



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MARIA ZELFA DE SOUZA FEITOSA

**LIDERANÇAS PITAGUARY DE MONGUBA: ESTRATÉGIAS DO BEM VIVER E
DE COMPROMISSO ÉTICO-POLÍTICO**

FORTALEZA

2019

MARIA ZELFA DE SOUZA FEITOSA

LIDERANÇAS PITAGUARY DE MONGUBA: ESTRATÉGIAS DO BEM VIVER E DE
COMPROMISSO ÉTICO-POLÍTICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Psicologia. Área de concentração: Processos Psicossociais e vulnerabilidades sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Zulmira Áurea Cruz Bomfim.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- F336l Feitosa, Maria Zelfa de Souza.
Lideranças Pitaguary de Monguba : estratégias do bem viver e de compromisso ético-político / Maria Zelfa de Souza Feitosa. – 2019.
231 f. : il. color.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Profa. Dra. Zulmira Áurea Cruz Bomfim.
1. Afetividade. 2. Lideranças indígenas. 3. Bem viver. 4. Compromisso ético-político. I. Título.
CDD 150
-

MARIA ZELFA DE SOUZA FEITOSA

LIDERANÇAS PITAGUARY DE MONGUBA: ESTRATÉGIAS DO BEM VIVER E DE
COMPROMISSO ÉTICO-POLÍTICO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Psicologia. Área de concentração: Processos Psicossociais e vulnerabilidades sociais.

Aprovada em: 29/11/2019.

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Zulmira Áurea Cruz Bomfim (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Cezar Wagner de Lima Góis
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. João Batista de Albuquerque Figueiredo
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. João Tadeu de Andrade
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Israel Rocha Brandão
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Ao Deus da vida, criador de todos os povos e
potencializador da diversidade da existência.
Aos povos de Abya Yala.
À Mãe-Terra.

AGRADECIMENTOS

Não podendo ser de outro modo, a epígrafe que abre esse trabalho, na seção seguinte, é uma oração de Toré, aprendida com Benício Pitaguary, que manifesta publicamente um pedido de autorização aos antepassados para falar de sua história e de seus conhecimentos, mediante a consciência de que não é possível entrar em contato com os indígenas sem a sua autorização e de que ao tocarmos na história de qualquer indivíduo de seu povo, estamos tratando das vivências coletivas presentes, passadas e futuras, a partir de uma concepção de temporalidade divergente da cultura eurocêntrica. Essa oração é também um pedido de benção sobre esse trabalho e todas as pessoas que, de algum modo, estão envolvidas com ele. É um pedido para que em sua escrita, leitura e interpretação sejamos tocados pela experiência da “com-vivência” com nossos antepassados guerreiros, que nos potencializem nos tempos sombrios, de negação do direito de ser harmoniosamente com tudo o que existe, que nos cumulem de esperanças e nos auxiliem na luta pela dignidade e proteção da Casa Comum. É, por fim, um agradecimento aos construtores de Abya Yala, em sua proposta de bem viver ético-politicamente, no bom encontro e complementaridade com o outro. Nessa compreensão e na certeza da solidariedade coletiva, afirmo essa tese como uma produção feita a muitas mãos, possível apenas porque não a realizei de maneira solitária, mas segura por muitas mãos que não se soltam, acreditam em dias mais felizes e potencializam a alegria mesmo em meio ao entristecimento.

Não seria possível citar aqui todos aqueles a quem dedico gratidão nesse percurso, mas por meio de alguns nomes, estendo meus agradecimentos a todos que me apoiaram, na certeza de que estamos profundamente juntos:

Ao Pai de todos nós que está nos céus sustentados pelo amor, justiça, partilha e solidariedade, pela força da vida e a possibilidade de encontrá-lo em tudo o que existe.

Aos meus pais, por terem contribuído para que eu me tornasse quem sou, pelos sacrifícios que vivem, a fim de me permitir sonhar e realizar muitos projetos.

Aos meus antepassados e aos encantados do povo Pitaguary, por terem me guiado de volta para casa.

Ao Francisco José Oliveira, companheiro de vida, sonhador e construtor dos meus sonhos. Trilhamos juntos o caminho de retorno à nossa ancestralidade, com paciência e amor. Gratidão por sua bondade.

À Zulmira Áurea Cruz Bomfim, nossa “doula acadêmica”, em sua arte de acolher, potencializar e empurrar do ninho no momento de voar novos horizontes. Sem seu carinho esse caminho não teria sido trilhado.

Aos professores participantes da banca examinadora, Prof. Dr. Cezar Wagner de Lima Góis, Prof. Dr. João Batista de Albuquerque Figueiredo, Prof. Dr. João Tadeu de Andrade e Prof. Dr. Israel Rocha Brandão, pelos ensinamentos e vivências que cada um me trouxe e, acima de tudo, por demonstrarem na prática como o momento avaliativo de uma banca pode ser potencializador para todos que dela participam.

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio à pesquisa, com o imenso desejo de que a população brasileira compreenda a importância do desenvolvimento científico do país e integre as lutas em defesa de nossos órgãos e agências de fomento.

A todo o povo Pitaguary, em especial, o Pajé Barbosa, D. Liduína, Francilene, Nádia e Alex, que me fizeram família.

Ao Cacique Daniel, pelos ensinamentos, por suas lutas, partilhas e por continuar sendo o guerreiro protetor.

À minha comunidade, pela força do solo que nutre minhas raízes e dos laços que me ensinam a bem viver.

Ao Diego Meneses Augusto, pelo incentivo para que eu ingressasse no doutorado, por sua amizade e por me ajudar a refletir sobre os trabalhos e a vida.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará, pelo compromisso com o ensino, a pesquisa e a extensão, por fomentarem espaços de crescimento crítico-reflexivo e por continuarem na luta em defesa de uma Universidade pública, gratuita e acessível.

À Professora Verônica Moraes Ximenes, por acreditar no meu potencial de vida, quando minha identidade de oprimida e explorada embaçava minha visão.

Aos colegas de turma do doutorado de 2015, pelas reflexões, críticas e sugestões recebidas. Em especial, à Isadora Dias, pelo incentivo e solidariedade, principalmente durante o processo seletivo.

À Lirian Mascarenhas, pela amiga maravilhosa que é e por ter criado as condições que tornaram possível a construção desse sonho.

À Aline Gadelha, por ser uma das pessoas mais fantásticas, comprometidas e divertidas que já conheci, por todos os momentos que compartilhamos e tornaram essa jornada mais leve e por todas as conversas teóricas profundas. Gratidão por me ajudar com tantas coisas, que seria impossível enumerar todas aqui.

À Natália de Sousa Martins, por me mostrar da maneira mais intensa como o processo de ensino/aprendizagem é uma via de mão dupla, por me apresentar a temática desse trabalho e permitir meu retorno para casa.

Ao Benício Pitaguary, por me apresentar a aldeia e por sua coragem de ser índio guerreiro e curador.

Às demais participantes dessa pesquisa, Rosa, Júlia, Valdira e Socorro, por todo acolhimento, auxílio, por acreditarem nesse trabalho e compartilharem comigo a preciosidade de suas histórias.

Aos amigos que encontrei no Locus ao longo desses anos, que tornaram a caminhada mais feliz.

Ao Fábio Pinheiro Pacheco, pelas conversas leves, os sorrisos fartos e por ter me presenteado com suas contribuições seminais para esta tese.

À Cícera Mônica da Silva Sousa Martins., por toda sua leveza, força, inteligência, organização e companheirismo leal.

A todos os companheiros do Programa Locus, por acreditarem que poderíamos viver coisas incríveis na aldeia e fizeram comigo o caminho semanal à Pacatuba.

À Dalice e Jéssica Caroline, pela maravilhosa presença em minha vida, por me ajudarem com a construção desse trabalho e por me permitirem viver o que de mais lindo existe na amizade.

À Deyseane Lima pelos livros gentilmente indicados e doados, por ser uma presença sempre segura, delicada e cuidadosa.

Ao José Clerton Martins, por todo incentivo e bons encontros.

Ao querido Alex Sousa, por me apresentar Fortaleza de sua perspectiva e por todo o carinho dedicado. Sua amizade me acompanha.

A todos os meus alunos de antes e de agora, por me aceitarem sempre “aprendente” em nossos encontros.

Aos meus grandes amigos e colegas de trabalho, aqui representados por Sarah Kurz e o “serumaninho” que está (a)guardando e já nos faz tanto bem; Filipe Jesuíno, valoroso companheiro de militância em defesa de nossa ancestralidade; Clauberson Rios, nosso poeta guardião/divulgador da memória de seus ancestrais; Meline Mesquita, cujo nome já nos diz da doçura de sua presença; Alana Mabda, um dos meus exemplos de implicação com a formação profissional e o cuidado com os outros; Juliana Diógenes, que me ensina sobre generosidade e a beleza de se reinventar; e Iago Cavalcante Araújo, pelos muitos anos de jornada acadêmica que se transformaram em uma bonita amizade.

“O meu Pai é Rei na terra, o meu Pai é Rei no
mar,
O meu Pai é Rei dos índios, Rei aonde ele está.
Ando como mensageiro, foi meu Pai que me
mandou.
Eu sou índio, sou guerreiro. Eu sou índio
curador.”

Oração de Toré para pedir autorização e
benção aos antepassados.

RESUMO

Os povos indígenas, no Brasil, enfrentam ainda hoje as consequências do violento processo de colonização que tomou suas terras originárias, negou suas identidades e violou seus direitos e de um projeto de colonialidade ainda em curso. Apesar da declaração de que no Ceará não existiriam indígenas desde o século XIX, as etnias cearenses sobreviveram e engendraram o processo de etnogênese, principalmente a partir da década de 1980. Considerando-se o compromisso ético-político da Psicologia diante desse quadro e sua necessidade de se reformular, rompendo com o modelo elitizado e de pouca abrangência com o qual tradicionalmente atuou, esta pesquisa assume como postura teórica as epistemologias do Sul, representadas, entre outras, na Psicologia Social de base Histórico-Cultural e Psicologia Ambiental. Investigações nessas áreas vêm sendo desenvolvida pelo Laboratório de Pesquisa em Psicologia Ambiental (Locus-UFC). O estudo objetiva compreender os afetos implicados nas vivências de lideranças indígenas, relacionados à proposta do bem viver. Metodologicamente, a pesquisa é de cunho qualitativo, caracterizando-se como etnográfica, tem por métodos de coleta de dados o diário de campo e a história de vida, e por método de análise dos dados a Análise de Conteúdo Temática, com o auxílio do *software* Atlas.ti e análise complementar pelo *software* Iramuteq. Os resultados da pesquisa implicam o próprio processo de construção do pesquisador e do campo-tema, em um movimento sócio-histórico dialético, em que se expressam as concepções das lideranças sobre o ser indígena como implicação com a cultura, a ancestralidade e o compromisso com as futuras gerações, o que impulsiona para a luta em defesa da vida e da Mãe-Terra. Nesse processo, os afetos despotencializadores da ação das lideranças relacionam-se aos conflitos internos e externos, falta de reconhecimento e apoio e fragilização dos laços entre iguais e com os lugares. A ação e a permanência na luta Pitaguary relacionam-se à alegria, originada do reconhecimento dos ganhos de sua ação, momentos festivos, de rituais e de “com-vivências”, os quais também aparecem como estratégias de bem viver, juntamente à relação profunda com a natureza, a criação de espaços de diálogo e fortalecimento da luta indígena. Consideramos a urgência de práticas que impeçam as diversas violências contra os povos originários; de pensarmos estratégias coletivas que contribuam ao cuidado à Casa Comum; assim como possibilidades de encontros interculturais respeitosos, que viabilizem a “com-vivência” das possibilidades diversas do existir.

Palavras-chave: Afetividade. Lideranças indígenas. Bem viver. Compromisso ético-político.

ABSTRACT

Indigenous peoples in Brazil still face the consequences of the violent process of colonization that took over their original lands, denied their identities and violated their rights and an ongoing coloniality project. Despite the declaration that in Ceará there were no indigenous people since the nineteenth century, the Ceará ethnic groups survived and engendered the process of ethnogenesis, especially from the 1980s. Considering Psychology's ethical-political commitment to this situation and its need to reformulate itself, breaking with the elitized model and with little scope with which it has traditionally acted, this research takes as its theoretical posture the Southern epistemologies, represented, among others, in the Historical-Cultural Social Psychology and Environmental Psychology. The Environmental Psychology Research Laboratory (Locus-UFC) is developing investigations in these areas. The study aims to understand the affects involved in the experiences of indigenous leaders, related to the proposal of good living. Methodologically, the research is qualitative, characterized as ethnographic, and has data collection methods the field diary and life history, and data analysis method thematic content analysis, with the aid of software Atlas.ti and complementary analysis by Iramuteq software. The results of the research imply the very process of construction of the researcher and the theme field, in a dialectical socio-historical movement, in which the conceptions of the leaders about the indigenous being are expressed as implication with culture, ancestry and commitment to future generations, which drives the struggle in defense of life and Mother Earth. In this process, the depotentializing affects of leadership action relate to internal and external conflicts, lack of recognition and support, and weakening of ties between equals and places. Action and permanence in the Pitaguary fight are related to joy, originated from the recognition of the gains of its action, festive moments, rituals and “co-living”, which also appear as strategies of good living, together with the deep relationship with nature, the creation of spaces for dialogue and the strengthening of indigenous struggle. We consider the urgency of practices that prevent the various violence against the original peoples; to think collective strategies that contribute to the care of the Common House; as well as possibilities for respectful intercultural encounters, which enable the “co-living” of the diverse possibilities of existing.

Keywords: Affectivity. Indigenous leaders. Good living. Ethical-political commitment.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	– Árvore na Aldeia Santo Antônio (Maracanaú-Ce).....	56
Figura 2	– Terra Indígena Pitaguary (Maracanaú/Pacatuba – Ce).....	58
Figura 3	– Mangueira Sagrada, Aldeia Santo Antônio (Maracanaú – Ce).....	59
Figura 4	– Ruínas dos tanques de sal, Aldeia Santo Antônio (Maracanaú – Ce).....	59
Figura 5	– Buraco de Santo Antônio, Aldeia Santo Antônio (Maracanaú – Ce).....	60
Figura 6	– Terreiro Sagrado na aldeia de Monguba (Pacatuba-Ce).....	62
Figura 7	– Cajueiro da Retomada da Pedreira dos Encantados, (Pacatuba-Ce).....	63
Figura 8	– Imagem do índio na pedra, em Monguba (Pacatuba-Ce).....	65
Figura 9	– Imagem do índio na pedra com marcação, em Monguba (Pacatuba-Ce).....	66
Figura 10	– Distribuição geográfica dos povos indígenas reconhecidos pela Funai no Ceará.....	113
Figura 11	– Interrelações entre as subcategorias e o conceito de liderança para os Pitaguary.....	154
Figura 12	– Interrelações entre as subcategorias e o conceito de afetividade para os Pitaguary.....	164
Figura 13	– Óbitos por lesões autoprovocadas (suicídio), por unidades da federação, em 2018.....	167
Figura 14	– Interrelações entre as subcategorias e o conceito de bem viver para os Pitaguary.....	171

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABRAPSO	Associação Brasileira de Psicologia Social
AIS	Agentes Indígenas de Saúde
ATL	Acampamento Terra Livre
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
CAINPY	Conselho de Articulação Indígena Pitaguary
Ceasa/Ce	Central de Abastecimento do Ceará
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CFP	Conselho Federal de Psicologia
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNS	Conselho Nacional de Saúde
Conep	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
COIPYM	Conselho Indígena Pitaguary de Monguba
COYPI	Conselho Comunitário do Povo Indígena Pitaguary
CRAS	Centro de Referência da Assistência Social
DNPM	Departamento Nacional de Produção Mineral
DSEI	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IGMA	Instrumento Gerador dos Mapas Afetivos
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
Iphan	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPS	Índice de Progresso Social
ISA	Instituto Sócio-Ambiental
Locus	Laboratório de Pesquisa em Psicologia Ambiental
MIB	Movimento Indígena Brasileiro
MJ	Ministério da Justiça
MSMC	Movimento de Saúde Mental Comunitária
PIB	Produto Interno Bruto
OEC	Organização para Cooperação Econômica e Desenvolvimento
OIT	Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PEC	Proposta de Emenda à Constituição

PSC	Partido Social Cristão
Semace	Superintendência Estadual do Meio Ambiente do Ceará
Sesai	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SisGen	Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI	Terra Indígena
UBS	Unidade Básica de Saúde
UFC	Universidade Federal do Ceará
ULAPSI	União Latino-americana de Entidades de Psicologia
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	“EU VEJO O OLHAR DA MINHA JANELA. O CANTO DA GRAÚNA A ME ACORDAR”: MODO DE INSERÇÃO E ENCANTAMENTOS NO CAMPO-TEMA	31
2.1	A “com-vivência” no campo-tema.....	34
2.2	Percurso etnográfico: O caminho que convida à caminhada.....	49
2.3	A aldeia Pitaguary como lócus da pesquisa.....	54
2.4	Aspectos éticos.....	69
2.5	Instrumentos de coleta e análise de dados.....	74
2.5.1	<i>Diário de campo</i>	74
2.5.2	<i>A História de Vida</i>	76
2.5.3	<i>Análise de Conteúdo Temática</i>	79
3	“PISA LIGEIRO. PISA LIGEIRO. QUEM NÃO PODE COM A FORMIGA, NÃO ASSANHA O FORMIGUEIRO”: VIOLÊNCIAS SOFRIDAS E A (RE)EXISTÊNCIA DA VIDA	83
3.1	A invasão de Abya Yala e a produção da América Latina.....	86
3.2	O processo de colonização do Brasil e suas reverberações.....	99
3.3	De quando os povos originários do Ceará se levantaram.....	109
3.4	O Movimento Indígena Brasileiro e a garantia de direitos.....	114
4	“O CANTO DOS PÁSSAROS AO AMANHECER. O SOM DA MARACA NA MÃO DO ÍNDIO, COMO UMA PAISAGEM LINDA DE VER”: BEM VIVER E AFETIVIDADE NA AMÉRICA PROFUNDA	125
4.1	As posturas teóricas que nos inspiram.....	127
4.2	Afetividade como potência de vida e conhecimento do mundo.....	131
4.3	A filosofia indígena de bem viver.....	138
4.4	O conceito de liderança indígena.....	144
5	“O COCAR É MINHA CASA, PITAGUARY É MEU CORAÇÃO”: AFETAR-SE, RECONHECER-SE E SER LIDERANÇA PARA BEM VIVER	148
5.1	Modos de reconhecimento e a concepção de liderança para os Pitaguary.....	153
5.2	A afetividade na vivência da liderança Pitaguary.....	163

5.3	A proposta ético-política do bem viver no modo de vida da liderança Pitaguary.....	170
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	180
	REFERÊNCIAS.....	184
	APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	195
	APENDICE B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO DE VOZ.....	199
	ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP.....	200
	ANEXO B – PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP.....	205
	ANEXO C – REGISTRO NO SISGEN.....	226
	ANEXO D – DOCUMENTO DO IPHAN SOBRE CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO PARA FINS DE PESQUISA.....	227
	ANEXO E – AUTORIZAÇÃO DA FUNAI PARA O INGRESSO EM TERRA INDÍGENA.....	230

1 INTRODUÇÃO

Historicamente, nossos povos originários sofrem ataques violentos e desonestos, com a retirada de direitos constitucionais, desrespeito e criminalização de lideranças, ameaça às demarcações de terra e ao próprio órgão indigenista, dentre outras tantas negações de sua dignidade, que se materializam na vida cotidiana. Diante deste cenário, a presente tese, muito mais que um trabalho acadêmico com fins à obtenção de um título, propõe-se como uma militância, um compromisso ético-político-afetivo e, igualmente, como uma desobediência epistêmica, nos termo de Quijano (2010), que conclama o rompimento com a lógica da sociedade moderna, a qual tenta aniquilar a diversidade e implantar uma forma/fôrma única de possibilidade de existência para todos os povos.

A proposta do estudo nasceu do inesperado e do bom encontro, da surpresa e do acolhimento. Quando iniciei o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal do Ceará (UFC), não era meu propósito trabalhar com os povos indígenas, visto que meu olhar e meus interesses voltavam-se para outros campos, tão belos quanto este, mas nos quais me sentia muito mais segura e protegida. Entretanto, a aproximação com a etnia Pitaguary, a partir da minha prática docente, foi me afetando com as histórias, a resistência, as lutas, e me inquietando com as injustiças e as dificuldades pelas quais os povos originários passam cotidianamente, na busca por respeito, reconhecimento e por manter sua cultura e suas tradições.

Somado a isso, as atividades realizadas pelo Laboratório de Pesquisa em Psicologia Ambiental (Locus), que vêm direcionando atenção às etnias Janipapo-Kanindé, Pitaguary e, mais recentemente, Tapeba, aumentaram a convivência e estreitaram os laços com a temática e as pessoas, por meio, inclusive, de palestras e rodas de discussão. Quando percebi, minha fala já trazia os discursos partilhados na aldeia, meu coração reivindicava as lutas dos povos originários, meu ser agradecia o deslumbre com o conhecimento construído no alpendre, no estar junto com os diplomados da mata. Esta última é a expressão utilizada por alguns indígenas, como o pajé, para denominar seu lugar de produtores e guardiões de um saber tão válido e importante quanto o saber produzido nas Universidades. Por essa denominação, os indígenas reivindicam a legitimação e o reconhecimento de seus saberes oriundos da vivência, da tradição oral e da espiritualidade.

O contato com o campo, portanto, deu-se antes mesmo de se pensar a possibilidade da pesquisa, de maneira que este trabalho é fruto do que tem sido vivenciado e percebido na aldeia e, portanto, reconfigura-se a cada passo, desconstrói-se e reconstrói-se a

cada novo encontro, tal como meu próprio processo de reconexão com minha ancestralidade. Deste modo, é possível afirmar que esta pesquisa foi primeiramente vivida, sentida, dotada de sentido por mim e pelos indígenas, para que, então, pudesse “academizar-se”, no sentido de encontrar-se com um outro saber e de dialogar com o modelo da universidade, sem perder o encantamento e a singeleza da vivência. É sabido que nosso modelo acadêmico não é capaz de apreender o vivido em suas múltiplas facetas, este o ultrapassa inquestionavelmente, mas a intenção aqui é permitir um diálogo entre saberes e formas de olhar a realidade, em um campo de novas descobertas, de mudança de pontos de vista, rupturas com paradigmas dominantes e vislumbres de outras formas de viver que valorizem a vida, a dignidade e a integração com a Mãe-Terra. Assim como se fazia entre nossos troncos velhos¹, foi preciso primeiramente entrar em contato para que, então, fosse possível conhecer pela cognição/racionalidade (KUSCH, 2007). A postura que adotamos encontra legitimidade nas palavras de Acosta (2016), quando este afirma, em relação à filosofia indígena de bem viver, que “Não há como escrever esta questão a partir de um reduto acadêmico isolado dos processos sociais, sem nutrir-se das experiências e das lutas do mundo indígena [...]” (p. 20). Foi no espaço da aldeia que encontrei nutrição e fortalecimento durante esses anos de doutoramento.

Todavia, por mais gratificante e acolhedora que esteja sendo² essa experiência, não significa dizer que com a aproximação teórico-vivencial o campo tenha perdido seu tom de desafio. Ao contrário, ampliaram-se as inquietações e o receio de não dar conta do novo que floresce, bem como o medo de ser mais uma não-indígena pronta a atualizar o papel de colonizadora, produzindo mais um discurso subserviente à cultura dominante na qual estou inserida. Por outro lado, lançado o desafio e os encantamentos cada vez maiores com a temática e as pessoas, o reconhecimento das minhas limitações apareceu como meu próprio processo de conscientização promovido pelo campo, e impeliu-me a questionar cada vez mais as bases postas do meu lugar de pesquisadora. Nisso também me ajudaram os indígenas!

Pesquisar o mundo indígena exige um movimento fluido de desconstruções-reconstruções-desconstruções. Implica pôr em questão nosso etnocentrismo, desenvolvido

¹ Forma indígena de conceber as pessoas mais velhas de um povo, reconhecendo sua sabedoria, autoridade e o fato de que descendemos deles, que usufruímos e devemos dar continuidade a sua sabedoria antiga.

² O tempo verbal denota a continuidade da permanência na aldeia, uma vez que os laços criados e as ações planejadas transbordaram o período da pesquisa. Embora finalizando este processo, há a pactuação e a aceitação, por parte dos indígenas, de que permaneçamos mais tempo com as atividades do Programa Locus, o qual será descrito adiante, outros projetos de pesquisa que possam surgir, além do acolhimento à mim que, ao cruzar o trilho que faz fronteira com parte da terra indígena, tornei-me filha do Pajé, como eles afirmam.

ao longo da vida e caracterizado por Clastres (1979) como um dos principais obstáculos à pesquisa antropológica, uma vez que ele “[...] mediatiza todo o olhar sobre as diferenças para as *identificar* e finalmente as abolir.” (p. 14-15, grifo do autor). Também na pesquisa aqui descrita, emerge esse desafio de produzir um discurso crítico-reflexivo acerca do povo indígena, que não esteja a serviço de novas formas de dominação e colonização. Além disso, é preciso reconhecer e confrontar constantemente a colonizadora que habita em mim, desconstruir suas “verdades”, redimensionar o olhar a partir de minha própria ancestralidade indígena, deixando que a realidade brote e se mostre no florescer de outras formas de viver, dentro da rica diversidade da América Profunda (KUSCH, 1999), a qual, por uma construção histórica, política e social, que discutiremos adiante, aprendemos a chamar comumente de América Latina.

