

## Auto-Representação Indígena na Escrita Etnográfica: elementos teóricos para a consideração da intertextualidade etnográfica<sup>1</sup>

*Cristhian T. da Silva*  
(CEPPAC/ UnB)

Considerando o cenário recente de experimentações etnográficas (ver Crapanzano, 1980, entre outros; e Cardoso de Oliveira, 1988, para uma crítica ao “interpretativismo” na antropologia pós-moderna), podemos indagar de que modo etnografias têm propiciado experiências interculturais, assim como indagar que tipo de “intertextualidade” a etnografia proporcionaria para os sujeitos envolvidos em sua realização. Não há necessidade de buscar extensivamente por experiências passadas para responder a tais questionamentos, pelo contrário, mais interessante e urgente é reconhecer nas etnografias que escrevemos a parte que cabe aos interlocutores nativos na sua construção.

Por “intertextualidade” na etnografia se compreende precisamente um processo dialógico constitutivo de novas formas de expressão da etnicidade e, mais particularmente, da indianidade. Conforme os termos apresentados por Bruce Albert:

“Portanto, seria simplista considerar a gênese das etnicidades contemporâneas na Amazônia [e em outras partes, como será mostrado neste artigo] sob a luz de uma teatralidade alienada ou cínica. Ela revela, longe disso, todo um processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica onde o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido. A intertextualidade cultural do contato nutre-se tanto desta etnopolítica discursiva quanto das formas retóricas (negativas ou positivas) pelas quais os brancos constroem ‘os índios’. Porém, ela não se limita apenas às imagens recíprocas de índios e brancos. A auto-definição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro” (Albert 1995:4, colchetes adicionados).

Desde a assim chamada crítica pós-moderna veiculada pela antropologia estadunidense, tornou-se lugar-comum atribuir centralidade metodológica à

etnografia, mas também situá-la na base da identidade disciplinar da antropologia social e cultural (Gonçalves 1998:9). Nessa perspectiva, que supõe “um mundo de etnografia generalizada” (Clifford 1998:19), antropólogos como Clifford Geertz, dentre outros, enfocaram os mais diversos temas derivados da concepção das culturas como textos e dos textos como culturas, assim como dos antropólogos como autores (Geertz 2005; Boon 1990; Nery 1990; Silva 2006), mas ainda que a consideração de ficções literárias como quase-etnografias seja uma perspectiva plausível, permanece inexplorada (ver Hatoum 2004).

O tratamento das contribuições mais ou menos significativas desses estudos para a teoria e a prática antropológicas ou para a compreensão das identidades, relações e processos sociais no mundo contemporâneo tem ficado a cargo de ainda outros tantos antropólogos, historiadores, filósofos, críticos literários e não será objeto de discussão neste momento.

A opção aqui é reter e empregar aquilo que aparentemente vem se mantendo na consideração das etnografias como textos. Quer dizer, o objetivo é enfatizar não somente o modo como etnógrafos representamos os outros nos textos que escrevemos ou como nós nos percebemos nesse processo de apreensão/representação da diferença cultural alheia, mas, também, e principalmente, indagar quanto a antropologia, os antropólogos e suas técnicas são pensados e utilizados pelos nativos (indígenas ou não) para se expressarem em sua singularidade para platéias restritas ou mais amplas, próximas ou distantes, presentes ou futuras, do ponto dos nativos. Trata-se de refletir sobre a intertextualidade do encontro etnográfico como uma espécie de interculturalidade.

O ponto a ser enfatizado aqui é o fato de que o antropólogo não registra na escrita etnográfica uma “cultura nativa” circunscrita e prévia e que seria apresentada no todo pelo interlocutor nativo. A densidade da etnografia deriva de uma cultura dialógica, aberta e dinâmica, atualizada no encontro etnográfico a partir de codificações simbólicas previamente estruturadas e minimamente compartilhadas. Quer dizer, no processo de construção etnográfica, nós não somos os únicos a interpretar/inscrever as culturas alheias; os outros também interpretam e se expressam nos textos que escrevemos, daí podermos falar de uma “política de representação” (Myers 1986) exercida no processo de textualização das culturas. Isto não ocorre, necessariamente, por um processo de co-autoria no sentido estrito do termo, mas por uma dialogia própria da experiência etnográfica enquanto prática social compartilhada (ver Tedlock 1986 e Bruner 1986). O nativo não narra, portanto, e primeiramente, “uma” cultura exterior a ele, mas a si mesmo e sua autoridade interpretativa no seio da própria cultura. Esta é a idéia central a ser defendida neste trabalho.

Como foi dito anteriormente, não se buscará neste momento recuperar etnografias exemplares na história da disciplina que ilustrem essa idéia e lhe confirmem solidez, mas tão somente discutir contribuições que poderiam sustentar a colocação do problema em termos teóricos, precisamente para que tenhamos uma maneira de pensá-lo, etnograficamente falando.

Tal proposta de reflexão deve ser primeiramente evocada em termos de uma “meta-etnografia”, i.e., de uma etnografia da antropologia, que seja capaz de apreender os processos etnográficos através dos quais índios se apropriam e re-apropriam da discursividade antropológica para apresentar a si próprios em sua culturalidade para outros, inclusive eles mesmos. Nesta meta-etnografia, devemos estar cientes das posições assimétricas que ocupam antropólogos e nativos em seus encontros e trocas midiáticas, uma vez, que, por mais que o nativo seja sujeito do diálogo, é o antropólogo quem porta, inicialmente, os meios de sua inscrição, gravação ou registro e, principalmente, é o antropólogo quem, por fim, determina o que deverá expressar o nativo. Este texto, portanto,

busca provocar uma reflexão que permita re-distribuir este poder de representação da diferença cultural.

O primeiro passo a ser dado nessa direção consiste em saber até que ponto a noção de “eu”, da qual nos falava Mauss, (2003 [1938]), seria operacional para acessarmos a auto-representação indígena na escrita etnográfica. Afinal, se a etnografia puder ser considerada em sua dimensão “intertextual”, deve-se perguntar qual identidade nativa poderia ser textualizada através dela, assim como nos perguntar como a antropologia poderia abordar esta utilização de sua principal ferramenta metodológica.

## A NOÇÃO DO “EU” COMO OBJETO DO PENSAMENTO ANTROPOLÓGICO

---

A noção do “eu” como objeto de preocupação antropológica está profundamente associada ao esboço programático de Marcel Mauss: “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”, de 1938 (2003). Nesse texto, o “eu” é pensado no âmbito sócio-cultural, evitando-se uma abordagem lingüística ou psicológica que partiria de um sentido historicamente construído do termo. Em suas palavras, o assunto em questão

“[é] um assunto de história social. De que maneira, ao longo dos séculos, através de numerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do “eu”, mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito? O que quero mostrar é a série das formas que esse conceito assumiu na vida dos homens, das sociedades, com base em seus direitos, suas religiões, seus costumes, suas estruturas sociais e suas mentalidades” (*op. cit.*:371).

O projeto maussiano interessa como formulação de uma primeira distinção que devemos estabelecer entre a noção do “eu” como objeto para certa teoria antropológica e o “eu” como categoria central de certas intermediações de sentido na etnografia. Se na primeira acepção, que chamarei de objetiva, o “eu” pode ser classificado de diversas formas culturalmente variáveis (o personagem, a *persona*, a pessoa, o ser psicológico, estados de consciência, a individualidade etc.), numa segunda acepção, que chamarei de intersubjetiva, o “eu” consiste em uma categoria eminente do encontro etnográfico e, nessa condição, “[d]e uma simples mascarada à máscara; de um personagem a uma pessoa, a um nome, a um indivíduo; deste a um ser com valor metafísico e moral; de uma consciência moral a um ser sagrado; deste a uma forma fundamental do pensamento e da ação...” (*op. cit.*:397), tudo seria possível, dialogicamente falando.

A obra de Maurice Leenhardt *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, publicada em 1947 (1979), constitui uma ilustração exemplar da primeira acepção, enquanto Roberto Cardoso de Oliveira, em seu artigo “O Eu, suas identidades e o mundo moral (a liberdade do sujeito ético)” (2006), teria sido quem melhor situou entre nós a densidade empírica do “eu” no encontro etnográfico e seu rendimento para uma antropologia interpretativa.

