

Vol XXV, Núm 2, jul-dez, 2020, pág. 84-97.

O CAMPO ETNOGRÁFICO ONDE COMEÇA? ONDE TERMINA? AS POSSIBILIDADES DA ESCRITA ETNOGRÁFICA

Jordeanes do Nascimento Araujo

RESUMO

O cerne da discussão aqui proposta versa sobre a seguinte indagação: Onde começa o trabalho de campo? Ou seja, a chamada observação participante ou, como muitos antropólogos tentaram e tentam conceituar, reconceitualizar como "presente etnográfico", "momento etnográfico", "contexto etnográfico". Em que momento do trabalho de campo inicia-se este "rito" tão emblemático. Outras questões a serem problematizadas versam sobre: O campo começa onde mesmo? Na "aldeia"? Numa "comunidade tradicional"? Ou na esquina a espera de um ônibus? Na beira de um rio dentro de um flutuante a espera de um barco de viagem para leva-lo em busca de "águas profundas"? Ou numa estrada de chão de terra vermelha no meio da Amazônia, onde o que se vê é apenas as luzes do automóvel no qual você está de carona? O presente ensaio se propõe a estabelecer um diálogo com algumas perspectivas etnográficas no que concerne às suas descrições relativas a construção do trabalho de campo. Nesse sentido, este texto não se configura enquanto um trabalho antropológico acabado, o interesse aqui é apenas construir uma fala como um deslocamento, para depois problematizá-la sobre o campo e as relações de pesquisa construídas no campo.

Palavras-chave: campo etnográfico, etnografia, Antropologia

Le champ ethnographique: où commence-t-il? Où cela finit-il? Les possibilités de l'écriture ethnographique

Abstrait

Le cœur de la discussion proposée ici concerne la question suivante: où commence le travail de terrain? C'est-à-dire l'observation dite participante ou, comme beaucoup d'anthropologues ont essayé de tenter de conceptualiser, de la reconceptualiser en tant que «cadeau ethnographique», «moment ethnographique», «contexte ethnographique». À quel moment sur le terrain commence ce «rite» emblématique. Les autres questions à traiter sont les suivantes: où commence le domaine? Dans le village"? Dans une "communauté traditionnelle"? Ou au coin de la rue en attendant un bus? Au bord d'une rivière à l'intérieur d'un bateau flottant attendant qu'un bateau de voyage vous emmène à la recherche des "eaux profondes"? Ou sur un chemin de terre rouge au milieu de l'Amazonie, où ce que vous voyez n'est que les lumières de la voiture sur laquelle vous roulez? Cet essai vise à établir un dialogue avec certaines perspectives ethnographiques concernant leurs descriptions concernant la construction du travail de terrain. En ce sens, ce texte n'est pas configuré comme un travail anthropologique fini, l'intérêt ici n'est que de construire un discours comme un déplacement, puis de le problématiser sur le terrain et les relations de recherche construites sur le terrain.

Mots- Clés: champ ethnographique, ethnographie, anthropologie

Situando o campo etnográfico

O cerne da discussão aqui proposta versa sobre a seguinte indagação: Onde começa o trabalho de campo? Ou seja, a chamada observação participante ou, como

muitos antropólogos tentaram e tentam conceituar, reconceitualizar como "presente etnográfico", "momento etnográfico", "contexto etnográfico", "descrição etnográfica". Em que momento do trabalho de campo inicia-se este "rito" tão emblemático.

Outras questões a serem problematizadas versam sobre: O campo começa onde mesmo? Na "aldeia"? Numa "comunidade tradicional"? Ou na esquina a espera de um ônibus? Na beira de um rio dentro de um flutuante a espera de um barco de viagem para leva-lo em busca de "águas profundas"? Ou numa estrada de chão de terra vermelha no meio da Amazônia, onde o que se vê é apenas as luzes do automóvel no qual você está de carona?