Com base nesse posicionamento, é importante refletirmos criticamente os próprios termos utilizados ao longo deste texto. Será comum, como o é em outras produções acadêmicas, a utilização recorrente das nomenclaturas “indígena”, “indianidade”, “aldeia”, entre outros. Para Masolo (2010, p. 314), a expressão “indígena” pode ser considerada um “[...] ecodeterminante utilizado para definir a origem de elementos ou pessoas, no que respeita a como a sua presença a um lugar deverá ser temporalmente caracterizada, especialmente em comparação com outros contêdores na reclamação de pertença.”. Entretanto, devemos estar conscientes, pesquisadores e leitores deste trabalho, que essas são categorias genéricas ocidentalmente construídas, nas quais os diversos povos originários foram incluídos pelos colonizadores e que, em diversos momentos, serviram ao projeto da cultura dominante de invisibilizar as peculiaridades culturais de cada um dos povos que habitam esse território, dando a entender que constituíam uma massa culturalmente homogênea (VITALE; GRUBITS, 2009). Não significa dizer que por esse motivo não possamos utilizar essas formas de nos referir aos diversos povos originários, mas precisamos fazer esse uso cientes das discussões que os envolvem pois como afirmam Vitale e Grubits (2009), devemos estar atentos a possíveis conflitos e posicionamentos políticos relacionados aos termos que utilizamos em uma pesquisa científica.

Como exemplo disso, temos uma maior utilização, atualmente, da palavra “indígena” do que “índio”, uma vez que a primeira demarca um movimento político de rechaço à mistificação do indígena como exótico ou selvagem; e uma problematização sobre o papel e o lugar do indígena na sociedade. Isso não determina, entretanto, que os sujeitos de nossa pesquisa rejeitem terminantemente o termo “índio”, ao contrário, o resgatam, por vezes, em uma crítica às imagens socialmente construídas e, em outras, como forma de falar

de sua identidade, demarcando sua existência como povo originário, mas isso de forma contextualizada. Assim, pedimos aqui licença para a utilização dessas categorias, com todas as restrições e reflexões cabíveis e nos comprometendo, o mais possível, a utilizar os nomes das etnias específicas às quais nos referimos.

Nessa mesma linha de argumentação, destacamos o atual contexto da América do Sul, de pobreza e sujeição aos interesses de países ditos desenvolvidos, com base nos parâmetros eurocêntricos³. Isso significa dizer de uma cultura dominante, fruto do processo de colonização, que introjetou no território a centralidade da cultura europeia moderna como único modelo possível a ser seguido. Esse contexto tem como um de seus produtos que os sujeitos em seu cotidiano reproduzem acriticamente noções coloniais e racistas, que desvalorizam e subalternizam todas as expressões e vivências culturais que escapem ao padrão dominante estabelecido (SOUSA SANTOS; MENESES, 2010).

Clarifica-se esse cenário quando resgatamos sua história de colonização, a qual se deu pela via da exploração e extração desenfreada de riquezas naturais e pelo total desrespeito e massacre aos povos originários. No Brasil, como afirma Ribeiro (1995), as práticas de escravização e evangelização, reivindicadas principalmente pelos colonos no primeiro caso e pelos jesuítas no segundo, ocorreram de modo confluyente e conflituoso. Dito de outro modo, tornaram-se recorrentes os conflitos entre colonos, que defendiam a escravização como melhor maneira de submeter os indígenas à coroa, e os jesuítas que tomaram para si a missão de converter os indígenas ao catolicismo, condenando a escravização ao mesmo tempo em que a impunham em casos de insurreição. Assim sendo, tanto colonos como catequizadores submetiam os indígenas às práticas violentas de dominação e negação de seus modos de vida.

Essas e outras brutalidades empregadas contra os povos originários repercutem e se atualizam em nosso presente. As populações indígenas, mesmo com toda a luta, as conquistas e avanços constitucionais, que ainda se mostram insuficientes para lhes garantir viver conforme seus costumes, ainda hoje, vivem em contextos de dominação, sendo alvo de toda ordem de violências: os processos de demarcação e homologação de terras, ainda que garantidos pela Constituição de 1988, em seu Art. 231 (BRASIL, 1988/2012), arrastam-se por décadas. As terras demarcadas e homologadas comumente não suprem, em extensão e recursos, as necessidades dos aldeados para viverem conforme suas tradições e costumes.

³ Entenda-se a crítica ao eurocentrismo não como desprezo pelas contribuições da cultura europeia na constituição do Brasil, mas como denúncia e rejeição às estruturas que, no passado e ainda hoje, estabeleceram o modelo europeu como dominante, hierarquizando as culturas, desprezando a diversidade de processos de subjetivação e constituição social, e impulsionando a desvalorização de nossa ancestralidade.

Mesmo quando devidamente demarcadas e homologadas, as terras indígenas continuam sob o risco de invasão, prova disso são os diversos projetos de lei que tramitam atualmente, tentando garantir a exploração de recursos naturais em terras homologadas. Tais ações buscam respaldo, por exemplo, em uma interpretação do Inciso XVI do Art. 49 da Constituição Federal de 1998 e nas seções § 3, § 5 e § 6 do Art. 231 do mesmo documento, os quais designam ao Congresso Nacional a possibilidade de autorizar a exploração e aproveitamento de recursos hídricos, a pesquisa e lavra de recursos minerais em terras indígenas, assim como a remoção de populações indígenas no interesse da soberania nacional ou do interesse público da União (BRASIL, 1988/2012).

Acrescente-se à noção do risco de invasão, os recorrentes casos de pistoleiros que adentram as aldeias atirando indiscriminadamente, visando expulsar os indígenas da terra, ou atocaiam lideranças em lugares desertos, de maneira que estas, assim como outros membros das etnias, têm mortes “misteriosas”. Raramente esses crimes são investigados e, quando supostamente elucidados, apresentam explicações que tornam ainda mais obscuras as circunstâncias em que ocorreram, sequer sendo noticiadas na mídia nacional, como vem acontecendo, por exemplo, com o povo Guarani e Kaiowá (CIMI, 2016), nos confrontos com fazendeiros pela posse da terra; Tapeba, principalmente no período em que se intensifica a tentativa de homologação de seu território, quando a aldeia constantemente precisa defender-se de pistoleiros; e Pitaguary, cujas lideranças sofreram diversas ameaças durante a retomada de suas terras, chegando a pedir auxílio e proteção por meio das redes sociais e, ainda hoje, convivem com o receio de atentados.

Isto fica patente, por exemplo, na atenção e alerta prestados a cada carro ou motocicleta que passa pela rua próxima às suas casas, ou na fala de uma das lideranças, que ressaltou conviver com o medo constante de sair de casa ou de ser atacada em sua residência e, por isso, tem evitado estar sozinha pela aldeia (DIÁRIO DE CAMPO, AGOSTO/2017). Essa declaração foi dada por uma liderança Pitaguary após uma outra liderança da mesma etnia sofrer um atentado enquanto dormia. O homem de 45 anos foi espancado por dois sujeitos, que, em seguida, atearam fogo em sua casa e o impediram de sair, na madrugada do dia 27 de agosto de 2017. O rapaz foi internado com queimaduras de terceiro grau nos braços, nas pernas e na região lombar, mas conseguiu sobreviver.

Outra questão associada à demarcação da terra diz respeito ao risco de serem “aprisionados” dentro das aldeias, pois a demarcação do território implica uma forma de garantir melhores condições de vida às populações indígenas, bem como direitos constitucionais, mas, “[...] por outro lado, efetivamente, as controla homogeneizando-as em

parâmetros padronizados de igualdade e as limita em movimentos previamente considerados nos regimentos legais públicos.” (GONZALES; GUARESCHI, 2013, p. 388-389). Exemplo disso são os relatos de momentos em que, diante da impossibilidade de serem atendidos na Unidade de Saúde Indígena, os aldeados sofrem repreensões por buscar atendimento na Unidade de Saúde municipal não-indígena, escutando que “[...] se quiseram ter sua própria unidade de saúde, que fiquem nela, não podem buscar atendimento em outro lugar.” (DIÁRIO DE CAMPO, ABRIL/2016).

Estas discussões se relacionam também ao estranhamento gerado pela presença do indígena no urbano, o qual reivindica seu direito de ir e vir em uma terra originariamente sua (STOCK; FONSECA, 2013). Esse estranhamento decorre do modo de existir indígena, que difere do padrão instituído, no qual a imagem que se tem desta população polariza-se entre o selvagem evitável, que deve ser “civilizado” e o exótico desejável, que serve de “atração” para o divertimento. Justapõe-se a isso a exigência de um viver conforme as expectativas e representações sociais construídas pelo não-indígena acerca do que é ser indígena, concomitante à desvalorização e censura de sua cultura. Esse processo de ser incluído à sociedade, seja pela “domesticação” ou pela transformação em objeto de “exibição”, para novamente sofrer as práticas de exclusão e controle, como alguém marcado e negado em sua história, remete-nos à uma dialética de exclusão-inclusão (SAWAIA, 2011), expressa, por exemplo, no preconceito sofrido pelo povo indígena, ao mostrar-se pintado e com adereços, no contato com o não-indígena, o que pode gerar vergonha e negação da própria cultura (GRUBITS; FREIRE; NORIEGA, 2011).

De modo geral, os povos indígenas do Brasil sofreram e sofrem intensas investidas contra seus direitos e sua existência, sendo ora massacrados, ora negligenciados. No entanto, cabe pontuar que, nos últimos anos e, mais recentemente, no atual momento histórico-político, uma série de ingerências e atitudes muito questionáveis, por parte do Estado, têm demarcado um grande retrocesso na legislação, organização e abrangência das políticas e ações direcionadas à proteção dos direitos dos povos tradicionais. Como alguns exemplos, podemos citar os diversos cortes de verba e interferências da bancada ruralista na Funai. A transferência e centralidade da responsabilidade pela demarcação de terras indígenas e quilombolas ao Ministério da Agricultura, inclusive sem o esclarecimento acerca das normas para as identificações e demarcações dessas terras a partir de então.

Como pode-se perceber, tal medida apresenta conflito de interesses, pois subordina as minorias ao agronegócio, principal setor relacionado ao Ministério, e pode acirrar ainda mais os conflitos no campo, uma vez que coloca nas mãos dos principais

interessados na exploração das reservas indígenas o poder de decidir sobre sua proteção ou não. Outra decisão que ameaça os direitos indígenas e fragiliza ainda mais o órgão indigenista, foi a transferência da Funai, por meio da Medida Provisória 870/2019, do Ministério da Justiça (MJ), que estrategicamente também exercia importante papel na mediação de conflitos de terra, para o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, regido pela pastora e advogada Damares Alves.

Temos, ainda, a campanha contrária ao 15º Acampamento Terra Livre (ATL), ocorrido no período de 24 a 26 de abril de 2019, que teve como principais pautas a reivindicação do retorno da Funai ao MJ e da demarcação de terras como sua atribuição novamente. Meses antes à realização do ATL, diversas informações infundadas foram divulgadas por representantes do Governo e pelo próprio presidente, que apareceram como formas de descredibilizar o encontro, inclusive, acusando as etnias indígenas de se beneficiarem de dinheiro público na promoção do evento, quando, na verdade, ele ocorre com financiamento dos próprios indígenas que compõem o movimento. Falas e posicionamentos como esses contribuem claramente para reforçar os preconceitos da população e incitá-la contra as lutas indígenas. Além disso, os indígenas que se fizeram presentes no ATL foram recebidos pela Força Nacional e pressionados pela Polícia Militar do Distrito Federal, de modo que o evento que se iniciou na Esplanada dos Ministérios, acabou sendo transferido para a Praça dos Ipês.

É nesse contexto que nossa pesquisa buscou discutir o modo de ser liderança indígena, a partir, principalmente, das categorias Bem Viver (ACOSTA, 2016) e afetividade (SAWAIA, 2011). A noção de Bem Viver aparece como filosofia e prática indígena, capaz de contribuir com a construção de uma sociedade mais integrada, solidária e pautada em uma cultura geradora de vida, remete à uma proposta ancestral de vida profundamente relacionada à natureza e a todos os outros seres, de complementariedade, harmonia e reciprocidade entre os povos (AYMA, 2011). Essa categoria está relacionada à identidade e contrapõe-se à concepção capitalista do viver melhor (CÉSPEDES, 2010), que implica a exploração do outro e a intensa competitividade de quem quer sempre viver melhor que o outro e viver melhor do que se vive agora, em termos de consumo e de posse daquilo que não pode ser possuído, a Natureza.

A afetividade é apontada por Sawaia (2011) como categoria analítica desestabilizadora e de transformação social. Tal compreensão parte da filosofia espinosana, em que os afetos são definidos como “[...] as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas

afecções.” (SPINOZA, 2015, p. 98). Disto decorre que, quando corpo e mente, concebidos como uma e a mesma coisa, são afetados de tal modo que passam a uma perfeição maior, estamos diante da alegria, em que há o aumento da potência de agir do corpo. Por outro lado, ao serem despotencializados, ou seja, afetados de forma que passem a uma menor perfeição, são tomados pela tristeza, promotora da passividade e da servidão, decorrentes da diminuição da potência de agir do corpo/mente. Assim sendo, promover a despotencialização, o entristecimento de um povo, desvalorizando sua tradição, ameaçando suas lideranças e negando seus direitos, constitui-se como uma estratégia de submetê-lo ao modelo dominante que oprime e violenta, ao estabelecer um modelo único a ser valorizado, o que podemos perceber como uma das estratégias da colonialidade do poder, conceito este que

Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios, dimensões, materiais e subjectivos, da existência social cotidiana e da escala societal. (QUIJANO, 2010, p. 84)

Com base nisso, há de se considerar os níveis de sofrimento e adoecimentos que situações como as descritas acima geram e agravam, bem como as possíveis práticas de enfrentamento a elas. Cabe ressaltar que, em alguns casos, esses modos de enfrentamento das violências e dificuldades em vez de se constituírem como uma ação consciente do sujeito coletivo no mundo, capaz de transformar as relações injustas, aparecem como uma reação (SAWAIA, 2009), o que implica a atuação despotencializada, que gera servidão, perpetuando as iniquidades e cristalizando o sofrimento.

Coloma (2010) aponta como principais problemas a serem enfrentados atualmente pelos indígenas, em suas aldeias, o suicídio e o uso abusivo de álcool e outras drogas, que podem ser vistos como reações às violências sofridas tanto dentro como fora dos aldeamentos. Tais problemas têm sido confirmados em meu campo de pesquisa como alguns dos principais temores das lideranças indígenas (incluem-se aqui mesmo as que não participaram diretamente desse estudo), estando essas temáticas constantemente na fala dessa população, seja na preocupação com os indígenas que fazem uso abusivo de drogas, principalmente de álcool; na denúncia de tráfico dentro da aldeia, realizado principalmente pelo não-indígena; no medo de que crianças e adolescentes sejam incluídos nessas práticas; no receio de que lideranças sintam-se ao extremo abandonadas, incompreendidas e vítimas de injustiças e que terminem por adoecer gravemente e cometer suicídio.

As questões apresentadas até aqui são alguns dos mecanismos pelos quais a cultura dominante tenta negar e silenciar as diversidades étnicas. Invisibilizá-las, gerar vergonha de ser indígena, autonegação, sentimento de inferioridade, enfim, promover existências desiguais (GÓIS *et al.*, 2016), são maneiras de garantir a submissão, a hegemonia do não-indígena, bem como o domínio das riquezas nas mãos de uma minoria privilegiada. Esta produção da invisibilidade do indígena foi articulada de tal maneira que durante muito tempo não se assumiu sua presença na região Nordeste, o que contribuiu para o não reconhecimento de suas terras, de seu modo de vida e para que poucos recursos, tanto financeiros como humanos, fossem destinados a essa região. No Ceará, essa inverdade tem como uma de suas origens o Relatório Provincial de 1863, no qual o então presidente da província cearense informou ao governo imperial o total extermínio e desaparecimento de indígenas na região, fomentando a invisibilidade e a descrença em qualquer sujeito que assim se declarasse.

Entretanto, os movimentos de resistência das etnias foram se fortalecendo ao longo dos anos e contradizendo essa declaração. Assim, atualmente 14 etnias são reconhecidas no Ceará, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), habitando dezenove municípios do Estado, são elas: Anacé, Tapeba, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Tabajara, Tupiba-Tapuia, Kariri, Potyguara, Kanindé, Kalabaça, Gavião, Pitaguary, Tapuya-Kariri e Tupinambá. É preciso salientar que outras etnias ainda buscam o mesmo reconhecimento, estão “se levantando”, ou seja, um novo grupo étnico está reencontrando suas raízes, voltando a reconhecer sua ancestralidade e organizando-se no processo de buscar seus direitos, o que é também um processo coletivo, que une as diversas etnias. Esse fato faz com que alguns indígenas referenciem já a existência de dezesseis etnias, como nos foi informado por uma liderança do povo Tapeba (informação verbal)⁴ e reforçado pelo povo Pitaguary.

A Coordenação Regional de Nordeste II, da FUNAI, elenca a existência das seguintes terras indígenas no Ceará: Anacé, Anacé-RI, Córrego João Pereira, Lagoa Encantada, Mundo Novo/Viração, Pitaguary, Potiguara, Tapeba, Tremembé da Barra do Mundaú, Tremembé de Almofala e Tremembé de Queimadas. Também os resultados preliminares do último Censo, realizado no Brasil, em 2010, apontaram que 0,4% da população brasileira se autodeclara indígena, o que equivale a 817 mil pessoas, das quais

⁴ Informação concedida por uma liderança Tapeba em um de nossos momentos de diálogo no Locus, para elaboração de um projeto de pesquisa, em parceria com essa etnia, em janeiro de 2017.

19.336 residem no Ceará (IBGE, 2012). Entretanto, a informação dos indígenas é de que em terras cearenses existe uma população estimada de 32 mil indígenas⁵.

Estes dados servem, portanto, para suplantar a afirmativa de que no Estado não há a presença de indígenas e mostram o movimento de etnias que têm lutado pelo reconhecimento de sua existência e pelo direito de ser quem são, principalmente a partir da década de 1980, com a luta do povo Tapeba (CONDISI/CE, [201-]). O movimento indígena tem sido encabeçado pelas diversas lideranças tradicionais, desde os mais velhos às crianças ainda em um processo de construção dessa identidade, que assumem um lugar de representatividade de seu povo, contando, ainda, com a parceria de outros setores sociais. Bicalho (2010) ressalta que, ao contrário de outros movimentos sociais, a peculiaridade do Movimento Indígena Brasileiro (MIB) está em sua não unidade, tanto interna quanto externa, uma vez que é formado por povos diferentes que lutam, inclusive, por manter sua diversidade em um mundo homogeneizante e normatizante.

Na conjuntura complexa desse cenário que traz elementos potencializadores e despoticizadores, lutas políticas, conflitos de interesses e jogos de poder, as lideranças indígenas são pessoas de referência na etnia, seja no âmbito religioso, político, administrativo, entre outros. Elas exercem o papel de coordenar, representar e defender os interesses coletivos de seu grupo étnico, respeitando e vivendo suas tradições, gozando da confiança e do reconhecimento de outros indígenas.

Como anteriormente citado, dentre a população indígena do Ceará, o foco da presente pesquisa recai sobre o povo Pitaguary, especificamente da localidade de Monguba. Descendente dos Potiguaras, esta etnia começou seu movimento de busca por reconhecimento, demarcação e posse de suas terras na década de 1990, inspirada pelas lutas do povo Tapeba.

Em 1991, o processo de demarcação do território foi iniciado, dispondo cerca de 1.735 hectares de terra, sem que a homologação tenha sido realizada até hoje. Atualmente o povo Pitaguary habita cinco comunidades: Aldeia Nova, onde todo o movimento teve início, segundo os indígenas; Santo Antônio do Pitaguary, que acabou desenvolvendo-se mais que a primeira, englobando-a e, inclusive passando a ser a mais conhecida que ela, provavelmente por abrigar o Açude Pitaguary e a tradicional igreja de Santo Antônio; Olho D'água e Horto, todas essas sob a jurisdição do município de Maracanaú, e Monguba localizada no município de Pacatuba. Cabe ressaltar que esses indígenas compõem um único povo, de

⁵ Informação apresentada no Encontro da Juventude Indígena, realizado em Itapipoca-Ce, em julho de 2017.

modo que, independente da demarcação municipal, todos os sujeitos que dele fazem parte podem representar todas as aldeias, pois, como ressaltou uma das lideranças indígenas, além de constituírem uma mesma família, suas vivências no território são anteriores aos municípios de Pacatuba e Maracanaú (AGOSTO/2017).

Apesar das várias conquistas alcançadas pelos aldeados, tais como a Unidade Básica de Saúde Indígena, a escola diferenciada e a maior expressividade no cenário socio-político, muitas ainda são as dificuldades vivenciadas no cotidiano. Diversos são os preconceitos sofridos em vários espaços e a condição de vulnerabilidade a que o povo é submetido, além da proximidade com a área urbana e industrial (RIBEIRO; LIMA, 2015).

Minha inserção na aldeia da Monguba foi um processo gradual, tendo o auxílio, principalmente, do Pajé Barbosa e de sua família, respeitando os ritmos, os consentimentos e os limites estabelecidos pelos indígenas e pelos Encantados. Estes últimos, na concepção do povo Pitaguary, são espíritos em determinado grau de evolução, que protegem tanto a aldeia como outros contextos da vida, sejam humanos ou não. A presença de cada pessoa em um dado momento da vida da aldeia ocorre porque essa pessoa foi escolhida e autorizada pelos Encantados a estar ali. Nessa cosmovisão, quando estes não autorizam a presença de alguém ou quando por qualquer motivo ela não deve estar presente, algum fato, que a cultura dominante tomaria como obra do acaso, ocorre na vida daquela pessoa e a impede de comparecer. (DIÁRIO DE CAMPO, ABRIL/2017).

As idas à aldeia, com o objetivo de construir um problema de pesquisa, tiveram início pouco antes do momento no qual uma liderança da etnia encontrava-se internada em estado grave, vindo a falecer cerca de uma semana depois. Este acontecimento abalou os indígenas – muitos relataram o quanto se sentiam tristes e solitários com essa perda – e trouxe a tona uma série de reflexões acerca do lugar ocupado pelas lideranças e pelos indígenas de um modo geral, diante das cobranças tanto internas quanto externas, dos tensionamentos entre os jogos de poder exercidos por diversos sujeitos, as discordâncias entre os modos de articulação e luta política, entre outros.

O momento então vivido pelo povo Pitaguary desnudou os receios das lideranças de que acabassem adoecendo e, ou suicidando-se por conta das extremas pressões sofridas (DIÁRIO DE CAMPO, MAIO/2017). Ao mesmo tempo, a expressão desses temores e inquietações permitiu vislumbrar a rede de suporte e cuidado que se desenha entre os indígenas, os quais se consideram como uma grande família, em que cada membro é particularmente importante. Deste modo, presenciei as constantes visitas entre as lideranças, o cuidado de não as deixar sozinhas, com o propósito de que pudessem enfrentar

conjuntamente a situação de crise e vivenciar o luto (informação verbal)⁶, as conversas que frisavam o apoio a seus projetos, enfim, o estar genuinamente presente “com-vivendo”.

Foi nesse período de crises e de enfrentamentos, do qual aprendi sobremaneira a respeito de outras concepções possíveis sobre a vida e a realidade, que o problema desta pesquisa foi-se delineando. Ela está centrada, portanto, na investigação de como, diante desse cenário de tantas lutas, conflitos e resistências, conforme acima apresentado, o sujeito se constitui liderança indígena e permanece nesse lugar de reconhecimento, gerador de diversos afetos, dentro da concepção filosófica do bem viver. Dito de outro modo, encontrei na realidade do campo lideranças indígenas que ocupam um lugar bastante complexo.

Além de todos os conflitos e preconceitos que afetam os indígenas de modo geral, são elas que estão à frente das reivindicações políticas; que participam dos processos decisórios; articulam as diversas formas de mobilização; de quem são cobradas melhorias na estrutura das aldeias; que se dispõem a cuidar, ensinar e aconselhar aos demais; que são procuradas por indígenas e não-indígenas que enfrentam problemas, quer de ordem física, material, espiritual, financeira, entre outras; que são reconhecidas por seus trabalhos dentro da aldeia; que são também cuidadas e amadas pelas outras pessoas; admiradas por seus posicionamentos; criminalizadas, confrontadas e até ridicularizadas por suas reivindicações. Enfim, que são afetadas constantemente por coisas que as podem despotencializar, gerando o medo do entristecimento e adoecimento, como exemplificado acima; ou potencializá-las, de modo que encontrem formas de enfrentar as dificuldades, com base na alegria, a qual Spinoza (2015) elenca como afeto que aumenta a potência de ação do corpo.