Será feito um breve resumo destas contribuições antes de passarmos a um experimento consciente de etnografia do “eu” no encontro etnográfico e suas implicações para a consideração da intertextualidade etnográfica.

## DO KAMO OU A “PESSOA” COMO EXPRESSÃO DA MENTALIDADE PRIMITIVA

O trabalho de Leenhardt é decorrente de anos de estudos etnográficos inspirados por diálogos estreitos com Lévy-Bruhl e Marcel Mauss, bem como por uma formação consistente em filosofia, lingüística e teologia. Como missionário protestante, Leenhardt usufruiu da possibilidade de viver por 25 anos entre os Canaque (Crapanzano 1979: vii) – termo pelo qual designou os melanésios da Nova Caledônia –, a quem buscava compreender com o intuito de facilitar a conversão religiosa. Longe de fazer apologia da experiência missionária como base para a reflexão antropológica, a contribuição de Leenhardt deve ser pesada à luz de seus esforços de tradução como um processo de auto-compreensão tanto quanto de entendimento do outro (idem: xi). Sob esta perspectiva, a etnografia emergiu como uma relação de reciprocidade, na qual os diálogos exigiam dos interlocutores uma predisposição para a compreensão uns dos outros e não um esforço analógico de descrição do Outro. Os temas desses diálogos envolviam os mitos Canaque e as possíveis traduções nativas para termos e categorias religiosas cristãs.

Com *Do Kamo*, Leenhardt promove um contraponto ao estilo francês de se fazer antropologia até aquele momento, considerando que a pesquisa de campo de longa duração conduzida por um antropólogo não era uma prática amplamente difundida entre os etno-sociólogos franceses. Não bastasse o seu caráter inovador, por ser resultado de uma experiência face-a-face de pesquisa de campo, *Do Kamo* foi escrito sobre uma dupla tensão. A primeira tensão, a qual convencionamos chamar de “estranhamento”, dá-se entre as impressões de Leenhardt sobre a cultura que observava e a visão de mundo transmitida pelos próprios Canaque. A segunda tensão, para a qual não temos definições muito precisas, dava-se justamente em função do posicionamento ambivalente de Leenhardt como etnógrafo e missionário em campo, isto é, como um sujeito ocupado com a compreensão e a transformação dos nativos<sup>2</sup>. Em ambos os pólos, os resultados são inovadores em termos de uma nova maneira de pensar antropológicamente o pensamento nativo.

A preocupação com a determinação da parte social do pensamento não é tanto uma meta, senão a razão de ser de Leenhardt em sua abordagem das representações canaques, preocupado que estava em corrigir o retrato do *primitivo* criado pelo Ocidente pela apresentação da figura real do primitivo de carne e osso (1979: vii). A investigação deveria partir dos caminhos próprios da modalidade de pensamento destes, antes que de inferências gerais acerca dos princípios que governariam uma suposta mentalidade primitiva genérica do tipo “pensamento selvagem”. Tratava-se, na prática, daquilo que Florestan Fernandes, ao comentar o trabalho de Lévy-Bruhl, designou “método endopático”, nomeadamente, a reconstituição pelo antropólogo dos processos mentais próprios dos *primitivos* (Fernandes 1957).

Nesse sentido, *Do Kamo* aborda as representações coletivas (ou categorias do espírito, como as denominou Mauss) enquanto um campo e uma agenda de investigação. O que importa, nesse caso, é a apreensão daquilo que entre os Canaque torna compreensível o processo de individuação impulsionado pelo cristianismo e pela situação colonial. Ou, conforme as palavras de Leenhardt sobre sua obra:

“Nas páginas seguintes, não há uma teoria elaborada para orientar o leitor a apreender aquele significado ou a compreender a mentalidade mítica dos assim chamados povos “primitivos”. Existe apenas um lento

movimento ao longo das trilhas Canaque, através do pensamento dos ilhéus, suas noções de espaço, tempo, sociedade, a palavra, a personagem, e continuando até a evolução moderna dos ilhéus. Aqui nós podemos discernir entre o que estava previamente escondido, os elementos estruturais de sua mentalidade vista através do trabalho de individuação pessoal” (Leenhardt 1979:3, tradução minha).

Leenhardt abre mão da “grande teoria” da mentalidade primitiva pela densa etnografia da estrutura e lógica de funcionamento da mentalidade canaque em um movimento análogo ao de Malinowski entre os trobriandeses. Tal empreendimento partiria da tradução enquanto atividade de descoberta das concepções nativas, sua lógica servindo de porta de entrada para a compreensão de como a experiência era vivida e interpretada pelos melanésios. O trabalho etnográfico seria antes de tudo um esforço permanente de tradução da experiência<sup>3</sup>.

A partir deste horizonte teórico, religioso e mundano, a problemática da “pessoa” assumiu um lugar central para a etnografia dos Canaque, posto que ausente em sua visão de mundo. Para empregar novamente a leitura de Crapanzano:

“Leenhardt parece abordar a questão da pessoa entre os melanésios de duas maneiras principais e não necessariamente coordenadas, as quais podem ser chamadas de relacional e existencial. Ambas se apóiam na noção de *kamo*, literalmente o “que vive”, o “que-vivente” [*le qui-vivant*], o qual Leenhardt traduz como “personagem”. *Kamo* corresponde a um predicado que indica vida, mas não implica contorno ou natureza. O termo é flexível. Ele permite aos Canaque seguir “o vivente” através de suas metamorfoses. Animais, vegetais e seres míticos, assim como o homem, podem ser tomados como *kamo*, considerando que são investidos de humanidade” (Crapanzano 1979: xxii, tradução minha).

Com relação à abordagem relacional, Crapanzano explica:

“O *kamo* é, de acordo com Leenhardt, fracamente definido seja como *self*, seja como outro. O *kamo* tem consciência do seu corpo apenas como uma base, e não como uma fonte, da identidade através do tempo. (...) Ele sabe de si apenas através de suas relações mantidas com outros. Não há um centro que possa ser marcado por um ego fixo, apenas uma série de relações que cercam um espaço vazio o qual pode, entretanto, ser nomeado” (Crapanzano 1979: xxii-xxiii, tradução minha).

Este aspecto conduz à segunda abordagem, a “pessoa” denominada “existencial”. Nesta:

“Leenhardt segue Mauss (1950) ao distinguir entre o personagem e a pessoa, mas, diferentemente de Mauss, ele próprio confuso de certa forma, não distingue entre o conceito de pessoa e a experiência de ser uma pessoa. (Ele também tende a confundir papel e pessoa). Eu e outro, eu e ambiente, como sujeito e objeto e palavra e coisa, não são, de acordo com Leenhardt, precisamente diferenciados pelos Canaque. Seu mundo é um de participação” (Crapanzano 1979: xxiv, tradução minha).

Dito isto, podemos compreender melhor a perplexidade de Leenhardt diante do pensamento Canaque, expressa na

afirmação: “Nós não sabemos onde a realidade mítica termina e a realidade empírica começa para os melanésios” (Leenhardt 1979:19). Como situar o indivíduo neste mundo de empiria e participação mítica generalizada? Nos termos de Leenhardt, a pessoa Canaque refletiria sobre “si” como algo singular diante do mundo? Em sua obra, a estrutura da pessoa para os Canaque é apresentada a partir da representação de um vazio, que por sua vez seria incapaz de se afirmar fora de um feixe de relações (Leenhardt 1979: 154-155). Em suas palavras:

“Para compreender o que estou escrevendo aqui é necessário visualizar a paisagem social melanésia. Um homem jovem nunca é encontrado sozinho, mas sempre em um grupo unido de ‘irmãos’ que mantém as mesmas relações como unidade com outros grupos. Mesmo em suas aventuras amorosas, eles temem ficar sozinhos (*idem*: 153-54, tradução minha).

Em meio a essas abordagens ou perspectivas, Leenhardt teria apreendido o processo de individuação enquanto uma experiência plena, amalgamando a identidade individual ao fluxo cósmico da vida co(n)fundido que está com a realidade mítica. Crapanzano vê nesta apreensão, ironicamente, uma asserção cristã e interroga até que ponto nossas etnografias, as mais densas e dedicadas à visão indígena das coisas, não estariam a nos conduzir a um enredamento em nossos próprios discursos míticos (*op. cit.*: xxv). Dito de outro modo, qual certeza podemos dar sobre a interpretação antropológica dos outros quando o diálogo etnográfico aparece como um diálogo consigo mesmo a partir de idiomas culturais alheios? De que modo seria possível alargar o horizonte conceitual de nossas epistemologias sem ceder à tentação de apenas travesti-las com categorias nativas? Ou seja, o mundo nativo que descrevemos seria uma projeção do nosso modo de percebê-lo. E, se assim for, que espaço haverá para a utilização nativa da etnografia?