Como disse Claude Lévi-Strauss uma certa vez, "as coisas são boas para pensar". Essas indagações nos servem também para problematizar o início do trabalho de campo. A maior dúvida de um antropólogo iniciante é que ele não sabe ao certo onde começa e onde termina o trabalho de campo. Embora, Clifford Geertz afirmou com certa eloquência, que o término etnográfico é sempre no escritório rodeado de anotações.

Diante de tais questões, o presente ensaio se propõe a estabelecer um diálogo com algumas perspectivas etnográficas no que concerne às suas descrições relativas a construção do trabalho de campo. Nesse sentido, este texto não se configura enquanto um trabalho antropológico acabado, o interesse aqui é apenas construir uma fala como um deslocamento, para depois problematizá-la sobre o campo e as relações de pesquisa construídas no campo.

A recriação imaginária do trabalho de campo

Quando refletirmos sobre os trabalhos clássicos etnográficos como o de Malinowski (1921), percebemos que o início de sua etnografia começa na beira da praia vendo o barco partir:

Imagine-se, de repente, deixado com todo seu equipamento à volta, sozinho, numa praia tropical, próximo a uma aldeia nativa, enquanto a lancha ou bote que o trouxe se distancia para além da sua visão (1921:46).

Outro caso emblemático é o Clifford Geertz (2008), sua etnografia só inicia com o estranhamento invisível e indecifrável pelo olhar do outro sobre a "conduta balinesa":

Em princípios de abril de 1958, minha mulher e eu chegamos a uma aldeia balinesa, atacados de malária e muito abalados, e nessa aldeia pretendíamos estudar como antropólogos. Um lugar pequeno, com cerca de quinhentos habitantes e relativamente afastado, a aldeia constituía seu próprio mundo. Nós éramos invasores, profissionais é verdade, mas os aldeões nos trataram como parece que só os balineses tratam as pessoas já que não fazem parte de sua vida e que, no entanto, os assediam: como se nós não estivéssemos lá. Para eles, e até certo ponto para nós mesmos, éramos não pessoas, espectros, criaturas invisíveis (GEERTZ, 2008:185).

Nos modelos etnográficos, há uma espécie de negação, ou um pacto em não revelar o "antes" da pesquisa, em não descrever etnograficamente como se chega ao campo ou onde começou o campo. Essa parte do trabalho de campo nunca é desvelada etnograficamente como procedimento metodológico. A relação de pesquisa, nos dois casos aludidos anteriormente, nunca é descrita como parte do trabalho de campo.

Gerald Berremam (1980:23), observa que o etnógrafo raramente explicita os métodos, as negociações, a partir dos quais a informação relatada em seus estudos descritivos foi colhida. Nessa perspectiva o etnógrafo esconde detalhes importantes que poderiam deslindar as situações específicas do antes e depois do campo. Tanto para Malinowski como para Geertz, a etnografia e o campo inicia-se com um estranhamento na construção de uma cena antropológica Hollywoodiana, ou como Marcus (2009:14) define "a *mise-en-scene* do pesquisador solitário que atravessa uma fronteira bem demarcada de diferença cultural para entrar temporariamente na vida de uma comunidade de sujeitos" nesses dois casos, a vida balinesa, e a vida trobriandeza.

As evocações do trabalho de campo de Malinowski nos serve até hoje como meio para regular o exercício do trabalho de campo e a própria construção etnográfica do campo. Cotejando com Marcus (2009), embora, a definição do trabalho de campo hoje tenha mudado completamente, em decorrência de inúmeras literaturas antropológicas inovadoras e da profissionalização do antropólogo, muitos desses novos antropólogos ainda continuam comprometidos com a cena do encontro malinowskiano.

