



## História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras.<sup>1</sup>

Sandor Fernando Bringmann\*

**Resumo:** Neste artigo analisamos alguns aspectos das pesquisas históricas entre as populações indígenas, enfocando a importância e o desafio da utilização da metodologia da História Oral junto a estas comunidades. A partir de experiências com o grupo *Kaingang* dos Estados do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, levantamos algumas considerações pontuais sobre os principais obstáculos e as normativas comportamentais que cerceiam as relações entre entrevistador e entrevistado. Destacamos os principais códigos, os limites e as falhas decorrentes deste processo e ainda as virtudes e os méritos da mesma, em uma tentativa de romper com os paradigmas da chamada “história oficial”, que durante muito tempo negou aos indígenas a sua condição de atores sociais.

**Palavras Chave:** História Indígena. História Oral. *Kaingang*

**Abstract:** This paper analyzes some aspects of historical research among indigenous peoples, emphasizing the importance and challenge of using the methodology of oral history with these communities. From experiences with the *Kaingang* people of the states of Rio Grande do Sul and Santa Catarina, raise some specific considerations about the main obstacles and behavioral norms that limit the relationship between interviewer and interviewee. We highlight the key codes, limits and flaws of this process and even the virtues and merits of the same, in an attempt to break with the paradigms of the "official history", which has long denied to the Indians to their status as social actors.

**Keywords:** Indigenous History. Oral History. *Kaingang*

### Introdução

O etnólogo francês Pierre Clastres publicou em 1971 um pequeno conto intitulado “*O Atrativo do Cruzeiro*”, no qual narra as aventuras de um grupo de turistas estrangeiros

---

<sup>1</sup> Este texto é uma versão revista e ampliada de uma apresentação feita para o *XI Encontro Nacional de História Oral: Memória, Democracia e Justiça*, realizado entre os dias 10 e 13 de Julho de 2012 na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) IFCS - IH.

\* Doutorando em História pelo PPGH/UFSC. Bolsista Capes. Pesquisador junto ao Laboratório de História Indígena (LABHIN/UFSC) e colaborador da equipe do Observatório da Educação Escolar Indígena (OEEI/MEC/CAPES/UFSC).



(provavelmente norte-americanos) que visitam uma aldeia indígena em um sertão remoto da Amazônia. Os membros do grupo, frementes de excitação pela oportunidade de conhecer uma aldeia indígena, elaboram mil teorias sobre a condição de isolamento, a selvageria, os rituais tradicionais e a alimentação dos silvícolas. Ávidos por fazer valer os dólares pagos pela viagem, os turistas lançam-se à aldeia com uma animação furiosa, empunhando seus equipamentos fotográficos e de vídeo.

Tão logo adentram a aldeia, os visitantes levam um choque que esfria um pouco sua animação. Decepcionam-se com a modorra do local, com sua luz e silêncio perturbadores. Causou-lhes também certa repugnância os trajés imundos com que os índios vestiam a si e suas crianças. Além disso, os nativos não levantavam os olhos acima dos joelhos dos visitantes. Vergonha ou submissão? Mesmo assim, alguns turistas “separaram” alguns dos autóctones para fotografar e filmar, mas não antes de mandá-los despir-se de seus andrajos. Feitas as fotos, para surpresa geral, os indígenas passaram a cobrar pelas mesmas. Os aventureiros indignaram-se com isso e, sobretudo, com os valores cobrados pelas fotografias, que subiam conforme as exigências dos “clientes” (nu, com plumas, dançando, com armas, etc.). Meia dúzia de fotos e minutos de filmagem causaram um grande desfalque nas carteiras dos “desbravadores”. Além disso, os estrangeiros viam-se obrigados a submeter-se ainda ao tempo limite pelos índios para fotografar ou filmar, o que escandalizou os “civilizados” visitantes.

Ao final da visita, já de volta ao barco e frente a um sentimento de decepção e indignação geral, um turista exclama exaltado: - “Um bando de ladrões, essa gente! Completamente corrompidos pelo dinheiro! E não há como negociar. São realmente uns brutos. Uns fingidos. É fácil viver assim.”<sup>2</sup>

Apesar de o conto de Clastres abordar ficticiamente alguns aspectos do contato moderno entre os “brancos civilizados” e as populações indígenas, uma boa parte do seu enredo pode ser traduzido para a realidade. Assim como na ficção, os estranhamentos e o choque cultural proporcionados por este contato conduzem a opiniões diversas sobre como se comportam e como deveriam se comportar os índios. O espelho, logicamente, sempre foi e será o “mundo civilizado”. Se o índio está na aldeia, na mata, vivendo seus costumes e tradições, deve repelir toda e qualquer expressão da sociedade não indígena. Leia-se aqui, roupas, ferramentas, comida, dinheiro, tecnologia, etc. Quando ocorre o fato de homens

<sup>2</sup> O conto de Clastres foi originalmente publicado em *Les Temps Modernes*, nº 299-300, Jan-jul. 1971. Republicado em: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. Trad. NEVES, Paulo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. pp. 71-77.



“brancos” depararem-se com índios vestidos, que possuem os mesmos vícios capitalistas que os seus, argumentam que estes já deixaram de ser índios, passando a ser uma categoria social emergente (OLIVEIRA, 1981, p. 2), mas ainda não completamente “civilizada”.