A definição, principalmente para a cultura não-indígena, do que é ser indígena, bem como os critérios que delimitam a parcela da população que deve ser assistida pelos direitos garantidos aos povos originários, ainda se mostram como questões delicadas e de difícil consenso. A princípio, considera-se que todo o povo latino americano descende de alguma etnia e, portanto, é indígena, entretanto, nem todos se reconhecem assim, têm qualquer engajamento ou vinculação com a temática indígena ou apresentam as mesmas necessidades dos sujeitos que, ainda hoje, buscam viver de acordo com suas tradições culturais e lutam pelo reconhecimento. No geral, as políticas e os órgãos públicos utilizam a autodeclaração como critério válido para se identificar quem deve ou não ser tratado de modo diferenciado, de maneira a proporcionar condições mais equânimes.

⁶ Refere-se à fala de uma das lideranças da aldeia, quando da visita de campo.

Todavia, este critério pode facilmente gerar novas injustiças, como por exemplo, no caso de um dos jovens indígenas da aldeia que, acessando a política de cotas para entrar na Universidade, deparou-se com concorrentes que, a seu ver, não eram indígenas. Ele relatou não reconhecer os candidatos ali presentes de nenhum dos espaços que frequentava – explicando que, por conta dos vários movimentos e encontros que engendram para reivindicar seus direitos e afirmarem-se como segmento social, existe uma ampla identificação entre os indígenas –, de nenhuma etnia que conhecia e, segundo ele, não apresentavam adereços ou comportamentos que os caracterizassem como tal. Em sua fala, o indígena afirmou que não conseguiu a vaga e que esta muito provavelmente foi ocupada por um não-indígena que se autodeclarou indígena indevidamente (informação verbal)⁷. As colocações feitas por este colaborador ganham sentido quando compreendemos que o critério utilizado pelos próprios indígenas, para esta definição de pertencer ou não a um povo originário, é o sujeito se reconhecer dentro de uma determinada etnia e, por seu turno, ser reconhecido por ela (informação verbal)⁸.

Ainda é incipiente a discussão acerca dos valores e das concepções que fazem o sujeito reconhecer-se e ser reconhecido indígena, no embate de forças entre a cultura indígena e a não-indígena, pois ao mesmo tempo em que esses povos buscam preservar saberes, costumes e crenças próprios de sua tradição étnica, são tomados pelo inevitável contato com modos de vida que impõem outras tradições, regidos pela lógica de mercado, uso de novas tecnologias, entre outros aspectos fabricados pela sociedade eurocêntrica, principalmente. Neste sentido, enquanto alguns sujeitos afetam-se potencializadamente com a cultura indígena e identificam-se não somente como indígenas, mas também se tornam lideranças engajadas nas lutas pela melhoria das condições de vida de seus povos, um dos principais problemas apontados pelas etnias é justamente a dificuldade de preservação da cultura originária e da identificação dos jovens com a tradição, frente à desvalorização e ao histórico de negação e violência sobre sua cultura (GRUBITS; FREIRE; NORIEGA, 2011), por parte ideologia dominante, que geram vergonha de assumir-se indígena e conseqüente supervalorização do que é não-indígena.

Se por um lado a afirmação da identidade indígena implica autonomia e fortalecimento do vínculo com o lugar e com a comunidade (RIBEIRO; LIMA, 2015), o que pode contribuir para o bem-estar do sujeito, por outro, a injustiça sofrida e as condições de

⁷ Informação proveniente da conversa com uma jovem liderança Pitaguary, em uma das visitas à aldeia, antes de definir esse público como participante da pesquisa.

⁸ Informação fornecida pelo Pajé, diante da indagação feita por mim, acerca da questão.

vulnerabilidade a que são submetidos produz diversos sofrimentos. Quando nos referimos às lideranças, essa é uma questão ainda mais delicada. O envolvimento em movimentos e reivindicações políticas tanto é capaz de gerar apoio e afetos que aumentam a potência de ação, por meio das conquistas obtidas, como desgastes emocionais e físicos, produto dos conflitos com quem quer manter a ordem ideológica dominante, do não reconhecimento, das pressões sofridas interna e externamente e dos próprios índices de extermínio deste público.

Assim, das questões observadas no campo, destacou-se a preocupação de lideranças no que tange à sua segurança e adoecimento frente ao lugar que ocupam, assim como os relatos acerca da produção de saúde, cuidado e amorosidade, relacionadas a esse mesmo lugar (DIÁRIO DE CAMPO, MAIO/2017). Disso deriva, então, as perguntas de partida desse estudo: Quais são as estratégias de cuidado e bem viver, criadas pelas lideranças Pitaguary⁹, frente à ordem ideológica dominante, para enfrentar o não reconhecimento de sua identidade étnica e cultural? e Quais caminhos são apontados pelas lideranças para a construção de um compromisso ético-político no lugar?

Desse modo, o presente estudo objetiva compreender os afetos implicados nas vivências de lideranças indígenas, relacionados à proposta do bem viver. Tem como objetivos específicos: conhecer o que é ser indígena para as lideranças Pitaguary, com base nos processos pelos quais se reconheceram lideranças perante a si e a comunidade; identificar os afetos envolvidos nas vivências relacionadas ao lugar de liderança Pitaguary; discutir o bem viver como proposta ético-política do modo de vida Pitaguary.

O estudo justifica-se tanto pelo nosso interesse em contribuir com o campo pesquisado, acreditando que possa visibilizar caminhos potencializadores de práticas de saúde e cuidado para com as lideranças, como também – e acima de tudo – pela necessidade de discutirmos outros modos de viver, que nos proporcionem formas mais solidárias e sóbrias de nos relacionarmos com a Mãe-Terra e com tudo o que há nela, em contraposição a nosso modo de vida ocidental capitalista que, em nome do lucro e do consumo, tem degradado cada dia mais nosso mundo e nossas relações.

Também identificamos a possibilidade de ampliar as discussões sobre o tema no campo da Psicologia. A temática indígena, tradicionalmente, tem sido abordada por diversas áreas do conhecimento, principalmente pela Antropologia (CLASTRES, 1979), mas ainda se constitui como uma novidade na Psicologia, que somente a partir da década de 1990 começou a aproximar-se timidamente desse campo de estudo. Conforme pesquisa

⁹ Utilizaremos a forma Pitaguary mesmo para denotações que remetem ao termo no plural, em respeito ao uso que as lideranças fazem do termo, mantendo-o invariante, tanto no singular como no plural.

bibliográfica apresentada por Vitale e Grubits (2009), somente a partir dos anos 2000, notou-se um aumento na produção científica brasileira que vinculava psicologia e povos indígenas, a qual triplicou ao longo da década, com destaque, de modo geral, para o Estado de São Paulo, onde se aglomeravam o maior número de trabalhos. Nos anos seguintes, essas práticas ampliaram-se, por meio de outros estudos, discussões, fóruns, congressos, entre outros (TEIXEIRA, 2010), que começaram a se realizar em diversas regiões do país.

A maior parte dessas iniciativas, não podemos esquecer, partiu de instituições acadêmicas moldadas pelo estilo europeu moderno, cuja estrutura importada de uma outra realidade diferente da nossa, desenraiza-nos e impede-nos de reconectarmos com nossas raízes. Ao mesmo tempo, nossas raízes também bloqueiam essas instituições, o que demarca a peculiaridade de nosso modo de ser, de nossa cultura e a necessidade de nosso retorno às nossas raízes ancestrais, se quisermos realmente compreender algo de nossa realidade e de quem somos, de forma coerente (KUSCH, 1975). O que vemos nessas ações, então, é a expressão da ancestralidade pulsante em meio à ideologia dominante, é a ação de pesquisadores, profissionais e outros interessados na temática que compreenderam a necessidade do retorno e reconexão com nossas raízes originárias, pois

[...] lo nuevo que tenemos que decir está en lo popular y en lo indígena. Éstos nos orientan en el planteo de un nuevo verbo. Ante todo, investigar en el campo popular e indígena no implica buscar algo ajeno a uno, algo que se pueda considerar como superado, sino que se trata de un algo que encierra una faz importante de uno mismo, que, a su vez, podría generar un pensamiento nuevo. (KUSCH, 1975, p. 214).

É também essa concepção que justifica nosso fazer, que busca se inserir na proposta de um modo de fazer Psicologia latino-americana, pautada em nossa ancestralidade e condizente com nossas reais demandas. Assumimos, portanto, o compromisso ético e político de voltar-se para o povo Pitaguary com o intento de aprender dele, formulando um discurso que frutifique a partir deles, de modo que não seja mais uma voz de aprisionamento e produção de preconceitos. Não podemos esquecer, por outro lado, que nos situamos, como pesquisadoras, em uma instituição acadêmica aos moldes europeus modernos

Metodologicamente, optamos pela pesquisa qualitativa, com enfoque etnográfico, como será explicitado adiante, que nos permitiu conhecer de modo mais aprofundado, ainda que não exaustivo, a cultura do povo Pitaguary, de forma a construirmos uma produção coerente com o campo da pesquisa. Como principais instrumentos, realizamos a coleta de relatos de história de vida das lideranças, os quais foram analisados com base na análise de conteúdo, com o auxílio do *software Atlas.ti*.

A apresentação do trabalho inicia-se com experiências vivenciadas em minha inserção etnográfica, onde algumas concepções da cosmovisão Pitaguary são delineadas, para facilitar o mergulho do(a) leitor(a) no campo. Nessa seção, também é ressaltado o caminho metodológico, as necessidades de (re)elaboração desse e a importância dos afetos do próprio(a) pesquisador(a) na vivência. O segundo capítulo situa o contexto da tentativa de aprisionamento do mundo ancestral pelo colonizador; a construção de uma representação de América Latina, como negação das raízes indígenas e a resistência que produziu novas formas de existência dos povos originários, inclusive no jogo de se esconder e se mostrar, como estratégia de sobrevivência.

No terceiro capítulo, são apresentadas as inspirações teóricas que nos auxiliam a dialogar com a realidade do estudo e, sendo cada ponto de vista o olhar a partir de um ponto específico (BOFF, 2008), fizemos a escolha de convi“ver” a partir, principalmente, das produções teóricas alinhadas com o contexto latino-americano, ou seja, com base nas chamadas Epistemologias do Sul (SOUSA SANTOS; MENESES, 2010), enfatizando a Psicologia Social de base histórico-cultural e a Psicologia Sócio-Ambiental. No último capítulo, buscamos retornar aos objetivos da pesquisa, podendo, agora, dizer algo mais elucidativo – não definitivo – sobre eles, com base nos dados e nas construções coletivas com os indígenas ao longo desse percurso, acreditando que as contribuições de nossa própria ancestralidade possam orientar-nos na busca de uma sociedade mais equânime, solidária, coletiva e amorosa.

2 “EU VEJO O OLHAR DA MINHA JANELA. O CANTO DA GRAÚNA A ME ACORDAR”¹⁰: MODO DE INSERÇÃO E ENCANTAMENTOS NO CAMPO-TEMA

Rememorando as palavras do Pajé Barbosa, quando certa vez me disse que eu não estaria sozinha na feitura deste trabalho, pois mesmo quando me pusesse a escrever em meu quarto, estaria ali a força dos Encantados a me guiar, constato que assim tenho sentido essa caminhada amorosa, feita de muitas mãos e muitos (a)braços, que fortalecem, acolhem e protegem. De igual modo, suas filhas, xamãs da aldeia, ou grandes mestres, conforme a origem siberiana do termo (MENEZES; BERGAMASCHI, 2009) têm me ensinado que tudo o que acontece é porque assim deveria ser, quem está na aldeia, quem aí deseja desenvolver seus trabalhos e pesquisas, o faz porque assim é preciso, a fim de cumprir planos espirituais que estão para além de nossa compreensão. Conforme me falaram, os convites são feitos não por meio de telefonemas ou de alguma outra forma material. Simplesmente, um dia brota a vontade e a possibilidade de estar na aldeia, tudo conflui para que assim aconteça, eis o convite, atender ao desejo e ir, está aí o aceite. Chegando ao local da partilha e do encontro, toma-se consciência do porquê do convite. Essas são concepções que integram a cosmovisão indígena Pitaguary.

Apesar de residir próximo às aldeias das etnias Tapeba e Anacé, em Caucaia (Ce), foi na aldeia supracitada, situada em Pacatuba, que encontrei o terreno fértil para semear este trabalho e vê-lo frutificar, não por falta de acolhimento de meus vizinhos, mas porque foi para a aldeia Pitaguary que os Encantados me chamaram. Somente mais tarde, a partir de conversas e pesquisas em documentos familiares, descobri que, assim como os Pitaguary, eu também tenho, muito provavelmente, uma ascendência Potiguara, sendo o sobrenome “Feitosa” bastante comum entre as famílias Pitaguary (ABREU, 2013). Talvez, esteja aí o motivo do chamado, para que eu pudesse retornar às minhas raízes e me (re)conectar com minha própria história negada, tão fundamental à compreensão de mim mesma e de tudo o que me cerca.

As primeiras visitas ao povo Pitaguary não traziam, ainda, a conotação de uma inserção ou de uma pesquisa, o projeto era outro. Na época, eu tinha o empolgante desafio de aprender a supervisionar um estágio e orientar um trabalho de conclusão de curso na aldeia, ambos de uma aluna indígena que buscava retornar ao seu povo as contribuições de

¹⁰ Trecho da reza “Cheiro do Pau d’arco”, cantada em rodas de toré.

sua graduação. Comecei a ir à aldeia, a fim de tornar coerente meu fazer como professora. Deu-se, então, o fascínio com aquela outra forma de olhar o mundo, que me causava estranhamentos, me questionava sobre minha própria realidade e concepções. Disso foram surgindo laços de amizade e aprendizado, de maneira que as vivências junto ao povo indígena se fizeram os principais temas das orientações do meu próprio trabalho de doutoramento. Tempo propício, corações irmanados, universo organizando o quadro: pelo que pareceu uma grande coincidência, o Locus também estava voltando sua atuação para a temática indígena, na aproximação com a etnia Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz (Ce). Foi quando o convite se materializou na pontuação de minha orientadora, de que eu estava estudando e discutindo mais sobre o povo indígena do que sobre o que inicialmente eu havia me proposto a pesquisar. Chegou o momento das mudanças e de aceitar definitivamente o convite.

Sentia, então, que os ensinamentos indígenas e sua cosmovisão me acompanhavam em todos os lugares e comecei a perceber que a aldeia já não era somente o lugar geograficamente delimitado onde eu ia eventualmente “aprender a ser professora”. Passei a vivenciar meu “campo-tema”, noção proposta por Spink (2003) para designar a processualidade de temas situados, ou seja, o campo deixa de ser um espaço específico, sua abrangência amplia-se, envolvendo os outros lugares a ele relacionados, seja na forma de textos, diálogos, vídeos, visitas ao local propriamente, entre outras formas de encontro. Nesse sentido, como ressalta o autor, não é possível ir a campo como se a realidade fosse algo a ser olhado “de fora” por um pesquisador que dela faz parte apenas em certa medida. O pesquisador mistura-se ao “campo-tema”, insere-se nele desde o momento da escolha, transforma-o e é transformado, produz um discurso político sobre ele, seja na inserção diretamente ou ocupando uma posição periférica, momentos esses que se sucedem e se misturam. Como o autor ressalta, ser parte do campo-tema não se resume a estar no espaço geográfico por um breve tempo, em horários demarcados de pesquisa participante, nem se refere apenas a períodos de levantamento bibliográfico. É, sim, “[...] a convicção moral que, como psicólogos sociais, estamos nesta questão, no campo-tema, porque pensamos que podemos ser úteis.” (SPINK, 2003, p. 27). O campo-tema é um complexo de redes de sentidos interconectados, é o argumento no qual nos inserimos.

Desse modo o convite foi aceito, a partir de uma inserção no “campo-tema” figurada na processualidade, que implica um estar na aldeia e a aldeia estar em mim. Somado a isso, a perspectiva da Psicologia Social no contexto indígena, como ressaltam

Vitale e Grubits (2009), nos permite refletir também os espaços criados ou reproduzidos pela Psicologia em relação ao tema.

Fica claro nesse processo que, como defende Laplantine (2003), o pesquisador nunca é neutro em seu fazer e deve estar ciente do lugar sócio-histórico que ocupa na realização de sua pesquisa, pois isso é também parte integrante do seu objeto de estudo. A implicação do pesquisador ao escolher e adentrar o campo-tema fala de sua não-neutralidade, da mistura que o modifica ao relacionar-se com aqueles que observa, de sua própria participação. Igualmente, outros atravessamentos precisam ser refletidos quanto ao caminho trilhado e possível no desenvolvimento de uma pesquisa.

Concordamos com Minayo (2010) que as pessoas que introduzem o pesquisador em seu campo-tema contribuem para a definição de sua imagem frente aos demais e, mesmo, para a forma como o investigador olhará para essa realidade. Essa dinâmica facilita o contato com uns e dificulta com outros sujeitos do grupo. Isso nos faz compreender – e precisamos deixar claro ao leitor – que nosso trabalho fala de um ponto de vista dentre muitos outros possíveis dentro da etnia pesquisada, pois é preciso lembrar que os Pitaguary constituem um grupo heterogêneo, com sujeitos e subgrupos que concordam em alguns pontos e discordam em outros. Inicialmente, é preciso dizer, meu olhar de fora, tentando homogeneizar o povo indígena a partir de minhas concepções ideologicamente forjadas do lado do colonizador, me fazia crer que todos lutavam pelos mesmos objetivos, concordando com as mesmas coisas. Foi então que compreendi que como em qualquer outro agrupamento humano, há uma pluralidade de posicionamentos, concepções e conflitos, os quais são intensificados pelos limites, interesses e imposições provenientes da cultura não-indígena.

Diante da complexidade dessas relações, optamos realizar nossa investigação com sujeitos que expressaram uma concordância maior entre si (o que não significa dizer que não discordem quanto a muitos pontos), uma vez que um projeto mais amplo, que tentasse abranger a diversidade de reflexões e posicionamentos micropolíticos presentes entre os Pitaguary, poderia implicar em um trabalho superficial e destoante da realidade desse povo. Nossa escolha foi, então, por um estudo aprofundado de uma localidade específica, no caso, a Monguba, com o auxílio do Pajé Barbosa, em nosso processo de inserção.

Consciente dessas questões, é possível dizer que o trecho da oração de toré que inicia essa seção serve de metáfora ao meu processo nada neutro de escolher estar e pesquisar com o povo Pitaguary. Vi-me, inicialmente, olhando pela janela, a qual demarcava o limite fluido entre meu lugar comum e o horizonte de sentidos e significados deles, olhar

para fora foi também receber o olhar que me olha do outro lado. No canto da graúna, despertei em alguma compreensão acerca da integração entre o teórico e o afetivo na vivência dos povos originários, da qual tanto falamos em nossos trabalhos acadêmicos, mas nem sempre compreendemos de fato do que se trata. Verdade é que nenhuma palavra comporta a vivência. Mas no reconhecimento da minha implicação e do lugar sócio-histórico que ocupo, permaneço na busca de trazer aqui também minhas afetações, incômodos, temores, reflexões, alegrias e crescimentos, como apresentarei, a seguir.

2.1 A “com-vivência” no campo-tema

Pretendemos nesse estudo, como anteriormente sinalizado, compreender um pouco da cultura Pitaguary, sem realizar, necessariamente, uma análise cultural ou uma comparação entre a cultura indígena e a não-indígena. Kusch (1975) nos alerta que tomar uma cultura como objeto foi uma criação da burguesia eurocêntrica, como estratégia de melhor manejar e utilizar outras culturas. O caminho alternativo a esse, que rompe com a perspectiva de aprisionamento de outros modos coletivos de ser é tomar a cultura como uma decisão cultural e não se propor à análise do objeto cultural. Nesse mesmo sentido, devemos estar conscientes que adentrar o território indígenas é confrontar nosso modo de vida eurocêntrico, é sentir nossa ancestralidade pulsando, é inquietar-se frente a esse reencontro o que, talvez, gere inicialmente inseguranças e desconforto (KUSCH, 1962). Nesse sentido, o que propomos é um encontro que nos permita “com-viver” com os Pitaguary, cientes de que “[...] o *com* da com-vivência sinaliza para um ‘mundo partilhado’.” (MENEZES; BERGAMASCHI, 2009, p. 36, grifo das autoras), um algo que nos reúne na possibilidade do bom encontro.

Em concordância com Malinowski (1986), que salienta a necessidade de clareza e sinceridade em relação aos dados de uma pesquisa, desenvolva-se ela em qualquer área do conhecimento que seja, e para quem “Un breve bosquejo de las tribulaciones de un etnógrafo, tal y como yo las he vivido, puede ser más esclarecedor que una larga discusión abstracta.” (p. 21), consideramos por bem expor algo de nossas vivências, ao longo desses cinco anos de inserção na aldeia Pitaguary, em Monguba, com o intento de permitir ao leitor adentrar minimamente no universo do qual tratamos. Reconhecendo nosso lugar de mulheres, cientistas sociais latino-americanas, vítimas também da negação de nossas raízes e da desconexão com o ancestral, pelo modelo social eurocêntrico dominante e, ainda, que nos deslocamos, como pesquisadoras, para o lugar de encontro entre as duas culturas que

também fazem parte de nossa identidade, nos denudamos aqui, expondo um pouco de nossas alegrias e dos desconfortos que experimentamos em campo, próprios do lugar de pesquisadoras, semelhante ao que já havia sido sinalizado, há muito, nos estudos de Malinowski (1986).

Minayo (2010) analisa que um dos grandes desafios desse autor foi um certo cansaço, provocado pelas grandes diferenças sociais e culturais experimentadas no viver entre culturas, ao mesmo tempo em que era convidado a inserir-se de modo cada vez mais profundo na cultura pesquisada, a fim de melhor compreendê-lo. Disto resulta nossa constatação de que ao longo de nosso processo de pesquisa encontramos a necessidade de permanecer por grande quantidade de tempo na aldeia, em profunda convivência com os Pitaguary, mas também necessitamos nos afastar, às vezes, tanto para buscar a segurança que acreditávamos ter no habitual (MINAYO, 2010), como para melhor refletir o vivido e as transformações que a experiência suscitava em nós.

Compreendemos, portanto, que para conhecer o indígena faz-se necessário um caminho vivencial, teórico-afetivo, pautado em um pensamento flexível e intuitivo, o que, no nosso caso, foi vivido coletivamente, por meio também das ações de extensão do Programa Locus, o qual desenvolvemos, agregando indígenas e estudantes da pós-graduação e de graduação dos cursos de Psicologia, Economia, Farmácia e Ciências Biológicas. O relato das vivências que aí tivemos permearão nosso discurso desde o início deste trabalho. Nesse Programa, construímos e desenvolvemos atividades na comunidade da Monguba, com a profunda participação dos Pitaguary em todas as fases do processo, seguindo a proposta metodológica de Bertini (2014), na elaboração de ações compartilhadas, e de Menezes e Bergamaschi (2009), que ressaltam a necessidade de conhecer pelos sentidos, subvertendo a lógica instituída e permitindo viver a realidade. A proposta é não nos centrarmos em fazer perguntas, mas deixarmos que as respostas se formem, ou seja, deixarmos que a realidade se mostre, sem que tentemos aprisioná-la ou controlá-la. Essa é uma proposta desafiante, que convida a caminhar no tempo dos indígenas, no seu modo de viver e conviver, espaço fértil para a tessitura de amizades, que podem tornar-se o referencial fundamental no percurso metodológico (MENEZES; BERGAMASCHI, 2009).

Consideramos esse o caminho mais coerente, pois seria pretensão querer que o indígena revelasse seu mundo a nós sem conhecer de fato nossas intenções e interesses. É preciso o tempo das demoras, saber esperar os convites, acolher os “nãos”. Não respeitarmos a temporalidade da criação dos vínculos, da confiança e os não acessos é novamente reproduzirmos o etnocídio que criticamos. Assim, por meio da vivência partilhada e do

tempo de esperas e convites, fui inserida na aldeia, a fim de que pudesse compreender a cosmologia desse povo, ou seja, a forma própria dos Pitaguary ordenarem “[...] o caos a partir do cosmos, conferir um significado ao mundo como totalidade cosmológica, tendo como referência o mundo social.” (MENEZES; BERGAMASCHI, 2009, p. 43)¹¹.

A primeira visita que fiz ao povo Pitaguary ocorreu na aldeia Santo Antônio, acompanhada de alguns alunos meus, para a realização de uma trilha sócio-ambiental. Chamou-me atenção a alegria que pairava no ar e o acolhimento das pessoas que nos receberam, entre elas, o Cacique Daniel. Nesse dia, ele não nos esperava, nosso guia, que também pertence à etnia, não o havia avisado, ao que pareceu, e ele estava de saída para resolver um assunto particular. Encontramo-nos na entrada da aldeia e nos apresentamos. Informado da trilha que pretendíamos realizar, ele retornou imediatamente para sua casa e ficou a nossa espera. Essa foi minha primeira surpresa em relação ao povo indígena: a disponibilidade das lideranças tradicionais, o carinho e o respeito com que sempre recebem seus visitantes, o que, agora sei, é algo cotidiano e considerado um momento quase obrigatório de resistência, pois é nesse momento que o indígena pode colocar um pouco a sua versão da história frente ao mundo que constantemente nega sua existência.

