

Realizando etnografia visual entre grupos indígenas em Alagoas

Ana Laura Loureiro Ferreira

Juliana Barretto¹

Silvia A. C. Martins²

Resumo

Pretende-se abordar o campo de pesquisa da Antropologia Visual, apresentando o Laboratório Antropologia Visual em Alagoas/AVAL e através da elucidação de contextos de produção imagética e experiências constituídas em pesquisa de campo. Resultados de pesquisas desenvolvidas entre populações indígenas situadas no Estado de Alagoas servem-nos como exemplificações de negociações de produções imagísticas entre pesquisadores e populações indígenas.

Palavras-Chave: Antropologia Visual; Etnicidade; Índios no Nordeste do Brasil.

¹ Ana Laura Loureiro Ferreira (lauraloureiroco@bol.com.br) e Juliana Nicolle Rebelo Barretto (julianada01@hotmail.com) são mestrandas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE e pesquisadoras do Laboratório Antropologia Visual em Alagoas/AVAL.

² Silvia Aguiar Carneiro Martins é professora adjunta da UFAL e líder do grupo de pesquisa e laboratório Antropologia Visual em Alagoas/AVAL. E-mail: silvia.martins@pq.cnpq.br

Abstract

We intend to approach the field of Visual Anthropology by introducing the Visual Anthropology laboratory (AVAL) in Alagoas, Brazil, and also through the elucidation of imagistic production context and experiences built in the fieldwork. Results of researches conducted among indigenous populations located in Alagoas are useful examples of negotiated imagistic productions between researchers and indigenous populations.

Keywords: Visual Anthropology; Ethnicity; Indigenous peoples in the Northeast Brazil.

“Framing people, objects, and events with a camera is always 'about' something... It domesticates and organizes vision”
(MacDougall)

É intenção nossa aqui apresentar o laboratório Antropologia Visual em Alagoas-AVAL, através de pesquisas realizadas, e tecer algumas reflexões sobre o registro visual em pesquisa etnográfica. Pink ressalta que:

[...] Photography, video and electronic media are becoming increasingly incorporated into the work of ethnographers: as cultural texts; as representations of ethnographic knowledge; and as sites of cultural production, social interaction and individual experience that themselves form ethnographic fieldwork locales (Pink 2001:02).

Nossa experiência é que a fotografia e o registro audiovisual proporcionam representações de conhecimento etnográfico que assumem significados múltiplos. Trata-se da realização de um tipo específico de pesquisa de campo – a etnografia visual – onde os próprios pesquisados fazem uso, controlam ou interditam o registro de imagens.

Como descreve MacDougall (1998), há diferentes interesses no uso da Antropologia Visual, seja enquanto técnica de pesquisa, campo de

estudo, ferramenta de ensino, seja também como meio de publicação ou nova forma de abordagem do conhecimento antropológico. Esses usos não são necessariamente aspectos divergentes dentro do processo de realização e produção da etnografia visual. O desenvolvimento de pesquisas no Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas (AVAL) contou com a participação de vários pesquisadores e estudantes e serviu de experiência que exemplifica vários desses usos da imagem no campo da Antropologia Visual³.

É importante destacar duas pesquisas financiadas e desenvolvidas no AVAL. A proposta em ambas foi do uso do registro fotográfico e videográfico. Em *Especialistas Xamânicos Indígenas em Alagoas: Registros Fílmicos*⁴, tínhamos como objetivo focalizar xamanismo indígena em Alagoas enquanto (a) práticas e conhecimentos médico e religioso, (b) fortalecimento da etnicidade indígena e (c) demarcação de diferenças entre sexo/gênero. Já na pesquisa *Atlas das Terras Indígenas em Alagoas*⁵ objetivamos monitorar a situação territorial dos grupos indígenas em Alagoas, organizando banco de dados diversificados (documentais, bibliográfico, etnográfico, arqueológico e visual) sobre terras indígenas, população, conflitos e contexto histórico desses grupos. Assim, o banco de dados foi criado contendo documentos e referências bibliográficas sobre grupos indígenas e dados etnográficos reunidos a partir de pes-

³ O AVAL foi criado em 2004 enquanto grupo de pesquisa registrado no CNPq e conta atualmente com vinte e seis pesquisadores que pertencem a diferentes instituições e oito estudantes da UFAL. Atualmente existem cinco linhas de pesquisas registradas no AVAL, são elas: Etnologia Indígena, Antropologia do Corpo e da Medicina, Rituais e Performances, Grafismos Rupestres e Antropologia Visual. Em 2005 aconteceu o I Festival Alagoano de Fotografia e Filme Etnográficos. Já foram realizados dois encontros que reuniram antropólogos, pesquisadores e estudantes vinculados a diferentes instituições brasileiras, o I e o II Encontro de Antropologia Visual em Alagoas foram realizados respectivamente em 2005 e 2007 em Maceió/AL.

⁴ Pesquisa financiada pela FAPEAL (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas), 2004-2006.

⁵ Pesquisa financiada pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), 2005-2007.

quisas de campo conduzidas em área indígena, através das quais um banco de dados imagísticos foi organizado⁶.