Chama a atenção o fato de que estas manifestações nem sempre partem exclusivamente de indivíduos leigos, desconhecedores das reordenações sócio-culturais advindas ao longo do processo de contatos interculturais (como os turistas de Clastres), cujos interesses pelas populações indígenas são reflexos dos clichês de programas televisivos que apresentam índios, animais e floresta, quase sempre dentro de uma mesma cadeia relacional. Há uma gama considerável de pesquisadores, sobretudo aqueles que iniciam suas carreiras acadêmicas, que julgam-se imbuídos de um verdadeiro “espírito científico”, indo a campo para tentar demonstrar que o índio ideal, o modelo iluminista do bom selvagem ainda é existente, mesmo em populações que sofreram os primeiros contatos há um, dois ou mais séculos atrás, como o caso dos grupos Jê e Tupi, por exemplo.

Não é raro encontrar antropólogos, historiadores, arqueólogos ou outros pesquisadores (que dependem das informações dos indígenas para seus artigos, teses ou dissertações), clamarem desesperadamente por informações que enalteçam a cosmovisão do mundo nativo, em detrimento à sociedade nacional envolvente. De acordo com estes pressupostos, o índio “verdadeiro” é aquele que ainda mora na aldeia, que fabrica seus instrumentos, que caça, que planta sua roça e segue as rígidas normas de reciprocidade e as estruturas elementares de parentesco (MAUSS, 2003; LEVI STRAUSS, 1982). Dessa maneira, proliferam-se pesquisas em comunidades indígenas a procura de rituais ancestrais, remanescentes bélicos, histórias de resistência ao contato, entre tantas outras informações que darão, certamente, muito mais emoção para suas produções textuais.

É importante lembrar, porém, que a sociedade nacional apresentou-se aos povos indígenas de maneiras profundamente diversas, movida por diferentes interesses e motivações, com destaque para as compulsões econômicas e para os engajamentos religiosos. Em todas estas fases, os povos indígenas passaram por contatos intermitentes ou permanentes, cujas condições opressivas e desestabilizadoras levaram a uma pronta desorganização da vida familiar, à rupturas com a unidade tribal e, em consequência disso, a um engajamento ativo na economia regional (RIBEIRO, 1986, p. 242). Por tais motivos, existem no Brasil atualmente, diversas comunidades indígenas apresentando um grande percentual de mestiços, advindos das relações seculares estabelecidas com brancos, negros ou índios de outras etnias. Relações



estas, estabelecidas autonomamente entre si ou através de políticas desagregadoras e assimilacionistas instituídas em diversos períodos da história brasileira.

Esta “mistura étnica”, proporcionou o aparecimento de um interessante e problemático fenômeno: os indivíduos mestiçados, muitas vezes, mesmo considerando-se e sendo considerados por todos os membros de seu grupo enquanto índios, de acordo com os critérios culturais e identitários específicos de cada grupo, passam a sofrer limitações por parte da população regional e mesmo dos governos estaduais e federal, que os avalia como etnicamente diversos. Este fenômeno é reforçado quando se trata do reconhecimento e demarcação de áreas indígenas, momento em que a figura do mestiço é marginalizada e seus direitos de permanência nas áreas demarcadas para os povos indígenas é duramente questionada.

Quando se trata de efetuar uma pesquisa histórica entre as populações indígenas brasileiras, o historiador se defronta quase sempre com este tipo de situação e inúmeros outros obstáculos. Os séculos de contato, de convívio pacífico ou conflituoso com as populações regionais deixaram, inevitavelmente, suas marcas. O pesquisador que vai a campo entre os *Kaingang*, por exemplo, à procura de vestígios de rituais, de técnicas de caça e pesca, de produção diferenciada de alimentos, entre outros, poderá sofrer uma grande decepção, pois dado o intenso convívio com as instituições governamentais (SPI, FUNAI, FUNASA, MEC, etc.), muito do que se consideraria tradicional, perdeu-se ao longo das gerações. Por isso é importante ao historiador que pretende seguir pelo caminho da etno-história, interar-se antes sobre todos os aspectos que permeiam a vida e o conjunto da sociedade que almeja inserir-se para a execução de sua pesquisa, visando não cair em armadilhas que muitas vezes comprometem seu trabalho e o de outros pesquisadores.

É dessa forma que o presente texto tem como objetivo refletir sobre as principais dificuldades do trabalho de campo dos historiadores (ou etnohistoriadores), que se propõem a utilizar a metodologia da História Oral para desenvolver uma pesquisa sobre as rupturas e continuidades do *ethos* tribal nas comunidades indígenas brasileiras. Pensando nisto, partimos da nossa experiência com o grupo *Kaingang* de Santa Catarina e Rio Grande do Sul, para levantar algumas questões consideradas relevantes para se pensar o desenvolvimento deste tipo de pesquisa com outras comunidades indígenas brasileiras.