Essas inquietações não visam criar suspeitas sobre o rigor das interpretações antropológicas de Leenhardt. De fato, elas partem de um resumo de sua tese central sem fazer jus à extensão e profundidade de seu trabalho. Trata-se apenas de formular questões de ordem geral a partir de um trabalho antropológico apoiado numa definição objetiva do “eu” (que não chega sequer a ser uma teorização sobre a noção de pessoa entre os Canaque, conforme admite o próprio autor) a partir da própria compreensão nativa.

*Do Kamo* foi comentado aqui com o intuito de mostrar os limites de uma abordagem às noções de “eu” e “pessoa” enquanto categorias eminentes e culturalmente variáveis do pensamento humano. O rendimento desta abordagem para a apreensão dos modos indígenas de apreender o diálogo etnográfico mostra-se baixo, uma vez que o vetor interpretativo, por mais dialógico que seja, aponta para nosso entendimento do pensamento diferenciado deles. Cria-se, desta maneira, um ponto cego para a observação das negociações de sentido que ocorrem quando antropólogo e nativo se encontram para compreenderem-se mutuamente e a ênfase esquiva-se do entendimento deles sobre o nosso pensamento.

Vejamos o que ocorre quando o “eu” é tratado enquanto categoria eminente não da mentalidade indígena (estática), mas do encontro etnográfico (dinâmico).

## O EU E A LIBERDADE DO SUJEITO ÉT(N)ICO

---

A exemplo de Marcel Mauss, Roberto Cardoso de Oliveira principia seu artigo “O Eu, suas identidades e o mundo moral (a liberdade do sujeito ético)” (2006) contrapondo a “identidade” como fenômeno psicológico à “identidade” como fato social. Esta distinção nos remete a uma dimensão na qual a identidade pode ser examinada enquanto contígua às relações sociais. Na verdade, Cardoso de Oliveira busca, neste artigo, livrar-nos de qualquer temor em nossa disciplina de considerar o “eu” um objeto não-antropológico. Seu objetivo é elucidar a espessura empírica da identidade, quer dizer, destacar sua relevância como foco de estudo. Engana-se quem percebe neste objetivo a construção de uma definição objetiva do “eu” tal como entendida por Mauss e Leenhardt. O interesse de Cardoso de Oliveira volta-se para as “relações entre a identidade propriamente dita e o Eu (Ego, Self), tomado aqui como agência estratégica de articulação de identidades sociais frente ao mundo moral” (2006: 60).

O “Eu” entendido como agência que “exercita sua liberdade” sobre um pano de fundo cultural promove uma guinada não somente epistêmica, mas ética sobre o sujeito indígena. O desejo de Cardoso de Oliveira com esta guinada é “trazer a esfera moral, enquanto parte do sistema cultural, como uma instância de indiscutível espessura empírica e não apenas conceptual, como, de resto, é comum apresentar-se à reflexão filosófica” (idem: 61).

Para encaminhar adequadamente o problema, Cardoso de Oliveira começará por distinguir o conceito do “eu” do de “identidade”, ou melhor, buscará formular o problema do “eu” e suas “identidades”. De uma exposição que principia com Kant e perpassa autores de opiniões tão diversas como Martin Sökefeld, Anthony Giddens, Audrey Richards, Anthony Cohen, Clyde Kluckhohn, Robin Horton, Jack Goody, Georg Gadamer, George Herbert Mead, entre outros, é sublinhado o fato de que a Antropologia dedicou-se a uma extensa produção sobre a identidade, mas quase nada sobre o “eu”, apesar do impacto da contribuição de Mauss em torno da universalidade da questão da “pessoa”.

Na verdade, a discussão antropológica sobre o tema tem se mostrado, na leitura de Cardoso de Oliveira, enredada em torno da dicotomia reflexão (racionalidade)/ irreflexão (participação), presente na discussão anterior, que por sua vez teria sido formulada a propósito de uma contraposição hoje clássica entre a racionalidade do pensamento científico e a tradicionalidade da mentalidade primitiva. Diante do impasse, Cardoso de Oliveira questiona:

“Mas se essa reflexividade é pré-requisito para o pensamento científico, nada nos diz sobre sua ausência na vida diária dos povos, na qual a escolha está sempre presente no horizonte do homem comum, sendo impossível realizá-la sem a avaliação holística de situações concretas vividas pelo agente, ou pelo autor investido na ação. Mesmo que consideremos ser muito baixa a taxa de reflexão, mesmo assim não haveria lugar para ela? E haverá alguma sociedade em que a liberdade de escolha não tenha lugar?” (2006: 68-69).

Essa interrogação desloca a ênfase dada ao problema da (ir)reflexividade na consciência não-científica para a observação da moral enquanto escolha racional de qualquer cultura, o que promove, a meu ver, a retomada da universalidade do “eu” tal como proposta por Mauss. A diferença, ou a inovação se preferirem, de Cardoso de

Oliveira está em equacionar o “eu” no âmbito da(s) identidade(s) do sujeito moral, isto é, da autoconsciência que o sujeito é capaz de elaborar sobre si “em termos de sua biografia”:

“Isso significa um ‘eu’ socializado, de cuja inteligibilidade se pode dar conta por meio da noção de *peessoa* (ou *personhood*, em inglês). E em sua condição de pessoa esse ‘Eu social’, esse ator reflexivo não apenas assegura sua auto-identidade pela consciência que tem de sua história pessoal, mas ainda reconhece-se enquanto tal diante do(s) Outro(s). (...) E é nessa *peessoa* que o Eu se configura em termos sociais de tal forma que, em determinados cenários como o da situação interétnica, o Outro com quem se defronta – o ‘Outro étnico’ – cumpre um papel fundamental na conformação de sua consciência (étnica) (2006:73).

A teorização de Cardoso de Oliveira traz consigo outra vantagem, a de driblar as preocupações com a “ilusão biográfica” mencionada por Bourdieu (1996) ao alertar para a ingenuidade de supor uma “biografia coerente” do sujeito ao invés de lidar com a produção social da biografia como um tipo de “coerência”. Digo “driblar” porque a formulação teórica proposta por Cardoso de Oliveira contorna o problema sociológico proposto por Bourdieu, mas não o resolve – o que também não procurarei fazer aqui e agora. Por ora, cabe prestar a devida atenção à “fenomenologia da consciência”, como a formulou Cardoso de Oliveira:

“(…) que se trataria antes de uma escolha estratégica [ou, se preferir, de uma escolha racional, caso se deseje promover um diálogo mais estreito com outras Ciências Sociais como a sociologia e a ciência política] que o Eu faria ao se decidir pela adoção de uma identidade, cujo “custo/benefício” foi sopesado pela experiência histórica vivida pelo grupo nas mais diversas condições de fricção interétnica” (2006:74, colchetes adicionados).

Finalmente, como exemplificações de sua percepção da liberdade do “eu”, Cardoso de Oliveira elencará evidências de manipulação identitária como demonstração da capacidade do “eu” manifestado na identidade de um “sujeito ético” manter-se íntegro em meio a cenários diversificados ou interculturais, “já que seu Eu, o *Self*, continua em pleno comando de si” (2006:83). Menciona os ticunas que vivem entre os regionais do Solimões e em seguida descreve a situação de uma família kinikináu entre os terenas no Mato Grosso do Sul. Entretanto, como o projeto de etnografar o “eu” em ação não fazia parte de seu horizonte teórico à época, ficamos sem uma interpretação etnograficamente sustentada da temática do “eu” e suas identidades no mundo moral e interétnico.

