Jean. 1983. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

FONSECA, Maria Cecília Londres. 2003. *Referências Culturais: base para novas políticas de patrimônio*. Rio de Janeiro: Repositório do Conhecimento do IPEA.

FARAGE, Nadia. 1998. *A ética da palavra entre os Wapishana*. Revista brasileira de Ciências Sociais São Paulo, vol 13(38):[s/p.].

- FERNANDES, Felipe Munhoz Martins. 2016. *Do parixara ao forró, do forró ao "parixara": uma trajetória musical*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, UFSCar.
- FARAGE, Nadia. 1997. *As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. São Paulo.
- _____. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS.
- GIUMBELLI, Emerson. 2002. *Para além do "trabalho de campo": reflexões supostamente malinowskianas*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, v. 17, n. 48, p. 91-107. (<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000100007>; Acesso em 03/03/19).
- GEERTZ, Clifford. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1989. *Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa*. In *A interpretação das culturas*. pp. 278- 3. Rio de Janeiro: LTC.
- INGOLD, Tim. 2012. *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.
- _____. 2012. "Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem." In: *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. pp. 15-29 São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- GUEDES, Maria Tarcila Ferreira & MAIO, Luciana Mourão. 2017. *Dicionário do Patrimônio Cultural: Bem Cultural*. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (<http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural>; Acesso em 11/12/17).
- LITTLE, Paul E. 2002. *Territórios Sociais E Povos Tradicionais No Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. In: *Série Antropologia*, pp. 1-32. Brasília.
- LANGDON, Esther Jean. 2006. *Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs*. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, vol 8(1,2):162-183.
- LIGIÉRO, Zeca. 2011. *Batucar-cantar-dançar: desenho das performances africanas no brasil*. Aletria: Revista de Estudos de Literatura, [S.l.], vol 21(1):133-146.
- MCCALLUM, Cecilia. (1998). *Alteridade e Sociabilidade Kaxinauá: Perspectivas De Uma Antropologia Da Vida Diária*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, vol 13(38):[s/p.].
- MACHADO, Ananda.(2017). "Kutuanhau dau'au: gêneros de narrativas históricas e dramaturgia Wapichana". In: ALEIXO, Fernando, TELLES, Narciso. *Ateliês em artes cênicas: produção, extensão e difusão cultural*, pp. 77-91. Uberlândia, MG: EDUFU. 2017.

MAUSS, Marcel. 1974. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1984. *Os argonautas do pacífico ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova Guiné Melanesia*. pp. 17 -34. SP: Abril Cultural.

MELO, Luciana Marinho de. 2012. *Fluxos Culturais e os Povos da Cidade: entre os Macuxi e Wapichana de Boa Vista – Roraima*. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

MOURA, Margarida Maria. 2008. “Festas Ritos e Celebrações”. In: LUCENA, Célia Toledo e CAMPOS, Maria Christina de Souza (Orgs.). *Questões Ambientais e Sociabilidades*, pp.: 33-38. 1º ed. Humanitas: São Paulo.

NOGUEIRA, Wilson de Souza. 2013. *A espetacularização do imaginário amazônico no boi-bumbá de Parintins*. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Programa de Pós-graduação em sociedade e cultura na amazônia. UFAM, Manaus-AM.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1998. *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. MANA, vol 4(1):[s/p.]

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. 1996. *O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. Revista de Antropologia, vol 39(1):13-37.

OVERING, Joanna. 1999. *Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica*. Mana. Rio de Janeiro, vol 5(1):81-107.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1998. *O trabalho do Antropólogo*. Brasília: Paralelo Quinze; São Paulo: Editora da UNESP.

PEREIRA, Abraão Jacinto e BERNARDES, Roseli. 2018. *O Festejo Intercultural do Canaúanim: Um veículo de divulgação, fortalecimento e manutenção da cultura Wapixana em Roraima*. Revista Teias. vol 19(53):169-178.

PEIRANO, Mariza. 2002. *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wania (Org.). 2012. *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond..

RIBEIRO, Djamila. 2019. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen.

ROTH, Baylie. 2012. *Arrastão da tainha: um exemplo de “performance” na Ilha*. In: LANGDON, Esther Jean; PEREIRA, Everton Luis (org.) *Rituais e performances: iniciações em pesquisa de campo*. Florianópolis: UFSC/ departamento de Antropologia.

SAHLINS, Marshall. 1997. *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)*. Mana, vol 3(1):41-73.

SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval. 2006. *Pesquisa Participante: Alteridade e Comunidades Interpretativas*. Psicologia. USP, 2. vol. 17(2):[s/p.].

SILVA, Darnisson Viana. (2015). *Festa na Amazônia, imaginário e múltiplos cenários: reflexões etnográficas sobre o Sairé em Alter do Chão - PA*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPB, João Pessoa-PB.

SCHECHNER, Richard. 2006. *What is Performance?* In: _____ Performance studies: an introduction, second edition, pp. 28-51. New York & London: Routledge.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 2000. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Edusp.

OLON DA SILVA, Getúlio. 2013. *Agroatividade Wapixana na comunidade indígena Canaunim: avanços e ajustes em contato com outras culturas (1960-2010)*. Manaus.

SIMMEL, George. 2006. *Questões fundamentais da Sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP.

TURNER, Victor. W. 1974. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2005. *Floresta de símbolos*. Niterói: EdUFF.