Há um consenso entre os pesquisadores da temática, de que a oralidade é o grande elemento agregador das culturas indígenas. Isso, obviamente não significa dizer que os diferentes grupos compreendem-se mutuamente, tendo em vista a diversidade de troncos e famílias linguísticas existentes (5 troncos e cerca de 180 línguas faladas somente no Brasil). O que acentuamos aqui é o caráter da linguagem como veículo do pensamento de um povo, de uma sociedade. Através da linguagem, um simples povoado ou uma nação inteira podem expressar sua maneira de pensar e conseqüentemente, atuar enquanto sujeitos históricos. Entre as populações indígenas, de modo geral, a linguagem ganha força e tem um especial significado através da oralidade (ROSA, 2009, p. 37).

Fortemente enraizados na tradição oral, os povos indígenas, sobretudo na América do Sul, elaboraram ao longo dos tempos, complexos sistemas políticos e hierárquicos que tem na oratória a sua mola mestra. As palavras têm força de lei e são sinônimos de poder político e religioso. É através da língua que são passados, de geração em geração todos os preceitos básicos de cada sociedade indígena, como a identidade, os costumes, o modo de ser e, porque não, as formas de sobrevivência (Ibid., p. 38). A oralidade continua a ser ainda na atualidade, a modalidade primária de transmissão e obtenção de cultura para muitos grupos étnicos em diversas partes do mundo.

Bartomeu Melià afirma que as violências, as perseguições, as ameaças, as reduções, e também as alianças, os contratos, o acordos de paz têm passado pela língua e na língua têm deixado sua marca. O estado no qual se encontram essas línguas na América é um dos melhores indicadores do que tem ocorrido com as sociedades americanas (MELIÀ, 1992, p. 80). Desde os primórdios do contato entre europeus e indígenas, os primeiros empenharam-se em desapropriar os nativos desta importante cultura imaterial. Ao escravizar índios para o trabalho na lavoura, por exemplo, era incentivada a separação entre diferentes grupos para que os mesmos não conspirassem contra seus senhores. Nas reduções e missões religiosas, a expropriação da língua acontecia na forma de ensinamentos da leitura e escrita em língua ocidental.

Neste longo processo, muitas línguas indígenas acabaram sendo extintas. As que permaneceram, salvo raras exceções, encontram-se bastante dissolvidas de seu sentido original, isto é, perdeu-se muito da associação cosmológica entre a palavra a compreensão do mundo existente em seu sentido tradicional. Há certamente explicações para isso. Uma delas refere-se ao fato de muitos indígenas obrigarem-se a assumir funções dentro ou fora das aldeias que exigem um contato direto e sistemático com a sociedade nacional envolvente.



Dessa forma, muitos indígenas preferem “esquecer” sua língua materna, aderindo ao idioma dominante. Fato este, frequentemente motivado pelo preconceito que sofrem ao expressarem-se em seu dialeto. De acordo com Talita Salvaro, no caso dos *Kaingang* da região oeste de Santa Catarina, fatores que se agregam à miscigenação, ao contato da aldeia com os centros urbanos e principalmente devido a gerações que não aprenderam a língua, fazem com que a mesma não seja repassada para seus filhos” (SALVARO, 2009, p. 52).

Ao perderem sua língua, as populações indígenas estão condenadas também a perder seus conhecimentos tradicionais, em regra passados pelos velhos, os quais geralmente não lêem e muito menos escrevem seus conhecimentos. Por mais que exista um esforço de registrar através de livros e vídeos os aspectos fundamentais das culturas indígenas, estes inevitavelmente passam por redefinições e releituras que acabam tolhendo o *ethos* do grupo. As consciências individuais de pertencimento são abaladas, ameaçando seriamente a autonomia cultural e causando um profundo desequilíbrio na vida social dos indígenas.

### **História Oral e História Indígena**

Mas o que os historiadores estão fazendo para registrar a história indígena? Durante um longo período, aquilo que se convencionou chamar de ‘história indígena’ no Brasil, foi registrado através de fontes documentais, primárias ou secundárias. Estes registros raramente foram produzidos por indígenas, sendo, em sua grande maioria, documentos produzidos por funcionários de instituições governamentais ou órgãos privados, cujos conteúdos abordam as mais diversas temáticas: conflito, questões de terras, agricultura, forças militares, escravidão, etc. Nesta documentação, quase sempre, a visão colonialista ou paternalista impera em suas linhas. No que tange às análises historiográficas destas fontes, por mais que se tenha atribuído um olhar crítico e analítico sobre as mesmas, não são raros os juízos de valor praticados, onde, muitas vezes, o etnocentrismo acaba contaminando as auto-intituladas “imparciais narrativas”.

Por outro lado, o processo de redução à escrita das línguas indígenas e a alfabetização de indígenas em línguas ocidentais é uma realidade na atualidade e acarretam uma série de implicações, incluindo aí a produção de textos diversos e o registro escrito da memória dos grupos. Segundo Thiago Cavalcante, esta característica “altera significativamente o conjunto de registros que podem ser tomados como fontes para a escrita da história dessas populações” (CAVALCANTE, 2011, p. 351). O que precisamos compreender deste processo, é que



mesmo tendo diminuído a sua preponderância, a oralidade não desaparece por completo do horizonte das populações indígenas. Mesmo para as populações mais atingidas pelos ideais centralizadores da cultura ocidental, ela continua importante para manutenção do pertencimento indígena a um grupo ou à uma comunidade.

