

PERCURSOS AUTOETNOGRÁFICOS PELO SER(TÃO) IMAGINÁRIO: CABOCLAS-BRABAS E A IDENTIDADE BRASILEIRA

Autoethnographic pathways by Ser(tão) imaginário: caboclas-brabas and the Brazilian identity

Thaís Gomes da Silva¹

Paula Almozara²

RESUMO

O artigo apresenta a autoetnografia como estrutura metodológica interdisciplinar na qual o tema se desenvolve a partir de questões individuais e coletivas que se interrelacionam para construir a ideia de “Ser(tão) Imaginário” como uma busca pela identidade brasileira, considerando os processos e os sujeitos que a compõe, em especial, as caboclas-brabas que protagonizam a narrativa (visual e afetiva) ao lugar e ao imaginário (e às suas ficções).

Palavras-chave: Autoetnografia. Identidades. Sertão. Imaginário. Caboclas-brabas.

ABSTRACT

The paper presents autoethnography as an interdisciplinary methodological structure in which the theme develops through individual and collective questions that interrelate to construct the idea of “Ser(tão) Imaginário” as a search for Brazilian identity, considering the processes and subjects which form this, especially the caboclas-brabas protagonists of the narrative (visual and affective) to the place and the imaginary (and their fictions).

Keywords: Autoethnography. Identities. Sertão. Imaginary. Caboclas-brabas.

¹ Arte educadora na Rede Estadual de Campinas. thaisilvarte@gmail.com.

✉ Rua Barreto Leme, n. 1194, Centro, Campinas, SP. 13010-201.

² Professora na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Bolsista Produtividade em Pesquisa CNPq - nível 2. Bolsa Auxílio Pesquisa Fapesp processo 2017/17112-7 almozara@gmail.com.

✉ Rua Professor Doutor Euryclides de Jesus Zerbini, n. 1516, Parque Rural Fazenda Santa Cândida, Campinas, SP. 13087-571.

INTRODUÇÃO

A ideia de “Ser(tão) Imaginário” é tanto cartografar experiências – que se inicia por um jogo de palavras entre ser e sertão –, como também entender os atravessamentos que se constituem na relação entre indivíduo e coletivo, memórias e identidades, refletindo sobre o problema da identidade brasileira.

Não há como pensar as narrativas familiares no Sertão Pernambucano sem considerar os processos e os sujeitos que o compõe, em especial, as caboclas-brabas, como parte da nossa violenta formação e que se constitui como:

uma metáfora da conquista do território sertanejo, já que somente após “amansados” os índios e inseridos dentro da sociedade que gradativamente se iniciava, o sertão poderia de fato ser povoado com as famílias que hoje formam seu leque genealógico (MACEDO, 2003, p. 132).

Os relatos pessoais, memórias e experiências construídas por meio de imagens, fotografias, anotações cartográficas, ações performáticas e de ficções (literárias ou imagéticas), são elementos fundamentais para os questionamentos sobre a noção identitária, pois são contenedores para a reelaboração ou deslocamento de significados já estabelecidos (REY, 2002), sendo estruturadores de “poéticas de investigação” (BRANDÃO, 2016), capazes de trazer conceitual e simbolicamente uma amplificação de narrativas e leituras, no qual as “imagens de registro podem inclusive tornar-se outra coisa, um dispositivo que dispara experiências em quem entra em contato com ele” (VEIGA, 2016, p. 13).

O artigo apresenta a autoetnografia como estrutura metodológica interdisciplinar na construção da ideia de “Ser(tão) Imaginário”

como uma busca pela identidade brasileira, de modo a considerar os processos e os sujeitos que a compõe.

AUTOETNOGRAFIA

“Ser(tão) Imaginário” tem como elemento fundante um percurso autoetnográfico que deu suporte às relações instauradas por poéticas e por narrativas visuais consubstanciadas **por e com** memórias individuais e coletivas, e que perpassam três eixos: SER enquanto identidades, SERTÃO como lugar e o IMAGINÁRIO como memória/ficção.

A autoetnografia tem sido utilizada, dessa forma, para criticar discursos dominantes e hegemônicos, pautados no poder da colonização ocidental [...]. O texto autoetnográfico pretende abrir a perspectiva científica para além da racionalidade objetiva, integrando os aspectos negligenciados pela cultura científica ocidental na produção do conhecimento. Além disso, a autoetnografia busca alcançar dimensões maiores que a de um método científico, propondo, por meio do engajamento e reflexividade, que cada autor viva e escreva sobre a vida de forma honesta, complexa e apaixonada (MOTTA; BARROS, 2015, p. 1339).

A Figura 1 se apresenta no sentido “metodológico” como algo que pertence a uma dimensão plural, ou seja, pode ser vista como um trabalho artístico, como um diagrama, como um mapa, como base de uma narrativa visual para a reflexão teórica dentro de um processo dialógico, constituindo uma “imagem de pensamento” como afirma Marie-Haude Carraës e Nicole Marchand-Zanartu (2011, p. 9) na qual o desenho oferece uma estrutura em que tudo é possível: “nenhuma resolução, nenhuma conclusão é esperada, tudo está em

movimento e soberano, [...] é um lugar estratégico onde a intuição e a razão lutam incessantemente”¹.

A partir disso, entendeu-se que a construção do conhecimento da pesquisa acadêmica imbricada a uma proposta que contém elementos de narrativa autoral e poética se desenvolve por situações bastante específicas e que necessitam de estratégias heterodoxas. A autoetnografia surge, assim, como uma possibilidade de estruturação de questões subjetivas inerentes à própria história de vida do pesquisador e que caminham conjuntamente com questões de cunho sociocultural.

É por meio desse movimento de ruptura com práticas hegemônicas que se deu a localização de um imaginário cujos vestígios baseados em memórias pessoais difusas buscaram conectar-se com memórias coletivas para relacionar fatos e histórias desconsiderados ou mesmo apagados por abordagens acadêmicas tradicionais.

A construção de uma pesquisa interdisciplinar que leve em conta poéticas pessoais, que se vale de elementos autobiográficos e que possui narrativas visuais e/ou ficcionais é algo complexo na estrutura acadêmica, no entanto, a autoetnografia é capaz de suportar as pesquisas (Figura 2) que usam as especificidades das imagens de pensamento, bem como das “literárias, poéticas e estéticas para criar engajamento entre texto e performance conectando o autoetnógrafo com seus leitores” (JONES; ADAMS; ELLIS, 2013, p. 51).