Duas experiências de etnografia visual entre populações indígenas no estado de Alagoas

As populações indígenas situadas em Alagoas, de modo geral, praticam rituais do 'Ouricuri' ou mantêm práticas de culto às entidades sagradas através dos 'Praiás' (Martins 2004). As populações indígenas situadas no agreste alagoano, Kariri-Xocó, Xucuru-Kariri, Tingüi-Botó, Aconã e Karapotó praticam rituais do Ouricuri. Enquanto que os grupos Geripancó, Karuazu, Katókinn, Kalancó e Koiupanká, localizados no Sertão do Estado, mantêm a prática dos terreiros onde se realizam as 'Brincadeiras dos Praiás'.

O 'Ouricuri' é um espaço territorial reservado exclusivamente à prática xamanística indígena. É o local considerado pelos índios como território sagrado, cercado por mata, onde os rituais acontecem. Os Kariri-Xocó, Xucuru-Kariri, Karapotó e Tingüi-Botó possuem espaço reservado para a prática do Ouricuri em suas áreas. Com exceção dos Wassú, que apesar de praticarem Ouricuri, possuem característica ritualística diferenciada dos demais, existe o costume de membros destes diversos grupos frequentarem rituais em diferentes áreas, especialmente dos rituais entre os Kariri-Xocó.

Os Kariri-Xocó podem ser considerados como matriz de práticas e expansão ritualísticas dos povos em Alagoas que praticam o Ouricuri. O

⁶ Fizeram parte dessa pesquisa: Silóé Amorim (Doutorando em Antropologia/UFRGS), Christiano Marinho (Mestre em Antropologia/UFPE), Aldemir Barros da Silva Jr. (Mestre em História Social/UFBA, o arqueólogo Scott J. Allen (Ph.D. em Antropologia), Celso Brandão (Especialista em Uso de Imagem em Ciências Sociais, Cineasta e Fotógrafo/UFAL). Além disso, contamos com a participação de 10 estudantes de graduação dos cursos de Ciências Sociais, História, Comunicação Social, incluindo Juliana Barretto e Ana Laura Loureiro Ferreira. João Pacheco de Oliveira (LACED/MN/UFRJ) e Marcondes Secundino (FUNDAJ) foram consultores dessa pesquisa e a coordenadora foi Sílvia Martins.

calendário ritualístico dos demais grupos é organizado de forma que aqueles que possuem Ouricuri em suas áreas possam participar do ritual entre os Kariri-Xocó. Segundo Sr. Júlio, Pajé Kariri-Xocó: “É no Ouricuri que a gente toma as decisões”.

Os ‘Praiás’ são representados através de indumentárias utilizadas em rituais e são personificações de entidades sagradas que fazem parte da cosmologia destes povos. Rituais com Praiás também exigem espaços territoriais de uso exclusivamente ritualístico, como o ‘Terreiro’ e o ‘Poró’. São áreas comuns aos índios que ‘levantaram aldeia’ na região sertaneja de Alagoas⁷. Estes povos – Geripancó, Karuazu, Koiupanká, Katókinn e Kalancó – compartilham a concepção de que são originários dos índios Pankararu (localizados em Pernambuco), trazendo de lá as práticas que hoje constituem fonte de conhecimentos xamanísticos.

Essa divisão entre os grupos que realizam rituais do Ouricuri e aqueles que os fazem com Praiás deve ser considerada como uma forma genérica que se diferencia a partir dos rituais que os grupos realizam. Apesar disto, cada grupo possui particularidades ritualísticas. É possível também que haja comunicação entre estas práticas, como afirmam alguns indígenas⁸.

A ‘ciência do índio’ não pode ser de domínio público, é cultivada e re-elaborada em segredo, e é este segredo que mais evoca características do ‘ser índio’. A identidade é mostrada, então, através de elementos que mesclam a autorreferência com aqueles que podem tornar o grupo reconhecido pelos outros⁹.

⁷ Arruti afirma que “levantar aldeia” leva a um fluxo cultural onde: “além de realizarem o trânsito de informações sobre os direitos entre os centros de autoridades e seu grupo, passam a atuar como os agentes que disseminarão as regras da expressão obrigatória da indianidade” (Arruti 2004:258).

⁸ Para Sabaru, indígena Tingüi-Botó: “[...] A divisão entre ritual com Praiás e Ouricuri não é muito certa. A coisa não é tão dividida assim”.

⁹ Segundo Hall, é interessante destacar o “jogo” entre as identidades nacionais e formas específicas de manifestações culturais: “As identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e diferenças sobrepostas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para ‘costurar’ as diferenças numa única identidade” (Hall 2004:65).

Se, por um lado, xamanismo e registro imagético, num primeiro momento, seriam contraditórios, já que é generalizada a interdição de certos registros visuais por causa de segredos; por outro lado, isto mesmo pode apresentar-se como uma importante fonte informativa sobre estratégias identitárias. Fala-se, então, de construções de autoimagens que são (re)elaboradas e que atendem a contextos específicos. Em cada grupo indígena, há uma relação que marca experiências e identidades indígenas diferenciadas.

Entre os Tingüi-Botó

Os Tingüi-Botó estão localizados no agreste alagoano, no povoado de Olho D'Água do Meio (Feira Grande-AL). O reconhecimento oficial obtido através da Fundação Nacional do Índio/FUNAI foi conquistado no início da década de 1980. Neste período, foi instalado o Posto Indígena. Os Tingüi-Botó trabalhavam para os fazendeiros como meeiros, alugados ou em serviços autônomos, com a produção e comercialização do artesanato.