Ao longo dos últimos 30 anos, a produção historiográfica tem buscado dar visibilidade para as parcelas excluídas historicamente das produções bibliográficas e documentais. Dessa maneira, vem se destacando a importância de dar voz aos indivíduos à margem das elites político-econômicas. “Nessa procura por agentes sociais, que atuam, modelam e modificam a estrutura social e econômica da realidade são notórios os avanços metodológicos que proporcionam novas percepções e descobertas” (ANTUNES, 2003, p. 108). O surgimento de novas abordagens para a interpretação histórica, contribuiu para modificar conceitos teórico-metodológicos tradicionais e ampliar as possibilidades de análise das narrativas sobre o passado.

Neste sentido, a História Oral surge nesta corrente para romper paradigmas e dar voz aos indivíduos menos privilegiados e socialmente excluídos, permitindo por um lado uma maior abertura à compreensão da temática estudada, e por outro, propiciando aos historiadores desvelar novos olhares a temas específicos. No que concerne às pesquisas entre comunidades indígenas, a História Oral vai ganhar força a partir de 1988, após a promulgação da Constituição Federal, que garantiu vários direitos aos povos indígenas brasileiros, especialmente o direito aos seus territórios tradicionais, gerando grande demanda e valorização das pesquisas diacrônicas sobre os remanescentes indígenas no país. Isso conduz, inevitavelmente, a reflexões sobre a relevância social das pesquisas, bem como a uma necessária ética que deve estar sempre presente nas preocupações do pesquisador (2011, Op. cit. p. 352).

Dessa maneira, redutos que antes eram campos privilegiados de antropólogos e etnólogos, as aldeias indígenas passaram a ser “invadidas” também por historiadores e etnohistoriadores, os quais, tal como os turistas do conto de Pierre Clastres, muniram-se de equipamentos eletrônicos em busca do relato dos nativos. É justamente neste momento que muitos destes pesquisadores esbarram em obstáculos e desafios que se mostram extremamente complexos e por vezes intransponíveis. Referimo-nos à questões como a língua, as diferenças culturais, o poder instituído pelas chefias, os tabus, etc. Na sequência, apresentamos alguns desses desafios que permeiam as experiências nas aldeias e obstam o trabalho e as análises dos historiadores.



Primeiramente, destacamos o *obstáculo da fala*, que, se não se apresenta como o principal, torna-se um importante manancial de incongruências e análises precipitadas por parte de muitos historiadores, quando os mesmos se propõem a entrevistar os velhos indígenas. Ressaltamos este ponto, principalmente a partir de nossa experiência com os velhos das comunidades indígenas *Kaingang* e *Guarani* de Santa Catarina. Geralmente bilíngues, os velhos indígenas destes grupos, muitas vezes, tem bastante dificuldade de articular o seu pensamento à fala, visto que articulam mentalmente suas ideias em sua língua materna e as proferem na língua corrente da sociedade nacional.

Neste sentido, muitos deles acabam desenvolvendo argumentos que se mostram, não raro, confusos ou mesmo incompreensíveis para a maioria dos pesquisadores, que tendem a excluir a subjetividade dos fatos narrados, por privilegiarem apenas os recortes compreensíveis das suas narrativas. Sobre este aspecto, chamamos a atenção aqui para os argumentos de Alessandro Portelli, quando este afirma que narrar já é interpretar, e o historiador, “ao excluir ou exorcizar a subjetividade como se fosse somente uma fastidiosa interferência na objetividade factual do testemunho, em última instância, está distorcendo o significado próprio dos fatos narrados” (PORTELLI, 1996, p. 60). Portanto, ao selecionar apenas o que se compreende da fala dos velhos, sem contextualizar seus códigos, seus limites, suas falhas, o historiador está condenado a escrever apenas uma parte da história que se propôs inicialmente.

Circunscrita à fala, está a *relação com a cultura*, que no caso das populações indígenas transcorre por um vasto processo dinâmico de formação cultural, que torna o seu mundo “denso de significados nem fixos, nem finais, nem únicos” (ZALUAR, 1985, p. 50 In: MONENEGRO, 2007, p. 39). O historiador, muitas vezes, não domina estes códigos sociais e acaba idealizando situações do passado nem sempre presentes no imaginário nativo. Situações de resistência, de lutas, de defesas de ideias deixam suas marcas dentro dos grupos, mas nem sempre fazem ou fizeram parte da realidade de todos os indivíduos pertencentes a eles. Mesmo nas sociedades indígenas, não há uma homogeneidade de conceitos. A situação de risco constante e iminente é frequentemente idealizada pelo pesquisador que busca comprovar suas hipóteses de trabalho.

É necessário atentar para o fato de que, quando irromperam as políticas de assimilação e aculturação dos órgãos governamentais sobre as populações indígenas, nem sempre a resistência a ela foi aberta e constante. Certamente ocorreram os casos de conformismo, submissão e colaboração aos preceitos do Estado no que concerne às políticas indigenistas.





Todavia, não são todos os narradores que tem a coragem de afirmar isso em seus relatos. Cabe ao historiador, portanto, não cair na armadilha da “fala oficial” e compreender que há uma outra fala, uma outra maneira de se comportar do que a historicamente instituída, uma outra lógica que rege os pensamentos dos indivíduos.