Nesse sentido, a busca por referências sobre a autoetnografia revelou que essa possibilidade de abordagem estratégica-metodológica ainda é, na América Latina, ou melhor, nos “países de língua hispânica”, segundo a pesquisadora mexicana Mercedes Blanco (2012), algo a ser explorado e evidenciado como uma forma inovadora e autêntica para a pesquisa. Os antecedentes da autoetnografia expostos por Blanco em seu artigo intitulado “*Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos*”, nos apresenta de modo sintético o processo de construção desse conceito dentro das ciências sociais e do impacto de uma abordagem “narrativa” para o modo como se pode articular o conhecimento entre o individual e o coletivo.

1 Tradução livre de: “aucune résolution, aucune conclusion n’est attendue, tout est en mouvement et souverain [...] il s’agit d’un lieu stratégique, où se combattent sans fin l’intuition et la raison”.

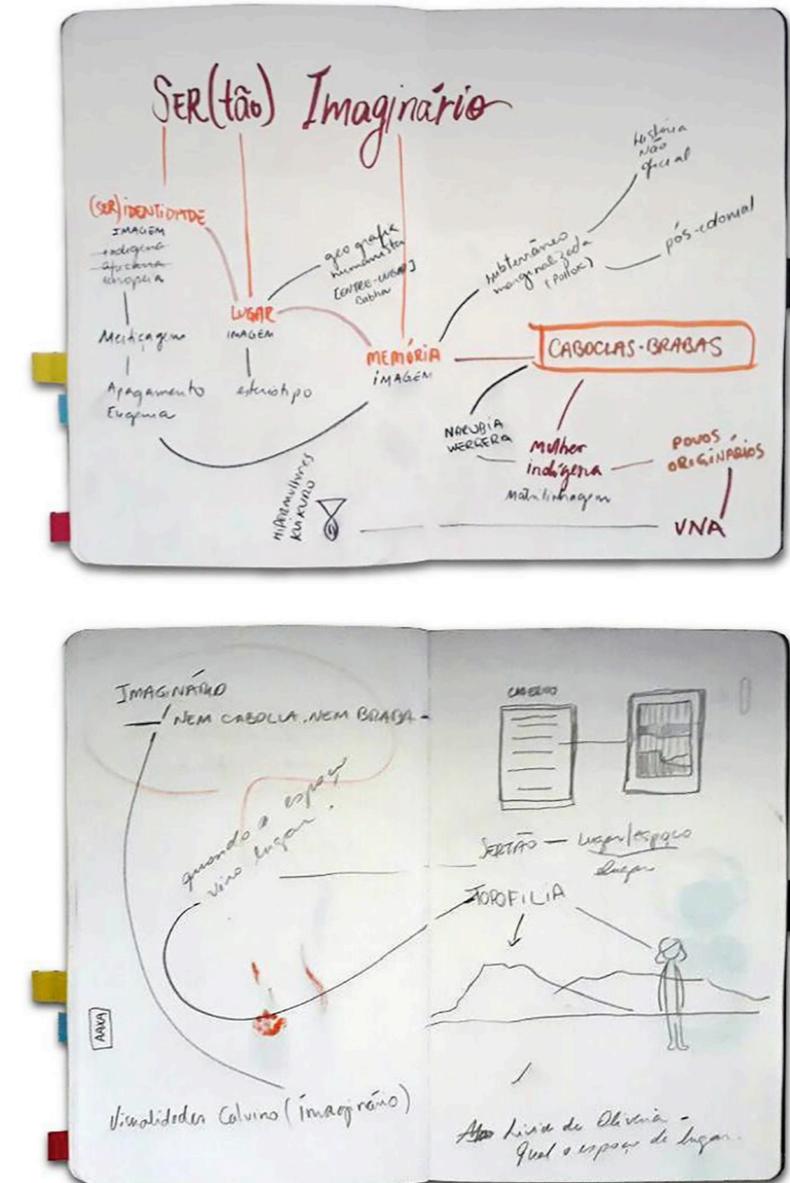


Figura 1 – Caderno de anotações, 2017.
Fonte: Arquivo pessoal, SILVA, T. G. da (2018, p. 34).



Figura 2 – Performance Rememorar: Luzia, Teresa, Isabela, Maria. Araripina, 18 de junho de 2016. “Grafismos contornavam meu corpo. Descalça e com um pedaço de gesso na mão, atravessei o pátio até o pilão deixado em um canto da praça da igreja. É na matriz que se inicia o processo de construção de uma cidade e é na matrilinearidade que se inicia uma linhagem. O pilão era familiar, pertence à minha avó materna. No chão a sua volta desenhei um círculo e em volta dele outro círculo e inseri a palavra cabocla. Em volta e fora deste círculo, gravei nomes soltos de grupos étnicos indígenas existentes no nordeste brasileiro. Ouvi um burburinho, alguém ali próximo tentava entender minha ação para logo em tom de identificação reconhecer sua própria memória. ‘Ah, é cabocla-braba, minha avó foi pega no mato, era uma índia’” (Anotação do Caderno de Campo da pesquisadora-artista).

Fonte: Arquivo pessoal, SILVA, T. G. da (2018, p. 150).

Para situar a importância referencial do artigo de Mercedes Blanco² como um dos primeiros sobre autoetnografia no contexto da América Latina é importante afirmar que as linhas de investigação da pesquisadora mexicana estão relacionadas à relação entre família-mulher-trabalho, à perspectiva de gênero, do entrelaçamento de trajetórias de vida, no âmbito das ciências sociais.

A autoetnografia é, **grosso modo**, uma estruturação narrativa, um recurso de soma de vozes dissonantes e até dissidentes. Uma ferramenta que dá nova potência e subsidia as falas de minorias marginalizadas em um lugar em que o “olhar de fora” costuma “representar” ou “inventar” o outro (alteridade). Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2015a, p. 11), “nenhuma história, nenhuma

² Como pesquisadora e professora Mercedes Blanco ingressou em em 1993 no *Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social* (CIESAS-DF) e no mesmo ano passou a fazer parte do *Sistema Nacional de Investigadores* (SNI), México-DF (CIESAS, 2019).

sociologia consegue disfarçar o paternalismo complacente dessa tese, que reduz os assim chamados 'outros' a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo". Nos processos de se repensar esses lugares ele pontua que:

Uma verdadeira antropologia "devolve-nos uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos" (MANIGLIER, 2005b, p. 773-74), pois o que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é uma ocasião para se fazer uma experiência sobre a nossa própria cultura; muito mais que uma variação imaginária – é a própria forma, melhor dizendo, a estrutura da nossa imaginação ocidental que deve entrar em regime de variação, assumir-se como variante, versão, transformação (CASTRO, 2015a, p. 21-22).