Na contemporaneidade, a cena malinowskiana ainda é uma poderosa ferramenta para a construção da produção etnográfica. No entanto, alguns antropólogos como Pau Rabinow sugere que abandonemos as categorias tradicionais como "trabalho de campo", "observação participante" ou mesmo "etnografia", e busque pensar em termos diferentes como "problematização", "aparato" e "montagem" como forma de romper com a construção etnográfica tradicional. Segundo Marcus (2009), trabalhos como os de Marilyn Strathern, fica implicitamente fiel aos termos tradicionais da cena malinowskiana, mas sem fazer um uso literal. A autora, ao fazer o uso de materiais de contextos e tarefas clássicas da pesquisa antropológica, como os processos de troca na Nova Guiné, e ao misturá-los a novos contextos e novas formas de conhecimento construídas em laboratórios, hospitais, Strathern problematiza o trabalho de campo, e os processos de produção etnográfica.

Nessa perspectiva, o trabalho de Marilyn Strathern(2014), além de repensar uma outra perspectiva sobre a etnografia como uma produção de um deslocamento da diferença, a autora nos provoca, ao realizar um exercício antropológico sobre a Melanésia, é também pensar sobre nós. Nesse sentido, os lugares da construção etnográfica será sempre rodeada por uma relação. A relação aqui é pensada por Strathern (2014) como um movimento simétrico:

[...] E uma maneira de (a) o pesquisador de campo fazer isso é comprometer com as relações sociais que as pessoas desejam estabelecer com ele (ela) - pois, se assim desejarem, o (a) pesquisador de campo se torna parte dessas relações. Imaginar que isso pode ou deve ser realizado para coligir dados melhores é pensar de trás para frente. As relações devem ser valorizadas em si mesmas; qualquer informação resultante é um produto residual e muitas vezes inicialmente desconhecido. É isso que imersão quer dizer (STRATHERN, 2015:345).

A imersão em Strathern (2014) configura-se como a possibilidade de situar os eventos num contexto mais amplo, ou seja, "a imersão[...] fornece exatamente a habilidade e portanto um método para achar o não procurado"(STRATHERN, 2014:347). A imersão nos convida a refletir sobre o que está oculto e encoberto nos atos da revelação. Portanto, o momento etnográfico de Strathern corresponde nos dois campos simultaneamente, o "momento etnográfico" é a justaposição entre imersão e movimento simétrico.

Nas palavras de Tania Stolze lima (2013:22), "é o momento em que se articula o já entendido á necessidade de entender, o já analisado no momento da observação ao observado no momento da análise. Momento em que se conjugam o já apreendido no campo à demanda de apreensão que é inerente a escrita". Nesse sentido, alternam-se as perspectivas um sobre o outro.

No entanto, Strathern obscurece a noção de relação quando não revela os processos de negociação do campo de pesquisa. A impressão que temos é que autora não procura refletir sobre a construção da relação de pesquisa (BOURDIEU 1989) antes do campo e ao está em campo. Com efeito, a noção relacional imergida pelo efeito do deslumbramento é por si só, e pelo efeito etnográfico, apenas uma categoria analítica, em vez de ser simultaneamente uma categoria operatória, analítica e prática. Se os(as) antropólogos descrevessem com clareza os processos de negociação e a construção da relação de pesquisa, os efeitos sociais sobre a pesquisa e sobre os possíveis "observados" talvez fossem elucidados não como uma experiência científica mas como uma experiência humana para a etnografia.

Para não ir tão longe a procura de "novas tartarugas", volto ao dilema inicial deste texto. Onde começa o campo? Quais as relações de pesquisa que são construídas antes do campo? Essas relações podem ser pensadas como o início do campo? Ou o campo começa no entremeio dessas relações? Apresentarei três casos.

Quando trabalhei com ex-seringueiros no Alto Juruá¹, a única tentativa plausível era construir uma "etnografia da volta", pois o Juruá (terra natal) fazia parte do meu imaginário social. Portanto, o trabalho de campo iniciou-se dentro dos muros da Universidade, entre os voos de avião e os barcos de navegação do Juruá. Ao mesmo tempo, meus interlocutores eram avôs, tios, amigos e amigas das minhas avós que trabalharam como soldados da borracha no período da Segunda Guerra mundial.