O Cacique não havia se comprometido em nos receber, não teve tempo de preparar uma apresentação e, ainda assim, sem sequer nos dizer que deveríamos ter marcado com antecedência, falou-nos com propriedade e sabedoria sobre muitas coisas. A conversa envolveu a história do movimento indígena, a luta do povo Pitaguary pelo reconhecimento e pelo direito de viver em suas terras, o artesanato, a espiritualidade, as histórias que figuram no imaginário da aldeia, entre outros temas. Pacientemente, ele e sua esposa tiraram nossas dúvidas, posaram para fotografias, sorriram conosco e compartilharam seus conhecimentos, como diplomados da mata que são. Essa foi a imagem que guardei do saudoso e bom Cacique Daniel, um homem de fala mansa e tranquila, com a força e a coragem dos bravos guerreiros. Sua gentileza, ensinamentos e suavidade imprimiram marcas de gratidão em minha memória e em meu coração.

Essa cena de acolhimento repetiu-se muitas outras vezes, com outros personagens. Em visitas à casa do Pajé, na localidade de Monguba, foram vários os momentos em que pessoas que não estavam sendo esperadas apareceram e, coerentes à

¹¹ O conceito de cosmologia, segundo Menezes e Bergamaschi (2009), remete a forma de ordenamento, significação e compreensão da realidade pelos indígenas. Como uma disciplina é o estudo das origens e evolução do universo, compreendendo-o como não acabado e, portanto, trata-se de uma totalidade, é mutável, contínua, dinâmica e interativa.

concepção de que aqueles que ali estão foram enviados por um propósito maior, a família do Pajé organizava-se, de maneira que a ninguém faltasse atenção e acolhimento. Recordo aqui duas situações, dentre tantas, em que pude constatar esse movimento. A primeira ocorreu em uma tarde quando, na companhia de dois outros colegas do Locus, conversávamos com o Pajé sobre a espiritualidade e, inesperadamente, professoras e crianças de algumas turmas da escola indígena chegaram para visitá-lo.

Ele nos explicou a importância das crianças para seu povo, disse-nos que elas não podem ser negligenciadas em nenhuma hipótese, que quando pedem atenção, as conversas entre os adultos devem ser interrompidas, a fim de escutá-las, pois elas são as futuras lideranças e guardiãs da cultura. Reconheci nesse momento a diferença entre o comportamento deles em relação às crianças e o meu (não-indígena), que fui educada com a regra de que criança não deve interferir em conversas de adultos e, quando o faz, deve ser imediatamente repreendida. Falando da sabedoria das crianças, o Pajé nos pediu licença e, considerando que já conversava há algum tempo conosco, foi atender as crianças, deixando-nos na companhia de uma de suas filhas e assegurando-nos que seria o mesmo que estar com ele. De fato, ela demonstrou o mesmo amor e a mesma sabedoria acerca da temática.

A segunda situação em que isso tornou a acontecer referiu-se a um dia em que quatro eventos importantes foram marcados na casa do Pajé. Certa vez, ouvi-o dizer que a forma como trabalha é evitando dizer não às pessoas e às propostas que possam trazer algum benefício à aldeia. Assim, nesse dia, ele e sua família dividiram-se, como em outras vezes, para garantir o bom andamento de todas as atividades. Essa prática me pareceu bastante recorrente e, em um determinado momento, me causou estranhamento. Na maioria das vezes, na cultura não-indígena, ao planejarmos um evento, nos direcionamos inteiramente a ele e temos – o que chamamos de – “cuidado” de não marcar nenhum outro compromisso para aquele horário. Vê-los atuar de modo diverso me fez pensar, em muitos momentos, que não dariam conta da situação e que as coisas não funcionariam. Entretanto, eles me mostraram o contrário e me fizeram perceber que essa é, também, uma forma de resistência, de ampla divulgação de sua cultura e, novamente, o aproveitamento de um espaço que se abre para afirmar sua existência e pedir parcerias na luta Pitaguary pelo direito de continuar (re)existindo.

Faremos uso neste trabalho da concepção de (re)existência, proposta por Bonvini¹², que refere a capacidade dos sujeitos coletivamente se reconfigurarem afetiva e

¹² Reflexão feita por Padre Rino Bonvini, Roda de conversa: Psicologia Socioambiental, políticas públicas e povos tradicionais, realizada na Universidade Federal do Ceará, em 22 de novembro de 2018.

cognitivamente, no caminho de produção de novas formas criativas de existir, frente a desafios que se apresentam também novos. Nessa compreensão, a resistência é percebida como um conceito da ordem da reação, o que na concepção de Sawaia (2009) difere da ação do sujeito no mundo e está ligada aos afetos despotencializadores. Resistir implica permanecer em algo que já existe, associa-se à reprodução daquilo que está estabelecido. Nossa escolha justifica-se por considerarmos que ao longo da história brasileira os indígenas, a fim de sobreviver, preservar algo de seus modos de vida e de sua cultura, precisaram encontrar diferentes estratégias, ora adotando diferentes imagens impostas pelo colonizador, ora assumindo suas raízes ancestrais publicamente, refazendo sua cultura dentro das possibilidades que encontraram em cada contexto.

Momentos como os supracitados, que serão relatados nos próximos parágrafos, visibilizaram para mim o estranhamento que o encontro com outra cultura me causava, além de demarcar minhas próprias alienações em relação aos colaboradores do meu estudo. Certa vez, conversando com uma das lideranças da aldeia, esta começou a falar-me de Mário Juruna como um grande líder, que foi desprezado e desvalorizado pelo mundo não-indígena. Contou-me sobre como a cultura ocidental, entre suas estratégias, descredibiliza o indígena, fazendo com que os demais membros da sociedade o vejam como alguém sem valor e competência, assim como fizeram com Juruna (DIÁRIO DE CAMPO, JULHO/2017). Sua fala fez-me recordar que, de fato, desde criança escutei falar de Mário Juruna como um “índio” que não sabia falar sequer o português, que nada poderia fazer pelo país e que havia sido eleito apenas como uma forma de piada, frente ao descrédito da política brasileira, mas que nunca havia feito ou poderia fazer o que quer que fosse pelo país. Percebi como as palavras daquela liderança Pitaguary estavam corretas, pois ao contrário do que me fizeram acreditar, Mário Juruna (Mário Dzuruna Butsé/Oniuou em seu povo), era cacique xavante, da aldeia Namakura, próximo à Barra dos Graças (MT), foi eleito deputado federal representante dos povos indígenas no Congresso, em 1982, falava pouco português, mas era importante orador entre seu povo. Apesar de todos os desafios impostos no campo político, ele criou no Congresso a Comissão Permanente do Índio, denunciou Calim Eid, que tentou suborná-lo a votar em Paulo Maluf, candidato dos militares à presidência, e propôs a reestruturação da Funai, o que levou ao movimento por sua cassação.

Este é mais um exemplo de como a cultura eurocêntrica e aqueles que dominam os meios instituídos de contar a história do país manipulam nosso olhar e nos fazem desvalorizar cada dia mais nossos ancestrais, nossos parentes, entendendo a respeito desse último termo que, pelo pertencimento filial à Mãe-Terra e a identificação ancestral, os

indígenas costumam chamar-se e reconhecer-se como parentes. Para Krenak (2015), o processo de destituição do mandato de Juruna significou a cassação ao próprio povo indígena, na política e na sociedade brasileira, pois “[...] pela primeira vez essa relação, que sempre foi unilateral, adquiria um peso muito grande: o peso de mais de 30 mil eleitores não índios que reconheciam o direito do índio de estar representado dentro do Congresso.” (KRENAK, 2015, p. 24). Para o autor, ele conseguiu sintetizar a representação dos interesses dos povos indígenas e do povo brasileiro de modo geral, a tentativa de descredibilização veio quando se recusou a compactuar com o modo corrupto de fazer política.

Essa desvalorização do indígena, presente nas representações sociais do cotidiano, bem como a deslegitimação de seu direito de (re)produzir sua história e modo de viver nos perpassa como sociedade, não é raro escutarmos as críticas eurocêntricas que “denunciam” o fato de não viverem em ocas, andarem nus ou desconhecem a língua originária que o colonizador fez questão de apagar. Ao produzir cultura na contemporaneidade, o indígena é questionado quanto à veracidade de sua produção como parte da cultura originária de seu povo. Benício Pitaguary, reconhecido, entre várias outras atividades, por sua militância e seus trabalhos com pinturas corporais reflete sobre isso:

[...] a gente criou a atual pintura deles [dos Tabajaras]. Então, eles refizeram a cultura deles. Então... eu tracei os conceitos de cultura, oh... cultura, ela é dinâmica, e ela é... é... se ela é dinâmica, ela tá se movimentando e ela vai sendo inventada, ela pode... não precisa ser a mesma coisa de mil anos atrás. “Ah, perdemos”... Cultura é o que se cultiva, se você começa a cultivar aqui, agora, daqui há dez anos continua a mesma coisa, é cultura. Então, falei, oh, daqui dois anos, no Fórum lá na Bahia da Traição, que vai ser esse ano, em novembro, vocês chegarem fazendo essa mesma pintura, vocês podem bater no peito de vocês e dizer “A gente refez nossa cultura, o grafismo. (informação verbal)¹³

Em meu processo de inserção, também me vi colonizadora, em determinado momento, questionando a atualização cultural do povo Pitaguary, por essa questão temporal que Benício tão bem esclareceu em sua fala. Uma passagem do Diário de Campo (ABRIL/2018) ressalta essas inquietações, certa vez, quando reunimos as crianças e o Pajé, perguntamos sobre lendas da cultura Pitaguary. Nesse momento, o Pajé iniciou uma dinâmica com as crianças, levando-as a construir uma história coletiva que ele foi escrevendo em uma folha de papel. Ao final, ele me entregou o papel dizendo que eu deveria fotocopiar e distribuir para as crianças, pois a partir daquele momento aquela era uma lenda do povo Pitaguary. Na minha limitação de quem ainda estava tentando compreender aquele

¹³ Reflexão feita por Benício Pitaguary na palestra “Experiências Indígenas: Os desafios de ser indígena em contexto urbano na atualidade”, na Faculdade Pitágoras de Fortaleza, em 23 de outubro de 2019.

outro contexto, inicialmente me peguei pensando sobre a legitimidade de uma história que não era antiga, mas produzida naquele momento e estabelecida como lenda tradicional do povo. Explorando esse pensamento/sentimento em mim, percebi minha própria alienação, o que encontrou eco, mais tarde, nas palavras de Kusch (2000, p.101):

Algunos antropólogos pretenden que una cultura se conoce haciendo un recuento de los objetos culturales del indígena. Craso error. Es un criterio propio de la burguesía norteamericana. Ésta no sabe que la cultura indígena no es estática, sino dinámica. Su valor no se da en el inventario, sino en la función.

Em meu movimento crítico-reflexivo de tentativa de desalienação, precisei de algum tempo para compreender a função daquela história coletivamente criada na dinâmica cultural e o direito dos Pitaguary em produzir e atualizar sua própria cultura.

É comum, também, que o indígena receba severas críticas e seja questionada sua indianidade e idoneidade, quando utiliza equipamentos criados no mundo ocidental ou apresenta estratégias para conseguir dinheiro. Nesses casos, há a alienação do fato que nossa sociedade eurocêntrica gerou necessidades que antes não existiam para os indígenas. A negação do direito à terra, que confina os indígenas a pequenos espaços, gerando escassez de alimento, impedindo que vivam da caça, da pesca e do plantio, assim como a proximidade com o meio urbano, o qual gera necessidades de consumo e monetiza a vida, por exemplo, forçam o sujeito a pensar diversas formas de renda (MENEZES; BERGAMASCHI, 2009), tais como a intensificação da produção de artesanatos destinados a turistas e a cobrança de pedágios para realizar a travessia em suas terras, prática comum em algumas aldeias.

Contrariando a concepção eurocêntrica que encara o artesanato indígena como mercadoria, em alguns momentos na aldeia deparei-me com o pouco interesse que alguns artesãos demonstraram em vender suas produções, nos eventos e visitas que organizávamos, o que, a meu ver, seria uma forma de arrecadar recursos para as famílias da comunidade. Somente depois de me inquietar algumas vezes, consegui tomar consciência de que novamente eu estava impondo aos sujeitos um comportamento que fazia parte da minha cultura não-indígena e não da deles, ou seja, esse raciocínio baseado na lógica de comercialização falava de demandas minhas e não deles. A cultura ocidental, conforme Kusch (2000), entra no plano do consumo, incentivando-o e tornando-se consumível, ao propor instituições e objetos que devem ser adquiridos. Para o autor, isso faz com que a cultura acabe sendo algo secundário. Se, ao contrário, a cultura fosse primária e fundamental em nossa sociedade, a economia tal como se desenvolve atualmente precisaria ser

neutralizada, uma vez que a cultura privilegia mais qualidade do que quantidade, centra-se mais nos ritos do que nas coisas, é primeiro funcional, depois institucional. Na primazia fundamental da cultura a arte, por exemplo, é criação e não consumo, o artista cria pela necessidade de criação, não pela intenção de vender suas obras.

Mostrar-se e dar visibilidade à sua realidade, luta por direitos básicos, às exclusões e violências sofridas, à sua força, organização e ao seu modo de vida, passa pelo deixar-se conhecer, pelo fazer com que outras pessoas adentrem a aldeia e se tornem parceiros. Isso me foi dito explicitamente por uma liderança que, estando a aldeia em um momento de conflito e temendo algum atentado, ela me relatava que quanto mais pessoas de outros segmentos sociais estivessem na aldeia, maior seria a proteção que teriam, além do que, seria maior o número de testemunhas de que o intento deles não era provocar nenhuma situação de violência, apenas se defenderiam, caso algo ocorresse.

Em meio a esse movimento de afirmação, as expressões de orgulho e vergonha de ser indígena expressaram-se em muitos momentos ao longo de nossa permanência em campo. Em sua pesquisa, Abreu (2013) encontrou que ainda há por parte de alguns jovens, certa resistência ao reconhecimento como indígena, muitas vezes por conta da situação conjugal dos pais ou pelo medo de sofrer preconceito. Somamos a esse dado nossas percepções e sentimentos, ao ouvirmos os relatos de momentos nos quais os indígenas sofreram situações de humilhação e violência, o que pode contribuir para a tentativa de negação da própria identidade. Exemplos disso foram os relatos de uma das crianças que, estando pintada com tinta de jenipapo, foi confrontada por uma mulher, em um shopping da região, sobre sua identidade, e de uma liderança jovem que quando criança foi confrontada pelo professor, o qual lhe disse que se queria ser indígena fosse viver no meio do mato. A resposta a situações como essas vem na forma de luta por direitos e demarcação da própria identidade. Em um processo de continuidade dessa luta, a marca da (re)existência aparece nas falas de crianças e adolescentes, que expressam o desejo de ser liderança indígena.

As situações de vergonha em se reconhecer indígena são associadas por Abreu (2013) aos preconceitos, estigmas, descaso por parte da sociedade e dos governos. Acrescentamos aqui o sentimento de derrota imposto ao indígena pela história oficial eurocêntrica, na qual se demarca a derrota indígena e a vitória do branco superior. Essa questão ficou bastante clara quando

[...] levamos massinhas de modelar e pedimos que os participantes [do grupo que facilitamos com as crianças e adolescentes] construíssem algo da cultura indígena. Uma das meninas do Locus, ao ver que S. modelara um objeto semelhante a um arco e flecha, aproximou-se e perguntou ao adolescente o que era aquilo. Ele

confirmou sua percepção dizendo que aquelas eram as armas de seu povo. Na sequência, embolou as peças na mão, amassando tudo e dizendo: ‘Mas não adiantou de nada, perdemos do mesmo jeito’. Aquela frase nos tocou profundamente, levamos o tema para nossa reunião interna do Programa. Percebemos que nós, estrangeiras na aldeia, ficamos encantadas com a resistência e a potência de vida dos Pitaguary e isso, por vezes, nos impede de ver como a história oficial, aprendida nos livros tradicionais, contribui negativamente nos processos de subjetivação do indígena, fazendo-o crer, desde muito jovem, que sua luta não obteve tantos resultados e, por isso, talvez não seja digna de ser vivida. (DIÁRIO DE CAMPO, MAIO/2018).

Essas vivências foram dolorosas de sentir, mas desnudaram as estratégias da cultura eurocêntrica dominante de entristecimento do povo indígena, com a finalidade que desistam de seus direitos de existir. Destruir a alegria da identidade indígena, principalmente entre os mais jovens é mais uma modalidade do etnocídio, pois como Francilene relatou em sua história de vida, se o indígena deixa de sentir, ele morre.

Nessa mesma dimensão, um outro ponto delicado no processo de afirmação da cultura está na falta de reconhecimento de algumas crianças por não morarem dentro da terra demarcada, o que acaba sendo questionado pelas outras crianças:

I. é caracterizado como não-indígena e reproduz esse discurso, explicando que ele e sua família não moram dentro da aldeia. Quando uma das meninas do Programa Locus perguntou onde ele morava, respondeu que numa localidade muito próxima, tão próxima que as crianças começaram a dizer que ele era índio sim, cientes de que a terra que seu povo habitava no passado vai muito além do espaço hoje demarcado. Além disso, lembraram que ele participa das danças de toré e dos eventos indígenas promovidos pela escola.” (DIÁRIO DE CAMPO, MAIO/2018).

Entre as lideranças, essa questão da demarcação de apenas parte do território Pitaguary é constantemente questionada e aparece como uma manobra jurídica em que os indígenas não foram devidamente esclarecido acerca dos acordos que estavam sendo feitos, quando do processo de delimitação do território que seria demarcado, o que faz com que até hoje encontrem-se na luta pelo reconhecimento de que existem bem mais indígenas do que foi admitido no processo conduzido pela Funai e que seu território habitado, inclusive, é muito maior. Tivemos contato com um exemplo da contradição que perpassa a atual delimitação da demarcação da terra Pitaguary em uma das visitas, quando fomos até a casa uma liderança que há alguns meses sofreu um atentado e ainda se recuperava, em outra comunidade Pitaguary. No carro, enquanto passávamos por uma área da Monguba que não faz parte da terra indígena,

[...] Francilene ia olhando, apontando com tristeza para as casas e me falando dos laços de parentesco sanguíneo que envolviam aqueles que estavam fora da terra demarcada com os indígenas. Salientava que todos eram um mesmo povo, que aquela terra também deveria fazer parte da demarcação e que aquelas pessoas deviam gozar dos mesmos direitos dos outros indígenas, pois também eram

parentes. Como em outro momento, novamente ela me falou da contradição que é e da dor que sente quando ela, oficialmente reconhecida indígena, vê o reconhecimento negado de várias formas a seus parentes, por vezes, de parentesco muito próximo, como primos. (DIÁRIO DE CAMPO, FEVEREIRO, 2019).

Esse fato da demarcação e da garantia de direitos apenas a uma parte das famílias indígenas foi motivo de entristecimento, rupturas e afastamento de algumas lideranças, principalmente daquelas excluídas do reconhecimento gerado por suas lutas, o que promoveu alguns conflitos internos, sendo reconhecido pelos Pitaguary como mais um momento em que a cultura não-indígena desrespeitou o grupo de modo geral. Ademais, as etnias indígenas compõem grupos heterogêneos, assim como em qualquer outra sociedade, apresentam relações de poder, conflitos e divergências internas, que podem, inclusive, fragilizar o movimento indígena. Somadas a situações como a descrita acima, essas relações podem gerar sofrimentos e adoecimentos, principalmente em relação às lideranças, que estão constantemente envolvidas em espaços geradores de tensões internas e externas. Essa foi, desde o início de minha inserção na aldeia, uma das principais preocupações que pude identificar nos sujeitos que assumem o lugar de liderança.

O momento em que cheguei à aldeia da Monguba, então decidida a realizar aí minha pesquisa, coincidiu com o momento de adoecimento do Cacique Daniel, sua internação e falecimento. Foi um momento de extrema preocupação e profunda tristeza para todos. Acompanhei os temores de que outras lideranças também passassem pela mesma situação, que ficassem fragilizadas pelo luto, que se sentissem sozinhas com a perda do companheiro de luta. Vislumbrei, igualmente, a rede de proteção que se formou em torno desses sujeitos, as dores e lágrimas partilhadas embaixo do cajueiro, os pedidos de apoio. Nas diversas visitas que fiz nos dias seguintes, sempre encontrava as lideranças reunidas, expressando a necessidade de se fortalecerem na companhia uns dos outros. Percebi, então, que a força do povo Pitaguary está em sua fé e no amor partilhado entre os parentes.

Como será discutido adiante, Spinoza (2015) compreende a afetividade como tudo aquilo que aumenta ou diminui a potência de ação do corpo e da mente, esses considerados como uma e a mesma coisa. Nesse momento de discussão, acreditamos importante trazer os afetos do ato de fazer pesquisa, sabendo-se que o fato do pesquisador não ser neutro diante da realidade implica necessariamente as formas como é afetado e afeta o campo. Concordamos com Laplantine (2003) quando, se referindo ao trabalho do antropólogo, reflete:

Quando o antropólogo pretende uma neutralidade absoluta, pensa ter recolhido fatos ‘objetivos’, elimina dos resultados de sua pesquisa tudo o que contribuiu na

sua realização e apaga cuidadosamente as marcas de sua implicação pessoal no objeto de seu estudo, é que ele corre o maior risco de afastar-se do tipo de objetividade (necessariamente aproximada) e do modo de conhecimento específico de sua disciplina. (p. 139).

Ainda que minha pesquisa não esteja situada especificamente no campo antropológico, mas em um espaço de diálogo interdisciplinar, identifico a necessidade desse tipo de objetividade do qual o autor fala. Uma objetividade que permita que o olhar que me olha na janela possa também dizer algo sobre mim, pesquisadora em processo de feitura no “entre” e no diálogo de duas culturas.

Caminhar implica pôr-se em movimento, convida a experimentar vivencialmente, com todos os sentidos, os sabores postos pelo inesperado dos encontros. Encontros com pessoas, com lugares, com a vida. Pesquisar o campo no qual estamos acostumados a transitar reúne, ao mesmo tempo, o desafio de desacostumar o olhar e a segurança de permanência no lugar conhecido, entretanto, adentrar o desconhecido de uma cultura originária questiona-nos em relação a nós mesmos, exige retomarmos as nossas raízes e modificar o olhar sobre aquilo que estamos acostumados, admitindo a intrínseca complementaridade do afetivo e o cognitivo. Fazer pesquisa no contexto indígena implica que esse contato se dará por meio da constante construção, desconstrução, reconstrução e novas desconstruções, em um ciclo infindo de conhecimentos e vivências.

Na experimentação do campo, o pesquisador afeta-se com a realidade e, como nos lembra Heller (1993), afetar-se é estar implicado com algo, é estar ciente de que um ponto zero de implicação somente seria admitido do ponto de vista teórico. É desse lugar de implicação com as questões Pitaguary que nos posicionamos na elaboração desse estudo, cientes de que ele toca nossas próprias questões ancestrais, que como pesquisadores também nos indignamos diante das injustiças; sentimos medo pelos parentes com quem nos encontramos no território e que sofrem constantes ameaças; nos conscientizamos dos riscos que também sofreremos ao transitar nas zonas de conflito; nos entristecemos frente aos discursos governamentais e sociais que se configuram como ataques constantes e legitimam toda ordem de violências contra as diversas etnias espalhadas pelos Estados de nosso país; choramos quando mais uma liderança tomba, vítima da cultura da morte; padecemos do que Sawaia (2011) nomeia de sofrimento ético-político, sofrimento derivado de todas essas relações injustas. Por outro lado, também nos fortalecemos no território que nos acolhe; na espiritualidade que nos apoia, esperamos na relação profunda com a Mãe-Terra, que os indígenas nos auxiliam a acessar novamente, contrariando o movimento eurocêntrico de desconexão do sujeito de seu ambiente, que transforma a tudo em “recursos” naturais

passíveis de render lucro; experienciamos a felicidade ético-política, que a mesma autora supracitada entende como felicidade pública, coletiva, fácil e profundamente associada ao bem viver indígena.