Podemos assumir que uma autoetnografia tem a capacidade de levar o sujeito a uma reflexão de si mesmo dentro dos percursos históricos que constituem a formação de uma sociedade ou cultura. Darcy Ribeiro (1995, p. 453), no livro "O Povo brasileiro", salientou que "nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo", a mestiçagem, o encontro entre grandes matrizes, ameríndia, europeia e africana nos fizeram mestiços em estado de negação devido aos processos de apagamento físico e simbólico que nos constituíram. Vivendo século após século sem consciência de si, "afundados na ninguentade".

Todos nós brasileiros somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os suplicou. A doçura mais tenra e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal que também somos. Descendentes de escravos e senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em

nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria (RIBEIRO, 1995, p. 453).

A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviciar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possessos e criar aqui uma sociedade solidária (RIBEIRO, 1995, p. 120).

Entende-se que a vida de um sujeito pode dar conta dos contextos em que vive, assim como de épocas históricas que atravessam sua existência (BLANCO, 2012). Em nossa sociedade, o silêncio étnico, o apagamento do outro persiste não só nas grandes narrativas históricas, mas, nos silêncios cotidianos, como é o caso das memórias sobre as caboclas-brabas que são sempre referenciadas por meio de uma violência romantizada.

Embora, raramente apresentadas, na historiografia tradicional brasileira, as caboclas-brabas, ainda, estão presentes em uma memória oral familiar, mas que também está se esvaindo a cada nova geração.

A utilização da autoetnografia torna-se um recurso capaz de tornar visível os testemunhos e as narrativas familiares para constituírem memórias históricas mais vivas, verossímeis e inclusivas.

Mais concretamente, uma variedade de autores afirma que a autoetnografia se escreve usualmente em primeira pessoa e os textos aparecem em vários formatos. Por exemplo, Richardson (2003) oferece uma extensa lista de autores com textos – diz ele – de "muitas espécies": autoetnografia, relatos de ficção, drama, textos performáticos, textos polivocais, aforismos, comédia e

sátira, apresentações visuais, alegorias, conversas e gêneros mistos (BLANCO, 2012, p. 54-56).³

A presença da autoetnografia pode ser observada na literatura de Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Maria Carolina de Jesus, Conceição Evaristo. Apesar da escrita não aparecer necessariamente em primeira pessoa, cada um desses escritores e autores transforma em ficção sua própria memória e evidenciam histórias de dominação que se repetem pelo território brasileiro.

A ficção é vista aqui como um recurso poético ou mesmo estilístico dentro da narrativa autobiográfica que estrutura as estratégias autoetnográficas, e, portanto, uma forma de operacionalização das questões contemporâneas observada também dentro das artes visuais, nos trabalhos de Rosana Paulino, Ícaro Lira, Paulo Nazareth, Regina José Galindo, Jaime Lauriano, Denílson Baniwa, Arissana Pataxó, Luana Veiga, Andrea Mendes. Como exemplo dessa relação arte-vida, o caso de Paulo Nazareth é sintomático, considerando que seu nome artístico tem um peso etnográfico.

Nascido Paulo Sérgio da Silva em 1977, adotou o nome artístico Paulo Nazareth em homenagem à avó, Nazaré Cassiano de Jesus, indígena borun, violenta e injustificadamente levada ao manicômio de Barbacena. Carregar o nome da avó é um de seus mais notáveis trabalhos, ponto de partida de sua pesquisa autobiográfica-histórica-mítica-poética. Fazer a vida acontecer junto com a família, existir e resistir como parte da experiência cotidiana, a descoberta de sua negritude no ensino médio, o cabelo afro, as histórias que o faziam sentir o seu ser borun – afro-krenak, afro-borun, afro-americano – oportunizavam

³ Tradução livre de: “De manera ya más concreta, una variedad de autores afirma que la autoetnografía usualmente se escribe en primera persona y los textos aparecen en una variedad de formas. Por ejemplo, Richardson (2003) ofrece un amplio listado de autores con textos —dice— de “muchas especies”: autoetnografía, relatos de ficción, drama, textos de performance, textos polivocales, aforismos, comedia y sátira, presentaciones visuales, alegorías, conversaciones y géneros mixtos”.

a realização de muitas criações e ações performáticas que a formação acadêmica em Belas Artes ajudou a entender que podiam ser nomeadas como arte contemporânea (OLIVEIRA, 2017a, s/p).

Nesse contexto, Denilson Baniwa, Arissana Pataxó, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, como nativos, também determinam em seus próprios nomes uma cosmogonia, um modo de ser único e específico que não condiz com as generalizações que advêm da palavra “índio” e que também não são por isso apenas uma nomenclatura étnica (Baniwa, Pataxó, Munduruku, Potiguara), mas a apresentação de uma afirmação identitária que se apropria de recursos da sociedade civil (normativa) para estrategicamente estabelecer visibilidade e diálogo, afirmando com isso seu pertencimento e conhecimento de si.

O trânsito entre diversas formas de apropriação de “linguagens” e códigos permite a construção e a reconstrução de nossa própria história. É a partir de novas entradas e do olhar para a diferença que podemos questionar o que antes não podíamos enxergar.

A arte é assim um campo fecundo de atualização de memórias narrativas. Acessar e compreender esses aspectos da nossa construção e deixar-se afetar por elas, seria um dos inúmeros pontos de partida para a nossa própria descolonização.

Quando a visibilidade histórica já se apagou, quando o presente do indicativo do testemunho perde o poder de capturar, aí os deslocamentos da memória e as indireções da arte nos oferecem a imagem de nossa sobrevivência psíquica. Viver no mundo estranho, encontrar suas ambivalências e ambiguidades encenadas na casa da ficção, ou encontrar sua separação ou divisão representadas na obra de arte, é também afirmar um profundo desejo de solidariedade social: “Estou buscando o encontro [...] quero o encontro [...] quero o encontro” (BHABHA, 2014, p. 46).

O artista – tanto quanto o filósofo – deve renovar constantemente o seu esforço para diagnosticar os atuais possíveis pensando em modos de existência, ou modelos de ação, procurando aprender a habitar melhor o mundo (BOURRIAUD, 2009).

NEM CABOCLA, NEM BRABA

Quantas histórias eu ouvi que a minha avó foi pega no laço.
Ela não foi pega no laço não, ela foi estuprada, ela foi encarcerada, ela foi tirada de seu convívio, foi isso que aconteceu. Ela não foi pega no laço não.