É com o interesse de estreitar a distância que nos separa de uma etnografia propriamente dita do “eu indígena” e suas escolhas-rationais-culturalmente-embasadas que se apresenta esta discussão. Como dito inicialmente, propõe-se neste momento pensar o “eu” indígena onde menos se espera encontrá-lo e onde há tempos ele vem se mostrando: no próprio texto etnográfico. Para tanto, é necessário dizer que não seriam apenas etnografias do “eu” e suas escolhas identitárias que poderiam vir a desvelar os mecanismos da fenomenologia da consciência proposta por Cardoso de Oliveira. Se “em sua condição de pessoa esse “Eu social”, esse ator reflexivo não apenas assegura sua auto-identidade pela consciência que tem de sua história pessoal, mas ainda reconhece-se enquanto tal diante do(s) Outro(s)” (2006:73), então que palco seria mais apropriado para o exercício reflexivo



do ator senão o encontro etnográfico que visa estimular precisamente a verbalização da história pessoal pelo contraste de identidades? Para sustentar melhor o argumento, passo à descrição da performatividade do “eu” em um encontro etnográfico.

## O PROTAGONISMO DO “EU”: ABORDAGEM PERFORMATIVA DA INTERLOCUÇÃO ETNOGRÁFICA

Em um artigo publicado em 2003, Ana Luiza C. da Rocha e Cornelia Eckert se apóiam em Vygotsky para postular que “o diário de campo tanto quanto a descrição etnográfica são momentos singulares de internalização de formas culturais do comportamento nativo, pois é por meio da escrita que a voz do Outro se torna a base da fala interior do próprio antropólogo” (2003:399). As autoras explicam:

“Dito de outra forma, a escrita etnográfica ao configurar-se na própria tríade autor/tradutor/texto oportuniza ao antropólogo a sistematização de seus pensamentos interiores e a construção de ações estáveis em relação à cultura e à sociedade pesquisadas. Ao mesmo tempo, a leitura dessa escrita projeta as afirmações dos antropólogos para muito além daquilo que encerra a obra etnográfica no contexto de sua comunidade lingüística de origem” (2003:399).

Ora, o que nos impediria de estender este olhar vygotkyano sobre a escrita etnográfica para os próprios nativos, de modo a sustentar, igualmente, que é através da escrita etnográfica que as falas indígenas encontrariam formas singulares de externalização de suas concepções de si enquanto sujeitos? Sob esses termos a narrativa etnográfica seria tanto o resultado de uma sistematização de pensamentos interiores quanto de pensamentos exteriorizados. Afinal, se, como afirmam as autoras, “[a] palavra enunciada, para sobreviver, precisa do ouvinte” (2003:415), então, tautologicamente falando, a palavra ouvida, para existir, precisou do falante! Entre falantes e ouvintes, a palavra constitui uma mensagem que assume o caráter de dádiva, i.e., de coisa trocada que gera obrigações recíprocas.

As autoras são sensíveis a esta dimensão dadivosa do encontro etnográfico quando afirmam que “[a] indiferença do antropólogo para com as coisas que lhe são narradas pode, assim, gerar a morte da figura do narrador na sua própria pessoa e, conseqüentemente, a morte das vidas vividas do Outro” (2003:416). Entretanto, por mais que saibamos essas coisas, continuamos a ignorar etnograficamente a “subjetivação” dos contextos objetivos nos quais buscamos observar e compreender os outros (Crapanzano 2006) a partir do ponto de vista deles. Dito de outro modo, por mais que falemos no caráter dialógico, existencial, relacional, intersubjetivo e ético do encontro etnográfico, como vimos em Mauss, Leenhardt e Cardoso de Oliveira, não nos importamos muito em atentar como os outros enxergam o modo como lidamos com as coisas que eles nos contam.

Inspirado pelo trabalho de Crapanzano em *Tuhami* (1980) busquei reinterpretar minhas conversas com os índios tapuios no interior de Goiás de modo a recuperar nas gravações feitas os sentidos do “eu” presentes em suas falas dirigidas a mim (Silva 2002a). Esse exercício viabilizou a consideração do texto etnográfico também como uma forma de representação discursiva da realidade não somente para o antropólogo, mas para aqueles que deram ao antropólogo suas histórias. Diante da discussão anteriormente apresentada, reproduzo uma das

conversas presentes no livro com o intuito de apontar o potencial de etnografias da intertextualidade etnográfica. Não retomarei toda a formulação metodológica apresentada no livro para dar lidar com a performatividade das falas dos tapuios, basta dizer que o trabalho fala em favor de uma abordagem performativa (ver Tambiah 1985) da interlocução etnográfica como forma de lidar com a apropriação indígena consciente da etnografia como meio para veiculação de suas versões da realidade e de si mesmos. Afinal, se os sentidos com os quais a etnografia trabalha são públicos, o significado da etnografia para os índios também o é.

O caso narrado que apresentarei está presente no terceiro capítulo do livro e deriva de um contexto no qual um velho tapuio, Bento Aguiar, conversa com o antropólogo na presença de outro tapuio mais jovem, Cândido Borges. No livro eu ressalto que:

“Em nenhuma outra conversa acredito ter tido acesso a um nível tão elevado de intimidade permeando os rumos da comunicação quanto neste momento em que Bento, Cândido e eu revezávamos nossos pontos de vista na busca de um denominador comum que garantisse o sentido de autoridade dos velhos (Bento) sobre os jovens (Cândido e eu), que garantisse, em suma, um sentido de identidade através de uma representação de continuidade” (Silva 2002a:97).

A conversa versava sobre uma viagem feita por Bento para reclamar os direitos indígenas sobre as terras que vinham sendo expropriadas por fazendeiros regionais. Trata-se de um relato legitimador dos documentos obtidos pelos tapuios para posse das terras que ocupavam, conhecidas como “terras do Carretão”, rio que corta a região. O que gostaria de ressaltar no relato são as referências a pessoas, lugares e diálogos, bem como ao próprio “eu” do narrador como índices de reflexividade do sujeito étnico em uma situação de conflito. Mesmo que eu não tenha sugerido o tema da viagem, a escolha de narrar esta história ocorrida nos anos 40 do século passado não foi de modo algum aleatória ou espontânea. Narrando a viagem, Bento se situava na comunidade e em seu passado. Situava-se de um modo único, que poucos poderiam vir a preencher. Bento não apenas se afirmava como um morador *de dentro*, um legítimo ocupante da área indígena, ele se afirmava como um daqueles que estabeleceram esta fronteira simbólica e seus critérios de exclusão ou inclusão, ele ressaltava seu nome no documento da terra. Segue uma versão de seu relato registrado em 1997 (ver Silva 2002a:99-100). Busquei assinalar as oscilações pronominais entre “eu”, “mim”, “ele”, “eles” e “nós”:

“Quando foi... que chegou o tempo... diz que (o Carretão) ficou para o Estado. Quando foi apertando aí pra nós, **ele** (o Velho Simão, tio de Bento e “chefe dos índios” na época) resolveu a viajar. Deram conselho pra **ele**, que tinha que tomar expediência sobre isso. Aí arrumou **eu**, minha mãe, a mãe do Zé Belino e **nós** saímos. Saímos. **Nós** fomos aqui pro lado... aqui por dentro... aqui por Valdelândia. Depois **nós** repousamos na casa de um tal de Manoel da Mata. Daí **nós** saímos e fomos pra casa de um inspetor da Colônia Agrícola. Esse inspetor já morreu. **Ele** morava numa fazenda e tomava conta desses expedientes da Colônia. E daí, **nós** viajamos. Fomos para Aruana (refere-se à cidade de Aruanã). Em Aruana **nós** folgamos um dia. De Aruana **nós** saímos. Foi para Jaraguá. E na estrada que **nós** íamos havia uma mulher lá gritando, chorando, gritando com uma mão no cabelo. E aí **nós** fomos, encostamos lá. Aí o Velho Simão, que é um homem distinto, falou (para a mulher que gritava e chorava porque sua filha estava

doente): ‘Você pode ir embora. Deixa que **nós**, que **nós** levaremos sua filha pra você’. Cortou um pau lá, botou ela na rede e **nós** levamos pra Jaraguá. Nesse início **nós** repousamos no Jaraguá.