Neste momento, deve-se atentar também para um outro obstáculo: a *relação da fala com o poder*. Em sociedades onde o poder é instituído familiarmente e de maneira patriarcal, não são todos que detêm o poder de falar. De acordo com Pierre Clastres, falar é antes de tudo deter o poder de falar (CLASTRES, 2003, p. 170). E como nem todos os entrevistados participam do círculo de poder dentro das aldeias, suas falas sofrem uma autocensura de acordo com os padrões estabelecidos por quem detém o poder. No caso das aldeias *Kaingang*, o poder encontra-se nas mãos do cacique geral e seus comandados (que recebem as patentes de capitão, major, cabo, etc., já por si só uma alusão aos preceitos disciplinadores da hierarquia militar) que exercem o poder legislativo e executivo dentro das comunidades. Raramente as narrativas dos entrevistados contestam ou condenam alguma ação do cacique.

Da mesma forma, o poder exercido pelos chefes de posto durante o regime do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)<sup>3</sup> também raramente é contestado nas falas dos velhos. Nem mesmo quando a atividade de produção se transforma em trabalho alienado, contabilizado e imposto pelo órgão federal tem-se uma manifestação contrária nos discursos dos que passaram por este período. Como explicar isso? Poderíamos pensar, à maneira de Clastres, que os velhos *Kaingang* pararam de exorcizar aquilo que está destinado a viver e morrer com eles: o poder e o respeito ao poder (Ibid, p. 216). Ou ainda, que eles preferem reprimir de sua memória as lembranças de um momento tão difícil, guardando e revelando apenas os aspectos positivos que em sua opinião são os mais importantes de serem rememorados.

Cabe, portanto, ao historiador, um esforço na definição de sua metodologia no que diz respeito à coleta destas narrativas e o seu consequente emprego nas suas produções textuais, buscando, além de reforçar sua argumentação, fugir da tentação de tomar o depoimento como

---

<sup>3</sup> O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado através do Decreto nº 8.072 de 20 de junho de 1910, tendo por objetivo prestar assistência a toda população indígena remanescente do Brasil. Entre seus objetivos estava a assistência leiga, cuja meta era afastar o predomínio da Igreja Católica na catequese e civilização dos indígenas. A orientação deste projeto se dava através da idéia de transitoriedade do índio, cuja finalidade estava em transformar o índio num trabalhador nacional. Para isso, seriam adotados métodos e técnicas educacionais controlando esse processo, baseado em mecanismos de homogeneização e nacionalização dos povos indígenas. O SPI assume a responsabilidade pela tutela das áreas indígenas de Nonoai e Xapécó somente a partir de 1941, atuando até sua extinção em 1967, quando a FUNAI assume a responsabilidade sobre os índios brasileiros. Para maiores informações, vide: OLIVEIRA FILHO, 1987; LIMA, 1987, 1995; GAGLIARDI, 1989; FREIRE, 2005, 2007.



verdade em si. É importante salientar este aspecto, pois, como lembra Durval Muniz de Albuquerque Junior, a identificação entre o sujeito e o objeto de pesquisa, no caso da História Oral, tem acarretado muitas vezes uma reificação da memória dos entrevistados onde o discurso dos indivíduos são tomados como uma totalidade fechada em si mesma (ALBUQUERQUE JR, 2007, p. 200). Não é incomum encontrar narrativas apaixonadas e apaixonantes sobre história indígena, em que o historiador que as escreveu despe-se de sua neutralidade e assume o papel de defensor implacável da manutenção dos costumes e tradições do povo estudado, mesmo que o próprio povo já tenha esquecido ou recusado as suas antigas características culturais.

Neste sentido, torna-se extremamente complicado para o historiador formular perguntas para seus entrevistados, dependendo de seu tema e do povo estudado. Muitas vezes, e aqui encontramos um outro obstáculo, esbarra-se em questões compreendidas como verdadeiros *tabus* para o grupo. Além das relações de poder já destacadas, confronta-se com questões delicadas, tais como os arrendamentos de terras para não indígenas, fenômeno comum nas Terras Indígenas *Kaingang* desde o tempo do SPI, tanto no Rio Grande do Sul, quanto em Santa Catarina, cujos meandros são discutidos estritamente entre os interessados. Temas mais atuais como o alcoolismo e drogas são igualmente “abafados” nas conversas informais e entrevistas. O historiador fica então em uma encruzilhada com relação aos seus códigos de comportamento profissional. Ou insiste em desvendar os *tabus*, correndo o risco de ter seu trabalho repudiado pelos entrevistados e pela comunidade, ou abandona seu tema e parte para outras questões menos polêmicas.

Neste sentido, Alessandro Portelli traz uma importante reflexão sobre os princípios éticos específicos relacionados à História Oral, quando afirma que “os historiadores orais têm a responsabilidade não só de obedecer a normas confiáveis, quando coligem informações, como também de respeitá-las quando chegam a conclusões e fazem interpretações – correspondam ou não aos seus desejos e expectativas” (PORTELLI, 1997, p. 13).