De acordo com Farias e Martins (1998:276), há um mito de origem que relaciona os Tingüi-Botó aos Kariri-Xocó através de um parentesco ascendente com um indígena deste último povo, José Botó Ferreira. Para os autores, este seria um “elemento fundamental em termos de (res) surgimento dessa etnicidade, cuja presença antiga na região do povoado de Olho D'Água do Meio é apontada como indígena”.

O etnônimo Tingüi-Botó teria sido escolhido pela relação com ‘Zé Botó’ e por causa do tingui (*magonia pubescens*), planta usada para pesca a qual faz os peixes ficarem ‘tontos’ (Farias; Martins 1998:275). No processo de reivindicação identitária oficial da etnicidade indígena Tingüi-Botó, os Xucuru-Kariri e Kariri-Xocó teriam participado na “luta pelo reconhecimento”, “sendo que esse último grupo indígena é apontado como aquele do qual os Tingüi-Botó se originaram” (Farias; Martins 1998:276). Assim, esta pode ser uma das características do processo de etnogênese da etnia Tingüi-Botó¹⁰.

¹⁰ Segundo Arruti: “O termo etnogênese deveria dirigir nossa atenção não para a ‘invenção das tradições’ em si mesmas, como em geral acontece, mas para os

É importante destacar que os três grupos acima referidos são praticantes do ritual do Ouricuri, bem como possuem área territorial reservada para a realização deste. O Ouricuri, enquanto espaço de práticas rituais, está relacionado ao espaço de reivindicação e afirmação étnica destes grupos.

É neste ponto que a interdição do registro de imagens nos foi mais importante. As práticas xamanísticas fazem parte dos segredos, da ‘Ciência do Índio’. Portanto, é um conhecimento particular que caracteriza os grupos enquanto indígenas. De acordo com Barth (1969: 12):

Podem os membros de qualquer dos grupos étnicos de uma sociedade pluriétnica agir para manter dicotomias e diferenças. Onde as identidades sociais são organizadas e alocadas por tais princípios, haverá uma tendência à canalização e à estandardização da interação e à emergência de fronteiras que mantêm e geram a diversidade étnica dentro de sistemas sociais abrangentes (Barth 1969: 12).

A Imagem-Interdita

O contato com os Tingüi-Botó, através da pesquisa sobre xamanismo indígena, deu-se pela primeira vez em novembro de 2004. Conhecemos, então, o filho do cacique Eliziano, chamado Sabaru, e lhe explicamos os objetivos da pesquisa. O diálogo estabelecido naquele momento pôde ser gravado em áudio, mas não filmado. Isto se deu principalmente devido ao cuidado que os membros deste grupo têm na apresentação pública enquanto indígenas. Como nesta ocasião eles estavam sem pinturas e adornos indígenas, preferiram que não fossem gravadas suas imagens.

Sabaru falou sobre o Ouricuri. Explicou que este “é como uma volta ao nosso passado”. O Ouricuri, em suas palavras: “É tudo. Não se faz nada no Ouricuri por que ele já é o próprio ser e fazer”. Segundo sua descrição, é um lugar com casas de palha e de barro, com potes de barro

mecanismos sociais que permitem um determinado grupo social estabelecer o descontinuo onde aparentemente só existia a continuidade” (Arruti 2005:50).

e sem energia elétrica. Ele disse também que era o lugar onde caçam, cantam e dançam. Reflorestam o Ouricuri para evitar olhares curiosos de não-indígenas. Antes da ida ao Ouricuri, Sabaru explicou que é preciso “estar limpo”, ou seja, existem restrições sobre a ingestão de bebida alcoólica e práticas de relações sexuais, que devem ser evitadas nos dias que antecedem o ritual. Segundo ele, o casal não deve “nem dormir no mesmo quarto”. Sabaru afirmou: “quem visita a aldeia e vê as casas, as pessoas, não consegue saber quem são os Tingüi-Botó, só quem conhece o Ouricuri”.

Foi desta forma que a interdição do registro da imagem se fez presente, sendo definidora na pesquisa de campo. Falar de xamanismo era sempre demarcar um espaço de conhecimento ‘verdadeiramente’ indígena entre os Tingüi-Botó, mas que não poderia ser demonstrado através de imagens. Ao afirmar que só se poderia conhecer os Tingüi-Botó no Ouricuri e, sendo este inacessível por ser local sagrado e secreto, esta imagem interdita é o que vem sendo reivindicada como característica de práticas religiosas, de autorreconhecimento e afirmação étnica indígena.

Estes dados revelam que o xamanismo, sendo delimitador de espaços secretos e internos, é também delimitador de ‘lugares’ simbólicos onde as políticas estatais não possuem controle. É nesse espaço secreto onde os grupos expressam suas diversidades e criatividade. Onde se constroem e se autoidentificam enquanto grupos indígenas.

Ao interpretarmos a produção da imagem, neste contexto, poderíamos pensá-la como um método que não deveria ser aplicado, já que é interdita. A máquina fotográfica e a filmadora como instrumentos de impedimento à negociação em campo. Entretanto, apenas um olhar descuidado sobre estes instrumentos de pesquisa antropológica poderia levar a tais conclusões.