Quando foi outro dia... não! Volta atrás (Bento retoma a ordem cronológica da narração). O inspetor da Colônia passou uma guia pra nós prosseguirmos a viagem. Que todo lugar que **nós** chegássemos, que tivesse prefeitura e delegacia, era pra **nós** comparecermos. Quando **nós** chegamos em Jaraguá, essa menina morre. **Nós** repousamos. Quando foi outro dia cedo **ele** – chamava Zé Pereira, mas era conhecido por Pereira, tratava **ele** por Tenente Pereira – chegou. Muito conhecido do Velho Simão. Aí chamou o Velho, passou uma guia pra nós. Outra guia. Daí **nós** fomos embora. Chegamos em Anápolis, mas era para irmos para o Rio de Janeiro. Em Anápolis **nós** fomos na delegacia, no prefeito, aí **ele** (o prefeito) falou: ‘Não eu não posso (resolver o problema da terra). Vou transferir vocês para Goiânia, para doutor Pedro (Pedro Ludovico, governador do Estado)’. Aí **ele** nos transferiu para Goiânia. Nós tínhamos três dias em Goiânia para falar com o Presidente. Aí **ele** (Pedro Ludovico) liberou essa área aqui. **Ele** passou uns ofícios para Goiás. Para **nós** mesmo trazermos. Aí o Velho chegou, entregou e conseguiu.

Primeiro veio um inspetor por nome de Goris (?). **Eu** acho que o Trucati (Torquato de Barros, fazendeiro regional responsável pela expropriação das terras do Carretão) chegou bravo demais, Trucati passou... acho que, liberou ele, foi embora. Aí que veio o Aristião Cunha para Goiás. Aí foi **ele** quem mediu essa área aqui.

Agora **vocês** podem caçar nome de qualquer um outro que não tem. **Eu**, o Velho Simão, a Arcante e a minha mãe. **Eu** falo desses outros (tapuios), que viajaram nessa época, não tem não, não? Quer dizer, depois já é capaz de ter outros nomes porque já estão mexendo. Já entraram os Borges, esses outros, mas depois desse tempo pra cá. Que **eu** era assim, se o Velho fosse pra fazer uma viagem, se **eu** não fosse, ele não ia. Mas, desse tempo pra cá **eu** não conto porque se eu contar **eu** estarei mentindo, esse (relato sobre a viagem) **eu** conto porque foi passado comigo e todo mundo sabe. Agora se **eu** contar de uns vinte anos pra cá, **eu** estarei mentindo porque **eu** quase não frequento aqui, essa terras. Venho quando eles (o cacique, os antropólogos etc.) vão atrás de **mim**, tem uma precisão, venho. E mostro o que **eu** sei, que é isso aí.”

Quando aleguei que certas referências feitas na narração são “índices de reflexividade do sujeito étnico em uma situação de conflito”, minha intenção era sugerir que a maneira como Bento encarava o contexto da situação de nossa conversa diz muito mais respeito ao “eu” enquanto categoria eminente do encontro etnográfico do que à noção de pessoa que os tapuios possuem enquanto membros de uma cultura distinta. É notável a transição de um sujeito coletivo “nós” em meio a outros sujeitos “eles”, “outros”, para um sujeito individualizado “eu”, “mim”.

Assinalo que essa transição se justifica pela importância atribuída a sujeitos externos como “autoridades” capazes de conferir legitimidade não somente à história, mas aos direitos narrados pela história, o que fica evidente quando Bento alega que caso os antropólogos resolvessem *caçar outros nomes* de tapuios que tenham

viajado em defesa da terra só chegariam ao nome dele, de sua mãe, da mãe de Zé Belino e do Velho Simão, este representado como a principal autoridade interna ao grupo (ver Silva 2002a). Ora, assim entendido, são os antropólogos que *caçam*, i.e., vasculham documentos históricos e judiciais em busca de traçar, com diferentes fins, a história das relações sociais no Carretão.

Nesse sentido, ao se posicionar como sujeito da história, ao narrar segundo uma orientação cronológica os momentos e lugares da viagem e ao explicitar, ao final da narração, que não haveria outros a quem a terra estaria vinculada por meio de documento, Bento constrói seu lugar enquanto alguém que *sabe* (“E mostro o que eu sei, que é isso aí”), e somente sabe porque é de dentro (“Aí arrumou eu, minha mãe, a mãe do Zé Belino, nós saímos. Saímos. Nós fomos aqui pro lado... aqui por dentro... aqui por Valdelândia”) e sendo de dentro tem direito a falar. Este direito é ampliado por sua proximidade e influência sobre as decisões de Simão (“Que eu era assim, se o Velho fosse pra fazer uma viagem, se eu não fosse, ele não ia”). A característica homodiegética de sua narração, i.e., advinda de sua própria experiência como personagem da história que narra, só vem ampliar sua intencionalidade/reflexividade, fazendo de Bento “testemunha”, alguém que “esteve lá”. Sua autoridade decorre do fato de ser sujeito individual e coletivo da história, além de ser alguém exclusivamente autorizado a narrá-la.

O antropólogo em tais contextos situacionais converte-se em algo mais que receptor de uma mensagem portadora de certos anseios de seu interlocutor (a referencialidade do discurso); a escuta etnográfica constitui sua própria sociologia que permite construir e atualizar a autoridade de quem fala perante outras platéias ou coletividades, seja de tapuios seja de autoridades externas, garantidoras de direitos (a pragmaticidade do discurso).

Após ter definido quando (“Quando foi... que chegou o tempo, diz que ficou para o Estado, né?”) e quem seriam os “atores” da narração (além de Simão, “Aí arrumou eu, minha mãe, a mãe do Zé Belino, nós saímos”), Bento relata sucessivamente, linearmente, nomes de lugares, nomes de pessoas (ou suas funções), ações (“Depois nós repousamos...”, “nós folgamos...”, “Daí nós fomos”, “passou uma guia pra nós”, “transferiu nós”, “ele liberou a área aqui”, “ ele chamou o Velho”, “ele passou uns ofícios pra Goiás” etc.) e microrrelatos (“E na estrada que nós íamos havia uma mulher...”), proporcionando, sempre que possível, informações adicionais, evidências, que atestassem seu grau de proximidade com os elementos da história (“Já morreu. Ele morava numa fazenda. Que ele tomava conta desses expedientes aí tudo, da Colônia”; “Aí o Velho Simão é um homem distinto”; “Nós tínhamos três dias em Goiânia”; e assim por diante). Tudo isso é feito de forma marcadamente repetitiva (quase mecânica) para fundir, pela redundância de construções metonímicas, o tempo de narração aos tempos do que é “vivido” na narração, transferindo, portanto, a posição “vivida” na história para o lugar ocupado no presente. Trata-se de uma mimetização narrativa do passado através do “eu” do narrador.

Como não viso reproduzir a integralidade dos dados e análises presentes no livro, talvez seja difícil aceitar apenas estes indícios como suficientes para a suposição de que os tapuios manipulam retoricamente o passado como uma estratégia de preservação dos seus direitos e de projeção de sua auto-imagem através do encontro etnográfico. Mais difícil ainda talvez seja aceitar que nesta manipulação exista um interesse em fazer-se representar textualmente na etnografia, apesar de os tapuios terem perfeita consciência do papel dos antropólogos como “caçadores de nomes, documentos e relatos”, tornando-se seus escritores ou até biógrafos. Contudo, o relato acima apresentado e produzido no encontro entre o antropólogo e os nativos como um evento de trocas verbais ritualizadas – onde os tapuios, no caso, “dariam” relatos e informações sobre si e sobre os outros e em troca eu

lhes “retribuiria” a possibilidade de validação de suas versões da realidade no texto etnográfico – torna objetiva a percepção de que etnografias são espaços (textuais) de representação não só da diversidade cultural, mas também uma ocasião para que os nativos afirmem quem são.

Como argumentou Burke: “Quem somos depende de quem fomos. No entanto, há uma circularidade importante envolvida aqui: quem pensamos que fomos depende de quem pensamos ser” (1995:93). Burke não inclui nesta circularidade o envolvimento e a importância dos outros para a construção desse pensamento sobre si.

Colocando os dados e interpretações acima em outros termos, o que se torna igualmente notável é o fato de o protagonismo do “eu” performatizado pelos tapuios constituir um aporte igualmente válido de reflexão sobre suas representações da história e de suas auto-representações na histórica. A fenomenologia da consciência compreendida pelo encontro de sujeitos étnicos pode vir a constituir o “dado” mesmo da etnohistória. Parafraseando Cardoso de Oliveira: isso significa um “eu” narrado, de cuja inteligibilidade se pode dar conta por meio da noção de *peçoidade*. E em sua condição de pessoa esse “Eu narrado”, esse ator reflexivo não apenas assegura sua auto-identidade pela consciência que tem de sua história pessoal, mas ainda reconhece-se enquanto tal diante do outro, etnógrafo.