Olhando para minha afetividade, como pesquisadora, recorro os primeiros estranhamentos que experimentei ao me encontrar com minha cultura eurocêntrica, após as primeiras visitas à aldeia. Entrei em contato com a tristeza e a revolta diante da recorrência de comentários preconceituosos, nos espaços não-indígenas, que me diziam para ter cuidado com os participantes de minha pesquisa, uma vez que seriam selvagens violentos e poderiam me fazer algum mal, por qualquer mínimo contragosto. Outras pessoas, pensando aliviar o comentário das primeiras, “defendiam” os indígenas dizendo que esses já eram civilizados, não oferecendo perigos. Também é recorrente a fala de que não estou pesquisando indígenas de verdade, que eles não mais existem, pois não os vemos andar nus. Já me perguntaram, certa vez, se eu tive coragem de comer peixe cru depois que iniciei as visitas à aldeia, pois esse seria o “alimento principal dos incivilizados”. Foi diante desses comentários compreendi com mais certeza o quanto minha pesquisa era urgente e necessária, pois resguarda a possibilidade de ser um discurso diferente em meio a essas vozes que sustentam e reproduzem a ideologia dominante, a qual desvaloriza e rechaça a indianidade. A tristeza experimentada transformou-se, a partir dos afetos potencializadores na aldeia, em desejo de contribuir para que outras pessoas também conhecessem a beleza do povo Pitaguary, sua existência, suas lutas e as opressões que lhes impomos.

Implicada com o território, a aldeia tornou-se para mim lugar de nutrição, de bons encontros, aprendizagens e desconstruções. O acolhimento dos Pitaguary me permitia, inclusive, entrar em contato com meus incômodos, fruto do encontro entre duas culturas tão diversas. Exemplo disso foram as experiências de vivenciar como os indígenas trabalham as questões sexuais, que na cultura não-indígena, sendo o corpo extremamente sexualizado, ainda são um tabu. Em conversas corriqueiras, leves e naturais, fazendo uma relação interessantíssima com os saberes tradicionais e o cuidado à saúde, os indígenas ensinam e problematiza a relação com o próprio corpo e o do outro como uma complementaridade profunda. Recordo, ainda, que alguns conceitos da própria Psicologia, apesar de conhecê-los bem teoricamente, de fato, só fui capaz de compreender no momento vivencial entre os Pitaguary. Por mais que estude a interrelação sujeito-ambiente, tão fundamental à Psicologia Ambiental, foi na aldeia, a partir dos modos como ali me afetei, das falas e da coerência de viver os ambientes em suas dimensões bio-psico-sócio-espiritual, que consegui sentir – sem

poder explicar – a integração dos sujeitos com esse ambiente, formando, assim como corpo e mente, uma e a mesma coisa.

As questões relacionadas à vivência da dimensão espiritual constituíram um outro ponto potencializador e campo de interesse nessa jornada. Por conta dos violentos processos de colonização e constantes ameaças, na estratégia de esconder-se para preservar a vida, os Pitaguary não conhecem sua forma ancestral de vivência da espiritualidade, de maneira que hoje dividem-se entre práticas cristãs e aquelas provenientes de outras etnias, de diversos povos tradicionais, as quais são ainda igualmente negadas pela cultura dominante, como por exemplo, a umbanda. No trânsito entre a cultura Pitaguary e a ocidental moderna, uma das coisas que mais me chamou atenção foi a quantidade de pessoas que me perguntavam se não constituía um problema para mim o fato de eu não ser umbandista, enquanto muitos dos indígenas com quem tenho tido contato o são. As reflexões que derivaram disso que é um problema para a cultura dominante, a qual tenta homogeneizar e normatizar todas as práticas, foi que em meu encontro com os Pitaguary os tempos e os limites sempre foram respeitados de forma suave, de maneira que para mim a questão religiosa não teria sido sinalizada como problema nem teria assim aparecido como parte desse texto, não fossem as colocações como as que foram relatadas acima. Em seu modo de me acolher, o povo Pitaguary me permitiu entrar na roda de toré apenas quando isso foi importante para mim. Por diversas vezes participei desses momentos, inicialmente apenas como expectadora da roda, uma vez que não me sentia à vontade de nela entrar, o que foi absolutamente respeitado pelos indígenas. Do meu ponto de vista, precisava primeiro atribuir sentido ao ritual, senti-lo cognitivamente e afetivamente para que, então, pudesse participar dele. Apesar de comungar das concepções teóricas que problematizam a necessidade de se conhecer primeiro racionalmente para depois se permitir vivenciar, foi assim que tentei agir, embora também tenha identificado que ser expectadora foi, em certa medida, uma outra forma de vivência. Assim descrevi a primeira roda de toré que vivenciei como expectadora, no diário de campo:

Me encanta a força da roda, tudo é feito em formato circular, as danças, as conversas, os encontros... A roda de toré pulsa, está viva. Os indígenas iniciaram timidamente, era um grupo pequeno. O pajé e umas três lideranças jovens estavam no centro, batendo o tambor, sacudindo ritmicamente as maracas e entoando as orações/cantos. Ao redor deles, organizava-se a roda com alguns membros da comunidade, dançando como em uma ciranda onde não se dão as mãos, um atrás do outro, com uma batida mais forte do pé direito no chão, no ritmo dos cantos. A roda é livre, entra e sai quem quiser, no momento que se deseja e isso fazia com que a roda girasse, ao mesmo tempo em que se expandia e retraía, sem que eu conseguisse identificar o momento exato em que as pessoas entravam ou saíam. O movimento da roda era movimento de vida, pulsação, expansão e retração,

aproximação e afastamento, encontros e despedidas, pausas, retornos... canto e dança que contagia quem está fora também... me peguei cantando o toré e movimentando o corpo mesmo fora da roda. (DIÁRIO DE CAMPO, JULHO/2017).

Minha entrada como participante ocorreu posteriormente, foi leve e natural, o convite veio dos Encantados, aconteceu sem alarde e foi uma das experiências mais ricas em campo.

Um dos momentos importantes e ritualísticos da cultura Pitaguary, que devemos pontuar, ainda, é a Festa do Milho, que ocorre anualmente entre os meses de junho e julho. Nessa festa de reencontros, que tem acontecido na comunidade do Olho d'Água, reúnem-se os quatro caciques, a comunidade e o Pajé, dança-se o toré, distribui-se uma grande variedade de comidas feitas de milho, dentre as quais o próprio milho cozido ou assado; a bebida fermentada conhecida como aluá de milho; bolo; mugunzá doce, feito com milho e leite condensado, e salgado, no qual o milho é misturado ao feijão e à carne de porco; pamonhas doces e salgadas; quarentão, uma espécie de massa de milho assada; entre outras. Tudo é servido gratuitamente e com grande fartura, parte do milho é comprado na Central de Abastecimento do Ceará (Ceasa/Ce), que fica próxima à aldeia, e as comidas são preparadas na noite anterior pelas pessoas da comunidade. É também nessa festa que ocorre o batismo indígena, realizado geralmente pelos caciques e o Pajé, que utilizam a aspersão de água, a fumaça do cachimbo e a força da comunidade que faz um círculo em torno do batizando. Sendo criança, esta passará pelos braços de todos que compõem à roda, ao final do batismo, sendo adulto, será cumprimentado pelas pessoas a seu redor. Nesse ritual, os Pitaguary passam a assumir um novo nome, do qual conhecem o significado, inspirado ao pajé pela espiritualidade, mas também passível de ser escolhido pelo próprio batizando, como foi feito na primeira vez em que o batismo ocorreu.

Apesar de ser possível reconhecer, na celebração do ritual, traços da cultura ocidental, como a própria palavra batismo e o uso da aspersão, prática que faz parte do rito católico, por exemplo, a festa não perde seu caráter originário e demarca um movimento político de (re)existência. No processo de colonização, como pontua Davi Kopenawa, a imposição da troca do nome indígena por um outro referendado, no geral, no universo católico, foi mais uma das formas de violência. O indígena era destituído do nome cujo significado falava de suas características e possibilidades de futuro e assumia um outro, do qual não tinha qualquer referência (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Embora os nomes escolhidos pelos Pitaguary, atualmente, não sejam exatamente os nomes originários de sua cultura, uma vez que esses foram perdidos no processo de colonização, assumir um nome

que refaz a ligação com os parentes, com seu povo, é um ato de afirmação da existência. Assim o fizeram indígenas de outras etnias, como Ailton Krenak, que precisou entrar na justiça pelo direito de utilizar o nome de sua etnia como sobrenome. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Na convivência com as crianças, em nosso projeto de extensão, entretanto, percebemos que algumas delas esqueceram-se de seu nome indígena, devido ao maior uso do nome civil. Movimento oposto ocorre entre os Guarani, que têm registrado em seus documentos um nome ocidental pouco utilizado que, por vezes, acaba sendo esquecido, pois o nome indígena é o mais utilizado (MENEZES; BERGAMASCHI, 2009). Devido ao processo de opressão e colonização, os Pitaguary, por outro lado, recebem o nome indígena mais tarde e é este que é, em alguns casos esquecido, devido ao desuso. É importante ressaltar também que a maior parte das crianças batizadas no ritual indígena assumem esse nome e o utilizam em diversos espaços.

Nessa mesma linha de posicionamentos, em que o pesquisador está autorizado a perceber seu lugar sócio-histórico na produção de conhecimento, consideramos mais coerente falar em posturas teóricas que nos guiam dentro desse campo-tema, em contribuições científicas que nos afetam e ajudam a refletir sobre a realidade do campo, sem aprisioná-lo, sem fechá-lo em uma teoria construída fora do contexto pesquisado. Ou seja, optamos por deixar que o campo guiasse nosso fazer, que do nosso encontro com a realidade indígena emergissem as categorias de sentido que compõem este trabalho. Em nossa primeira aproximação com o campo-tema percebemos que são as posturas latino-americanas as que mais têm se ocupado com nossa ancestralidade indígena e se debruçado sobre realidades locais, em uma perspectiva de integralidade. Destacamos aqui as categorias Bem Viver e Afetividade, em sua relação com outros conceitos, como possibilidades de, inicialmente, nos colocarmos disponíveis ao campo no qual pretendemos pesquisar.

A aceitação deste projeto e de minha presença na aldeia, por parte dos indígenas, tem implicado uma participação constante na própria composição da trama. Antes de enviar o trabalho à banca de qualificação, esta produção foi apresentada às lideranças da aldeia, o que se justificou tanto pelo desejo delas em contribuir mais diretamente com meus escritos, como pelo meu anseio de garantir que minhas percepções de estrangeira não houvessem me afastado de seus modos de vida e concepções de mundo. Suas contribuições caminharam no sentido de apontar os ajustes necessários no texto e de me apoiar afetivamente. Para a defesa, os Pitaguary também participarão do processo, podendo participar, inclusive, da sessão de defesa. Refletimos, portanto, que a inserção do pesquisador envolve o

apaixonamento por seu campo-tema. A permanência alcança laços de amizade e amorosidade, como um passo necessário para sair do lugar comum e poder observar a partir do ponto de vista do pesquisado.

2.2 Percurso etnográfico: O caminho que convida à caminhada

Utilizando-se da metáfora de um cego que é guiado e guia simultaneamente a mãe que o auxilia, rompendo as barreiras que põem essas duas ações em opostos estanques, Moraes (2014) propõe que, sem dualidades e dentro de um processo imbricado e complexo, o pesquisador produza e guie seu percurso, já que não é neutro diante da realidade, mas também se permita ser direcionado pelo campo ao inesperado, ao não familiar, delineando seu percurso a partir da orientação do próprio campo de pesquisa, uma vez que se impõe a imprevisibilidade da realidade. Tal metáfora permite vislumbrar como percebo minha inserção na aldeia e na cultura indígena, onde constantemente entro em contato com outras formas de viver e entender o mundo. Estas resgatam minhas próprias raízes, ao mesmo tempo em que meu olhar sobre essa história de encontros cotidianos está perpassado por minhas concepções de mundo, crenças, valores e preconceitos forjados na cultura não-indígena. Tudo isso produz uma complexa e entrelaçada teia, que a cada dia muda sua forma, no constante jogo de construções, desconstruções e reconstruções de conceitos teóricos e de mim mesma.

Segundo Spink (2003, p. 25), quando fazemos pesquisa, como psicólogos sociais, “Argumentamos que um tema, um campo, ou melhor, um campo-tema merece ser estudado, merece nossa atenção como psicólogos sociais. Propomos que é psicologicamente relevante”. Defendemos aqui a relevância e a urgência da aproximação da Psicologia latino-americana das raízes profundas de nossa ancestralidade, para que possa, de fato, tornar-se uma Psicologia de Abya Yala, coerente com as necessidades deste território e comprometida com os processos de conscientização, libertação e promoção do direito de ser quem somos, tal como no movimento engendrado pelos povos indígenas, os quais assumem, inclusive, o termo do povo Kuna Abya Yala, em substituição a América Latina, demarcando a defesa da diversidade étnica e ancestral do continente.

Para Kusch (1975), a compreensão de uma cultura necessita tanto do sujeito cultural que vê o seu sentido como daquele que cria esse sentido, de maneira que é no encontro entre sujeitos históricos, culturalmente situados, protagonistas de seus fazeres, partilhando um mesmo espaço de vivências, que ocupam ora o lugar de expectador, ora o de

criador e, por vezes, ambas as posturas, que o diálogo intercultural pode surgir. É importante saber, então, o lugar do qual falamos e os modos como olhamos para essa realidade, sabendo que na inserção em uma cultura diversa da nossa, também nos tornamos, em certa medida, produtos e produtores dela, ainda mais quando compomos um discurso sobre ela, como no caso de uma tese. É preciso lembrar que ao construir seu discurso sobre o campo-tema, o pesquisador acaba determinando o que é mostrado e o que é invisibilizado, produzindo uma maneira de estruturar e contar esse campo, ou seja, a fala do pesquisador é também uma das vozes que constrói o campo-tema. Além disso, a própria postura como pesquisadora, assim como a base teórica que guia esse fazer, a escolha do campo-tema e o modo de estar com os participantes da pesquisa, falam de nossa não neutralidade frente às questões que se colocam para nós como um problema próprio para uma pesquisa. É nessa dimensão que concordamos com Moraes (2014) que o método é uma forma de fazer política e, assim, “[...] discutir sobre método de pesquisa é lidar com modos de estar com outros, com determinada maneira de compor o mundo em que vivemos e de articular o ‘nós’.” (p. 131).

Na interrelação de nossos modos de compreender a realidade com os saberes e as vivências indígenas, a articulação do “nós” deve guiar-se pelo próprio encontro com o campo-tema, descartando-se os conceitos cristalizados e rejeitando qualquer tentativa de adequar a realidade aos conceitos, já que isso implicaria em uma outra faceta do processo de dominação dos povos originários. Ao contrário, propomo-nos a construir essa pesquisa com os próprios Pitaguary, enquanto sujeitos ativos de sua história, de maneira que nossas considerações fossem validadas não somente pela ciência formal, mas primeiramente por eles mesmos, demarcando o que fazia sentido ou não em sua realidade. Esse movimento, no entanto, nem sempre é bem visto no âmbito acadêmico formal, de maneira que certa vez a validade desta pesquisa foi questionada em meio a uma apresentação, sob a reflexão de que permitir que os indígenas participassem da construção dos resultados poderia enviesar a pesquisa, além do que, centrarmos no pensamento indígena como prioridade poderia desmerecer a confiabilidade teórica desse estudo, para nosso interlocutor. Diante desse fato, ressaltamos que normatizados pelo modo acadêmico eurocêntrico de fazer ciência, geralmente não assumimos a liberdade do pensamento intuitivo, na América do Sul. Afastamo-nos das reflexões que requerem uma verdade interior e uma constante exposição de nós mesmos. Essa intuição do homem sul americano, para Kusch (1962), oscila entre duas raízes profundas de nossa mente mestiça, o “ser alguém”, relacionado à atividade burguesa europeia do século XVI, e o “estar aqui”, modalidade profunda da cultura pré-colombiana.

Embasada nessas reflexões, nossa prática de pesquisa não esteve voltada para o mero buscar respostas do campo-tema, mas, na verdade, foi o exercício de deixá-lo mostrar-se e definir, até mesmo, nossos objetivos e perguntas a ele. Portanto, diante do contexto complexo do nosso campo-tema, acreditamos pertinente a colocação de Gonzales e Guareschi (2013) quando consideram que

[...] pensar uma cena de pesquisa não é buscar afirmações-respostas que correspondam a um estado de coisas, mas sim, indagar como o que está aí, nessa cena, foi se transformando em afirmações com pretensão de universalidade e mais tarde com referência a um contexto. (p. 390).

Portanto, considerando as especificidades do campo e do tipo de estudo, situamo-nos na seara da pesquisa qualitativa, baseando-nos na perspectiva etnográfica, por considerarmos esta a melhor forma, em nosso caso, de adentrar o espaço indígena de forma respeitosa e constituir, junto com eles, um determinado modo de dizer, olhar esse campo e articular a coletividade. Para Góis (2008), o qualitativo e o quantitativo são momentos de um mesmo contínuo de construção do conhecimento, ainda que nas ciências humanas e sociais tenha-se estabelecido certa tensão entre eles. González Rey (2011), por seu turno, dentro desta mesma linha de raciocínio, elucida que é pela definição ontológica daquilo a que nos propomos estudar que nossa atenção se volta para um desses momentos, com base em seus alcances, limites e melhor adequação ao objeto estudado.

Magnani (2009) situa que na década de 1970 a antropologia passou a ser vista dentro das ciências humanas como acesso privilegiado para as mudanças sociais. Isso ocorreu no contexto de emergência de um novo ator social de interesse para a área, o habitante da cidade, que desde 1964 vinha ganhando forma no campo científico, com suas reivindicações por melhores condições de vida na cidade e equipamentos urbanos, fazendo com que as questões trabalhadas pela antropologia adquirissem visibilidade, como questões políticas, ou seja, como refere (MAGNANI, 2009, p. 131), esses estudos são ampliados e

[...] o interesse se volta não apenas para as relações raciais, mas para o movimento negro; não só para a família, mas para o papel da mulher e a emergência do feminismo; não para o favelado enquanto portador de uma “cultura da pobreza”, mas como membro de associações reivindicativas, e assim por diante.

Compondo esse campo de conhecimento, o método etnográfico é descrito por Angrosino (2009) como o estudo e descrição de um povo, em que se delineiam seus modos de vida, cultura, crenças, comportamentos, práticas, entre outras nuances, a partir da inserção no próprio campo. Surgiu no âmbito da Antropologia, entre o final do século XIX e

o início do século XX, a partir da constatação de que apenas a especulação acadêmica não daria conta de abranger as peculiaridades dos estudos acerca dos grupos humanos.

A pesquisa de Malinowski, realizada na década de 1920, acerca da população das ilhas Trobriand, no Pacífico Oeste, e os estudos de Franz Boas com o povo Kwakiutl, em Vancouver do Norte, são apontados por Uzzell e Barnett (2010) como pioneiros na pesquisa etnográfica. Esse modelo de pesquisa qualitativa está eminentemente relacionado à pesquisa antropológica e é considerado por Sato e Souza (2001) como o método de pesquisa social por excelência, pois considera a necessidade de se compreender os significados locais e que os participantes e o pesquisador são igualmente partes do campo estudado, o que caracteriza a etnografia como uma forma de pesquisa participativa. As autoras ainda salientam a concepção da realidade como uma construção social, que se expressa nas práticas, discursos e instituições criadas pelos sujeitos sociais.

Ainda assim, apesar da mudança que essa concepção promoveu no modo de fazer pesquisa, González Rey (2011) pondera que isso não significou uma ruptura com o modelo positivista, que predominava na época, uma vez que a pesquisa etnográfica ainda centrava-se na neutralidade e na objetividade, desse modo, “Como resultado, a pesquisa etnográfica manteve sua ênfase na fidelidade dos dados obtidos no momento empírico.” (GONZÁLEZ REY, 2011, p. 3).

Na definição de Angrosino (2009, p. 16), o estudo etnográfico

[...] significa literalmente a descrição de um povo. É importante entender que a etnografia lida com gente no sentido coletivo da palavra, e não com indivíduos. Assim sendo, é uma maneira de estudar pessoas em grupos organizados, duradouros, que podem ser chamados de comunidades ou sociedades.

Deste modo, compreende-se que somente a vivência do pesquisador em campo é capaz de vislumbrar, nas experiências cotidianas, as formas de compreensão do modo de organização e vida de um povo. Neste mesmo sentido, Uzzell e Barnett (2010), caracterizam a pesquisa etnográfica como aquela cuja realização possibilita a “[...] análise descritiva e interpretativa dos significados simbólicos, conotativos e denotativos que informam as práticas usuais na vida cotidiana.” (p. 304).

O método etnográfico tem sido comumente utilizado nos estudos que tratam de questões relacionadas aos povos indígenas. Seu emprego na presente pesquisa se justifica por ser um modo de produção de conhecimento que se dá na intersubjetividade, no encontro entre o pesquisador e a etnia pesquisada, sem que um saber se sobreponha ao outro. Concordamos, portanto, com Magnani (2009), quando este afirma que

[...] a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente. (p. 135).

A escolha de um método que busque ao máximo suspender os conhecimentos social e culturalmente construídos do pesquisador e exija sua abertura para outras formas de existir, daqueles que escapam às normas da cultura dominante, é fundamental no campo-tema de pesquisa escolhido para a presente investigação, uma vez que estamos tratando de um povo violentado de todas as formas. Assim, a opção pela etnografia é também uma tentativa de não ocupar o lugar de colonizadora, que impõe supostas verdades e caminhos a serem seguidos por esses sujeitos, mas ao contrário, tentar aprender de sua realidade e construir conjuntamente o que será dito sobre eles. Cumpre-se, assim, o papel do etnógrafo, nos termos de Laplantine (2003), para quem este consiste em “[...] impregnar-se dos temas obsessivos de uma sociedade, de seus ideais, de suas angústias. O etnógrafo é aquele que deve ser capaz de viver nele mesmo a tendência principal da cultura que estuda.” (p. 121) e, assim, sua atenção estará voltada para o que é habitual no campo.

Uzzel e Barnett (2010) ressaltam a característica do trabalho etnográfico de transformar o estranho em familiar, visibilizando o que está implícito no contexto pesquisado e que de outro modo permaneceria não percebido. Coerente a esta proposta, convivemos com o povo Pitaguary, implicadas com uma observação participante, na qual se admite que o pesquisador se torna parte do cenário pesquisado e dele participa, modificando-o e influenciando-o, ao mesmo tempo em que é influenciado por ele (FLICK, 2009; GÓIS, 2008).

Nesse cenário, a observação participante coloca-se como parte do trabalho de campo, conforme Minayo (2010), sendo considerado um método em si mesmo, que permite ao pesquisador estabelecer uma relação face-a-face com os sujeitos de pesquisa, bem como tornar-se parte do contexto, ciente de que o modifica com sua presença e ação, mas é também modificado por ele em muitos aspectos. É preciso considerar, segundo a autora, que a observação participante se trata de um processo construído tanto pelo pesquisador como pelos sujeitos pesquisados e que a vivência da observação implica, também, a imersão na realidade concomitante ao aprofundamento nos referenciais teóricos que guiam o pesquisador (MALINOWSKI, 1986).

Por fim, cabe ressaltar, como nos recomenda Malinowski (1986), que na etnografia o pesquisador é, ao mesmo tempo, cronista e historiador de uma história cujas fontes são acessíveis, evasivas e complexas, uma vez que baseadas, em alguma medida, nas recordações tanto dos participantes quanto do próprio pesquisador. Isso cria uma distância que precisa ser salvaguardada ao longo dos anos de trabalho, entre o material bruto de informações, provenientes tanto da observação quanto dos relatos dos participantes e colaboradores, e a elaboração da apresentação dos resultados da pesquisa em um documento final, teoricamente embasado.

2.3 A aldeia Pitaguary como lócus da pesquisa

Segundo o Pajé, a palavra Pitaguary significa “comedores de camarão”, uma referência ao costume alimentar dos troncos velhos da etnia, que comiam, principalmente, o camarão pitu (DIÁRIO DE CAMPO, ABRIL/16). Para Abreu (2013), esse povo pode ser considerado seminômade, uma vez que era comum sua prática de migrar pelo território, principalmente com o intuito de não esgotar os recursos de um mesmo local. Assim, mudavam-se constantemente para deixar que a terra “descansasse” e se recuperasse das atividades que realizavam, como a de plantação.

Descendentes dos Potiguaras, a história do povo Pitaguary remonta a 1665, quando os Potiguaras, provenientes do Rio grande do Norte e trazidos ao Ceará por Pero Coelho, objetivando combater os Holandeses, formaram a aldeamento Bom Jesus da Aldeia de Parangaba, em meio a conflitos com colonizadores portugueses e holandeses. Desse aldeamento inicial, surgiram a Aldeia de São Sebastião de Paupina e a Aldeia Nova de Pitaguari, em 1680. Em 1707 e 1718, os indígenas da Aldeia de Parangaba receberam a posse de terras na encosta da Serra de Sapupara e na Serra de Maranguape, anos mais tarde, em 1722, os indígenas de São Sebastião de Paupina receberam do capitão-mor Manuel Francez a posse de terras na Serra de Pitaguary, em Pacatuba, e no Serrote Ypioca. Em 1850, segundo Abreu (2013), as terras de Maranguape, Aratanha e Monte-mor-velho, doadas aos indígenas em Vila Viçosa, foram retomadas pelo governo português, sob o pretexto de que os indígenas não atenderam à Lei das Sesmarias, a qual preconizava que aqueles que detinham a posse da terra deveriam torná-la produtiva. Anos mais tarde, a posse foi novamente solicitada ao Vigário Pedro Antunes de Alencar Rodovalho. Por fim, o sítio Pitaguary foi registrado em 1854 como terra pertencente ao povo indígena, sob a liderança de Marcos de Souza Cahaiba Arco Verde Camarão, seu primeiro cacique.