Aquilo que não pôde ser visto através das lentes das câmeras também se constituiu num dado precioso de pesquisa, à medida que foi através delas que os indígenas muitas vezes negociaram suas imagens e a construíram juntamente com as pesquisadoras. Foi considerando as câmeras como mediadoras deste processo que a imagem refletiu não apenas ‘o que estava lá’.

Como se alguma ‘autenticidade’ pudesse ser quebrada ao utilizarmos métodos que possibilitem aos nossos pesquisados uma intervenção

direta na forma como são retratados, pode-se ouvir lamentações de antropólogos por terem desperdiçado um instante em que sorratamente despreveriam ‘imagens’ de seus ‘nativos’ e que, por causa da parafernália eletrônica, tudo estivesse perdido com um ‘espere aí que eu vou me trocar!’.

Ao contrário, interpretamos este momento como a constituição de outro tipo de dado, específico da Antropologia Visual, um dado não-imagético possibilitado somente por causa da expectativa referente à imagem. Neste caso, a negociação se dava entre o que o pesquisador pode ver, em relação ao segredo indígena, e como os indígenas desejam se mostrar.

Deste modo, Sabaru não permitiu que fotografias ou filmagens fossem feitas naquele primeiro contato, explicando que não estava vestido adequadamente (com adereços indígenas). Ele afirmou que precisaria estar com seu ‘cocar’ e seu ‘cachimbo’. Sabaru justificou sua preferência explicando: “Cocar é nossa casa, Pauí [cachimbo] nosso coração”. Desta forma, estaria desprotegido diante da câmera, que haveria de perpetuá-lo assim: sem uma casa e coração indígenas. Trata-se da exibição de elementos que perpassam a afirmação da autoimagem indígena.

Um fato ocorrido quando estávamos nesta área também pode ser utilizado como ilustrativo dessa relação com o segredo e a interdição do registro de imagens. Fomos convidadas para fazer um passeio pela aldeia. Tendo como guia o indígena Kannawe e acompanhadas de algumas crianças da área, ele nos levou a um local próximo ao Ouricuri.

Fomos filmando o caminho e gravando as explicações. Ao chegar no território considerado, segundo Kannawe, “**semi-sagrado**”, ou seja, já próximo ao Ouricuri, ele pediu que desligássemos a filmadora e a máquina fotográfica. Através de suas explicações, entendemos que ali já pertenceria a um domínio exclusivamente indígena e parte do segredo. Escutamos as crianças que nos acompanhavam, há alguns metros de distância, gritando ao nos aproximarmos do Ouricuri, perguntando a Kannawê, com indignação, se este nos levaria lá.

A Valorização do Registro Imagístico

Os dados referentes aos povos que praticam Ouricuri, descritos acima, foram objeto de reflexão na monografia de Ferreira (2007) intitulada *Índio Tem que Ter Ciência: Imagens, Xamanismos e Identidades Indígenas*¹¹. As imagens registradas foram tratadas como material etnográfico utilizado para busca de significado e produção de conhecimento antropológico. O registro imagético foi percebido como instrumento de pesquisa que interfere diretamente na postura dos entrevistados. Ou seja, o uso de instrumentos tecnológicos, tais como a máquina fotográfica digital e filmadora, provocou uma reação entre os próprios pesquisados.

Além de instrumento de pesquisa, a imagem pode possibilitar uma releitura dos dados etnográficos, ao que Koury (1999) chama de um “segundo olhar” sobre o material estudado. Se em um primeiro olhar nos é permitido o contato direto em campo, este “segundo olhar”, Possibilitado a partir do registro imagético, permite que os elementos visuais sejam reinterpretados. Esta reinterpretação possibilita uma nova percepção tanto sobre a postura dos entrevistados, quanto pela possibilidade de entender o que passou despercebido durante a realização do trabalho de campo.

Com o recurso da câmera digital, onde as pessoas podem se ver imediatamente na fotografia registrada, seu resultado para fins analíticos torna-se ainda mais interessante. Entre crianças, uma espécie de ‘encantamento’ é mais visível. Muitas das fotografias de crianças indígenas, sempre que foi possível mostrar-lhes, normalmente vinham acompanhadas de outras, pois as crianças sempre pediam para que mais fotografias fossem registradas e chamavam sempre mais crianças para participar do registro fotográfico. Esses momentos viraram, por vezes, uma verdadeira festa: primeiro, a pose para serem fotografadas e, em seguida, olhar na câmera como tinha saído o registro.

¹¹ Essa monografia foi apresentada como trabalho de conclusão do curso de Bacharelado em Ciências Sociais no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas.

Os adultos, não sem exceção, já se mostravam mais inibidos. Pais orgulhosos de seus filhos também observavam com alegria o retrato destes, muitas vezes tal como eles queriam, como indígenas (utilizando adornos). Observamos que a preocupação dos adultos com a fotografia de crianças usando adereços indígenas parece indicar que buscam uma espécie de perpetuação da cultura indígena. Entendemos que uma adoção da imagem pela comunidade pode ocorrer durante o próprio momento de seu registro. Há uma intersecção entre os tipos de imagens que Guran (2002:96) distingue entre “emique” e “etique”. De acordo com Guran:

[A imagem emique] quando ela foi produzida ou assumida pela comunidade estudada, encontra-se forçosamente impregnada da representação que a comunidade e seus membros fazem de si próprios e, por consequência, expressa de alguma maneira a identidade social do grupo em questão. Já a fotografia feita pelo pesquisador, de natureza etique, é sempre uma hipótese a se confirmar com base no conjunto de dados recolhidos ou por meio de outros procedimentos de pesquisa (Guran 2002:96).