Mais além desta consideração do encontro etnográfico como contexto para uma etnografia do “eu” auto-representado apresento, a título de conclusão, como o texto etnográfico pode comportar, portanto, um espaço de intertextualidade e reflexão para o próprio interlocutor nativo. O relato que segue também está presente em Silva (2002a), porém é a abertura do dado etnográfico à permanente reinterpretação que possibilita, agora, enxergar nele um subsídio para uma análise da noção tapuia de “pessoa”.

## DO “EU” DIALÓGICO À “PESSOA” COMO FEIXE DE RELAÇÕES: A PARTICIPAÇÃO INTERSUBJETIVA NO ENCONTRO E NA ESCRITA ETNOGRÁFICA

---

E se desejarmos insistir no projeto de Leenhardt? E se voltássemos a lê-lo e a Mauss informados pelas considerações apresentadas acima na análise do protagonismo do “eu” e buscássemos apreender o processo de individuação dos tapuios, por exemplo, enquanto uma experiência plena, amalgamando a identidade individual ao fluxo histórico (não mais “cósmico”) da vida, confundido que está com a realidade etnográfica (não mais “mítica”)? Certamente, não teríamos mais como interrogar até que ponto nossas etnografias, as mais densas e dedicadas à visão indígena das coisas, não estariam a nos conduzir a um enredamento em nossos próprios discursos. Afinal, o que seríamos levados a destacar é o encontro etnográfico mesmo como um evento de produção de subjetividades e pessoas indígenas.

O que a meta-etnografia assim pensada permite supor é que o diálogo etnográfico não precisa se limitar à prática de monólogos com idiomas culturais alheios, mas que a etnografia pode se abrir ela própria à experimentação dos outros. A consideração, portanto, da dimensão intertextual das etnografias pode se revelar uma atitude prática de alargamento de nossas epistemologias – algo que noutra ocasião denominei “etnologia misturada” (Silva 2002b). Ou seja, o mundo nativo que descrevemos seria uma projeção do nosso modo de

percebê-lo tanto quanto o dado etnográfico seria uma projeção do modo nativo de perceber a etnografia e colocá-la a serviço dos seus propósitos. Para ilustrar este ponto, reproduzo meu encontro com o tapuio José Belino, com quem conversei durante uma pesquisa etnográfica realizada em 1997.

Hoje, onze anos depois, enxergo neste encontro uma possibilidade de apreensão da noção de “pessoa” entre os tapuios através do seu “eu socializado”, ou melhor, aprendo à luz destas considerações a perceber, parafraseando Leenhardt, um lento movimento através do pensamento dos tapuios, suas noções de espaço, tempo, sociedade, a palavra, a personagem, e assim por diante. Aqui nós podemos discernir o que estava previamente escondido, os elementos estruturais de sua mentalidade vista através do trabalho de individuação pessoal (Leenhardt 1979:3, tradução minha).

Para voltar a contextualizar um encontro que se deu há mais de uma década, lembro que me encontrava na terra indígena há uns três dias e estava acomodado na casa do *cacique* José Borges, tendo visitado alguns de seus parentes e amigos antes de seguir, sozinho, para a casa de “Zé Belino”. Lá chegando me apresentei, como de costume, como “estudante que veio de Brasília para estudar a história do Carretão” e perguntei se ele se lembrava de nosso primeiro encontro meses antes. Antes de finalizar minha apresentação, Zé Belino já me convidava para entrar na sala de sua casa.

José Belino tinha cerca de 67 anos quando nos encontramos em 1997. Logo após as apresentações sugeri traçar sua genealogia, quando o mesmo iniciou uma conversa sobre suas roças e criação. Disse estar “engordando um capado” (porco castrado com a finalidade de ser excessivamente alimentado para ser abatido) para a Folia dos Três Reis que seria realizada por ele em janeiro de 1998. Comentou também que vinha realizando a folia para o *povo* há dois anos. Após o café ser servido por sua esposa, como de costume, sugeri ligar o gravador. Estavam na casa de Zé Belino uma de suas filhas e o marido desta com as crianças que, somados à presença de sua mulher, formavam uma “platéia” para seus discursos. Muitas impressões que guardo do sentido de seus pronunciamentos partem das reações desta platéia suscitadas por suas respostas às minhas perguntas enquanto um “evento de fala”.

O que segue abaixo é uma edição das falas mais longas de Zé Belino gravadas durante nossa conversa no dia 14 de setembro de 1997.

Cristhian: O senhor já foi a Brasília?

José Belino: Eu? Eu já fui lá umas seis vezes.

Cristhian: A primeira vez o senhor foi quando? Foi falar na Funai?

José Belino: Ih... a primeira vez eu fui mais aquele Adão da Liberata. Nós chegamos lá na rodoviária do Plano e ficamos lá. Aí um guarda chegou em mim e perguntou o que eu andava fazendo e eu contei. Ele disse: “Você tem documento?” – “Não tenho não”, e eu com documento no bolso. “Então como é que você tá viajando?” – “Eu viajo assim mesmo, não tem importância não”. Eu falei assim porque você sabe que eu sou meio atrapalhado das idéias (riso)<sup>4</sup>. “Mas você não tem documento nenhum?” Eu digo: “Tenho, olha aqui”, mostrei minhas mãos para ele. Estava tudo calejada de tanto trabalhar. Agora

não tem calo não, já acabou. Aí ele disse: “Já sei o que você é”. Aí virou pra riba do Adão, né? Aí ele chamou o Adão. “Você tem documento?” – “Eu? Eu tenho”. “Que documento você tem?” – “Eu tenho carteira de identidade, carteira de reservista, tudo eu tenho”. “Cadê seus documentos, deixa eu ver”. Os meus documentos ele não pediu não e eu estava com os documentos no bolso. Aí o Adão mostrou para ele a carteira de identidade e de reservista e aí o guarda falou para ele: “Você tem documento mas não trabalhou. Você não trabalha de jeito nenhum, como é que é reservista? Você não é reservista não”. Bom, aí acabou.

Cristhian: Vocês chegaram a ir na Funai?

José Belino: Aí ficamos esperando. “Como é? Não tem carro da Funai esperando a gente não?”, eu falei para o guarda. “Não demora o carro encosta aí”. “Como é esse carro?” – “É uma Kombi”. “Mas eu não sei como é essa Kombi, tem tanta Kombi”. – “Pode deixar que eu te mostro ela”, aí ficamos. Cheguei lá na Kombi, estava um chofer e uma índia. O chofer estava guiando o carro e ela abriu a porta. Eu encostei nela, saudei ela e ela me respondeu, me abraçou, perguntou se eu estava bom e eu falei que estava, perguntei a ela se estava boa e ela falou que estava: “Você quer ir para Funai?” Eu disse: “Quero, estava esperando o carro”. O Adão veio atrás de mim. “Então pode entrar aí”, ela disse. Eu fui entrando e o Adão entrou e saudou ela e ela respondeu: “E esse aqui, como é que ele vai entrando desse jeito?” – “Pode deixar que ele é meu primo”, eu falei pra ela. Foi aí que ela deixou ele entrar e nós entramos os dois e fomos pra delegacia.

Cheguei lá na delegacia virei para o delegado e ele falou: “Hoje eu não despacho vocês não, eu vou despachar vocês amanhã, amanhã que eu despacho vocês. Ele (o chofer) vai levar vocês lá para a pensão”. Aí nós repousamos na pensão e no outro dia eu fui para lá. Chegando lá eu falei o que eu queria e ele escrevendo lá o que eu falei. Eu falei e falei. Depois ele perguntou ao Adão, e o Adão com a cabeça baixa assim, e diz que é tapuio também, só com a cabeça baixa assim, aí ele virou para o Adão e falou: “E você? O que vai reclamar? O outro já falou o que queria”, e aí o Adão virou para ele e falou: “Eu não preciso falar não, o que eu queria falar o companheiro já falou aí”. Aí nós fomos embora. O delegado ainda me deu cinco reais e deu cinco reais para o Adão e nós pegamos o carro e viemos embora. Depois que chegou aqui o Adão saiu esparramando para todo mundo que eu lá não falei nada, que quem falou tudo foi só ele, que ele falou de tudo e que eu mesmo não falei nada. E ele não conversou nada lá (risos da platéia).