Destarte, os *Kaingang*, assim como alguns outros grupos indígenas no Brasil, ainda possuem um imaginário social amplo, construído e reconstruído de acordo com as suas características culturais e pelas relações estabelecidas de distintas formas com a sociedade nacional. Devemos ter clara esta ideia, pois ao trabalhar com a memória do grupo, vamos nos deparar com situações que não são meros reflexos de uma realidade, mas sim, parte constituinte da formação e construção desta realidade. No que se refere à memória do grupo, portanto, é preciso ter clara a ideia de que “esse passado não está (mais) dentro deles, como



uma memória fixa, mas se move dentro de uma memória mundo, onde os indivíduos se situam numa ordem geral, aprendendo a se pensar a si mesmos nesse passado coletivo, ligando-se ao mundo que o cerca” (ENGE, 2008, p. 191).

### **Memória e estranhamento: a relação pesquisador/pesquisado**

Compreendemos que a prática da História Oral exige do pesquisador, necessariamente, certos cuidados metodológicos e comportamento ético na leitura e na interpretação das narrativas coletadas e registradas, independentemente de grupo étnico, padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos que ele esteja estudando. Tais cuidados, por conseguinte, devem ser observados sempre na relação historiador/narrador, independente de tratar-se do contexto de uma sociedade indígena ou de uma sociedade não indígena.

Contudo, se fazer História Oral é dar voz e dialogar com o “outro”, de acordo com Edinaldo Freitas, “fazer História Oral indígena então, é realizar esta tarefa de maneira mais profunda possível, pois se trata de contatar “o outro” no sentido pleno da conceituação cultural” (FREITAS, 2004, p. 187). Neste sentido, é natural que os historiadores que praticam a metodologia da História Oral junto a comunidades indígenas, tenham inicialmente uma sensação de estranhamento ao deparar-se com determinadas situações específicas. Todavia, este estranhamento não parte apenas de si, mas também (e sobretudo), parte dos indivíduos que se está entrevistando e toda sua rede de relações.

A relação observador/observado parte das duas frentes e, por mais que se esforce, o historiador, pelo simples fato de não pertencer àquele grupo étnico e, principalmente, por ser pertencente ao grupo considerado opressor, usurpador de terras e exterminador de seus antepassados, sofre para pôr-se em um mesmo patamar que o seu entrevistado. Há uma forte tendência, em muitos casos, de os índios, especialmente os mais velhos, se inferiorizarem frente ao não índio, por serem em geral analfabetos, morarem em casas humildes, dependerem de programas assistenciais do governo etc., o que faz com que pensem que não tem muito com o que colaborar. Esta inferiorização é maior quando não se tem muito contato ou não se conhece o “outro”, o “estranho”. As perguntas, quando se referem a um sistema simbólico ou categorias culturais estabelecidas socialmente, muitas vezes coloca o entrevistado em uma situação constrangedora onde ele fica em uma verdadeira encruzilhada, sem saber se deve revelar ou não alguns dos valores considerados importantes demais para compartilhar com um “estranho”.



Dessa forma, para analisar, compreender e descrever os fenômenos históricos que se sucederam com determinado grupo indígena através da metodologia da História Oral, torna-se imprescindível além da visita à aldeia, vivenciar sua realidade e suas dificuldades, suas tristezas e suas alegrias, os mitos e os tabus que fazem parte do cotidiano das pessoas. Ir à aldeia, na concepção de Freitas, é tarefa de um pesquisador consciente do contato com este “outro índio”, sendo necessário compreender os limites e as dimensões que a sua cultura impõe ao depoimento do indivíduo. “Se a intenção é deixar falar o índio, há de se saber o que este fala, de onde fala, as circunstâncias e os entraves que rodeiam esse ato” (Ibid. p. 188). Se esta observação pode ser estendida para os demais campos da pesquisa em História Oral, no que se refere à pesquisa com os grupos indígenas, estas especificidades se tornam muito mais latentes.

Há algumas barreiras que contribuem ainda mais para o estranhamento entre os pesquisadores e seus entrevistados, com destaque para o isolamento de certas aldeias, para as políticas internas específicas de cada comunidade e a existência de indivíduos e instituições não indígenas, que muitas vezes controlam a entrada e as atividades de pesquisadores nas áreas indígenas<sup>4</sup>. No contexto de nossa pesquisa com os *Kaingang* da Terra Indígena Xapécó (SC) e da Terra Indígena de Nonoi (RS), o principal entrave para as entrevistas é a adaptação à política interna destas comunidades. Nas duas Terras Indígenas pesquisadas, quem detém o poder são os caciques gerais, e são eles que autorizam ou impedem as pesquisas em suas comunidades.

Estas e outras questões que surgem no contexto de uma aldeia indígena são em parte semelhantes ao que acontece em outros contextos onde há uma memória reprimida, um medo latente de se falar, de ser ouvido. Por isso, é importante que o pesquisador saiba respeitar, mas também saiba trabalhar dentro destes limites, pois é dentro deles que terá que desenvolver seu ofício, onde as regras do jogo nem sempre são lançadas por si. Esta relação “supõe um jogo de alianças e negociações nas quais o pesquisador, a partir do momento em que se introduz nesse espaço, passa, direta ou indiretamente, a ser parte das relações de poder que então se criam ou se manifestam” (ALONSO, 2001, p. 126).