Narubia Werreria (2017)

As mulheres sobreviventes da resistência indígena no Nordeste, conhecida como Confederação Cariri ou Guerras dos Bárbaros (1683-1725), são identificadas no imaginário social como caboclas-brabas, pegas pelo colonizador “a dente de cachorro e casco de cavalo”.

Segundo o pesquisador potiguar, Hélder Alexandre Medeiros de Macedo (2010), os indígenas:

Escondidos nos pés de serra ou nas suas chãs e homiziados nas furnas e grotas, fugindo a todo tempo do alastramento da fronteira pastorícia, foram literalmente caçados pelos conquistadores, que, montados em cavalos e com a ajuda de cães de caça, domaram a sua brabeza (MACEDO, 2010, p. 02). Diferentemente do que se popularizou na historiografia – que ocorreram uma substituição do trabalho escravo dos índios pelo dos africanos –, hoje se sabe que, a despeito do discurso oficial, os indígenas foram escravizados por um longo período. Os paulistas, por exemplo, comportaram-se até o século XVIII como aprisionadores de índios, que ou vendiam ou utilizavam como mão de obra escrava nas fazendas agrícolas do planalto da Piratininga. Para tanto, não só assaltavam as missões jesuíticas estabelecidas na região do Paraguai, como a partir de 1640 praticamente limparam o sertão do Nordeste, onde não

adentrava a nova colonização. Esse movimento ficou conhecido como Guerra dos Bárbaros, e se estendeu até a primeira metade do século XVIII (SCHWARTZ; STARLIN, 2015, p. 65).

Quando a memória sobre as caboclas-brabas é ativada por meio de situações diversas, percebemos a naturalização da violência a qual às mulheres indígenas foram submetidas. Os relatos de sua existência aparecem de forma romantizada, distante e fictícia, colocando-a como mulher de natureza selvagem que precisou ser amansada.

Quando alguém relata, por exemplo, que sua matrilinearidade é indígena e que os únicos dados que tem é o de que sua avó, bisa ou tataravó foi pega no mato, laçada e amansada por seu avô, o filtro da violência, além de romantizar a captura, coloca a brabeza dessa mulher indígena como parte de sua natureza e desconsidera o fato de que essa mulher foi submetida a uma série de violações, essa mulher foi violentada, torturada e obrigada a servir seu agressor.

A sua brabeza é, na verdade, resistência, é a luta por um corpo e alma que sempre foi seu, mas que agora é violentado. Essa naturalização da violência vem sendo construída desde a chegada dos colonizadores no território brasileiro.

Para que o sistema funcionasse e a roda do engenho girasse sem parar, o mais fundamental era a manutenção da mão de obra. Como vimos a utilização de trabalhadores indígenas transformara-se num problema espinhoso já nos tempos do pau-brasil. Na era do açúcar, a situação se veria ainda mais agravada. As ordens religiosas, por exemplo, os jesuítas, desestimulavam o uso dessa mão de obra. Entre outros argumentos, alegava-se que os gentios eram “rebeldes”, indolentes, e não se fixavam na terra. **Hoje sabemos que os ameríndios não eram mais rebeldes ou “pouco afeitos para o trabalho” do que qualquer ser humano submetido a um sistema escravista, que supõe a posse de um homem por outro e a violência como moeda corrente.** O que existia sim, era uma vontade religiosa e políticas

diferentes, por parte da Igreja e dos colonizadores, quando se referia aos indígenas, por um lado e aos africanos, por outro (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 64, destaques acrescentados).

A exemplo disso, alguns “enganos” históricos vão se impondo aos povos nativos, a saber: a divisão entre os tupis que viviam na costa como fáceis de civilizar e os tapuias que viviam no sertão como selvagens. A própria nomeação dos povos que, aqui, viviam pelo termo “índio”, está no “engano” do “Caminho das Índias”, impondo mais uma vez a negação a toda e qualquer contribuição nativa à identidade brasileira.

No coletivo, estão encarnados a “passiva” mestiçagem, a invisibilidade indígena e a negação da alma ancestral, fator que, segundo Gambini (2000), fragmenta a identidade brasileira desde a invenção do mito fundador da descoberta.

No individual, apresentam-se o processo de silenciamento da ancestralidade nativa e o das memórias familiares que naturalizaram os relatos de agressão e violência à mulher indígena.

Lidar com memórias marginalizadas é definir uma forma de recolocá-las no mundo e a ficção e a arte vem cumprindo esse papel de mediação. Assim, os versos da poetisa indígena Eliane Potiguara em “Que faço com a minha cara de índia?” (POTIGUARA, 2004) é significativo pela forma como utiliza a literatura de modo a alcançar as novas gerações no intuito também de preservar o conhecimento, a sabedoria e as tradições ancestrais que definem, de certo modo, uma ligação com a memória sobre as caboclas-brabas, mulheres indígenas “pegas no laço”.

Na produção de Eliane Potiguara, a mulher é o elo entre as novas gerações e o passado:

Mulher, terra e identidade encontram-se profundamente conectadas [...] sua obra orienta-se a partir de uma preocupação

fundamental com a educação e o fortalecimento cultural e político da mulher indígena, [...] a alienação e o sofrimento da mulher indígena resultam na perda de identidade de nações inteiras” (FERREIRA; BAILEY, 2010, p. 211).

Como nativa, Eliane tem um papel fundamental no movimento indígena, ela é uma ponte que estabelece uma aproximação com os não-indígenas por meio de dispositivos e linguagens, em especial a literatura. A sua presença cria um fluxo intenso contra qualquer ideia que negue a forte presença de nativos em nosso território e de suas influências na língua, na cultura e em nossa identidade. Com o seu protagonismo, a representação da mulher indígena muda.

Que faço com a minha cara de índia?
meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?

Que faço com a minha cara de índia?

E meus espíritos
E minha força
E meu Tupã
E meus círculos?

Que faço com a minha cara de índia?

E meu Toré
E meu sagrado
E meus “cabôcos”
E minha Terra
Que faço com a minha cara de índia? E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?
Brasil, o que faço com a minha cara de índia?

Não sou violência

Ou estupro
 Eu sou história
 Eu sou cunhã
 Barriga brasileira
 Ventre sagrado
 Povo brasileiro
 Ventre que gerou
 O povo brasileiro
 Hoje está só
 A barriga da mãe fecunda
 E os cânticos que outrora cantava
 Hoje são gritos de guerra
 Contra o massacre imundo

(POTIGUARA, 2004, p. 102).

Nesse contexto, o elo com as caboclas-brabas possibilita acessar uma identidade permeada pela memória ancestral, uma memória que é coletiva em um sentido amplo, ou seja, se faz presente na memória de muitos outros brasileiros com narrativas de dominação semelhantes.