Em outro trabalho de campo, com o Povo Pirahã², a construção etnográfica envolvia uma rede de relações institucionais, associativas, que extrapolava o sentido de etnografia tradicional. Pois a perspectiva dos Pirahã, principalmente das lideranças Pirahã era a criação de uma associação indígena, embora muitos indígenas Pirahã não compreendessem o que viria a ser uma associação indígena. A tentativa aqui era construir

¹ O imaginário de narrativas orais no Vale do Juruá. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Amazonas, 2010.

² Relatório Etnoambiental sobre a terra indígena Pirahã. FUNAI, 2012.

um "deslocamento etnográfico multissituado", ou seja, realizar um trabalho técnico para a Funai, materializar uma assessoria para criação de uma associação indígena e conseqüentemente construir uma relação de pesquisa com os Pirahã.

Se alguém perguntar quem é o líder, todos nós somos líderes

Certa vez, presenciei uma reunião de lideranças indígenas da aldeia com os seus parentes indígenas da cidade que teve como cerne a elaboração de uma estratégia para esta ação: ocupar a Casai em Humaitá e o DSEI - Distrito Sanitário de Saúde Indígena, em Porto Velho. Tal protesto exigiu a contratação de técnicos em saúde e a retirada imediata da Coordenadora de saúde do DSEI. Naquele ano, várias aldeias da BR-230 estavam sofrendo com a falta de técnicos de saúde para realizar procedimentos básicos, como testes de malária ou oferecimento dos primeiros socorros em caso de acidentes no trabalho na roça, como picadas de cobra e cortes com os instrumentos de trabalho.

Nesta ocasião, eu e algumas lideranças indígenas que residem na cidade, estávamos reunidos no campus da UFAM de Humaitá para elaboração de um estatuto da organização dos indígenas residentes no centro urbano (a OPIRAHU³). Esta era a terceira reunião que fazíamos para debater coletivamente os objetivos da organização indígena urbana. Participavam da reunião, indígenas Munduruku, Torá, Parintintin, Mura e Jiahui. De repente, Daniel Arimam, liderança indígena Parintintin, nos comunicou que algumas lideranças Kagwahiva, vindas da aldeia, queriam reunir o movimento indígena na cidade e, neste encontro, queriam traçar estratégias de ocupação da Casai, em Humaitá. Seguidamente, Daniel Arimam convidou todos que estavam presentes para participar da reunião e ainda perguntou se eu poderia ceder o espaço da minha sala de trabalho para realização da assembleia de ocupação. Concordei.

No dia seguinte, reunidos, ouvimos as estratégias de cada liderança representada pelos povos Parintintin, Tenharin, Jiahui, Mura, Munduruku e outros. Na reunião estabeleceram-se os objetivos da ocupação e as formas de resistência, caso houvesse uma retirada dos ocupantes pela polícia federal. Uma fala ficou bem marcada para todas as lideranças e membros presentes naquele espaço, as palavras de Plínio Tenharin: “Gente, se eles perguntarem quem é o líder da manifestação, apenas falem que não existe líder. Todos nós somos lideranças na ocupação!”.

3 Organização dos Povos residentes em Humaitá

Depois de uma hora de reunião, a estratégia estava elaborada: o horário de ocupação, os parentes encarregados da alimentação, os parentes encarregados pelo transporte e os lugares que deveriam ser ocupados no Distrito de Saúde. Só depois de refletir particularmente é que eu vim entender o sentido da fala de Plínio: o jogo político da saúde indígena precisava ser compreendido por todos, quer índios da cidade ou não. Era necessária uma luta coletiva e ela só poderia ser fortalecida com o reconhecimento do papel de atuação política dos parentes que estão na cidade. O processo de ocupação, naquele ano, surtiu efeito. A coordenadora do Distrito foi despedida a partir da pressão política gerada pelos indígenas naquela ocupação. Um mês depois, a Sesai abriu um processo seletivo para contratação de técnicos em saúde pra as aldeias no Sul do Amazonas.