Isso acontece quando aquele que o pesquisador toma como seu objeto de registro imagístico assume uma postura de sujeito da imagem, interferindo diretamente na construção visual do registro fotográfico ou fílmico. A partir da imagem criada e exibida de si mesmo, o entrevistado se assume também como um dos autores desse registro.

Em dezembro de 2007, retornamos aos Tingüi-Botó com o objetivo de propor a elaboração de um filme etnográfico. Ao chegarmos à área com uma equipe composta por pesquisadores, estudantes e um cineasta, foi organizada uma reunião para que a proposta fosse discutida com a comunidade. Nesse encontro, não somente utilizamos o registro fotográfico, mas o registro videográfico da reunião e entrevistas com cacique, pajé e lideranças foram gravadas e autorizadas. Durante a reunião, tentou-se explicar sobre as regras do edital que tínhamos intenção de utilizar para encaminhamento de projeto, e foi proposta uma elaboração conjunta de um roteiro. A resposta deles foi bastante direta e clara: eles tinham interesse, eles aceitavam.

A reunião ocorreu na escola indígena. Entrou, na sala de aula onde esta acontecia, um grupo composto por homens e crianças, pintados e vestidos para a dança do Toré. Entraram em fila e saíram nos convidando para o pátio da escola onde a dança foi realizada. Apenas os homens dançavam. Nós filmamos e fotografamos todo o tempo. Ao término do Toré, fomos convidados a almoçar. Durante este momento, tivemos oportunidade de realizar entrevistas, quando alguns indígenas falaram do que esperavam com a realização de um filme e contavam sobre a história dos Tingüi-Botó, indicavam o que deveria ser filmado.

Depois deste momento, sentamos no chão do pátio da escola em um círculo com algumas lideranças e aqueles que se mostravam mais interessados e outros, que ficaram próximos ou mais afastados, escutavam o rumo que a conversa estava tomando. Ficou decidido que, caso o projeto fosse aprovado, os Tingüi-Botó guiariam as filmagens indicando os lugares relevantes, os pontos que deveriam ser discutidos e a forma como se apresentariam. 'Terra', 'produção econômica' e 'ecologia' foram temas propostos. A utilização da terra para plantação, especialmente de batata, o reflorestamento da mata, viveiros, bem como a utilização de plantas de efeito mágico-curativo deveriam ser abordados.

A produção de um filme etnográfico relacionado às práticas xamanísticas da etnia indígena Tingüi-Botó seguiu o edital do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN e foi baseado em aspectos relativos ao seu patrimônio cultural e imaterial. Ou seja, seria um filme sobre os saberes e práticas xamanísticas como matriz de expressão da cultura Tingüi-Botó. O argumento construído seguiu também orientação de resultados das pesquisas já realizadas no AVAL, quando os próprios índios Tingüi-Botó expressaram o desejo de realização de um 'documento áudio-visual' sobre seu povo¹².

Depois da reunião, viajamos de volta a Maceió já no final da tarde, com uma boa quantidade de material fílmico e fotográfico registrado em um só dia. Após a realização de duas pesquisas nas quais os Tingüi-Botó estiveram incluídos, estava, pela primeira vez, travada uma relação imagética aos seus termos. Imagens já tinham sido gravadas durante a realização das pesquisas anteriores, mas nesta possibilidade de realização de um filme etnográfico, foi efetivada uma comunicação de interesse de

¹² Palavras do curandeiro Kauê Tingüi-Botó.

registro e produção especificamente imagética em conjunto com os Tingüi-Botó.

O projeto proposto nesta última ida aos Tingüi-Botó não foi efetivado por não ter sido financiado¹³. Mas, o que deve ser destacado é como foi transformada a postura dos indígenas sobre a relação com o registro imagético, que pode ser um instrumento para elucidar a história do grupo, não só como um recurso de registro e análise de dados históricos que possam remontar uma linearidade. O registro imagético pode mesmo comunicar sobre o momento que o grupo está vivenciando e quais as suas atuais necessidades de visibilidade.

Neste caso, não só a história deve ser mostrada. Também o segredo deve estar presente, não para ser desvelado, mas para ser enfatizado. O Ouricuri deve estar presente como uma 'não-imagem', ainda quando esta é reivindicada e autorizada pelos próprios Tingüi-Botó. A 'não-imagem' Tingüi-Botó marca a existência não apenas de um conhecimento próprio identitário, mas uma formação de um lugar que marca uma autoimagem e um modo de se fazer política e, mais fortemente, de se fortalecer enquanto povo indígena Tingüi-Botó.

É importante observar que a existência do segredo em torno do Ouricuri é comum também aos outros povos que praticam este ritual, mas as formas de elaboração, de apresentação e discussão à respeito deste segredo variam entre os diferentes povos. Todos parecem ter feito deste segredo uma fronteira identitária, demarcando claramente indígenas e não-indígenas. Num segundo plano, esta demarcação também delimita povos que praticam Ouricuri e povos que não o praticam.