Não são raros os casos onde o pesquisador tem que cumprir alguns deveres e efetuar certas “negociações” para poder desenvolver seus estudos no interior das comunidades indígenas. Entre os deveres, o mais importante é o dever político, que se refere à conversa

---

<sup>4</sup> Geralmente representam estas modalidades os órgãos de assistência do governo (FUNAI, FUNASA) e instituições religiosas.



com o cacique, na qual o pesquisador explica para o mesmo os objetivos de sua pesquisa, aonde quer chegar e de que forma pretende fazer isso. Quase sempre há a anuência da liderança, quando o mesmo reconhece na pesquisa aspectos de interesse para a comunidade. Não é raro, porém, o cacique decidir quem pode e quem não pode conceder a entrevista.

O segundo aspecto importante é a negociação com o entrevistado ou com sua família, pois, quase sempre o entrevistado só concede a entrevista com o acompanhamento de algum membro da família. Não são raros os casos onde se pedem alguns “favores” em troca das entrevistas. Geralmente estes favores consistem em doação de alimentos, roupas, remédios ou mesmo algum dinheiro. Este aspecto é perfeitamente compreensível, pois, tendo em vista a situação precária da maior parte das comunidades indígenas brasileiras, muitas famílias aproveitam todas as oportunidades possíveis para obter algum tipo de contrapartida.

Nestas duas situações, cabe ao historiador eleger as estratégias de ação. É sua opção aceitar ou não as exigências dos caciques ou das famílias, mesmo correndo o risco de comprometer seriamente seus objetivos, caso contrarie as normas impostas. Com relação aos pedidos, Freitas acentua uma característica presente entre praticamente todos os grupos indígenas. Trata-se da “reciprocidade”, um termo antropológico cunhado para explicar o hábito das antigas populações indígenas de presentear-se entre si e adaptado para as mudanças culturais originadas com o contato. Segundo o autor, o visitante evitará constrangimentos ao se prevenir portando alguns brindes costumeiramente oferecidos (2004, p. 189.)

Este pode ser considerado mais um caso de estranhamento, sobretudo pelo fato de não ser habitual na relação entre entrevistado e entrevistador, no caso de História Oral, o oferecimento de “presentes”, o que poderia conotar um sentimento de compra de informação, ou uma tentativa de cooptar o entrevistado para que ele ofereça mais detalhes sobre determinada informação considerada importante. Penso, entretanto, que sem ferir os princípios éticos da História Oral, o fato presentear alguém para estabelecer uma relação de cordialidade, de respeito e com o intuito de criar uma igualdade de posição entre pesquisador e narrador, é, antes de tudo, uma questão de educação. Este fato não quer dizer, absolutamente, que se trate de indivíduos “completamente corrompidos pelo dinheiro”, e, ao contrário do que afirma o exaltado turista do conto de Clastres, há, quase sempre, a possibilidade de se negociar.

### **Considerações Finais**



Quando se solicita autorização para fazer uma pesquisa histórica em alguma aldeia indígena, é comum ouvir o seguinte questionamento: *de que forma esse estudo vai contribuir para a melhoria das condições de vida de nossa comunidade?* Tal pergunta, feita geralmente pelo cacique ou alguma outra liderança local, tem seu embasamento, pois não são poucos os pesquisadores que se utilizam de dados e informações coletados durante seu trabalho de campo, e depois simplesmente “desaparecem”, sem ao menos justificar onde e como as contribuições dos indígenas estão sendo utilizadas. É neste ponto que entramos na questão da restituição.

Para Portelli, a ética da restituição, no caso da História Oral, não significa apenas devolver as fitas, as transcrições ou publicações, pois estes conhecimentos a comunidade já dispõe. A verdadeira contribuição que o historiador pode prestar à comunidade consiste em “fazer com que sua voz seja ouvida, levá-la para *fora*, em por fim à sua sensação de isolamento e impotência, em conseguir que o seu discurso chegue a outras pessoas e comunidades” (PORTELLI, op cit., 1997, p. 31). Todavia, muitas vezes apenas isso não basta para satisfazer os anseios de uma comunidade. Nestes casos, os estudos históricos, quer sejam eles produzidos pela academia ou pelos grupos técnicos dos órgãos indigenistas oficiais, são muito importantes pois podem servir para dar suporte aos técnicos do governo ou de organizações não governamentais na elaboração dos relatórios de identificação de territórios indígenas. As narrativas orais e documentais podem também ser utilizadas durante a realização de perícias solicitadas pelo poder judiciário em causas envolvendo direitos individuais e/ou coletivos de indígenas.

Podemos pensar esta relação enquanto uma “troca”, onde estão presentes os desejos implícitos de pesquisador e pesquisado. Porém, é necessário ter cuidado com esta relação de troca, pois ao unir ambos através de vínculos de dependência, o pesquisador pode ser compelido a resolver certos conflitos que não está em sua alçada, o que pode comprometer as relações futuras com o grupo pesquisado. Muitas vezes é difícil separar o trabalho científico do trabalho político, pois o conhecimento da realidade social de um indivíduo ou de uma comunidade pode manifestar, consciente ou inconscientemente, uma vontade de intervir, como se a obrigação já não viesse mais das exigências do grupo, mas, partisse da própria experiência e vontade do pesquisador (ALONSO, op. cit., pp. 144-145).