Outro fato, ocorrido no início de 2012⁴, pode nos ajudar a pensar nas malhas relacionais políticas estabelecidas entre os indígenas residentes em Humaitá e os seus parentes que vivem nas aldeias. Refiro-me ao processo de destituição de cargo do coordenador regional da CR-Madeira.

Com a denominada "reestruturação da FUNAI", iniciada em meados de 2010, o Coordenador da CR MADEIRA em Humaitá foi acusado de improbidade administrativa tanto pela FUNAI quanto pelo movimento indígena local. Diante das acusações, a Opium e a Apitem encabeçaram uma grande assembleia para a destituição do coordenador, uma liderança política bastante prestigiada por todos os Kagwahiva, no Sul do Amazonas. Na primeira tentativa de destituição, o coordenador tentou negociar a sua permanência no cargo, dado que ainda tinha o apoio político de seus parentes, caciques da aldeia Traíra e Pupunhas.

Diante do apoio Parintintin, os Tenharin resolveram aliar-se com outros povos indígenas e formar uma coalizão de interesses políticos em favor da destituição do coordenador. Convidaram para uma nova assembleia, para deliberar a ocupação da FUNAI, os indígenas os Jiahui, os Mura do rio Itaparanã e o residentes em Humaitá (Munduruku e Torá). A estratégia ainda contou com o apoio técnico de um servidor da FUNAI que, em 2011, tinha sido mantido em cativo, pelos Tenharin, por um dia inteiro.

⁴ Trabalho de campo com as associações indígenas e indígenas na cidade de Humaitá-Am entre 2012-2016.

O coordenador indígena, ao perceber que suas estratégias políticas que visavam à manutenção de sua permanência no órgão não tinham surtido efeito, resolveu solicitar a demissão do cargo. A FUNAI, em Brasília, enviou o coordenador destituído do cargo em Humaitá, para ocupar um cargo na CR-MADEIRA de São Gabriel da Cachoeira, dois meses depois da ocupação do órgão pelo movimento indígena.

Na versão das lideranças Parintintin, a demissão do Coordenador tinha ocorrido a partir de uma manobra política da FUNAI e de algumas lideranças Kagwahiva, com o intuito para desmobilizar as ações que o Coordenador estava realizando, principalmente no que dizia respeito a não aceitar parcerias políticas com ONGS (Informação Verbal⁵).

Vale ressaltar que, em 2011, a CR-MADEIRA estabeleceu uma parceria com a Universidade Federal do Amazonas, por meio de um projeto intitulado *Levantamento Etnoambiental da terra indígena Pirahã*. O projeto tinha o objetivo de mapear as condições sociais nas quais se encontravam o Povo Pirahã no Baixo e Alto Maici. O coordenador do projeto montou uma equipe multidisciplinar que contava com um engenheiro sanitarista, uma assistente social, um geógrafo, um antropólogo e dois servidores da FUNAI, um da Coordenação da FUNAI de Manaus, responsável pela fiscalização do recurso financeiro, e uma servidora local, responsável pela logística da viagem. A primeira viagem ocorreu em março de 2011, no Alto Maici. Foram vinte dias de trabalho, em quatro aldeias. A segunda viagem ocorreu em setembro de 2011 e foram vinte e cinco dias de trabalho, em quatro aldeias no Baixo Maici. No cronograma de execução do projeto estavam programadas três viagens de campo, mas a terceira viagem foi cancelada. Segundo o coordenador, a verba tinha se esgotado. Foi a partir desse episódio que os indígenas começaram a desconfiar do coordenador. Os Tenharin começaram a questionar como o orçamento da CR-MADEIRA estava sendo aplicado, principalmente no que dizia respeito aos recursos voltados para a política de etno-desenvolvimento.

Neste mar de alianças políticas e rivalidades de grupos faccionais, eu observava, anotava e tentava compreender a perspectiva política dos grupos indígenas envolvidos nestas relações, que eram ora conflituosas, ora estrategicamente alinhadas aos interesses dos grupos indígenas faccionais com maior poder de aglomeração de seguidores.