Entretanto, assim como ocorreu com outras etnias cearenses, os Pitaguary não tiveram suas terras respeitadas e, em 1863, a população aí estabelecida denunciou, por meio de ofício ao Ministério do Império e ao Presidente da Província do Ceará José Bento da Cunha Figueiredo, as violências cometidas por posseiros que os escravizaram e usurparam suas terras. Conforme Abreu (2013), posteriormente, o próprio Estado ocupou indevidamente o território, como por exemplo, em 1875, quando a Companhia Cearense Via Férrea Baturité construiu a estrada de ferro que, até hoje, é vista no território, embora atualmente desativada; a construção de prédios que abrigaram a Secretaria de Agricultura do Estado do Ceará; a Empresa de Pesquisa Agropecuária do Ceará e a Polícia Militar (PM) do Ceará, esta última retirada após a mobilização popular, no início do séc. XXI. Após a saída do posto da PM do território e diante dos conflitos com não-indígenas que comerciavam na região, gerando poluição e desrespeito ao território tradicional, os indígenas optaram por fechar o portão de acesso à aldeia de Santo Antônio, a fim de preservar e monitorar a utilização do Açude Pitaguary, o qual foi construído pelos indígenas escravizados no século XIX.

Após a morte do Cacique, quando se acirraram alguns conflitos internos e os jogos de poder entre diferentes grupos de lideranças Pitaguary, o portão foi novamente aberto e o Açude transformado em um balneário, sendo restituídas as relações comerciais no espaço. Antes mesmo do falecimento do Cacique Daniel, esse tensionamento pela reabertura do Açude à população não indígena, encabeçado por um movimento de lideranças contrárias às decisões tomadas no cacicado vigente, configurava-se como um ponto de enfraquecimento do movimento Pitaguary. Ainda hoje, as lideranças tradicionais aliadas do Cacique Daniel, seguindo as orientações de seu cacicado, consideram que o Açude é um local sagrado e possui a utilidade de armazenamento e abastecimento de água para localidades da aldeia onde o serviço de abastecimento não está acessível.

Por outro lado, os outros grupos que concordam com a abertura do Açude, argumentam a geração de renda e, em alguma medida, estão apoiados por setores não-indígenas de Maracanaú que vislumbram a aldeia como um território propício ao ecoturismo. Isso ficou claro para nós em uma experiência, quando percorremos os municípios de Maracanaú, Pacatuba e Maranguape, sendo esse último o município que carrega o nome de um dos primeiros Caciques Potiguaras, na busca de encontrar registros da história Pitaguary em espaços públicos municipais, como museus. Além de não encontrarmos referências nos três municípios, pois em Pacatuba confundia-se a etnia local com os Tapebas e, em Maranguape, o Museu Municipal encontrava-se em uma reforma que os moradores

chamavam abandono; em Maracanaú, encontramos um polo de cultura onde a pessoa que nos atendeu reforçou os “benefícios” para os indígenas se aceitassem investir nesse empreendimento.

Divergências relacionadas às decisões administrativas, políticas e econômicas dentro da aldeia fizeram surgir diversos conflitos entre os grupos, gerando entristecimento e enfraquecimento da luta indígena, pois, às vezes, essa luta precisa ser contra os próprios parentes. A intervenção de não-indígenas que visam alcançar benefícios por meio dessas rupturas agrava ainda mais os conflitos. A imagem resultante desse cenário de disputas internas nos veio de uma liderança jovem indígena, quando caminhávamos em direção à Mangueira Sagrada, no final de 2018, observando o lixo que se acumulava no local. Passamos por uma árvore sem folhas, ilustrada na Figura 1, nesse momento, a liderança olhou para a árvore de modo triste e emocionado e nos disse que era daquele modo que seu povo estava, sem proteção, sem frutos, quase seco, mas ainda de pé, lutando para viver, com o potencial de vida que fazia (re)existir, e que ela esperava vê-lo novamente unido e frondoso, o que tinha certeza que iria acontecer. Ficamos ali mais alguns momentos, em silêncio, na contemplação da árvore e da esperança.

Figura 1 – Árvore na Aldeia Santo Antônio (Maracanaú-Ce).



Fonte: Fotografia da autora.

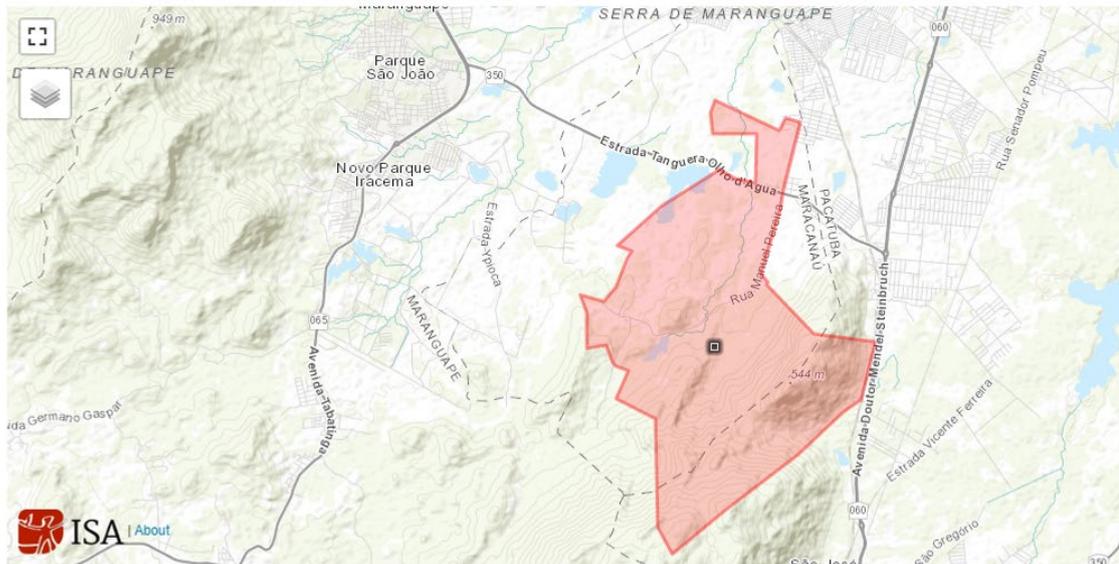
Atualmente, nem todos os Pitaguary são aldeados, muitos residem, principalmente, nas cidades que rodeiam seu território, inclusive em busca de oportunidades de emprego, estudo e outras condições de vida. Abreu (2013) considerou em seu estudo que alguns dos fatores que contribuíram, no passado, para que os indígenas acabassem pressionados a deixar seu território, além dos maus tratos, foram a exploração de suas terras com o cultivo do café, principalmente, pelos posseiros; as grandes secas, com consequente esvaziamento do açude e diminuição da fauna, que implicou na inviabilização da caça e da pesca. Com isso, alguns dos indígenas migraram para as cidades vizinhas em busca de melhores condições de vida. Os que permaneceram optaram por construir suas aldeias em partes mais altas e escondidas da serra, na tentativa de não serem expulsos pelos posseiros ou pelo governo.

Na década de 1990, com a liderança ativa do Cacique Daniel e inspirados pelo povo Tapeba, que desde a década anterior vinha fortalecendo seu processo de reconhecimento étnico, os Pitaguary uniram-se pelo reconhecimento de sua existência, de sua terra e de seus direitos. A articulação do movimento daqueles que nunca haviam deixado a terra ou de ser quem eram, apesar de todas as perseguições e violências, deu origem a três entidades representativas: o Conselho Comunitário do Povo Indígena Pitaguary (COYPI), cujas primeiras reuniões eram realizadas na palhoça¹⁴ ao lado da casa do Cacique Daniel, o Conselho de Articulação Indígena Pitaguary (CAINPY) e o Conselho Indígena Pitaguary de Monguba (COIPYM). Essas representações contribuíram para que, em 2007, o território fosse demarcado, tendo por base o Estudo Etnicoecológico Terra Indígena (EETIP) publicado em 2005.

A Terra Indígena (TI) Pitaguary (FIGURA 2) situa-se nos municípios de Maracanaú, o qual até 1890 chamou-se Vila do Santo Antônio do Pitaguary, e Pacatuba, contando com uma área em processo de demarcação de cerca de 1.735 hectares e 21 km de perímetro, organizada nas aldeias Santo Antônio, Olho D'Água, Horto e Aldeia Nova, na região do primeiro município, e Monguba no segundo, cada uma delas com suas peculiaridades, fazendo limite com o Açude dos Pratas (Sunguelo ou Novo), a mata do Olho D'Água com o Açudinho, o roçado familiar do Horto que faz limite com o Sítio Furna da Onça, Dr. Aécio de Borba e o Quartel da Polícia Militar do Ceará (ROCHA, 2005 *apud* ABREU, 2013).

¹⁴ Estrutura de madeira, com teto de palha e formato circular, também chamada de oca pelos Pitaguary.

Figura 2 – Terra Indígena Pitaguary (Maracanaú/Pacatuba – Ce).



Fonte: Instituto Sócio-Ambiental (<https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/4057>)

Segundo o ISA (201-), foi em Santo Antônio onde teve início a mobilização pelo reconhecimento dos Pitaguary, sendo essa a aldeia com maior visibilidade por conta de sua paisagem e com o maior número de lugares historicamente significativos para o povo, como a igreja de Santo Antônio, o Açude Pitaguary, a vacaria e a Mangueira Sagrada (FIGURA 3), onde, no passado, os indígenas eram amarrados e açoitados pelos latifundiários, muitos até a morte, sendo inseridos, em seguida, nos tanques de sal próximos à árvore, dos quais restam apenas ruínas (FIGURA 4).

Figura 3 – Mangueira Sagrada, Aldeia Santo Antônio (Maracanaú – Ce).



Fonte: Fotografia da autora.

Figura 4 – Ruínas dos tanques de sal, Aldeia Santo Antônio (Maracanaú – Ce).



Fonte: Fotografia da autora.

Considerando-se que a árvore centenária foi regada pelo sangue de muitos indígenas, ela é vista hoje como um espaço sagrado, onde são realizadas celebrações e

rituais, como as pajelanças anuais, no dia 12 de junho. Em relação a esse último evento, no entanto, cabe registrar que, há alguns anos, a pajelança não se realiza no local, dada as discordâncias e conflitos entre os indígenas dos diferentes grupos que compõem a aldeia.

Outro evento pelo qual a aldeia Santo Antônio é conhecida relaciona-se a uma antiga história envolvendo a imagem do santo que denomina o nome do território. É nesse espaço que se situa o Buraco de Santo Antônio, uma nascente de água que nunca secava, considerada sagrada, onde a imagem do santo costumava aparecer inexplicavelmente todas as manhãs, embora fosse insistentemente levado de volta à Capela pela população local. Conta-se que a Santa Sé Apostólica chegou a enviar representantes para investigar o fenômeno e que estes optaram por levar a imagem ao Vaticano, mas ainda assim, na manhã seguinte, o santo tornou a aparecer no Buraco. Quando do retorno dos investigadores, em uma nova tentativa de levar consigo a imagem, esta desapareceu, não podendo mais ser encontrada nem no Buraco nem na Capela. A crença popular local é que a imagem habita até hoje na Serra Pitaguary, para onde fugiu, a fim de evitar ser retirada do território novamente. Um monumento em homenagem a Santo Antônio e em referência à história foi construído no local, como está retratado na Figura 5.

Figura 5 – Buraco de Santo Antônio, Aldeia Santo Antônio (Maracanaú – Ce).



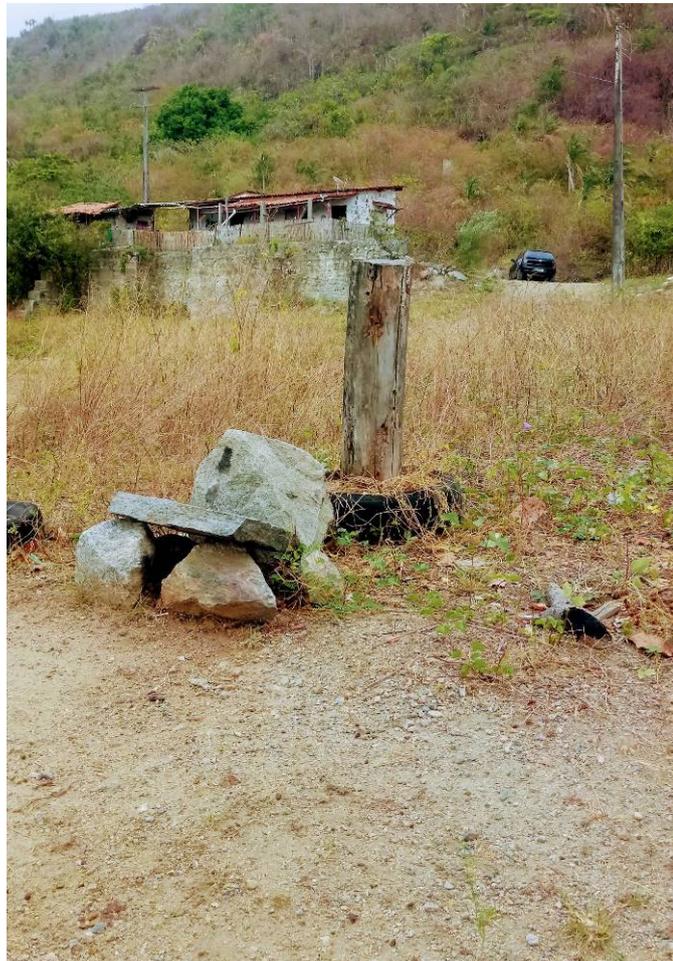
Fonte: Fotografia da autora.

Apesar da visibilidade da aldeia Santo Antônio e desta ser conhecida como a aldeia-mãe, os indígenas com quem conversamos consideram que foi na Aldeia Nova que tudo teve início. Em contraste a Santo Antônio, a Aldeia Nova é a mais atingida pelas condições de vulnerabilidade, com um abastecimento de água precário e uma série de dificuldades no que tange ao cuidado à saúde dos moradores da região. Olho D'Água, onde geralmente ocorre a Festa do Milho, e Horto são as aldeias mais próximas ao centro comercial maracanauense e situam-se no entorno da via de acesso a Pacatuba e Maranguape, tendo, portanto, maior acesso a transportes e ao comércio. Entretanto, há um trecho da aldeia Olho D'Água marcada por altos índices de criminalidade, falta de saneamento básico e poluição.

Já na aldeia de Monguba, lócus da pesquisa aqui apresentada, há uma maior atividade cultural e intensa participação em eventos fora da aldeia. A localidade situa-se ao pé da serra Pitaguary e é limitada do lado oposto por uma linha férrea desativada, dispõe de uma casa de apoio, construída em 2001, na qual são realizados eventos, reuniões e serve para garantir hospedagem aos indígenas de outras aldeias, em períodos de festas, assembleias, reuniões, entre outros eventos que necessitem da permanência por um tempo mais longo. Destaca-se, ainda, a Pedra da Torre, ponto mais alto da serra, onde acredita-se viver a princesa que se transforma em uma grande cobra para proteger o território e, também, onde de tempos em tempos uma grande bola brilhante de fogo aparece, a qual pode ser vista de todos os lados da serra. Em homenagem à Pedra da Torre, a escola diferencial indígena da Monguba chama-se *Itá-Ara*, que significa pedra de fogo.

Nesse território, encontramos também os terreiros sagrados, como o que é ilustrado na Figura 6, no qual existe um tronco onde, no tempo da escravidão, os negros eram amarrados para o açoite. Atualmente, a presença do objeto no local aparece como um acolhimento e ponto sangrado do encontro energético das culturas africanas e indígenas.

Figura 6 – Terreiro Sagrado na aldeia de Monguba (Pacatuba-Ce).



Fonte: Fotografia da autora.

Outro espaço que para nós mostrou-se bastante significativo na aldeia foi o Cajueiro (FIGURA 7), situado na retomada da Pedreira dos Encantados, onde são feitas muitas das reuniões locais e onde o Pajé Barbosa costuma receber os visitantes. Foi nesse espaço que aprendemos sobre a cultura Pitaguary, por meio de outras formas de ensinar e aprender, sob a sombra da árvore, sendo saudados pelos pássaros, no balanço das redes embaladas pelo vento, em contato profundo com a Mãe-Terra.

Figura 7 – Cajueiro da Retomada da Pedreira dos Encantados, (Pacatuba-Ce).



Fonte: Fotografia de Silvia Heleny Gomes da Silva.

Todos esses espaços são considerados sagrados e remetem à espiritualidade do povo. Ademais, a religiosidade entre os Pitaguary tem influência de diversos segmentos. Segundo o Pajé, o Ouricuri seria a forma originária de vivência da espiritualidade, entretanto, encontramos sujeitos que professam as denominações evangélica e católica, seja negando ou conciliando as expressões indígenas, como o Toré; e outros que se denominam umbandistas, como o próprio Pajé. De modo geral, identificam-se nessa vivência religiosa traços do Catolicismo, Protestantismo, Umbanda, Espiritismo e do Xamanismo. Apesar das influências advindas do contato com o não-índio, é preciso lembrar que, como ressalta Figueiredo (2015), a vivência da religiosidade indígena é integrativa, como práxis total sócio-ecológica-cultural-política artística-econômica-religiosa associada à vivência de uma terra sem males e à solidariedade ambiental, o que explica o fato de mesmo adotando formas diferentes de viver a espiritualidade, os Pitaguary lutarem pela mesma preservação e respeito à Mãe-Terra, em uma relação que transcende qualquer sentimento de posse, o que pode ser identificado, inclusive, em relação às lideranças que professam diferentes religiões, mas agregam-se na mesma luta indígena (DIÁRIO DE CAMPO, ABRIL/2019).

Um dos graves problemas enfrentados hoje pelo povo Pitaguary, além da demanda de demarcação da terra, é o impacto socioambiental gerado pela presença de pedreiras ativas ao redor da TI. Apesar dos agravos à saúde dos indígenas, principalmente das crianças, tal como a significativa ocorrência de problemas respiratórios decorrentes do pó residual das explosões; da poluição do ambiente; dos desmatamentos; das rachaduras nas casas da região; e da morte e extinção, ao longo dos anos, de animais pertencentes à fauna originária da região, os impactos são considerados de baixa gravidade e, por isso, a Superintendência Estadual do Meio Ambiente do Ceará (Semace) continua autorizando o funcionamento das pedreiras e o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) liberando a Concessão de Lavra, sem consulta ao povo indígena, o que contraria a Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Especificamente no caso da Monguba, há um conflito de décadas com a empresa Britaboa, que detém a concessão para o funcionamento da pedreira aí situada desde 1976. Entretanto, quando foi iniciado o processo de demarcação da área indígena, o local onde se situa a pedreira ficou fora da TI, mas seu acesso não. Assim sendo, os indígenas da Monguba, cientes das destruições geradas pelo funcionamento da pedreira e que, indevidamente, o terreno foi deixado de fora da TI, uma vez que também faz parte de seu território originário, proibiram terminantemente o uso de suas terras pela empresa e, desde novembro de 2011, ocupam o terreno da pedreira, que ficou conhecido como “Retomada da Pedreira dos Encantados”, em referência ao apoio que os indígenas receberam do mundo espiritual nesse processo, chamada no cotidiano de “Retomada”. A fim de evitar que a empresa se aproprie novamente do local e reative a pedreira, o Pajé e sua família deixaram a casa onde moravam, localizada no início da subida da serra, e se mudaram para a Retomada, mesmo sabendo dos riscos de represálias. Uma outra forma de apropriar-se desse espaço foi instituir um dos prédios da antiga pedreira como prédio de apoio do museu indígena, que está em construção no momento.

Um primeiro prazo para que os indígenas desocupassem o local foi dado pelo Tribunal Regional Federal da 5ª Região, sediado em Recife, e findou em março de 2013. Em vistas desse prazo, os indígenas intensificaram as manifestações, os debates e os espaços de diálogo que pudessem dar visibilidade à sua luta, o que alcançou apoio de outras etnias e de setores da sociedade não-indígena, o que permitiu a revogação do prazo. Em 2014, novamente, o mesmo Tribunal concedeu liminar autorizando o funcionamento da pedreira e a retirada do povo Pitaguary do local, a mobilização das lideranças indígenas conseguiu novamente refutar a imposição. Esse movimento continua repetindo-se, ao longo dos anos

em que estou na aldeia. Participei de diversos momentos ansiogênicos, em que o mesmo Tribunal liberava o funcionamento da pedreira ou empreendia uma tentativa de negociação em que os indígenas deveriam ceder cerca de três hectares de seu território, para que a empresa retomasse suas atividades.

Em todos esses momentos, foi a articulação entre luta dos Pitaguary, a implicação das lideranças, não somente do território da Monguba, e os apoiadores externos da sociedade civil que conseguiram reverter a situação. Uma marca da sacralidade desse território para os Pitaguary, e que os fortalece nessa luta, é o fato de conseguirem ver imagens, principalmente a do perfil de um índio (Figura 8 e 9), mas também de animais, os quais são considerados guardiões da aldeia, em pontos da serra que foram explodidos, quando a pedreira estava ativa. Essas imagens são vistas como mensagens dos Encantados para afirmar a legitimidade da luta Pitaguary e o apoio dos seres da mata.

Figura 8 – Imagem do índio na pedra, em Monguba (Pacatuba-Ce).



Fonte: Adaptado da fotografia de Silvia Heleny Gomes da Silva.

Figura 9 – Imagem do índio na pedra com marcação, em Monguba (Pacatuba-Ce).



Fonte: Adaptado da fotografia de Silvia Heleny Gomes da Silva.

Apesar das dificuldades enfrentadas pelo povo Pitaguary para manter sua vida, território e cultura, alguns equipamentos merecem destaque como grandes conquistas que fortalecem esse povo, tais como o Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) indígena, localizado na aldeia Santo Antônio. É preciso, entretanto, pontuar o fato de que sendo um equipamento municipal, o CRAS indígena atende somente as aldeias situadas em Maracanaú, embora tenha algumas interlocuções e busque fazer parcerias na Monguba. Isso desperta críticas entre os Pitaguary, que refletem como nova exclusão a divisão municipal sobrepor-se ao reconhecimento de seu território, de maneira que discordam do fato de alguns indígenas serem beneficiados pelo CRAS e outros não, quando fazem parte da mesma etnia.

Fazem parte da rede de políticas públicas da aldeia, também, as escolas indígenas, das quais a primeira foi construída em 1999, na Aldeia Nova, por meio de uma doação de uma ONG estrangeira. Essa primeira escola chamava-se Cuaba e acabou sendo demolida por apresentar risco de desabamento, segundo uma das lideranças, por conta do

mau planejamento em sua construção. Atualmente, a etnia conta com três escolas indígenas: a Escola Indígena Chuí, no Olho d'Água, inaugurada em 2001; a Escola Diferencial Indígena Itá-Ara, em Monguba, do ano de 2002; e a Escola Municipal Indígena do Povo Pitaguary, em Santo Antônio, também de 2002, sendo a única que não está localizada dentro da terra indígena.

A proposta de escolas diferenciais apresenta-se como uma estratégia voltada ao pagamento da dívida histórica do país para com negros e indígenas, pois o currículo escolar convencional oculta a “[...] diversidade étnico-racial, social e cultural. Discutem-se principalmente questões ligadas à miscigenação, à mistura que existe no povo brasileiro, reforçando o mito da democracia racial.” (LIMA; CAVALCANTE; AIRES; SOBREIRA JÚNIOR; BESSA, 2016, p. 165). Assim sendo, esse formato de escolas localmente situadas e etnicamente referenciadas visam incluir essas discussões, atualizando-as e contribuindo para o fortalecimento cultural. Entretanto, fica patente que essa única ação ainda é insuficiente quando pensamos em transformação social e respeito aos povos excluídos, pois vemos nas escolas não diferenciais a repetição da mesma exclusão e invisibilidade, como se apenas os povos etnicamente diferentes precisassem saber de sua cultura e da valorização dessa, enquanto os sujeitos constituintes da classe dominante pudessem continuar a não saber da multiplicidade étnica presente no Brasil e continuar sendo desresponsabilizados pelas ações preconceituosas baseadas nesse “desconhecimento”.

Outra discussão suscitada no território, em relação às escolas, diz respeito à fala de uma liderança acerca da credibilidade que alguns indígenas parecem conferir ao currículo e às práticas de ensino nesses espaços, preferindo colocar suas crianças em escolas não-indígenas. Esse fato reflete a configuração macrossocial em que os Pitaguary estão inseridos, na qual se incentiva o ensino técnico e voltado para os processos seletivos não-indígenas, de onde as histórias étnicas são excluídas, permanecendo em segundo plano. Afetados pela lógica não-indígena, muitos Pitaguary reproduzem de modo alienado a desvalorização de sua própria cultura, acreditando que privilegiar o aprendizado da cultura não-indígena pode abrir alguma possibilidade de conseguir lugares sociais e vínculos empregatícios mais privilegiados.