Para Sílvia Caiuby Novaes:

Imagens, tais como os textos, são artefatos culturais. É nesse sentido que a produção e análise de registros fotográficos, filmicos e videográficos pode permitir a reconstituição da história cultural de grupos sociais, bem como um melhor entendimento de processos de mudança social, do impacto das frentes econômicas e da dinâmica das relações interétnicas (Novaes 1998:116).

¹³ Esse projeto foi inscrito no Apoio à Produção de Documentários Etnográficos sobre o Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro - ETNODOC 2007 - e não foi selecionado, mas ainda poderá ser encaminhado para outros órgãos de financiamento.

Os Tingüi-Botó parecem ter feito com que o Ouricuri estivesse presente como imagem, através, justamente, de seu oposto: a ‘não-imagem’, criando sempre uma atmosfera que revela que o Ouricuri é o que fundamenta, distingue e fortalece o grupo. É mesmo o coração deste, enfatizando sempre que “aqui” na aldeia, “vocês” nunca vão saber o que é “ser índio”. Apenas “lá” no Ouricuri, apenas onde “vocês” não podem ir e nunca vão poder ver.

Entre os Karuazu

Os Karuazu obtiveram reconhecimento étnico oficial no ano de 2003. Juntamente com outros três grupos localizados no Sertão de Alagoas, fizeram parte de um movimento em que se autodenominaram “resistentes” indígenas. Este termo foi proposto pelos próprios indígenas durante o 1º Encontro dos Povos Indígenas em Luta pelo Reconhecimento Étnico e Territorial, onde havia a presença de 47 povos e, dentre eles, 26 não contavam com o reconhecimento oficial de sua identidade étnica¹⁴. O termo “resistente” também foi utilizado por antropólogos como Amorim (2003) e Oliveira (2004), para se referirem ao processo de mobilização étnica, diante do qual esses povos se posicionaram e se articularam, visando ao reconhecimento oficial.

A autodenominação e identificação de indígenas ‘resistentes’ podem ser consideradas como uma primeira resposta à ratificação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre ‘Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes’, ocorrida em 2002. O Estado brasileiro inicialmente teve uma tendência de seguir essa forma de categorização dessas populações¹⁵. O reconhecimento étnico

¹⁴ Encontro ocorrido em 20 de maio de 2003 na cidade de Olinda-PE, organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e com o apoio de entidades como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

¹⁵ Em relação às práticas da FUNAI, há posicionamentos contraditórios, uma vez que esses povos ainda encontram dificuldades na regulamentação de direitos territoriais enquanto grupos indígenas.

índigena oficial, que era antes realizado através de um laudo antropológico que legitimaria determinado grupo, passou a ter como fator preponderante a consciência coletiva de uma identidade indígena (Arruti 2005).

Outra autodenominação desses grupos localizados no Sertão alagoano é de serem ‘Pontas-de-Rama’. Esses povos compartilham a concepção de que são ‘as pontas’, os galhos do tronco dos índios Pankararu (Pernambuco), de onde se originaram suas práticas sagradas. Percebe-se que esse termo ‘Ponta-de-Rama’ conecta origem a um passado ancestral comum, a do ‘Tronco-Pankararu’ (Arruti 2004; Barretto 2007a).

Entre os povos Koiupanká, Kalancó, Karuazu e Katokinn, houve uma mobilização voltada para o reconhecimento étnico indígena de estilo bem peculiar, girando em torno das ‘festas de ressurgimento’. Essas festas representaram o ápice da celebração desses grupos em termos de identificação enquanto índios, bem como uma demonstração de rituais sagrados contidos numa ancestralidade. Esses rituais foram buscados no passado, ganhando no presente novas formas, com características de ancestrais. Essas etnias firmaram laços de solidariedade, apoiando-se no processo de ressurgimento.

As festas de ressurgimento ocorreram somente após as etnias terem percorrido um longo processo em torno de sua organização política e ritualisticamente. Conhecimentos sagrados foram transmitidos, ‘Terreiros’ abertos e ‘Praias’ levantados. Durante as festas, foram realizados rituais de Toré que contaram com a participação não só da população que estava ressurgindo, mas também das outras ‘Ponta-de-Rama’ que estavam apoiando. Em cada festejo de reaparecimento de determinada etnia, comemorava-se não somente a afirmação daquela etnia, mas também todas que compartilharam a festa, reafirmando-se enquanto povos que também ressurgiram.

Outra peculiaridade que envolveu o ressurgimento dessas etnias foi a construção de suas autoimagens através do registro documental fotográfico e videográfico realizado sob a direção do antropólogo e fotógrafo Siloé Amorim, na elaboração de sua Dissertação. Esse trabalho, intitulado *Índios Ressurgidos: A construção da Auto-Imagem Os Tumbalalá, os Kalancó, os Karuazu, os Catókinn e os Koiupanká* (Amorim 2003), abordou o resgate da construção social e visual na autoimagem desses povos no processo de reivindicação de reconhecimento étnico, tendo esse momento histó-

rico sido etnograficamente registrado pelo pesquisador. Segundo Amorim:

Metodologicamente, para o registro, não se seguiu uma linearidade genealógica: muitas pessoas (da mesma família) não quiseram ser fotografadas ou filmadas. Nesse sentido, a imagética do ressurgimento é composta por vontade individual e coletiva (das lideranças e da comunidade) e não por unidades anônimas. Todos os trabalhos filmados e fotografados foram antes discutidos com cada povo. Não obstante, trata-se também de conduzir, através dessas imagens (como material de pesquisa) e do material escrito produzido, a revalorização desses povos frente a sociedade e grupos dominantes, para situá-los no conjunto da sociedade à qual pertencem, e isso era uma posição unânime de todos os grupos com os quais mantivemos contato, o que foi fundamental para fundar as bases de uma relação saudável entre o observado e o observador e para auto-estima desses povos (Amorim 2003:273).