5 Narrativa coletada com a liderança Política R. Parintintin em 2012.

Os Tenharin, ao juntarem forças políticas com outros povos e com um técnico da FUNAI, queriam apenas o afastamento do coordenador, por suspeita de desvio de função. Imaginavam que, ao fazerem tal movimento político, poderiam assumir a coordenação da CR-MADEIRA. Tal articulação política foi bem aceita pelo movimento indígena. Apenas os Parintintin foram contra o afastamento do ex-coordenador. O líder indígena indicado em lugar do anterior foi Domiceno Tenharin e os outros povos presentes na reunião concordaram com a indicação do líder. A estratégia política dos Tenharin estava em andamento. Tudo parecia indicar um desfecho que favoreceria os grupos faccionais, apoiadores do futuro “chefe” da CR-MADEIRA.

Na Assembleia geral para a escolha do novo Coordenador, em meados de 2012, a FUNAI enviou dois servidores de Brasília (entre eles, Lucia Alberta, assessora direta do Presidente da FUNAI), que iniciaram suas falas discursando sobre a "Política de Reestruturação". Segundo esses técnicos, "a FUNAI precisava de um quadro técnico responsável e não de iniciantes" (Informação verbal⁶). Com estas palavras, o nome de um branco foi apresentado pelo órgão indigenista. E quem era este branco? Aquele mesmo técnico que havia apoiado a retirada do indígena funcionário. Este seria o novo Coordenador da CR-MADEIRA.

Na Assembleia que reuniu 300 indígenas no auditório da Universidade Federal do Amazonas, as 20 lideranças de 10 povos indígenas posicionaram-se contrárias à indicação do servidor da FUNAI. Todas as falas pronunciaram-se na mesma direção: “Nós, indígenas do Madeira, desconhecemos o trabalho deste servidor junto aos Povos indígenas”. As 20 lideranças repetiram o mesmo discurso, tentando deslegitimar a indicação e a própria estratégia de Brasília, ao nomear um servidor não indígena para o cargo, sem consultar os Povos Indígenas.

Mas a estratégia do movimento indígena, arquitetado pelos Tenharin e pelas lideranças indígenas da cidade, não surtiu efeito. A FUNAI não sinalizou nenhuma possibilidade de mudança em relação a sua indicação. No jogo político estabelecido, uma coisa ficou clara: os Tenharin e o movimento indígena desconheciam as reais intenções do técnico da FUNAI em relação a CR-MADEIRA.

6 Narrativa pública coletada na Assembleia Indígena, em 2012.

Podemos dizer que o procedimento operacional técnico e político enfraqueceu e desmobilizou o movimento indígena e também mudou a relação da FUNAI com outras instituições estatais e não governamentais. Tal mudança foi percebida nas primeiras ações do novo Coordenador, ao aproximar e realizar parcerias com ONGS para organizar as reuniões do Comitê Regional de Política do Madeira.

Diante destas aproximações entre a FUNAI e as ONGS, as lideranças indígenas políticas também se posicionaram contra o apadrinhamento dentro órgão público. Isto por que pessoas provenientes de São Paulo assumiram cargos comissionados no órgão, a despeito de não possuírem nenhuma experiência com política indigenista, tampouco conhecerem a realidade indígena no Rio Madeira. Suas credenciais eram tão somente os vínculos de amizade com o então coordenador. Passados alguns meses, o movimento indígena voltou a organizar pequenas assembleias em Humaitá. Reunidos em suas organizações indígenas, passaram a buscar outras parcerias, visando a organização do segundo encontro de lideranças Kagwahiva em defesa de seus territórios. Também continuaram a pensar formas de oposição frontal contra os grandes empreendimentos hidrelétricos que estavam em andamento através das políticas de desenvolvimento para Amazônia. O encontro ocorreu em setembro de 2013, reunindo 400 indígenas em Humaitá.