A nossa formação, como povo brasileiro, não vem, segundo Darcy Ribeiro (1995, p. 21), da sociabilidade na qual “grupos humanos estruturam-se em classes opostas, mas se conjugam para atender as necessidades de sobrevivência e progresso”, a formação como povo brasileiro vem de um contato violento e

surge, isso, sim, da concentração de uma força de trabalho escrava, recrutada para servir a propósitos mercantis alheios à ela, através de processos tão violentos de ordenação e repressão que constituíram, de fato, um genocídio e um etnocídio implacável (RIBEIRO, 1995, p.22).

Aquilo que se chamaria povo brasileiro assente em duas matrizes antropológicas diversas, mas ambas rejeitadas do ponto de vista político e social pelo europeu colonizador, se construiu desde o

“encontro” como algo múltiplo e fragmentado. Um híbrido, como disse Ribeiro (1995).

A consciência étnica, histórica e cultural ligada aos povos ameríndios é silenciada nos processos de colonização e domínio que despiram o povo brasileiro de sua memória. Dessa junção, mediante um denso e violento apagamento, cabe olhar para os seus vestígios. As memórias sobre as caboclas-brabas são ativadas, gravadas, escritas e reinscritas nesta pesquisa, pois fazem parte do processo de apagamento e silenciamento que as tornam marginalizadas, ou seja, são memórias subterrâneas que fazem parte de grupos, “das culturas minoritárias e dominadas” e que “se opõem à ‘Memória oficial’” (POLLAK, 1989, p. 4).

A falta de consciência cria estereótipos e preconceitos culturais sustentados, ao longo desses mais de 500 anos, e negam o acolhimento do indígena que chega à contemporaneidade sob os efeitos da colonização. Uma delas é a idealização de sua imagem, seja ela vista em uma fotografia da Amazônia, em um livro de José de Alencar ou a partir do protótipo xinguano e do “bom selvagem” de Rousseau.

As generalizações e mitos deixam de considerar a realidade indígena atual. No Brasil, “mais de 240 povos indígenas somam, segundo o Censo IBGE 2010, 896.917 pessoas. Destes, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais” (QUANTOS, 2017, s/p). São mais de 800 mil indígenas espalhados pelo país em diferentes situações de subsistência, memória e resistência.

O preconceito, a distância, o estranhamento e a ignorância sobre nossa indianidade e sobre os povos indígenas – consciente ou não – podem ser vistos personificados na fala da jornalista Fabélia de Oliveira (2017b) apresentadora do programa “Sucesso no Campo”, exibido na Rede Goiás, afiliada da TV Record. Em vídeo, a apresentadora critica

o samba-enredo da escola carioca Imperatriz Leopoldinense que traz em sua letra os problemas enfrentados pelos indígenas do Xingu:

A minha opinião pode chocar muitos brasileiros. Eu sinto muito. Se ele [índio] quer preservar a cultura, não pode ter acesso à tecnologia que nós temos. Ele não pode comer de geladeira, tomar banho de chuveiro e tomar remédios químicos. Porque há um controle populacional natural. Ele vai ter que morrer de malária, de tétano, do parto. É a natureza (OLIVEIRA, 2017b).

Como povo, se quisermos ser emancipados, devemos sair de nosso estado de esquecimento, de ignorância sobre nós mesmos para olhar a história não oficial, comparando-a com a oficial, deixando-se afetar intimamente por tudo o que aconteceu. “O ressentimento ativo surge aqui como um instrumento ético. Ser ético é não esquecer” (COLARES, 2013, p. 13). Como esquecer as marcas de ferro e fogo que nossas almas carregam?

Marcos temporais como argumento jurídico estão sendo impostos ao determinar que os direitos territoriais dos povos indígenas só teriam validade se os mesmos estivessem em suas terras a partir de 1988, data em que a constituição reconheceu os direitos territoriais dos povos originários. Essas ações ameaçam e dão continuidade ao processo de apagamento histórico da luta do movimento indígena que, como eles gritam, não começa em 1988.

Todos os dias, as lutas ancestrais, que são tão contemporâneas, repetem-se. Como mulheres, sentimos a dor, os abusos físicos e os emocionais que vêm de longe, do passado.

Em algum momento deixamos de ser caboclas-brabas?

Neste limbo de sentimentos, o livro “O caminho de casa” de Yaa Gyasi (2017), escritora afro-americana, permite pela sua narrativa acompanhar a trajetória de uma parcela do mundo, a diáspora africana,

que chegou ao nosso continente escravizado e que de certa forma, estruturalmente, ainda continua.

Se a escravidão ficou no passado, sua história continua a se escrever no presente. A experiência de violência e dor se repõe, resiste e se dispersa na trajetória do Brasil moderno, estilhaçada em milhares de modalidades de manifestação. Último país a abolir a escravidão no Ocidente, o Brasil segue sendo campeão em desigualdade social e pratica um racismo silencioso, mas igualmente perverso (SCHWARTZ; STARLING, 2015, p. 14).

Nossa trajetória, como povo brasileiro é marcada por abusos, por massacres, por disputa de terra, por perda de membros físicos, pela perda de membros familiares. Os negros da terra, africanos e nativos presos em uma lógica de dominação, a identidade que lhes pertence, a identidade que nos pertence, apagada, negada e subjugada.

Reconhecemo-nos no entre-lugar que Yaa Gyasi (2017) destacou em Quey, Ness, Marjorie e Mário. Mestiços em uma melancolia de si mesmos, em uma solidão de não pertencer, que a dualidade nos impõe, ou de lá ou de cá, nunca um meio, nunca o múltiplo, nunca uma soma.

Quer dizer que você não é branco. O que você é? Sou como você – respondeu Quey. Cudjo estendeu a mão e fez com que Quey também estendesse a dele, até os dois estarem com os braços juntos, tocando a pele um do outro. – Não é como eu, não – disse Cudjo. Quey sentiu vontade de chorar, mas isso o deixou envergonhado. Ele sabia que era uma das crianças mestiças do castelo e que, como as outras crianças mestiças, não poderia reivindicar plenamente nenhuma de suas metades: nem do lado branco, do pai; nem o negro, da mãe. Nem a Inglaterra, nem a Costa do Ouro (GYASI, 2017, p. 23).