Tal contexto de resistência, descendência e afirmação étnica indígena demandou a produção de imagens. A necessidade de dar visibilidade às identidades tornou o campo fértil para a realização do registro do imaginário dessas populações, seja através de fotografias, do vídeo ou outros recursos.

Tem-se aqui a noção de que o foco identitário vincula-se a critérios fluidos, de que as identidades não se constituem de forma estável, mas, sim, flutuam, classificando-se de forma relacional, respondendo assim a expectativas (Barth 1997).

A viabilidade da captação de imagens entre os Karuazu

Nesse contexto, não foram encontradas dificuldades de registro de imagens fílmicas e fotográficas para formação de banco de dados do Laboratório Antropologia Visual em Alagoas - AVAL. Lideranças como o pajé 'seu' Antônio e o curandeiro Zé Arnaldo, ambos da população Karuazu, concederam entrevistas, mencionando assuntos relacionados a questões sagradas que, em contextos de grupos que praticam ritual do Ouricuri, seriam assuntos provavelmente considerados parte do segredo.

Nestes dois casos, as entrevistas foram realizadas sem que os integrantes se preocupassem em utilizar qualquer adereço que demonstrasse suas identidades indígenas. Em seus depoimentos, estão contidos elementos que marcam e delimitam fronteiras indígenas.

Analisando as imagens captadas nas duas pesquisas, citadas anteriormente, os limites identitários Karuazu parecem ser estabelecidos mais através das histórias de resistências do que no uso da cultura material em si, como o uso de colares, cocares e outros objetos. Essa fala de Zé Arnaldo serve para exemplificar o tipo de dado registrado:

Eu já tive perguntação dentro de Brasília. Uma mulher encarou eu lá e disse que eu não era índio nesse momento. Eu disse ‘minha comadre, é uma pergunta ou o que é isso aí?’ Ela disse ‘é uma pergunta. Eu to fazendo essa pergunta pra você, que eu to achando que você não é índio não’. Eu digo ‘por que?’. ‘Você tem cultura?’. Eu digo ‘tenho sim. A senhora ta achando eu branco e cabelo gastado, mas eu sou índio sim. É por causa que a minha avó era índia, mas meu avô não era. Meu avô é alagoano, é daqui de Alagoas. Eu mandei eles dois se casar, minha avó mais meu avô? Não é?’ Quer dizer que misturou, eu fui puxando mais a família do meu avô, com o cabelo gastado, mais feio, mais preto e a parte de minha avó, quem puxou a ela ficou mais bonito, mais moreninho. Então não importa que eu tenha mistura, o que importa acima de mim é a minha cultura dada por Deus e eles (referindo-se aos Encantados). Aí eu luto, luto e até agora não to arrependido não. Quem der respeito deu, que não der... (Zé Arnaldo)

Rituais de celebrações, com a presença dos Praiás, também foram registrados. Há restrições para a gravação de imagens em lugares como o ‘Poró’ – local de acesso limitado, sendo frequentado apenas pelos homens que participam dos rituais – e na ‘Casa dos Homens’ – local onde são guardados os objetos sagrados de culto aos **Encantados**.

Registros fílmicos e fotográficos arquivados no AVAL através dessas pesquisas foram utilizados em trabalhos de conclusão do curso de Bacharelado em Ciências Sociais da UFAL. A questão do xamanismo, enquanto elemento propulsor das identidades indígenas Karuazu, Koiupanká, Katókinn e Kalancó no Sertão alagoano foi abordada na mono-

grafia intitulada *Também sou Ponta-de-Rama (Uma abordagem identitária dos índios no sertão alagoano)* (Barretto 2007a). O vídeo *Ponta-de-Rama* (18 minutos) foi produzido enquanto parte integrante das considerações finais desse trabalho.

Nossa experiência é que a produção desses documentos bibliográficos e visuais (fotográfico e videográfico) podem constituir ferramentas no processo de afirmação dessas identidades, principalmente o material imagético, por sua capacidade de projeção e visibilidade. A Dissertação de Mestrado de Amorim (2003) é também ilustrativa da importância destas produções para fortalecimento da etnicidade indígena em grupos localizados no Sertão em Alagoas.

A validação da produção imagética

Durante visita entre os Karuazu, foi observada a aceitação, por parte dos indígenas, do filme etnográfico produzido no trabalho de Barretto (2007b), ficando marcada a importância histórica e simbólica da realização do documento videográfico. Quando chegamos à casa do pajé Karuazu, 'seu' Antonio, o vídeo estava sendo exibido na televisão, e sua filha disse que isso se repetia com frequência. Noutro momento, durante um dos rituais das 'Corridas do Umbu', 'seu' Antônio reuniu alguns participantes para assistirem ao vídeo. Estavam entre eles um integrante da população Pankararu que auxiliava na condução do ritual. O vídeo foi assistido e aprovado por eles.