A afirmação étnica foi reconfigurada no momento em que esses agentes sociais desenvolveram estratégias de luta e de organização política através das associações indígenas, **Opiam**, **Opipam**, **Opirahu**, **Apitem**, **Opittanpi**, **Apitipre**, **Apihã** e a **Apij**⁷ e do papel político desenvolvido pelas lideranças atuantes no espaço urbano. Desta forma, os mesmos romperam com a identidade atomizada e construíram uma identidade coletiva na luta por melhores condições de participação nas políticas públicas, reivindicando isto na esfera pública local, regional e nacional. Ao fazerem isso, ocupam e transformam os espaços públicos em arenas políticas indígenas de luta. Secretarias municipais, coordenações de educação indígena, conselhos de saúde indígena, Universidades vão

7 **Opiam**- Organização dos Povos Indígenas do Sul do Amazonas; **Opipam**- Organização do Povo Parintintin do Amazonas; **Opirahu** - Organização dos Povos Indígenas residentes de Humaitá; **Apij**- Associação do Povo Indígena Jiahui; **Oppitampi** - Organização dos Povos Indígenas Torá, Munduruku, Parintintin, Mura e Pirahã de Manicoré; **Apitem** - Associação do povo indígena Tenharin Morogita; **Apihã**- Associação do Povo Indígena Pirahã; **Apitipre** – Associação do Povo Indígena Tenharin do Igarapé Preto.

sendo indigenizados, *Kagwahivizados*, na construção de uma “cidadania indígena” (PERES 2013).

Nesse sentido, a união dos diversos grupos indígenas na cidade tem o objetivo de fortalecer as organizações sociais. Isso nos remete ao conceito de fronteiras étnicas de F. Barth (2000). As diferenças passam a ser entre culturas, não entre organizações étnicas. À medida que os agentes se valem da identidade étnica para classificarem a si próprios e aos outros, para propósitos de interação, eles formam grupos étnicos em função de organização. A Constituição Federal, ao reconhecer o direito dos índios de se representarem juridicamente, possibilitou a criação de dezenas de organizações indígenas e alavancou uma enorme mobilização política indígena sem precedentes.

Nos últimos anos, um número crescente de jovens líderes indígenas Tenharin, Jiahui, Parintintin e Mura migraram para as cidades para participar do movimento indígena e das políticas locais, atuando como funcionários nas instituições estatais ou representando suas organizações indígenas. E não apenas isso. Muitos desses jovens indígenas, e lideranças reconhecidas por seus grupos domésticos, migram também com o intuito de estudar em Instituições Federais e Instituições Privadas. Entre os Tenharin do Rio Marmelos, quatro indígenas cursam o ensino técnico federal e oito estão cursando o nível superior em faculdades particulares no perímetro urbano de Humaitá, atualmente. Dois estão realizando Pós-graduação *lato sensu*: um na Universidade Estadual do Amazonas, em saúde Indígena, e o outro cursa uma especialização em gestão escolar, na Uninter, em Humaitá.

Ainda entre os Kagwahiva, vinte jovens indígenas estão participando de cursos de informática e cursos técnicos em saúde, pelo CETAM⁸. Entre os Tenharin do Igarapé Preto, três estudantes indígenas cursam o ensino médio nos colégios estaduais.

A presença de inúmeras lideranças e jovens indígenas nas instituições sociais visa a um aprimoramento intelectual e político, com o fito de enfrentar a sociedade nacional com maiores chances de sucesso, o que possibilita, a meu ver, a transformação dos espaços públicos, outrora ocupados apenas por brancos, em espaços de cidadania indígena, no contemporâneo, como uma ferramenta para a compreensão das lutas e dos processos políticos que afetam cotidianamente a participação de povos indígenas na esfera pública nacional.

8 Centro de Educação Tecnológica do Estado Amazonas

Dessa feita, toda relação de pesquisa, toda imersão etnográfica é fruto de um exercício de memória (PEGGION 2017), memória das falas em situações específicas, memórias dos lugares percorridos. Toda possibilidade etnográfica é sempre um caminho de malhas e linhas interligadas pelos interlocutores fora e dentro do campo de pesquisa.