Este relato proferido por Zé Belino como “resposta” às minhas perguntas elucidava o esforço do mesmo em estabelecer os parâmetros pelos quais o que está sendo dito deve ser interpretado. É dessa forma que falas e situações vão se construindo como forma de garantir o sucesso da tipificação dos sujeitos da narrativa e, por conseguinte, dos sujeitos da conversa. O ponto articulador ou condensador do sentido da narração acima acabou se revelando a própria apresentação que Zé Belino fez de si mesmo através desses outros. Para garantir a projeção que fazia de si para mim e para a platéia, Zé Belino valia-se da linguagem como instrumento de realização

das transferências de sentido necessárias para sua caracterização como líder potencial da comunidade ou, em seus termos, aquele que fala, reclama e é reconhecido pelas autoridades (o policial e o delegado) ou por outros índios.

Logo de início Zé Belino indica quem o acompanhava na sua primeira viagem a Brasília, o “Adão da Liberata”. Com essa referência e forma de identificação Zé Belino deixava claro que se tratava de um parente de outro ramo familiar, coincidentemente o mesmo do então *cacique* José Borges, sobre quem conversávamos antes do tema da viagem ser introduzido. O fato de a cena ser ambientada em uma rodoviária atesta a imprevisibilidade dos acontecimentos, que poderiam ter sucedido em qualquer outro lugar, uma praça, um parque etc., porém nenhum destes se encontra associado (metonimicamente) ao contexto de uma viagem. Esse espaço, por sua vez, pode ser concebido como um espaço público e nesse sentido serve como uma arena de relações políticas por excelência, que se reproduz na delegacia que ambienta a última situação narrada. A entrada em cena de um guarda atesta a dimensão de poder/autoridade que se espera imprimir ao contexto, que passa a ser estruturado então em termos de posições hierárquicas entre os participantes.

O uso de citações (“Ele disse: ‘Você tem documento?’ – ‘ Não tenho não’, e eu com o documento no bolso. ‘Então como é que você tá viajando?’ – ‘Eu viajo assim mesmo, não tem importância não’...””) que se segue pode ser encarado como uma estratégia retórica para dar “presenticidade” e realismo à situação vivida pelo narrador, bem como conduzir os ouvintes para uma dimensão de subjetividade dos sujeitos envolvidos na história. A surpresa do guarda em lidar com alguém viajando sem documentos se transforma numa negociação da identidade de Zé Belino, que então apresenta as mãos como evidência de quem (ou o que) ele era, o que é confirmado pela resposta do guarda (“Já sei o que você é”). Entretanto, o que era Zé Belino para o guarda? Escapa à dimensão referencial a explicitação de como Zé Belino se apresentava e era reconhecido neste momento. Afinal, dizer que as mãos estavam calejadas de tanto trabalhar não significa nada fora do contexto que se desejava exprimir na narração. Como podemos concordar, então, que a estratégia de negociação de Zé Belino foi bem sucedida na situação que ele narra?<sup>5</sup>

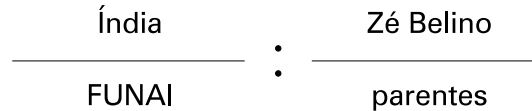
Voltemos à negociação. No caso dos documentos e das mãos calejadas, Zé Belino cria uma metáfora. Segundo Mariza Peirano, as metáforas “em geral estabelecem a equivalência entre termos retirados de domínios semânticos diferentes” (1995:83). É o resultado de uma equivalência analógica. Nesse caso, temos:

$$\frac{\text{mãos calejadas}}{\text{trabalho}} : \frac{\text{documentos}}{\text{identidade}}$$

Os dois pares de elementos estão relacionados metonimicamente (relações entre parte e todo – mãos calejadas e trabalho, documentos e identidade), enquanto as partes superiores e as inferiores (mãos calejadas e documentos, trabalho e identidade) encontram-se metaforicamente associadas. A identificação positiva de Zé Belino pelo guarda se realiza então em função desta analogia em que o primeiro se revela um trabalhador para o guarda, portanto cidadão e, como tal, um sujeito de direito. O mesmo sucesso não teve o companheiro de viagem de Zé Belino que, apesar de possuir e exibir todos os documentos necessários à confirmação de sua identidade, não conseguiu



realizar a negociação de seu reconhecimento como sujeito de direito. Faltavam a este indícios concretos que atestassem seu lugar na sociedade, o código dos documentos fora substituído pelo código do trabalho. Aqui se encerra a descrição da primeira situação que compõe este relato. Quando questiono se os mesmos chegaram a ir à Funai, Zé Belino resolve prosseguir a narração criando outras metáfora de identificação, no caso:



Nesse momento, em que Zé Belino é saudado por uma índia que estava numa viatura da Funai e a cumprimenta de volta, seu primo é mais uma vez malsucedido no estabelecimento de uma relação recíproca com os outros, repetição que visa aumentar a força de Zé Belino enquanto um sujeito reconhecido. E o reconhecimento de Zé Belino por uma índia como parente é simbolicamente relevante para a legitimação de sua posição enquanto membro político da comunidade do Carretão e, principalmente, para a veiculação de suas demandas, o que ocorre na última cena. A transferência metafórica acima representada indica que numa dimensão étnica (e ética, como lembra Cardoso de Oliveira) Zé Belino será considerado como parente pelos índios e como índio pela Funai, o que não ocorre com seu primo (que simboliza, talvez, o então *cacique* José Borges, com quem disputava prestígio e reconhecimento no interior da comunidade).

Num último momento, na delegacia, a gramaticalidade das relações entre Zé Belino, Adão e o delegado é especialmente enfatizada em termos de simetria e assimetria na descrição realista da situação. O delegado, assim como o guarda, dá ordens, sua fala é imperativa (“Hoje eu não despacho vocês não, eu vou despachar vocês amanhã”; “Ele vai levar vocês lá para a pensão”), o que inviabiliza qualquer negociação. Nesse momento, Zé Belino e Adão são tratados da mesma forma pelo delegado, que é superior. Entretanto, no dia seguinte, Zé Belino é quem fala. E é o delegado quem escreve o que ele fala. Zé Belino ressalta a expressão de submissão do primo ao dizer que o mesmo estava lá “com a cabeça baixa”, o que lhe permite questionar a identidade do mesmo enquanto tapuio, que acaba abdicando da fala, ao mesmo tempo em que se iguala ao delegado. A narração se encerra com a usurpação da fala pelo primo, que diz ter feito o que não fez e dito o que não disse. A nossa conversa se revelava assim como um mecanismo de restauração da agência política de Zé Belino, que estava, naquele momento, sendo preservada pela gravação. Os risos finais da platéia atestam o sucesso da prática retórica de Zé Belino.

Vale a pena ressaltar o interesse dos tapuios nas conversas gravadas pelos antropólogos. Os mesmos esperam por cópias dessas gravações e procuram adquirir toca-fitas para reproduzi-las em casa e na casa de parentes e amigos. Nesse contexto, os antropólogos realmente detêm a fala dos seus interlocutores e o controle que exercem sobre sua transmissão não passa despercebido aos tapuios.

O guarda, a índia e o delegado surgem no discurso como os terceiros elementos que permitem o processo de caracterização do *self* de Zé Belino e de seu “companheiro-antônimo”, Adão, a partir de um feixe de relações com terceiros. Eles se apresentam assim como a instância determinante para as negociações entre o “eu” (Zé Belino) e o “outro” (Adão). A partir do momento em que se define o ser de um através desses terceiros, não há mais possibilidade de negociação da caracterização do “outro”, este passa a ser descaracterizado. Desse modo,

Zé Belino é um “trabalhador”, “índio” e “aquele que fala”, e Adão não é trabalhador (apesar de ter documentos), não é índio (apesar de ser primo de Zé Belino) e não fala (apesar de o delegado ter permitido que o mesmo falasse). A caracterização é construída a partir de operações analógicas que, segundo Crapanzano, teriam um efeito pragmático:

“Freqüentemente as caracterizações são dadas a produzir um efeito (*insight*, *catarse*, *stress*, *raiva*, *humildade*, *prazer*, *amor*). É claro que poderá haver uma boa dose de caracterização de outras pessoas. Aqui também essas caracterizações de terceiros, mesmo que corretas em seu diagnóstico, atendem a propósitos práticos. Elas podem surgir em um drama de constituição do *self*...” (1992:103, tradução minha).