Yaa Gyasi e Eliane Potiguara conseguem dimensionar os percursos ancestrais que carregamos. Dentro da narrativa autoetnográfica, os recursos das linguagens poéticas nos permitem falar de coisas

densas e pesadas, de acessar a ideia de ancestralidade. Com elementos aparentemente comuns, incluindo aí o uso da narrativa em primeira pessoa, somos impelidos ao questionamento. Questionar nossa construção, afirmar e reafirmar nossas partes negadas é um processo complexo, mas necessário, seja no âmbito individual, seja em transbordamento para o coletivo. Sobre esse processo, em um exemplo mais pontual, Eduardo Viveiro de Castro (2015b) falou sobre os Barés no prefácio intitulado “O índio em devir” da publicação “Baré, o povo do rio”.

Sua capacidade de resistir, reagir, inverter essa narrativa, mostrando ao chamado “povo brasileiro” que ele é, pois continua a ser, uma multiplicidade tanto patente quanto latente de outros povos em estado de variação contínua; que ele contém uma imensa reserva inconsciente de diferença capaz de gerar muitos outros futuros diferentes deste que nos acenam, deste que os poderosos determinam como sendo o único possível, o único desejável, e mesmo como o único, puro e simples, pois estaria já presentificado. Mas se o Brasil é mesmo o país do futuro, é porque é o país onde os índios ainda não acabaram, já que o que se costuma se chamar de “futuro”, no Brasil é cada vez mais parecido com o passado de outros países” (CASTRO, 2015b, p. 10).

A jornalista e escritora Eliane Brum é uma das poucas pessoas na imprensa brasileira (CASTRO, 2015b) que rompeu com a cortina de silêncio erguida por essa mesma imprensa em relação aos povos indígenas:

Nada é mais autoritário do que dizer ao outro que ele não é o que é. Essa também é parte da ofensiva de aniquilação, ao invocar a falaciosa questão do ‘índio verdadeiro’ e do ‘índio falso’, como se existisse uma espécie de ‘certificado de autenticidade’. Essa

estratégia é ainda mais vil porque pretende convencer o país de que os povos indígenas nem mesmo teriam o direito de reivindicar pertencer à terra que reivindicam, porque sequer pertenceriam a si mesmos (BRUM, 2014, s/p).

A consciência dos processos de apagamento e silenciamento, além da multiplicidade que como povo compomos, é estratégia de alteridade, a diferença sendo negociada para atender um modo de vida que caiba dentro das necessidades emergentes de cada grupo. Identidades em constante mudança e variação contínua é um processo inevitável, afinal, estamos falando de cultura e colado a ela, a identidades.

O povo Baré já ultrapassou a fase do risco “simbólico” de deixar de ser índio. Perdeu sua língua, e outros povos indígenas do mesmo território não os consideram índios. Claro que nem por isso viraram brancos, pois os brancos os consideram índios “aculturados” – diga-se que se trata de uma subcategoria de menos valor. Em seu próprio estado o Amazonas, “baré” virou nome de refrigerante e um qualificativo racista na expressão “leseira baré”. Os próprios Barés chegaram a acreditar que, pelo fato de terem perdido sua língua-mãe, já não têm o mesmo direito de se autoafirmar índios (CASTRO, 2015b, p. 15).

Faz parte do processo de colonização a ofensiva da aniquilação física e simbólica de um grupo em prol da dominação do outro. Nessa prerrogativa “nada é mais autoritário do que dizer ao outro que ele não é o que é” (BRUM, 2014, s/p).

A voz da resistência é sábia e o Movimento Indígena Brasileiro, “nascido” na década de 1970, grita em resposta a mais de 500 anos de imposições: “Posso ser quem você é sem deixar de ser quem sou”.

Nesse sentindo, quão subversivo se torna aquele que dispõe do recurso de si mesmo para dialogar com o social? A autoetnografia pode criar rupturas e deslocamentos com e a partir das narrativas

oficiais, individuais e coletivas, alargando cada passo histórico que nos acompanha, permitindo que as narrativas, as vozes, os fluxos e as intensidades apagadas de nossa ancestralidade indígena, africana, latina, vibrem, se choquem, conversem, se questionem e quem sabe, caminhem, como já sonhou Gambini (2000), em direção a um futuro criativo e genuinamente nosso.

“DA BOCA DOS MEUS PAIS”

O território, assim como a identidade, nunca foi um “papel em branco”. “Havia uma realidade humana forte, estruturada, presente na época em que os portugueses chegaram”, realidade dotada de alma, “patrimônio humano de sensibilidade, conhecimento da vida”. Esse sentido de alma enquanto conhecimento, assim como alma no sentido cristão foi negada e silenciada nesse encontro, “a Europa pretendia expandir seu território e enriquecer, e não alterar sua identidade mediante o contato com um segmento desconhecido de humanidade” (GAMBINI, 2000, p. 19-43).

A negação de uma realidade humana que difere da eurocentrica repercute em nossa identidade.

A vulgata antropológica que acompanha a teoria da mestiçagem, no Brasil como provavelmente no resto da América latina, funciona inicialmente segundo um modelo de soma-zero; quanto mais branco, menos índio; quanto mais índio, menos branco. Como se as “culturas” índia e branca se cancelassem, não pudessem ocupar um mesmo espaço concebido como ilimitado e exíguo (a “cabeça” talvez). Mas essa soma-zero, que poderia tender, idealmente, para uma situação de 50/50 – o mestiço ideal, digamos assim – é na verdade uma fraude. Pois o ideal mestiço não é o mestiço ideal, mas o mestiço em processo de branqueamento. Quanto mais branco melhor, essa é a verdade da ideologia da suposta mestiçagem brasileira: “a melhora do

sangue”, o influxo de imigrantes europeus para ensinarem esses caboclos preguiçosos a trabalhar (CASTRO, 2015a, p. 11).

A partir desse apontamento, fica evidente que a construção identitária é modelada pelos discursos oficiais, pelos estereótipos coletivos que permeiam a formação do povo brasileiro, em um processo histórico que se dá de maneira ampla, com diferentes entradas, intensidades e fluxos que vão direcionando o modo de ver e negar as nossas múltiplas identidades.

“Ser(tão) Imaginário” mira nos sujeitos com o propósito de se relacionar e operar como ideia capaz de ativar e gerar memórias que possam refletir no sentimento de perda, reprogramando e deslocando os estereótipos e as imagens construídas coletivamente, desestabilizando certezas.

Afinal, nossa construção como identidade(s) brasileira foi estruturada na falácia do “descobrimento” e no encontro violento da experiência com o outro. Daniel Munduruku (2016) diz que as experiências desse encontro “precisam ser apreendidas para sermos capazes de compor o que há de humano em cada um de nós” e reconhecer que, como brasileiros, somos constituídos de grandes partes de humanidades.