Estes exemplos revelam a importância e expressão simbólica dessas imagens entre os Karuazu. Os discursos contidos no vídeo expressam as experiências desse povo. A validação e valorização dos Karuazu sobre o que é expresso nesse vídeo são extremamente importantes, visto que um dos grandes dilemas nesse tipo de produção é a preocupação com a concordância dos indivíduos diante das cenas selecionadas e exibidas sobre eles. A realização de um produto de etnografia visual deve seguir as representações que esses próprios povos assumem através de suas imagens registradas.

Conclusão

Entre as populações indígenas observadas em Alagoas, os limites dos segredos rituais têm características fluidas sendo, situacionalmente, estabelecidos de acordo com a experiência histórica de cada grupo. Em determinados contextos, expor imagens dos Praiás, falar sobre trabalhos de cura ou cantar algum toante mostram-se como sinais necessários a serem expressos na construção, fortalecimento e afirmação de identidades. Em outras situações, informações relativas ao sagrado são interditas ao registro etnográfico, por estarem vinculadas aos segredos.

A pesquisa etnográfica serve como um “processo de criação e representação de conhecimento” (Pink 2001:18). No caso das pesquisas realizadas no AVAL, o uso do registro visual, enquanto técnica de pesquisa, serviu como meio de publicação bibliográfica através de monografias produzidas (Ferreira 2007 e Barretto 2007a), e de produção videográfica (Barretto 2007b). O vídeo inclusive tornou-se documento utilizado pelo próprio grupo indígena pesquisado, no caso os Karuazu.

Observamos que a representação do contexto cultural investigado é guiada pelas experiências compartilhadas entre pesquisadores e os próprios pesquisados. Os índios em Alagoas não estiveram passivos aos procedimentos de registro de imagens durante a realização de pesquisas de campo, chegando inclusive a interditar imagens que, em suas concepções, não podem ser mostradas. Por outro lado, estes grupos direcionaram o registro de imagens que consideraram fortalecedoras da etnicidade indígena que vivenciam.

No caso da nossa experiência com estes povos, o registro visual serviu como uma forma particular em que a produção do conhecimento foi necessariamente compartilhada com os pesquisados. Os registros imagísticos tornam-se produtos culturais que são frutos de interação e representação dentro de lógicas e valorizações simbólicas que contribuem para um melhor entendimento de processos étnicos.

Bibliografia

- AMORIM, Siloé Soares de. 2003. *Índios ressurgidos: a construção da auto-imagem os Tumbalalá, os Kalancó, os Karuarú, os Katokinn e os Koiupanká*. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 2004. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem de volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- BARRETO, Juliana N. Rebelo. 2007a. *Também sou ponta-de-rama (uma abordagem identitária dos índios no sertão alagoano)*. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais. Maceió: Universidade Federal de Alagoas.
- _____. 2007b. *Ponta-de-rama*. Vídeo (18 min). Produção do AVAL. Maceió: Universidade Federal de Alagoas.
- BARTH, Frederik. 1997. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: UNESP.
- FARIAS, Venildo Gomes de.; MARTINS, Sílvia A. C. 1998. Tingüi-Botó: contextos situacionais e a identidade. *Revista Antropológicas*, 3(7):274-285.
- FERREIRA, Ana Laura Loureiro. 2007. *Índio tem que ter ciência: imagens, xamanismos e identidades indígenas*. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais. Maceió: Universidade Federal de Alagoas.
- GURAN, Milton. 2002. *Linguagem fotográfica e informação*. Rio de Janeiro: Gama Filho.
- HALL, Stuart. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guarcira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DPEA.
- KOURY, M. G. P. 1999. A imagem nas ciências sociais do Brasil: um balanço crítico. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47:49-63.
- MACDOUGALL, D. 2006. *Film, Ethnography, and the Senses: The Corporeal Image*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- _____. 1998. *Transcultural Cinema*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- MARTINS, Sílvia A. C. 2004. Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem de volta etnicidade, política e*

reelaboração cultural no nordeste indígena, p. 199-230. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.

_____. 2007. Versão preliminar do atlas das terras indígenas em Alagoas. *Relatório técnico: atlas das terras indígenas em Alagoas*, p 73-180. Maceió: CNPq.

NOVAES, Sílvia Caiuby. 1998. O uso das imagens nas ciências sociais. In: SAMAIN, Etienne (org). *O fotográfico*. p. 107-113. São Paulo: HUCITEC.

OLIVEIRA, João Pacheco. 2004. *A viagem de volta etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.

PINK, Sarah. 2001. *Doing Visual Ethnography: Images, Media and Representation in Research*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.

SAMAIN, Etienne. 2004. Balinese character (re)visitado: uma introdução à obra de Gregory Bateson e Margaret Mead. In: ALVES, André. *Os argonautas do mangue. precedido de Balinese Character (re)visitado*, p. 17-72. Campinas, UNICAMP: Imprensa Oficial.

Recebido em outubro de 2008
Aprovado para publicação em abril de 2009

Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 13, vol. 20(1+2), 2009