No campo espiritual, podemos ainda destacar como elementos considerados fortalecedores da cultura e do povo Pitaguary os rituais, as danças, as crenças e os lugares sagrados. Dentre os rituais, merecem destaque o toré, que, como descrito anteriormente, não é um ritual originário dos Pitaguary, faz parte da cultura indígena no território cearense, de modo geral, e foi agregado ao seu processo de reconhecimento pelo Cacique Daniel; e a

Sauna Sagrada, um ritual de purificação do povo Lakota, ensinado pelo padre, psiquiatra e fundador do Movimento de Saúde Mental Comunitária (MSMC) e pelo Lakota Adam Little Elk, por volta de 2009. Nesse último ritual, uma tenda é armada, representando o útero da Mãe-Terra, onde os indígenas entram e, no centro dela, são colocadas diversas pedras quentes, que aquecem o espaço. Já os lugares sagrados, alguns dos mais citados pelos indígenas, são a Cafua, a qual era lugar de castigo e se constitui de um pequeno compartimento escuro, feito de alvenaria pelo próprio indígena, nos tempos da escravidão, onde eram colocados os sujeitos que se rebelavam contra seus senhores. Por ter abrigado a revolta em relação à escravidão, é hoje visto como lugar de (re)existência indígena. Outros espaços importantes são os já apresentados Mangueira Sagrada e o Buraco de Santo Antônio.

Diante desse cenário, a opção pela aldeia da Monguba para a realização deste estudo deu-se pela constatação da necessidade de fazer um recorte nesse território tão amplo e heterogêneo, o que viabiliza um maior aprofundamento do estudo dos temas e do próprio processo de inserção. A escolha dos participantes da pesquisa guiou-se pelos seguintes critérios de inclusão: indígenas de ambos os sexos pertencentes à etnia Pitaguary; reconhecidos como lideranças Pitaguary da Monguba, pelos outros indígenas e por outras etnias; participantes do movimento indígena, seja local, estadual ou nacionalmente; com idade acima de 18 anos; indígenas aldeados ou não. Foram excluídos da pesquisa indígenas não reconhecidos na aldeia e por outras etnias como liderança Pitaguary; lideranças pertencentes a outras etnias; com menos de 18 anos; sujeitos que apresentem impossibilidades cognitivas, com transtorno mental ou em situação de substancial diminuição em sua capacidade de decisão.

Desta forma, previamente, consideramos a participação de dez lideranças, escolhidas a partir de sua vinculação ao Movimento Indígena e das indicações tanto dos moradores da aldeia, como das próprias lideranças a que tínhamos acesso. Efetivamente, oito lideranças foram convidadas, duas do sexo masculino e seis do sexo feminino. Logo no início da coleta de dados, duas dessas lideranças declinaram ao convite, uma justificando sentir-se envergonhada diante de situações de pesquisas, ressaltando ainda identificar em si algo do costume antigo dos indígenas da comunidade, de esconderem-se quando pessoas desconhecidas adentravam seu território, o que apareceu nas falas das outras lideranças participantes do estudo. A outra liderança convidada, que preferiu não participar, informou-nos também não se sentir à vontade em situações de coleta de dados para pesquisas e não se considerar uma liderança tão ativa, embora tenha sido assim identificada pelos demais.

Respeitadas as decisões dos nossos convidados e atendendo ao critério do ponto de saturação, o qual se refere ao momento em que constatamos, no processo de análise dos dados até então coletados, a repetição das categorias encontradas (MINAYO, 2010), a pesquisa realizou-se com a participação de seis lideranças, uma do sexo masculino e cinco do sexo feminino, todas vinculadas à aldeia localizada em Monguba.

2.4 Aspectos éticos

Coerente ao compromisso ético firmado com os participantes deste estudo, o projeto de pesquisa que deu origem a esta tese foi, em primeiro lugar, apresentado para apreciação do povo Pitaguary, da aldeia localizada na Monguba, a fim de que fosse aprovado por eles, mediante das alterações que julgaram necessárias. Em consonância à Resolução 466, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde (CNS), o estudo seguiu os parâmetros éticos estabelecidos para a pesquisa com seres humanos. Também guiaram nosso percurso a Resolução 304, de 09 de agosto de 2000, que trata da pesquisa com povos indígenas, e a Resolução 510, de 07 de abril de 2016, que versa sobre a pesquisa nas áreas das ciências humanas e sociais.

O projeto foi devidamente submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa da UFC/PROPESQ, que avalia e acompanha os aspectos éticos relacionados às pesquisas com seres humanos, e aprovado por meio do Parecer nº 3.119.148 (ANEXO A), seguindo para a avaliação da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), a qual examina e acompanha aspectos éticos de pesquisas com seres humanos em temáticas especiais, como a indígena, sendo aprovado nesta instância por meio do Parecer nº 3.222.442 (ANEXO B). Nesse processo, a pesquisa foi devidamente registrada no Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético e do Conhecimento Tradicional Associado (SisGen) (ANEXO C) e realizada em conformidade com a Lei 13.123/15, de modo que obtemos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) um posicionamento sobre o acesso ao Conhecimento Tradicional Associado para fins de pesquisa (ANEXO D), e autorização para o ingresso em Terra Indígena¹⁵, junto à FUNAI (ANEXO E).

Para a obtenção da aprovação do projeto pelo sistema CEP/Conep, algumas autorizações dessas outras instituições se fizeram necessárias, demandando uma grande

¹⁵ Toda a documentação necessária para a obtenção da autorização para Ingresso em Terra Indígena pode ser encontrada em: <http://www.funai.gov.br/index.php/todos-ouvidoria/23-perguntas-frequentes/1259-ingresso-em-terra-indigena>.

quantidade de documentos, requerimentos e nos fazendo entrar em contato com um processo bastante cansativo, burocratizado e contraditório, o qual contribuiu, inclusive, com o atraso da pesquisa. Sendo esta tese também um manifesto afetivo, que busca situar a pesquisadora diante de seu campo-tema, como sujeito socio-histórico, cujas reflexões são intrinsecamente relacionadas aos modos de afetação com todo esse processo, não poderíamos deixar de refletir as inquietações daí decorrentes.

Nos muitos meses em que o projeto foi submetido e retornou com parecer pendente, deparamo-nos com falas sobre a anuência indígena não ser suficiente para a decisão sobre a pesquisa, denotando o olhar colonizador ainda vigente de que estes necessitam ser constantemente tutelados; sobre a avaliação de que a documentação, por diversas vezes, não estaria acessível à compreensão dos Pitiguary, apesar de todo o processo sendo construído junto com eles. Entramos em contato, por um lado, com a proibição do acesso à vacina contra febre amarela pelo SUS, uma vez que o Ceará não é considerado área de risco, pois há dezessete anos não se registravam casos da doença no Estado e, de outro lado, a exigência da Funai pela vacinação para que se pudesse entrar no território Pitiguary. Deparamo-nos com o descompasso de exigências diferentes na apresentação de um mesmo documento, pelo CEP e a Conep, de maneira que o modelo do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) recomendado pelo CEP foi questionado pela Conep, fazendo-se necessária a apresentação de esclarecimentos de nossa parte; além do desencontro de informações.

Relembramos, aqui, uma das vezes em que o projeto foi considerado pendente, verificamos a Plataforma à tarde e, no período da noite, recebemos a notícia de que uma das lideranças Pitiguary havia sofrido uma emboscada e levara um tiro na cabeça. Experimentamos naquele momento uma mistura de sentimentos, dentre os quais medo e preocupação por sua vida, e quase instintivamente vieram os questionamentos acerca da burocratização dos processos de pesquisa frente à crueza da realidade, em que não há um real investimento e cuidado com a vida das lideranças indígenas. Dias depois, em visita à aldeia, veio a voz de uma das lideranças que acompanhava conosco as idas e vindas do projeto na Plataforma Brasil, nos perguntando, com certa ironia, se alguém fiscalizava se os posseiros são vacinados contra febre amarela para entrar na aldeia e se os pistoleiros tinham autorização da Funai para matar os indígenas.

A liderança continuou afirmando que, quando se trata de um projeto para contribuir com a realidade dos indígenas, as coisas eram sempre mais difíceis (DIÁRIO DE CAMPO, SETEMBRO/2018). Cabe ressaltar que as lideranças Pitiguary participaram

profundamente da construção desta tese, inclusive nas esperas pelos pareceres, e que nosso sentimento diante da fala supracitada despertou, novamente, os questionamentos sobre o que é ético ou não na pesquisa com indígenas, a alta burocratização dos processos e como são discutidas as práticas e os discursos sobre o que é ético ou não na pesquisa com seres humanos.

Seguindo ao que é preconizado na legislação vigente e considerando a necessidade de tornar público nosso compromisso com os Pitaguary, esclarecemos seguir os princípios da não maleficência e da beneficência, que nos leva a buscar não causar nenhum prejuízo aos participantes da pesquisa. Embora consideramos que a pesquisa possuiu risco mínimo de gerar algum desconforto ou constrangimento ao sujeito participante, no momento da coleta de dados, por proporcionar uma reflexão sobre sua história, modo de vida e afetação com os ambientes, pode ser evocada alguma recordação incômoda, bem como gerar alguma insegurança ao fornecer alguma informação da qual possa vir a arrepender-se. Na tentativa de minimizar ou eliminar esses riscos, buscamos fornecer todo o suporte, inclusive psicológico, necessário ao sujeito, antes, durante e após a coleta de dados; realizar a gravação do relato de história de vida em um local à escolha do sujeito, no qual se sentisse o mais tranquilo e seguro possível; interromper imediatamente a gravação do relato de história de vida, mediante o desejo expresso do participante; não forçar nossos colaboradores a falar ou fazer qualquer coisa contra sua vontade; eliminar de nossos registros qualquer informação da qual o participante relatasse arrependimento em tê-la concedido; além do que, colocamo-nos à disposição para quaisquer esclarecimentos ou partilha de informações em qualquer momento do processo de pesquisa.

Por outro lado, acreditamos que essa pesquisa tem a potencialidade de contribuir para o fortalecimento da cultura e do movimento indígena, ao reunir dados que reafirmam a memória e a história da etnia Pitaguary, e colaborar para o desenvolvimento de estratégias com foco na saúde de lideranças indígenas. Ao mesmo tempo, o estudo acerca do Bem Viver indígena pode contribuir com as discussões para uma proposta de modos de vida mais solidários, dignos e integrados, pautados na cultura de valorização da vida, na sociedade ocidental.

Para firmar o consentimento de sua participação na pesquisa e autorização para o uso dos dados coletados, foram assinados pelos participantes da pesquisa o TCLE (APÊNDICE A) e o Termo de Autorização para Gravação de Voz (APÊNDICE B). Cabe ressaltar que as informações disponibilizadas pelos participantes têm uso unicamente para fins de pesquisa e produção científica e que, seguindo às Resoluções supracitadas e a

orientação da Conep, as lideranças tiveram a oportunidade de optar por ter ou não suas identidades divulgadas e decidir quais das informações fornecidas poderão ser utilizadas ou não como material da pesquisa e divulgadas como resultados públicos. Expressando no TCLE o desejo de serem identificadas nesta pesquisa, de agora em diante, identificaremos as informações concedidas por: Pajé Barbosa (Raimundo Carlos da Silva) – 52 anos; Francilene Pitaguary (Amanacy) – 29 anos; Júlia Pitaguary – 63 anos; Socorro Pitaguary – 70 anos; Valdira Pitaguary – 67 anos e Rosa Pitaguary – 46 anos. Cabe ressaltar, entretanto, que foram suprimidos os nomes de outras pessoas citadas nas falas das lideranças participantes da pesquisa, a fim de evitar possíveis constrangimentos, mal-entendidos ou desconfortos, uma vez que essas pessoas não foram consultadas acerca dessa exposição.

Comprometemo-nos, também, tanto neste trabalho como em outros que dele possam derivar, a não fazer juízos de valor sobre as falas dos participantes, evitando julgamentos, constrangimentos e estigmatizações de qualquer ordem e, caso identifiquemos que uma informação possa gerar qualquer constrangimento ou estigmatização do participante, evitaremos que o conteúdo possa ser associado à sua pessoa ou suprimiremos a informação, de acordo com o que for decidido junto ao participante. Respeitamos os direitos das lideranças de retirarem sua participação em qualquer momento da pesquisa, conforme desejarem. A realização desta empreitada não implica nenhum ônus aos participantes nem à aldeia.

Como parte da construção do papel de pesquisador dentro do grupo estudado, Minayo (2010) ressalta que esse sujeito é olhado pelos participantes da pesquisa não por seus pressupostos teóricos, mas sim pela sua personalidade e comportamento. Faz parte dessa construção, da vinculação e do estreitamento dos laços entre pesquisador e sujeito de pesquisa a construção de uma relação de confiança, de maneira que o pesquisador se comprometa a não fazer mal ao grupo nem trair seus segredos. Comprometidas com esse posicionamento ético, relatamos, ao longo do trabalho, somente informações autorizadas por nossos colaboradores, aquelas que foram sinalizadas expressamente como informações confidenciais, seja na dimensão grupal ou individual, foram suprimidas desse trabalho e, por vezes, da própria gravação, conforme o pedido do participante.

Esclarecemos, ainda, que a atual pesquisa sofreu algumas modificações em relação ao projeto inicialmente submetido ao CEP e à Conep e, como é nosso compromisso, as relacionamos aqui, a fim de garantir a clareza e a ética do processo. As mudanças justificam-se pela fluidez do campo e por conta de reflexões teóricas com as quais nos deparamos em momento posterior à aprovação do projeto de pesquisa. Assim, o projeto

submetido com o título “Liderança indígena Pitaguary como compromisso ético-político-afetivo de bem viver”, é agora denominado “Lideranças Pitaguary de Monguba: Estratégias do Bem Viver e de Compromisso Ético-Político”. Do título original, retiramos o termo “indígena”, pois essa categoria denota uma tentativa de homogeneização de povos inquestionavelmente heterogêneos, de maneira que na inexistência de uma outra palavra que aponte a diversidade de culturas, precisamos recorrer a esse artifício, mas o fazemos o menos possível, preferindo utilizar o termo que, de fato, identifica o povo contemplado em nosso estudo.

Optamos, também, por falar apenas em compromisso ético-político, considerando ser redundante a palavra “afetivo”, pois Sawaia (2011) já identifica o compromisso ético-político como afetivo. Por fim, a percepção de que estamos trabalhando nessa perspectiva as estratégias de bem viver e de compromisso ético-político das lideranças, frente aos aspectos despotencializadora, para seguir em suas lutas e implicações ético-políticas com seu povo. Essa mudança implicou ajustes nos objetivos específicos, que seguem a mesma linha de reflexão, de maneira que especificamos aí o povo estudado e retiramos o termo afetivo, quando se mostrava redundante. Além disso, o quarto objetivo específico foi suprimido (Investigar como os afetos relacionados à concepção de bem viver expressam-se nas vivências cotidianas das lideranças Pitaguary), por considerarmos que os demais já o contemplam; diante da redundância entre o verbo do objetivo geral e o do primeiro objetivo específico, também realizamos a troca do verbo, de “Conhecer” para “Compreender”. Em relação à metodologia do trabalho, havíamos planejado a aplicação do Instrumento Gerador dos Mapas Afetivos (IGMA), que busca investigar a Estima de Lugar do sujeito em relação ao seu ambiente, mas com o desenvolvimento da pesquisa, consideramos que as histórias de vida já contemplavam nossos objetivos e, dada a extensão e profundidade delas, correríamos o risco de tornar a participação no estudo cansativa para as lideranças, de maneira que optamos por não utilizar esse instrumento.

Fica firmado que os resultados desta pesquisa serão disponibilizados e retornados à aldeia em formato acessível, por meio de apresentação presencial, onde os participantes poderão esclarecer dúvidas e discutir sobre os dados encontrados; uma cópia da tese será entregue ao museu indígena, conforme já solicitado pelas lideranças; será produzido e disponibilizado a cada participante, assim como ao Museu Indígena, um documento com o resumo claro da pesquisa, para consultas futuras por parte dos demais membros da sua comunidade; e será feito o convite aos participantes para que compareçam à defesa da tese, sendo-lhes fornecidas as informações sobre a realização desse momento, tão

logo todo o processo de pesquisa esteja concluído. Isso implica, também, que nossa saída da aldeia, enquanto pesquisadoras, será realizada de modo cuidadoso, com a finalização das atividades com as quais nos comprometemos, pois a relação estabelecida entre os atores sociais que fazem parte de uma pesquisa não se encerram automaticamente com o fim do processo (MINAYO, 2010).

2.5 Instrumentos de coleta e análise de dados

Considerando-se que na pesquisa etnográfica é o campo que determina o método, os instrumentos, assim como a própria condução da pesquisa de maneira geral, respeitando-se as peculiaridades da realidade (FLICK, 2009; UZZEL E BARNETT, 2010), é importante salientar que as propostas de estudos aqui descritas resultaram de um amplo processo crítico-reflexivo, não cristalizado, que esteve em constante reformulação e constituído a partir dos encontros com os sujeitos e das afetações que floresceram. Desse modo, consideramos apropriada, na realização dessa pesquisa, a utilização do diário de campo como forma de registro do vivido e fonte preciosa de informações, e da história de vida. No que tange à análise desse material, optamos pela análise de conteúdo temática (BARDIN, 1977). Descrevemos, a seguir, nossa compreensão e o modo como esses instrumentos foram utilizados na pesquisa.

2.5.1 Diário de campo

Como método de registro e fonte de dados foi utilizado o diário de campo, que vem sendo escrito desde as primeiras visitas à aldeia Pitaguary, da Monguba, e no qual são registrados os detalhes, as reflexões e os afetos das vivências. Em nosso caso, podemos dizer que nossos registros envolveram todo o campo-tema da pesquisa, uma vez que foram registradas as visitas à aldeia e a outros equipamentos e espaços dos municípios que abrangem o território do povo Pitaguary; as experiências e inquietações das apresentações de trabalhos, palestras e espaços de discussão sobre o tema; os percursos trilhados em busca das documentações necessárias para a realização da pesquisa; bem como as inquietações de outros momentos de estudo e escrita sobre o tema.

Admitindo o pioneirismo de Bronislaw Malinowski e a importância da obra de Marcel Maquet, Weber (2009) caracteriza o diário de campo como parte expressiva do trabalho do etnógrafo, embasado na observação participante do campo, vivenciado por um

longo período. Para Montero (2006), essa ferramenta resguarda dados importantíssimos para a construção de produções científicas, dada a riqueza de seu formato e a diversidade de informações que comporta, tanto acerca do campo-tema como do próprio pesquisador. Nesse sentido, o diário de campo tanto é um norteador para o pesquisador em campo, como um material a ser analisado, de onde derivarão os dados concernentes às vivências cotidianas do pesquisador. Defendendo sua utilização como fonte de dados analisável da pesquisa, Minayo (2010, p. 295) afirma que “É exatamente esse acervo de impressões e notas sobre as diferenciações entre falas, comportamentos e relações que podem tornar mais verdadeira a pesquisa de campo.”.

Firth (1966) situa os diários, de modo geral, como documentos que admitem a potencialidade de proporcionar esclarecimentos sobre eventos públicos e aspectos privados da personalidade de quem o escreve. Alinhado a essa concepção do diário autobiográfico, o diário de campo em pesquisa aparece como uma construção teórico-vivencial-afetiva, no qual o pesquisador compõe o campo-tema a partir de sua perspectiva, compondo a si mesmo como sujeito sócio-histórico implicado intimamente com suas vivências.

Weber (2009) distingue três possibilidades de escrita de um diário, o diário de campo específico da etnografia, em que esta é exercida plenamente como disciplina; o de pesquisa, que não se configura necessariamente como etnográfico, podendo ser organizado a partir da perspectiva de outras disciplinas; e o íntimo, associado à autobiografia. O diário de campo é, então, definido pelo autor como o instrumento em que se deve

[...] relacionar os eventos observados ou compartilhados e acumular assim os materiais para analisar as práticas, os discursos e as posições dos entrevistados, e também para colocar em dia as relações que foram nutridas entre o etnógrafo e os pesquisados e para objetivar a posição de observador. É, pois, o diário de pesquisa de campo que permitirá não somente descrever e analisar os fenômenos estudados, mas também compreender os lugares que serão relacionados pelos observados ao observador e esclarecer a atitude deste nas interações com aqueles. (p. 158-159).

Uma outra potencialidade do instrumento é que pode ser revisitado a qualquer fase da pesquisa, permitindo ao pesquisador, inclusive, acompanhar a mudança de seu próprio olhar e de suas reflexões sobre o tema estudado. Nesse sentido, é importante que seja feito logo após as visitas, de maneira a resgatar algo da mobilização do pesquisador em relação ao campo. A fim de garantir, também, sua riqueza de detalhes e afetos que emergem na convivência com os Pitaguary, em nossa pesquisa os diários têm sido escritos logo após cada momento de encontro com o campo-tema.

2.5.2 A História de Vida

Sato e Souza (2001) caracterizam a etnografia como uma pesquisa embasada na observação participante e em registros da vida e das relações cotidianas, “[...] que compreendem não somente aspectos micro-sociais mas que, em sua face local, resgata aspectos da história particular e de sua relação com determinantes sociais e culturais que a cercam.” (p. 30-31). Esse modo de pesquisa busca evitar o distanciamento entre o pesquisador e o seu campo, propondo-se a desnudar o real, ainda que seja sempre uma aproximação da realidade. Como Flick (2009) aponta, a pesquisa etnográfica admite outras formas de coleta de dados, a fim de complementar e melhor esclarecer o que se tem observado em campo. Com base nisso, optamos por utilizar a história de vida, método por meio do qual buscamos trabalhar com as memórias dos sujeitos e dos modos como eles reconstróem suas vivências.

Lane (1994) afirma o ser humano sempre em movimento, sendo a expressão da intersecção de sua história individual com a história de sua sociedade, de onde provém a singularidade. Assim, ao contar sua história, o sujeito pauta-se em suas percepções e memórias sócio-históricas para expressar também as concepções, visões de mundo e possibilidades com as quais se deparou na história coletiva. Na concepção de Bosi (2003), essa história informal, contada pelos sujeitos a partir de sua própria perspectiva, ao contrário da história oficial, institucionalizada em documentos oficiais, revela as paixões individuais que sustentam os episódios. É preciso atentar para o fato de que “A memória se enraíza no concreto, no espaço, gesto, imagem e objeto.” (BOSI, 2003, p. 16), de onde emerge seu caráter sócio-histórico, uma vez que é o produto das relações intersubjetivas, do encontro dialético do micro e o macrossocial, do individual e o coletivo.

Nesse jogo de encontros e interrelações entre o individual e o coletivo, Bosi (2003) afirma a memória oral como um instrumento de construção da crônica do cotidiano, que corre o risco, inclusive, de estar atravessada pela ideologização da história, de maneira que em alguns de seus pontos de contradição, pode reproduzir relações inerentes à história política hegemônica, como se fosse o seu avesso. Assim, mesmo as testemunhas orais podem estar curvadas à memória institucional. Cabe estar ciente, portanto, que a memória oral aponta para diversos e contraditórios pontos de vista, mas isso, longe de ser um entrave ao seu uso, revela sua maior riqueza (BOSI, 2003), ao visibilizar a complexidade do real. Thompson (1992) implica o próprio pesquisador nesse processo, na dimensão política do ato de fazer pesquisa, ao indagar sobre a quem devemos ouvir e como selecionamos os sujeitos

cujas histórias ouviremos e daremos visibilidade em nossos trabalhos. Assim é que o autor defende que

O mérito da história oral não é o de trazer em si, necessariamente, esta ou aquela postura política, mas sim o de levar os historiadores a tomarem consciência de que sua atividade se exerce, inevitavelmente, dentro de um contexto social e que tem implicações políticas. (THOMPSON, 1992, p. 10).

Inegavelmente, somos todos sujeitos culturais, sociais e históricos (re)produzindo histórias, em um movimento político e implicado e, assim, compreende-se que na história de vida o sujeito conta sua história pautado em suas percepções e memórias. Compreendemos, então, que o registro dessas narrações permite que a escrita etnográfica inclua as convergências e as divergências dos discursos, os contrastes e as reflexões acerca da realidade. A proposta de pedir ao sujeito que reconstitua sua história de vida busca captar a intercessão entre sua história pessoal e social (PAULILO, 1999), sabendo-se que a história individual ocorre dentro e a partir da história coletivamente partilhada, o que leva Sáez (2007) a afirmar que a vida coletiva vem descrita por meio da singularidade da história pessoal.