Um dos elementos na educação indígena do povo Munduruku está em entender as ausências habitadas no corpo. “Essas ausências precisam ser preenchidas com sentidos escritos por nós. Aprender é, então, conhecer o que pode preencher os vazios que moram em nosso corpo. É fazer uso dos sentidos, todos eles” (MUNDURUKU, 2011, p. 54-55). Essa relação de ausências do corpo de que fala Daniel Munduruku, sobre a educação indígena, dialoga com as ausências inscritas em nossa identidade.

A busca pela alma ancestral nos levaria a repensar nosso corpo, nosso modo de entender o meio ambiente e o modo de se relacionar com o outro.

LUIZA, TERESA, ISABELA, MARIA

Percursos autoetnográficos pelo Ser(tão) Imaginário: caboclas-brabas e a identidade brasileira
Thaís Gomes da Silva, Paula Cristina Somenzari Almozara

Da boca dos meus pais ouvi ao longo dos anos que minha bisavó, a finada Tereza, era uma índia pega no laço. “Cabocla-braba” que vez ou outra entrava nas matas do sertão para colher ervas e flores fazendo um altar com elas. Ela é sempre retratada com uma imagem selvagem. Seja porque só comia comida insossa ou porque era arisca e não gostava de gente. Essas características são atribuídas tanto à Luzia, pega no laço, quanto à sua filha Teresa, nascida depois de sua captura. Na memória dos meus pais, Tereza e Luzia misturavam-se aos relatos. Para Polllak (1992), os

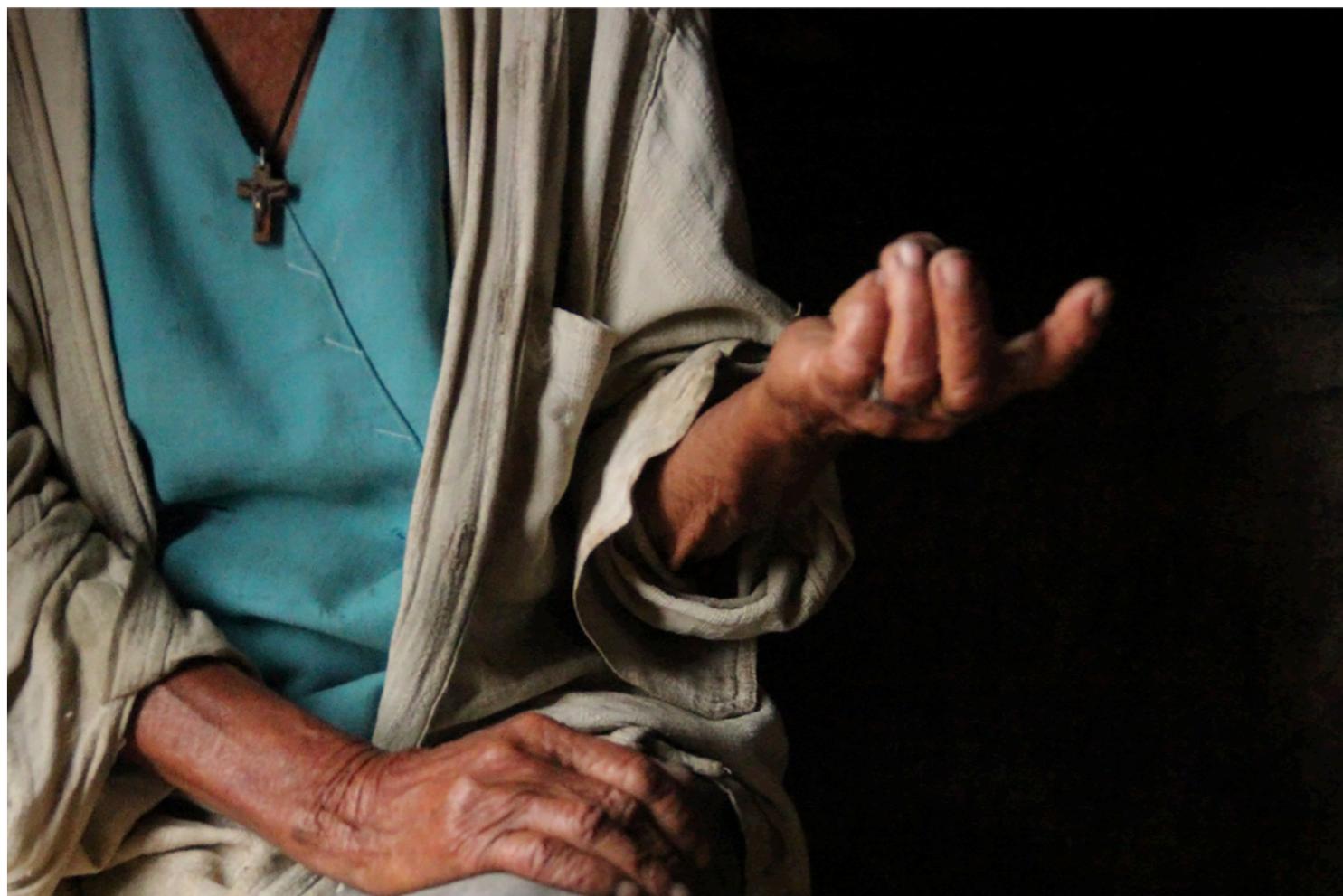


Figura 3 – Título: “Bela ancestralidade”, fotografia digital. A fotografia faz “parte de uma série produzida em viagem de pesquisa ao sertão pernambucano (Araripina, PE) em junho de 2015. Bela Ancestralidade é o título que compõe a imagem, tirada durante uma conversa familiar sobre caboclas-brabas. A imagem apresentada tem um peso simbólico, já que os elementos envolvidos no processo de colonização e domínio estão impressos no corpo de Bela, descendente de uma mulher que carregou o estigma da violência, e aparece constantemente de forma romantizada nos relatos de seus descendentes, assim como no próprio uso do termo cabocla-braba, que tende a apagar os elementos de sua indianidade” (SILVA, 2018, p. 103).