Conversando Zé Belino se retratava para um antropólogo. Retratando-se os tapuios atualizam suas relações com lugares, tempos, eventos e pessoas que se articulam na construção do sentido de suas experiências de vida. Conversando eles refazem, reinventam a si mesmos como “pessoas” num feixe de relações contínuo com o mundo.

\*\*\*

Este trabalho partiu de revisões de duas abordagens ao “eu” na antropologia para situar a problemática da auto-representação indígena na escrita etnográfica. Neste percurso buscou-se elucidar o processo de apreensão/representação da diferença cultural alheia no encontro etnográfico. Os dois exemplos etnográficos trazidos, na verdade atualizações interpretativas de dados produzidos, interpretados e publicados anteriormente, buscaram enfatizar nesta oportunidade o fato de que o antropólogo não registra na escrita etnográfica uma cultura nativa prévia, verbalizada pelo interlocutor nativo, mas uma cultura dialógica dinâmica, atualizada no encontro etnográfico. Espera-se que a combinação de reflexões teóricas à re-interpretação dos dados etnográficos permita uma visualização adequada da dimensão intertextual que compõe tanto o encontro quanto a textualização etnográficos.

---

*Cristhian T. da Silva é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília e professor do Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC), na mesma instituição.*

## NOTAS

---

- 1 Agradeço a Patrícia T. M. Costa a primeira leitura e interlocução acerca das idéias apresentadas neste texto. Espero ter sido capaz de incorporar todas as valiosas sugestões, em especial sobre a assimetria e seus efeitos no encontro etnográfico. Qualquer problema na apresentação dessas e outras idéias é, entretanto, de minha inteira responsabilidade.
- 2 Isto levou Vincent Crapanzano a destacar, em seu prefácio à obra de Leenhardt: “Do Kamo ocupa-se das dimensões espacial e temporal, corporal e espiritual da vida Canaque; a obra também testemunha os esforços de Leenhardt de compreender o efeito do seu próprio trabalho, e o efeito do colonialismo, sobre esta visão tradicional” (1979: vi, tradução minha).
- 3 Nesse sentido, ver também o texto de Malinowski (1930).
- 4 É impossível reproduzir a entonação e as imitações das vozes realizadas por Zé Belino; qualquer outro artifício literário nesse sentido não passaria de uma caricaturização de sua performance.
- 5 Poderia me perguntar ainda: por que Zé Belino não exhibe os documentos, se os tinha guardados no bolso? Esta questão me foi apontada por M. Peirano quando da leitura de uma primeira versão desta análise e para respondê-la teria que rever o direcionamento da análise proposta acima. Eu diria que se tratava de uma atitude desafiadora perante a autoridade estabelecida e incorporada pelo guarda. Zé Belino conhecia as regras ou o código para se relacionar com esta autoridade, i.e., sabia que deveria mostrar os documentos, exibindo sua posição ou condição na sociedade, mas não o fez, escolhendo uma apresentação de si que o retratava por um outro código (o das relações de trabalho); nesse último sentido, buscava estabelecer uma relação mais simétrica entre as partes (ele e o guarda, ambos trabalhadores).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

ALBERT, Bruce. 1995. "O Ouro Canibal: crítica xamânica da economia política da natureza". *Série Antropologia n°174*. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

BOON, James. 1990 [1982]. *Otras Tribus, Otros Escribas: antropología simbólica en el estudio comparativo de las culturas, historias, religiones y textos*. Tradução Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica.

BOURDIEU, Pierre. 1996. "A Ilusão Biográfica". In Marieta Ferreira & Janaína Amado (orgs.) *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV.

BRUNER, Edward. 1986. "Ethnography as Narrative". In Victor Turner & Edward Bruner (eds.) *The Anthropology of Experience*. Urbana: The University of Illinois Press.

BURKE, Peter. 1995. *A Arte da Conversação*. São Paulo: Unesp.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. *Caminhos da Identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Unesp; Brasília: Paralelo 15.

CLIFFORD, James. 1998. "Sobre a Autoridade Etnográfica". In José Reginaldo dos Santos Gonçalves (org.) *James Clifford – A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ.

CRAPANZANO, Vincent. 1979. "Preface". In Maurice Leenhardt, *Do Kamo: person and myth in the melanesian world*. Translated by Basia Miller Gulati. Chicago: The University of Chicago Press.

CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. 1992. *Hermes' Dilemma & Hamlet's Desire*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 2006. "The Scene: shadowing the real". *Anthropological Theory* 6(4):387-405.

FERNANDES, Florestan. 1957. "Lévy-Bruhl e o Espírito Científico". *Revista de Antropologia* 2(2):121-42.

GEERTZ, Clifford. 2005. *Obras e Vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. 1998. "Apresentação". In *James Clifford – A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: UFRJ.

- HATOUM, Milton. 2004. "Laços de Parentesco: ficção e antropologia". In Fernanda Peixoto, Heloísa Pontes & Lilia Schwarcz (orgs.) *Antropologias, Histórias, Experiências*. Belo Horizonte: UFMG.
- LEENHARDT, Maurice. 1979. *Do Kamo: person and myth in the melanesian world*. Translated by Basia Miller Gulati. Chicago: The University of Chicago Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1930. "The Problem of Meaning in Primitive Languages". In C. K. Ogden & I. A. Richards (eds.) *The Meaning of Meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism*. 3<sup>rd</sup> edition. London/New York: Kegan Paul.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1938]. "Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de 'eu' ". In *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.
- MYERS, Fred. 1986. "The Politics of Representation: australian aborigines and anthropological discourse". *American Ethnologist* 13:138-53.
- NERY, Paulo Roberto Albieri. 1990. *Idiotas Metodológicos: a antropologia da construção etnográfica*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- PEIRANO, Mariza. 1995. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- ROCHA, Ana Luiza Carvalho da & Cornelia Eckert. 2003. "O Antropólogo na Figura do Narrador". *Habitus* 1(2):395-420.
- SILVA, Cristhian T. da. 2002a. *Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os tapuios de Goiás*. São Paulo: Annablume.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Reelaboração da Etnologia nos Sertões Indígenas". *Anuário Antropológico/99*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. 2006. *O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp.
- TAMBIAH, Stanley. 1985. *Culture, Thought and Social Action: an anthropological perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- TEDLOCK, Dennis. 1986. "A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica". *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

## **Auto-Representação Indígena na Escrita Etnográfica: elementos teóricos para a consideração da intertextualidade etnográfica**

### **RESUMO**

---

Este trabalho visa problematizar teoricamente a auto-representação indígena na escrita etnográfica e como pode ser percebido o processo de apreensão/representação da diferença cultural alheia no texto etnográfico. Será indagado o quanto a antropologia, os antropólogos e suas técnicas são pensados e utilizados por interlocutores nativos para se expressarem em sua singularidade para platéias restritas ou mais amplas. O argumento enfatizado é que o antropólogo não registra na escrita etnográfica uma cultura nativa prévia que é verbalizada pelo interlocutor nativo, mas uma cultura dialógica dinâmica, atualizada no encontro etnográfico. Para a exposição do argumento serão debatidas as abordagens de Marcel Mauss, Maurice Leenhardt e Roberto Cardoso de Oliveira das noções de “pessoa” e do “eu”. O trabalho é concluído com a análise de um relato que ilustra o modo como etnografias podem ser apropriadas pelos interlocutores para a auto-representação.

**PALAVRAS-CHAVE:** escrita etnográfica, auto-representação, identidade, intertextualidade.

## **Indigenous Self-Representation in Ethnographic Writing: theoretical elements to the consideration of ethnographic intertextuality**

### **ABSTRACT**

---

This work focuses indigenous self-representations in ethnographic writing and debates on how the process of apprehension/representation of others' cultural difference can be viewed. It also interrogates the extent to which anthropology, anthropologists and its techniques are thought of and used by native interlocutors to express themselves as singular individuals to restrict or wider audiences. The emphasized argument is that anthropologists do not register in their ethnographies a previous native culture which is verbalized by the native interlocutor, but a dynamic dialogical culture, renewed during the ethnographic encounter. For the development of the argument the article debates Marcel Mauss, Maurice Leenhardt and Roberto Cardoso de Oliveira's approaches to the notions of “person” and “self”. The work is concluded with the analysis of a speech registered during fieldwork that illustrates how ethnographies can be mediatized for indigenous self-representation.

**KEYWORDS:** ethnographic writing, self-representation, identity, intertextuality.

Recebido em 28/11/2008

Aprovado em 12/12/2008