Para finalizar, acredito que em um contexto geral, a elaboração de perguntas e respostas históricas (cuja pretensão é ampliar a rede de fontes para a história local e regional) é fortalecida através da coleta de depoimentos dos indígenas. Isto porque ao fornecer



subsídios para afirmar o papel dos mesmos enquanto agentes históricos e sociais e não apenas como vítimas passivas de uma passado (ou presente) de exploração, já se está de alguma forma influenciando política e sociologicamente. Trata-se assim, em nossa concepção, de um compromisso ético-profissional que, felizmente, vem sendo cada vez mais reforçado no Brasil, dada a relevância social que a pesquisa em história indígena vem adquirindo nos últimos anos.

Refletir historicamente acerca de comunidades indígenas pode contribuir para que possamos refletir sobre as características de nossa própria sociedade. A distância cultural que temos de nosso objeto de pesquisa nem sempre é tão grande assim. A questão é que não podemos avaliá-los em relação a nós mesmos, deve-se buscar o entendimento do campo das relações políticas e culturais de cada um e considerar as estratégias dos indivíduos que as produzem. Dessa forma, aprendemos com a pesquisa entre as sociedades indígenas, que não se trata de avaliar se seu modo de vida é pior ou melhor que o nosso, se sua cultura é inferior ou superior à cultura não índia, mas sim, reconhecer que temos muito que aprender com sua trajetória de lutas, de resistência, de negociações e de alianças. Neste sentido, a história indígena torna-se mais desafiadora e instigante quando são os próprios índios que a revelam.

### Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz. **História: A arte de inventar o passado**. Bauru: EDUSC, 2007.

ALONSO, Sara. Os Tembé e a relação pesquisador-pesquisado. **História Oral**, São Paulo. n. 4. 2001.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. (orgs.) **Usos & abusos da História Oral**. 8.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ANTUNES, Ticiane Oliveira. O “Ser Índio”: uso da oralidade para a reconstrução da história do povo de Jeninapapo Kanindé, através de suas narrativas lendárias. **O público e o privado** – Revista Eletrônica do PPG Políticas Públicas UECE. Nº 2 - Julho/Dezembro 2003. Disponível em: [http://seer.uece.br/?journal=opublicoeoprivado&page=article&op=view&path\[\]=289](http://seer.uece.br/?journal=opublicoeoprivado&page=article&op=view&path[]=289). Acesso em 21/05/2012.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** (São Paulo) v.30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a17.pdf>. Acesso em: 12/01/2012.



CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: CosacNaify, 2003.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia da Violência**: pesquisas de antropologia política. Trad. NEVES, Paulo. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

ENGE, Tiara R. A Inserção da Cultura nos Estudos da Paisagem: O caso dos Kaingangos do Alto Uruguai. **Perspectiva**, v. 32, nº 120, pp. 185-199. Erechim, dez. 2008.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. 1ª. ed. Brasília: MEC/Unesco, 2006.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **O SPI na Amazônia**: Política indigenista e conflitos regionais (1910-1932). 1ª. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007. v. 1. 116 p.

FREITAS, Edinaldo Bezerra. Fala de índio, História do Brasil: o desafio da etno-história indígena. **História Oral**, São Paulo, n. 7, p. 181-197, jun. 2004. Disponível em: [http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path\[\]=110](http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path[]=110). Acesso em 14/01/2012.

GAGLIARDI, José Mauro. **O Indígena e a República**. São Paulo: Hucitec/Edusp. 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios do Brasil** (org.) São Paulo: Cia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz**: Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Vozes, 1995.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral e Memória**: a cultura popular revisitada. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

\_\_\_\_\_. **História, Metodologia, Memória**. São Paulo: Contexto, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Pioneira. 3. ed. 1981.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. São Paulo/Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero / Ed. UFRJ, 1987.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos: Narração, interpretação e significado nas memórias e fontes orais. **Tempo**. Rio de Janeiro, vol. 1, nº 2, 1996. Disponível em: [http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/29613\\_3613.PDF](http://www.sumarios.org/sites/default/files/pdfs/29613_3613.PDF). Acesso em 21/10/2011.





\_\_\_\_\_. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. **Projeto História**, São Paulo, (15), abril de 1997.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROSA, Helena Alpini. **A trajetória histórica da escola na comunidade guarani de Massiambu, Palhoça/SC** – um campo de possibilidades. (Dissertação) Mestrado em História. PPGH/UFSC, Florianópolis. 2009.

SALVARO, Talita Daniel. **De geração em geração e o lápis na mão**: o processo de revitalização da língua Kaingáng na Educação Escolar Indígena/ Terra Indígena Xaçepó – SC. (Dissertação) Mestrado em História. PPGH/UFSC, Florianópolis, 2009.

ZWETSCH, Roberto (Org.) **500 anos de invasão 500 anos de resistência**. São Paulo: Ed. Paulinas: CEDI, 1992.

**Recebido em 07 de julho de 2012**  
**Aprovado em 07 de novembro de 2012**