Fonte: Arquivo pessoal, SILVA, T. G. da (2018, p. 107).

elementos da memória estabelecem-se por meio de “acontecimentos vividos pessoalmente, acontecimentos vividos por ‘tabela’, por pessoas e/ou personagens e por lugares”. Segundo Bela, sua avó (Luzia) foi pega no laço, grávida, pelas bandas de Serra Talhada (PE). Depois de amansada, Luzia deu luz à sua filha Tereza (cabocla-braba por tabela) e morreu pouco tempo depois devido a um abatimento mental e físico. Um dos passos para entender o peso que esses relatos carregam é saber que amansar vem, segundo o dicionário Aurélio, da ação de “fazer perder a braveza, tornar manso”. Amansar, em alguns relatos, significou amarrar essa mulher indígena em uma árvore e deixá-la por um longo tempo até que sucumbisse ao seu senhor. Amansar é torturar, e esse dado não veio de um livro de história, mas da memória familiar e posteriormente da coordenadora de um museu em São José do Belmonte, município que pertencia à Serra Talhada, lugar onde, segundo Bela, minha tataravó Luzia foi pega no laço e amansada. Nessa cidade o termo cabocla-braba é substituída por caboclinha, mas os relatos continuam os mesmos. Em outras memórias sobre avós que foram violentadas neste contexto, muitas delas foram capturadas e recapturadas durante toda a sua vida. Mulheres que fugiam e eram “laçadas” novamente. Algumas delas, nunca conseguiram ser “amansadas” (SILVA, 2018, p. 58).



REFERÊNCIAS

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

BLANCO, M. Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. **Andamios**, v. 9, n. 19, may./ago., 2012, p. 49-74.

BOURRIAUD, N. **Estética relacional**. São Paulo: Martins, 2009.

BRANDÃO, L. L. As Humanidades em face das Ciências; as Poéticas em face dos Métodos: provocações e desafios. **RBPG**, Brasília, v. 13, n. 31, mai./ago., 2016, p. 321-340.

BRUM, E. A ditadura que não diz seu nome. **El País**, 2014. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/03/31/opinion/1396269693_200037.html. Acesso em: mai. 2017.

CARRAËS, M.; MARCHAND-ZANARTU, N. **Images de pensée**. Paris: Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 2011.

CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

CASTRO, E. V. O índio em devir. In: HERREIRA, M.; FERNANDEZ, U. (orgs.). **Baré, o povo do rio**. São Paulo: Sesc, 2015b.

CIESAS. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Disponível em: <https://cdmx.ciesas.edu.mx/blanco-mercedes/>. Acesso em: 01 jul. 2019.

COLARES, L. Reflexões sobre a relevância da filosofia indígena mediante o cenário filosófico brasileiro contemporâneo. Dissertação apresentada como requisito para a conclusão da disciplina Filosofia na América Latina. Universidade de Brasília, 2013. **Academia.edu**. 2018, 12p. Disponível em: https://www.academia.edu/15609977/Reflex%C3%B5es_sobre_a_relev%C3%A2ncia_da_filosofia_ind%C3%ADgena_mediante_o_cen%C3%A1rio_filos%C3%B3fico_brasileiro_contempor%C3%A2neo. Acesso em: jan. 2018.

FERREIRA, C.; BAILEY, P. Uma nova Iracema: a voz da mulher indígena na obra de Eliane Potiguara. **Revista Iberoamericana**, v. LXXVI, n. 230, ene./mar., 2010, p. 201-215.

GAMBINI, R. **Espelho índio**: a formação da alma brasileira. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

GYASI, Yaa. **O caminho de casa**. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

JONES, S. H; ADAMS, T. E.; ELLIS, C. **Handbook of autoethnography**. New York: Routledge, 2013.

JONES, S. H; ADAMS, T. E.; ELLIS, C. Handbook of autoethnography. Walnut Creek: Left Coast Press, 2013. Resenha de: MOTTA, P. M. R.; BARROS, N. F. Autoetnografia. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 6, jun., 2015, p. 1339-1340.

MACEDO, H. A. M. Caboclas-brabas: história indígena do Seridó por meio da memória de seus moradores. X Encontro Nacional de História Oral – Testemunhos: Histórias e Políticas, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Centro de Filosofia e Ciências Humanas. **Anais...** Recife: 2010. Disponível em: https://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270428143_ARQUIVO_textocompletodehelderalexandremedeirosdemacedo paraencontronacionaldehistoriaoral.pdf. Acesso em: mai. 2017.

MACEDO, H. A. M. Em busca dos desaparecidos: remanescentes indígenas no sertão do Seridó (séculos XVIII e XIX). **Mneme – Revista de Humanidades**, Rio Grande do Norte, v. 4, n. 8, 2003, p. 131-163.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando**. São Paulo: Uk'a Editorial, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. **O ato indígena de educar(se), uma conversa com Daniel Muduruku**. Transcrição de encontro realizado em 5 de julho de 2016, como parte da ação de difusão da 32ª Bienal: Programa de Encontros no Masp. São Paulo. Disponível em: <http://www.bienal.org.br/post/3364>. Acesso em: 19 set. 2017.

Percursos autoetnográficos pelo Ser(tão) Imaginário: caboclas-brabas e a identidade brasileira

Thaís Gomes da Silva, Paula Cristina Somenzari Almozara

OLIVEIRA, L. Funarte MG expõe obras de Mestre Orlando e Paulo Nazareth. **Funarte**, 2017a. Disponível em: <http://www.funarte.gov.br/artes-visuais/funarte-mg-expoe-obras-de-mestre-orlando-e-paulo-nazareth/>. Acesso em: dez. 2017.

OLIVEIRA, F. Indignação escola de Samba. Sucesso do Campo. Goiás, jan., 2017b (5'47). Disponível em: <<https://www.sucessonocampo.com.br/noticias/indignacao-escola-de-samba/>>. Acesso em: dez. 2017.

POLLAK, M. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

POTIGUARA, E. **Metade cada, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

QUANTOS são? **Povos indígenas no Brasil**. Instituto Socioambiental. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/o/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em: dez. 2017.

REY, S. Por uma abordagem metodológica da pesquisa em artes visuais. In: BRITES, B.; TESSLER, E. (Org.). **O meio como ponto zero:**

metodologia da pesquisa em artes plásticas. Porto Alegre: EdUFRGS, 2002, p. 123-140.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHWARTZ, L. M.; STARLING, H. M. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SILVA, T. **Ser(tão) imaginário: identidades, lugar, memória, ficção**. 2018. 170 p. Dissertação (Mestrado em Linguagens, Mídia e Arte) – Centro de Linguagem e Comunicação, Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas.

VEIGA, L. **Performance [entre] Cinema: passagens e atravessamentos entre artes em busca das poéticas da presença**. 2016. 270 p. Tese (Doutorado em Multimeios) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas.

WERRERIA, Narubia. **Chega! Vídeo, 01'49"**. Disponível em: <<http://bit.ly/2qgOiEK>>. Acesso em: 15 maio 2017.

Submetido em Setembro de 2018.

Revisado em Novembro de 2018.

Aceito em Janeiro de 2019.