Nesse sentido, o registro etnográfico não opera somente na perspectiva do passado, como algo posteriori ao trabalho de campo do antropólogo, ele opera nas duas dimensões, no presente emergente e no passado, o resultado dessa imbricação é o “aqui e o agora” da escrita etnográfica.

Voltando do campo - Reorganizando os dados na mesa de estudos

Quando George Marcus (2009) nos convida a refletir sobre a possibilidade de construção de uma "etnografia multissituada", talvez tal perspectiva responda em parte, algumas indagações aqui postas, no sentido que as reflexões etnográficas são sempre situações de deslocamento de fala, e de composição de fala sobre um contexto situacional específico.

A ideia da multilocalização pode funcionar com uma estratégia para repensar o paradigma clássico do trabalho de campo antropológico. Nesse repensar, elabora-se uma transformação dentro dos próprios termos do trabalho de campo. Como enfatiza Marcus esta é tarefa de tradução:

Na verdade, isso implica a construção do trabalho de campo como um imaginário simbólico social com certas relações colocadas entre coisas, pessoas, eventos, lugares e artefatos culturais, e um itinerário literalmente multissituado, à medida que um campo de movimento emerge na construção de tal imaginário. O trabalho de campo opera dentro desse imaginário, trazendo, em justaposição, lugares que demonstram algumas conexões ou relações e o significado cultural que levam sobre um mundo ou mundos em mudança.

Cotejando com Marcus, o trabalho de campo é definido como um conceito diferenciado de presente ou tempo emergente, relacionando o "aqui e o agora" e os "outros lugares" nos quais estão conectados.

Enfim, o maior desafio hoje, talvez seja, aproximar e construir um diálogo antropológico explorando e juntando as capacidades teóricas de muitas teorias (Strathern, Marcus e outros), se não formos capazes de construir tal diagnóstico dessas potências criadoras, sempre iremos esbarrar na simples construção dos "ismos

antropológicos" ou na crítica do social, ou num certo sentido, parafraseando Tarde (2003, p.57), significa imitar os antigos astrônomos que, "em suas quiméricas explicações do sistema solar, partiam do círculo e não da elipse, sob o pretexto de que a primeira figura era mais perfeita. A diferença é o alfa e o ômega do universo".

Referências

ARAÚJO, Jordeanes do N. *O fenômeno da liderança Tupi Kagwahiva: Trajetórias sociais, Resistências e Movimento indígena no sul do Amazonas*. Tese de Doutorado, UNESP, 2019.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BERREMAN, Gerald. *Por detrás de muitas mascaras*. In: ZALUAR, Alba (Org.). *Desvendando Mascaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

LIMA, Tania Stolze. *O campo e a escrita: relações incertas*. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, v.5,n2, jul-dez., p.9-23, 2013.

MARCUS, George. *A estética contemporânea do trabalho de campo na arte e na antropologia: experiências em colaboração e intervenção*. In: Barbosa, Andréa. CUNHA, Edgar T. HIKIJII, Rose S. (Orgs). *Imagem-conhecimento: Antropologia, cinema e outros diálogos*. São Paulo: Papirus, 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Objeto, método, e alcance desta pesquisa*. In: ZALUAR, Alba (Org.). *Desvendando Mascaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

PEGGION, Edmundo. *O reverso da etnografia: as possibilidades da escrita indígena*. *Revista de Antropologia da UFSCAR -R@U*, 9 (2) (suplemento), jul./dez. 2017: 47-61.

PERES, Sidnei. *Cultura, Política e Identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2003.

Política da identidade: Associativismo e Movimento indígena no Rio Negro. Manaus: Valer, 2013.

PEREIRA, Edmundo. *Um povo sábio, um povo aconselhado*. Ritual e política entre os Uitoto-Murui. Brasília: Paralelo 15, 2012.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

Recebido: 10/6/2020. Aceito: 20/6/2020.

Sobre o autor e contato:

Jordeanes do Nascimento Araujo - Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP. Professor de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas, Campus Vale do Madeira.

Email: jordeanes@ufam.edu.br