Ao mesmo tempo, cabe aqui, explicitar e clarificar a crítica do autor acerca das representações da sociedade em relação aos indígenas, que excluem as formas individuais de ser, pressupondo um imperativo de coletividade entre o povo indígena, que invisibiliza as peculiaridades. A ideia aprisionante de um ser coletivo, dentro das representações sociais postas, gera uma imagem que não corresponde à complexidade do modo de ser indígena. Essa discussão, por fim, não trata de coletivizar as peculiaridades individuais nem individualizar os discursos autobiográficos aos moldes ocidentais, mas sim compreender, como ressalta o autor, que é por meio da história dos sujeitos que o grupo existe e caminha para onde está, ao mesmo tempo em que incide sobre essas vidas, demarcando as peculiaridades e permitindo que o indígena seja o que é, com as influências das culturas que o atravessam, sem que isso ponha em xeque seu reconhecimento, o que pode ser compreendido a partir de uma visão dialética da relação indígena/etnia.

Diante disso, salientando a necessidade da reflexão crítica em relação ao uso do método, o qual em muitos momentos foi utilizado dentro do projeto colonizador na busca de obtenção do que o autor chama de “almas individuais”, Sáez (2007) reflete que

Os recortes teóricos na antropologia brasileira – incluindo nesta a da maior parte dos antropólogos estrangeiros que aqui trabalharam – sempre selecionaram imagens da totalidade, como cultura, estrutura ou grupo, e mantém uma certa suspeição perante o tradicional recurso da história de vida. Haveria talvez um receio de que o discurso autobiográfico poderia deitar a descrição no leito de

Procusto do individualismo ocidental. [...] As autobiografias não estão naturalmente dadas na memória dos sujeitos, esperando a ocasião de serem contadas: são construídas, no caso, em um diálogo assimétrico. A autobiografia seria, no melhor dos casos, um desses híbridos que deve ser tratado com muito cuidado. (SÁEZ, 2007, p. 14).

Nessa mesma direção, Menezes e Bergamaschi (2009, p. 59) ressaltam, ainda, que

[...] a memória não é simplesmente o exercício de lembranças que afloram ao serem evocadas, mas é um trabalho de criação imbricada na situação presente; [...] as narrativas, tanto as escritas, como as orais, são formas de revelar um indivíduo, tanto no plano individual quanto coletivo, [...] quando é produzida, traz a marca de quem a profere e é influenciada pelas condições concretas do momento em que é dita [...].

Assim sendo, é preciso estar ciente de que o que se recolhe da história de vida é a percepção do sujeito que conta, no momento em que o faz.

Os relatos de história de vida, na presente pesquisa, foram coletados em lugares escolhidos pelos indígenas. Assim, o Pajé optou por contar sua história embaixo do Cajueiro, anteriormente apresentado; Francilene pediu para subirmos a serra até sua casa, na qual, embora não more, atribui o sentido de seu lugar de segurança; as histórias de Júlia e Socorro foram gravadas na casa de Júlia; a de Valdira foi escutada no alpendre de sua casa, de onde era cumprimentada pelos outros moradores da aldeia; e a de Rosa teve o cenário da Casa de Apoio, enquanto ela trançava uma pulseira com sementes de açaí, com a qual me presenteou ao final da gravação.

Como se pode perceber, por um movimento dos próprios participantes da pesquisa, a maior parte desses relatos deu-se em espaços coletivos da aldeia e contou com a participação de outros autores que os acompanharam e, em alguns momentos, fizeram intervenções nos relatos, havendo, inclusive, o caso de Júlia e Socorro Pitaguary que optaram por fazer uma gravação só, em que uma ia auxiliando a outra a lembrar suas histórias. Percebemos essa dinâmica como potência e não prejuízo, remontando-nos a Halbwachs (1990), para quem as lembranças permanecem sempre coletivas, sendo os outros os responsáveis por lembrar-nos acontecimentos de nossas vidas. Conforme esse autor, em nós e conosco está sempre uma quantidade de pessoas, com seus discursos, pensamentos e concepções, que não nos deixam sozinhos, mas constituem nossas próprias reflexões e os artifícios que utilizamos para fazê-las, de maneira que em nenhum momento estamos sozinhos.

Todos os relatos foram gravados em um gravador digital e, depois de transcritos, foram entregues às lideranças, a fim de que estivessem cientes acerca do material a ser

utilizado na pesquisa, bem como tivessem a oportunidade de manifestarem-se desfavoráveis à exposição de algumas informações das quais houvessem se arrependido de fornecer.

2.5.3 Análise de Conteúdo Temática

Na pesquisa qualitativa, conforme Gomes (2009), o foco de análise consiste na exploração das opiniões e representações sociais acerca do tema de estudo, das quais um grupo específico compartilha, apresentando características semelhantes e singularidades inerentes à biografia de cada um de seus integrantes. Ciente disso, o pesquisador, em suas análises, precisa atentar tanto para o comum como para a diversidade presente nas construções discursivas de seus colaboradores, sabendo que todos, inclusive o próprio pesquisador cuja percepção implicará nesse processo, embora compartilhem, em alguma medida, do mesmo contexto histórico-cultural, constroem sua concepção singular da realidade.

Guiando-nos por essa concepção qualitativa de pesquisa, as análises dos dados coletados em nosso estudo – diário de campo e histórias de vida – foram realizadas por meio da análise de conteúdo temática, com o auxílio dos *softwares* Iramuteq e Atlas.ti 5.2. Diferente do ato de descrever, onde se pretende a exposição dos acontecimentos e das opiniões dos sujeitos de pesquisa, tal como se apresentam, o processo de análise propõe-se a decompor os dados em suas partes e relacioná-las, indo além do descrito. A interpretação seria, por sua vez, a busca de sentidos do vivido, a fim de que se possa derivar uma compreensão para além da descrição e da análise (GOMES, 2009).

A análise de conteúdo, de modo geral, é definida por Bardin (1977) como

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, sistemáticos e objectivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens. (p. 42, grifo da autora).

Os primeiros usos da proposta da análise de conteúdo deram-se no século XX, após a Primeira Guerra Mundial, nos EUA, relacionados principalmente ao jornalismo na Universidade de Colúmbia, tendo como principais representantes, segundo Minayo (2010), Lasswell, Berelson e Lazarsfeld, os quais prezavam acima de tudo pela objetividade e o rigor científico, de maneira que nessa época as técnicas de análise de conteúdo eram concebidas a partir do viés quantitativo. Na década de 1940, entretanto, os departamentos de Ciências Políticas das universidades americanas tornam-se o espaço privilegiado para o

desenvolvimento dessas técnicas. Na segunda metade do século, começam a ser questionadas quanto a seu grau de cientificidade e eficácia, por um embate entre os pesquisadores que defendiam a perspectiva quantitativa da técnica, enfocando as frequências das características dos conteúdos do tema estudado, e aqueles que posicionavam-se a favor da perspectiva qualitativa, priorizando a presença ou a ausência de fragmentos de mensagens (GOMES, 2009). Desse modo, conforme Minayo (2010), a análise de conteúdo clássica apresenta uma oscilação entre o rigor numérico, supostamente mais objetivo, e a subjetividade, de onde derivam significados profundos.

Apesar da maior quantidade de trabalhos que se utilizam das análises clássicas de conteúdo caminharem para uma descrição numérica de características do *corpus* do texto, Bauer (2002) ressalta uma classificação da análise de conteúdo como uma técnica híbrida, que faz a ponte entre o formalismo estatístico e a análise qualitativa, diante de um cenário em que se mostra infrutífero o discurso que opõe o qualitativo e o quantitativo. Nessa discussão, Minayo (2010) refere que aqueles que estão mais interessados na compreensão dos significados relacionados ao contexto da fala dos sujeitos de pesquisa, negam a análise de frequência das palavras e buscam, por meio da inferência, uma interpretação mais profunda do texto. De todo modo, a autora ressalta que os teóricos da análise de conteúdo consideram que ela deve ser objetiva, sistemática e, para aqueles que assim a concebem, quantitativa. Defende, ainda, a necessidade de superarmos a sociologia ingênua e o empirismo, para que possamos acessar os significados compartilhados na vivência da realidade pelos sujeitos do grupo pesquisado.

Dentro do escopo das diversas técnicas de análise de conteúdo, a análise temática traz como conceito central o tema, o qual comporta diferentes relações, que podem ser graficamente representadas por uma palavra, frase ou resumo (GOMES, 2009). Nessa modalidade, conforme Bardin (1977), interessa descobrir os núcleos de sentido que compõem a comunicação e, por sua presença ou frequência, pode contemplar algo do objetivo analítico estudado. Assim sendo, o método consiste na decomposição da mensagem, para categorização, inferência, descrição e interpretação, o que não necessariamente ocorre de modo linear e sequencial, conforme Gomes (2009).

Segundo Minayo (2010), podemos distinguir três etapas na análise temática, sendo a primeira a pré-análise, em que o pesquisador realiza a leitura flutuante do material, deixando-se impregnar por seu conteúdo, a constituição do corpus e a formulação e reformulação de suas hipóteses e objetivos. Na segunda etapa, procede-se à exploração do material, com a categorização, ou seja, a redução do texto a palavras, frases ou expressões

que representem os temas trazidos pelas falas dos sujeitos, que se articula na definição das categorias, das regras de contagem e a agregação dos dados, a partir das categorias teóricas ou empíricas que especificam os temas. A terceira etapa é o tratamento dos resultados obtidos e interpretação, que envolve a inferência, interpretações e a inter-relação entre os dados e o quadro teórico.

Seguimos em nosso estudo a proposta de Gomes (2009) que, de modo semelhante ao modelo acima descrito, sugere como passos desse processo a 1) decomposição do material de análise; 2) distribuição das partes em categorias; 3) descrição dos resultados da categorização; 4) inferências dos resultados, onde o pesquisador deduz algo do conteúdo de maneira lógica, partindo do embasamento teórico já construído por outros estudos; e 5) interpretação desses resultados, em que a discussão dos achados é feita numa perspectiva mais ampla, em que se procura a atribuição de um grau mais amplo de significação aos conteúdos encontrados, relacionando as estruturas semânticas dos significantes com as sociológicas dos significados.

Na proposta do autor, esses passos se efetivam por meio de uma leitura compreensiva e exaustiva do material, na qual o pesquisador deve buscar uma visão de conjunto, apreendendo as particularidades aí presentes, elaborar os pressupostos iniciais de análise, escolher as formas iniciais de classificação e determinar os conceitos teóricos orientativos da análise. No segundo momento, de exploração do material, os fragmentos do texto são distribuídos no esquema inicial de classificação, em seguida, procede-se uma leitura dialogando com as partes do texto agrupadas em cada classe, inferindo os núcleos de sentido que as partes do texto apontam em cada classe do esquema, isso permite que se dialogue esses núcleos com os pressupostos iniciais, para verificar a necessidade de outros pressupostos, bem como a própria análise dos diferentes núcleos de sentido encontrados, após essas ações cabe reagrupar as partes do texto por temas, elaborar a redação do tema. A etapa final desse processo dá-se por meio da elaboração de uma síntese interpretativa, que dialogue os temas encontrados com os objetivos e pressupostos da pesquisa.

Para Gomes (2009), as categorias de análise podem ser formuladas pelo pesquisador ou já existentes na literatura, conforme o caso, mas devem seguir o princípio da homogeneidade; ser exaustivas, para dar conta de todo o material; exclusivas, ou seja, o material não pode ser classificado em múltiplas categorias; concretas, a fim de que não tragam muitos significados que comprometam o entendimento; e adequadas, adaptando-se ao conteúdo e aos objetivos que se pretende alcançar. Bardin (1977) refere que as

categorizações podem ser realizadas a partir de critérios semânticos, dos quais derivam categorias temáticas, sintáticos, léxicos ou expressivos.

Em nosso processo de análise, encontramos, inicialmente, dificuldades na categorização dos discursos, o que nos levou à opção pelo uso do *software* Iramuteq, como uma exploração inicial do material, a fim de verificarmos a frequência das possíveis categorias. Visibilizando a expressividade com que algumas palavras se destacavam no texto, retornamos ao Atlas.ti, agora para organizar os temas, a partir dos sentidos atribuídos pelos sujeitos às categorias que emergiram no processo de análise, o que será apresentado e discutido no último capítulo deste trabalho.

3 “PISA LIGEIRO. PISA LIGEIRO. QUEM NÃO PODE COM A FORMIGA, NÃO ASSANHA O FORMIGUEIRO”¹⁶: VIOLÊNCIAS SOFRIDAS E A (RE)EXISTÊNCIA DA VIDA

O trecho do toré que inicia essa seção é reconhecido como um canto de resistência indígena, que reafirma a coletividade e a conexão entre os seres. Apesar das tentativas do mundo ocidental de aniquilar as culturas originárias de Abya Yala, entre as estratégias de esconder-se e visibilizar-se, esses povos sobreviveram e organizaram um movimento importante de defesa de seus territórios e de suas culturas. Temos, então, a coletividade como um valor implícito da filosofia indígena do bem viver, como será discutido adiante, em que uma ação direcionada a um membro da comunidade é, na verdade, ato que implica todos os parentes, todos os povos originários, mesmo que de culturas diferentes. Essa oração do toré reconhece a possibilidade e a materialidade dos ataques sofridos e ainda em curso contra os povos de Abya Yala, mas também reafirma a disposição para a (re)existência coletiva.

Esse é o cenário que configura as trajetórias indígenas no território onde se criou a ideia de América Latina. Ao contrário da concepção colonial de que os povos indígenas constituíam pequenos grupos desorganizados, reunidos indiscriminadamente sob a denominação “índio”, cada povo possuía e possui um código e uma dinâmica cultural específicos, diferindo substancialmente uns dos outros, o que é claramente perceptível na sociedade atual e leva-nos a conceber a existência de diversas nações no território que o colonizador nominou como uma só. Apesar de não caber a concepção de um Estado nacional quando falamos da organização das culturas originárias, os próprios indígenas têm feito uso da terminologia nação, a fim de demarcar sua presença e a autonomia de sua cultura frente à organização ocidental.

Portanto, ao trabalharmos com os povos indígenas, é necessário termos clareza sobre o que estamos abrangendo dentro do conceito de cultura e reconhecer a interculturalidade nesse território plurinacional. Essa é uma questão importante, pois como ressalta uma das mais conhecidas lideranças indígenas, Ailton Krenak, o Governo brasileiro nunca reconheceu nem se dirigiu aos povos indígenas como nações, o que é um modo de ignorar o direito à existência dessas etnias. Entretanto, na percepção do autor, o país somente

¹⁶ Trecho de uma cantiga/oração de toré.

poderá alcançar uma identidade nacional quando reconhecer as identidades particulares dos grupos (KRENAK, 2015).

No campo antropológico, que tem seus estudos organizados em torno do conceito de cultura, as produções de conhecimento estão alinhadas num esforço de tentar focar e especificar esse conceito. Para tanto, diversas definições são criadas, as quais se contestam, se complementam, avançam ou retrocedem. Correntemente, empregamos o termo cultura para tratar das mais diversas manifestações humanas, seja a educação, a escolarização, manifestações artísticas, meios de comunicação, lendas, festas tradicionais, entre outros aspectos encontrados em um agrupamento humano, o que leva à falta de consenso quanto a uma definição (SANTOS, 1987).

Uma definição dada por Geertz (1926/2008) nos diz que a cultura envolve um código de compreensão compartilhado pelos membros do grupo. Assim, nas palavras do autor:

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (p. 4).

Por seu turno, Clastres (1979) considera que a cultura diz respeito à humanidade de forma geral, uma vez que está presente em todas as sociedades e aos povos em particular, por seu caráter múltiplo e diverso em cada agrupamento humano, o que possibilita falarmos da pluralidade do termo. As culturas possuem uma lógica interna, que dota de sentido e de significado as concepções, costumes, valores, atitudes e sistemas de regras que incidem sobre os membros do grupo cultural. Assim sendo, um sistema cultural somente pode ser compreendido dentro do próprio contexto que o produz, ainda que se admita que as diversas culturas humanas estejam em interação. Deste modo, passemos agora a algumas reflexões que podem auxiliar-nos na contextualização da cultura que nos propomos conhecer, em um território que tem negado seu caráter pluricultural e rechaçado a interculturalidade e sua ancestralidade. Em relação à cultura indígena, afirma-se, ainda, que:

La cultura indígena es una cultura ritualizada. Por eso los indígenas nunca recuerdan bien en qué consiste ella. No tienen el inventario de su cultura. ¿Por qué? Porque su cultura está en función de su sentimiento de totalidad y éste no se expresa sino en un ritual. Sólo así el indígena consigue afirmar sus raíces existenciales. (KUSCH, 1975/2000, p. 102).

Kusch (1975) pontua que utilizamos o conceito de cultura – seja em seu sentido antropológico, no qual se delinea como entidade biológica, ou relacionado ao fazer

intelectual e artístico – tal como é desenvolvido nas cidades, ou seja, voltado ao modo de vida ocidental, relacionando os aspectos da vida originária a uma certa “falta de cultura”. É preciso entender, entretanto, que o homem transcende o corpo biológico e prolonga-se na cultura, pois ele é, também, seus costumes, crenças, atos, formas de pensar, entre outros (KUSCH, 1975). Para o autor, uma cultura vale porque uma comunidade a absorve, não somente porque um indivíduo a cria; ou seja, é o povo a dimensão que esgota um fenômeno cultural, que dá o sentido e a concretização de uma cultura. Desse modo, a cultura deve ser considerada a partir de suas raízes.

De todo modo, o conceito passou a ser um termo aparentemente compreendido por todos, mas que, na verdade, designa uma infinidade de coisas, nem sempre tendo claro o sentido que lhe é atribuído. Ciente da necessidade de delimitar a discussão sobre um tema tão amplo, Santos (1987), afirma a cultura como “[...] uma preocupação em entender os muitos caminhos que conduziram os grupos humanos às suas relações presentes e suas perspectivas de futuro.” (p. 7), sendo possível distinguir dois sentidos do conceito, um relacionado aos aspectos da realidade social da vida de um povo e o outro às suas ideias e crenças.

Dentro da proposta de compreender a cultura em sua profundidade – América profunda, Europa profunda, África profunda, etc. –, Kusch (1975) ressalta o caráter revolucionário da cultura, que se dá, entre outros aspectos, pela consciência de que o indivíduo é o responsável e está comprometido com ela, ou seja, todas as transformações dependem de nós mesmos, que somos produzidos e produtores culturais. Assim sendo, para o autor, não existe paz na cultura, ela é a única atividade que não resulta unicamente em coisas, mas em criações e, em sua profundidade, é criação dinâmica que surge da indignação do existir. Isso lhe confere seu sentido mais profundo, qual seja, que ela povoa o mundo de signos e símbolos, permitindo alguma segurança diante da realidade, uma referência que permite sentir-se enraizado. Sendo assim,

La cultura cumple entonces con la función existencial de concretar mis proyectos, me hace ver el horizonte donde instalo mi existencia. Con ese horizonte simbólico concreto creo un mundo habitual, sin el cual no podría sostener mi existencia. (KUSCH, 1975, p. 211).

Note-se que essa concepção é também paradoxal, como ressalta o autor, pois ao mesmo tempo em que revolucionariamente nos desnuda, ela nos oferta o domicílio definitivo no mundo, permitindo nesse movimento uma nova criação do mundo (KUSCH, 2000).

Para Kusch (1975, p. 206), a “Cultura supone entonces un suelo en el que obligadamente se habita. Y habitar un lugar significa que no se puede ser indiferente ante lo que aquí ocurre.”. Sublinhando a cultura como um movimento, como ação, o autor ressalta que o indivíduo transcende seu corpo físico, prolongando-se em seus costumes, nas instituições que estabelece e nos utensílios que produz para mediar sua relação com o mundo, os quais resultam de um “modo de ser” coletivo. Destarte, a cultura pode ser vista como um complemento orgânico dos sujeitos, que se processa, por um lado, de forma consciente – sabemos que agimos culturalmente – e, por outro, inconsciente – costumes e tradições repetem-se de modo passivo entre as gerações, apenas por terem sido praticados e ensinados pelos antepassados. Em outras palavras, o autor afirma que está implícita na cultura a busca de *ser* e a resignação do *estar* e

Entonces la consistencia de mi vida no radica sólo en la parte de mi entidad que emerge del suelo, y que se interna en lo "universal", sino necesariamente también en lo que está sumergido en el suelo. Uno es el ser de mi consistencia, y el otro el estar de ella. (KUSCH, 1975, p. 206).

Para Kusch (2000), toda cultura assenta-se em um solo, um apoio que é também espiritual, não visível, que não se toca, não é uma coisa. Relaciona-se a concepção de cultivo, embora não saibamos o que cultivar, mas precisamos saber que a semente está em nós, deste lado do mundo em que nos encontramos.

É da perspectiva da cultura profunda, que nos remete à nossa “com-vivência” ancestral com a Mãe-Terra e tudo o que nela há, como referida pelo autor supracitado, que nos posicionamos para compreender algo acerca dos Pitaguary e construir um discurso que é social, histórico e político sobre sua cultura. Para tanto, expressa-se a necessidade de discutirmos algumas peculiaridades do processo eurocêntrico que visou transformar Abya Yala em América Latina, bem como a estrutura que se criou para sustentá-lo.

3.1 A invasão de Abya Yala e a produção da América Latina

Abya Yala, segundo Almeida e Tamari (2009), é um termo cunhado pelo povo Kuna, habitante originariamente da região de Serra Nevada, ao norte da Colômbia, e que atualmente vive na costa caribenha do Panamá, mas também teria sido adotado pela etnia Maia, para nomear o espaço geográfico que hoje conhecemos como América Latina. Essa denominação, utilizada antes da chegada dos colonizadores, significa terra do sangue vital ou terra em plena maturidade, e tem sido retomada pelos movimentos indígenas para

denominar a totalidade do continente americano. Arias, Cárcamo-Huechante e Escalante (2012) atribuem a sugestão desse uso ao líder aymara Takir Mamani, como uma estratégia de legitimação e reconhecimento das cosmovisões indígenas, a partir da compreensão de que o uso do nome estrangeiro América significa a submissão da identidade e da vontade dos diferentes povos ao colonizador. Em contraposição à ação colonizadora, Porto-Gonçalves (2011) propõe Abya Yala como o verdadeiro descobrimento da América. Sem negar o fato de cada etnia atribuir um nome diferente ao seu território, o uso do termo, para esse autor, cumpre a função de criar um sentimento de unidade e pertencimento entre os povos originários, a fim de fortalecer o movimento e as lutas indígenas.

O processo de colonização baseou-se em uma territorialização que despovoava a população originária para povoar com o colonizador (FREITAS; BAHIA, 2017). Nesse sentido, é válido situar que o conceito de América Latina surgiu no século XV, reunindo os países com línguas derivadas do latim, como um contraponto ao domínio da América do Norte, mas foi apropriado como um rótulo que resguarda implicações psicossociais de cunho racial, segregador e que invisibiliza a diversidade cultural e étnica do território sul-americano (FERES JR., 2003).

Porto-Gonçalves (2011) atribui ao cosmólogo Martin Waldseemüller a primazia do uso da expressão América, em 1507, mas que a expressividade dessa denominação se deu somente nos séculos XVIII e XIX, quando as elites dos diversos países nascentes engendraram a luta pela independência, precisando afirmar-se diante dos colonizadores. Em relação à nomenclatura América Latina, muitos são os autores aos quais se atribui a proposição do termo, não havendo um consenso a esse respeito. Bethell (2009) aponta que Phelan, em sua obra, atribuiu o primeiro uso do termo “*Amérique latine*” a L. M. Tisserand, por conta de seu artigo “*Situation de la latinité*”, publicado na *Revue des Races Latines*, em 1861. Entretanto, admite-se que o uso das expressões “*la raza latina*” e “América Latina” tenha sido feito por escritores e intelectuais hispano-americanos anos antes. E, desse ponto de vista, a primazia do uso do termo “América Latina” é atribuída ao jornalista, crítico e poeta colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889), ao intelectual socialista chileno Francisco Bilbao (1823-1865) e ou ao jurista, político, sociólogo e diplomata colombo-panamenho Justo Arosemena (1817-1896), sem que se tenha certeza de qual dos três o fez primeiro (BETHELL, 2009).

Nessa discussão, o filósofo uruguaio e historiador das ideias Arturo Ardao defende que Torres Caicedo teria sido o primeiro a utilizar a denominação em seu poema “Las dos Américas”, publicado em “*El Correo de Ultramar*”, em 1857, no qual, além de

fazer referências a uma América do Sul e uma América Espanhola, propõe a união destas contra a América do Norte. Já o historiador chileno Miguel A. Rojas Mix considera que este marco foi realizado por Francisco Bilbao, em um discurso proferido em Paris, no ano de 1856, no qual tratou da “*raza latinoamericana*” e da unidade da América Latina. Ainda no mesmo ano esse discurso foi publicado sob o título “*Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las repúblicas*”. Por seu turno e mais recentemente, Aims McGuinness, historiadora norte-americana, atribuiu a Justo Arosemena o uso do termo. Segundo a historiadora, o então representante do Estado do Panamá no Senado colombiano proferiu um discurso em julho de 1856, acerca dos “interesses latino-americanos”, publicou artigos em *El Neogranadio* no mesmo ano e, em 1864, no “*Estudios sobre la idea de una liga americana*”, nos quais se referia à “América Latina” (BETHELL, 2009).

Bethell (2009) considera o ensaio “*Pan-Latinism, French Intervention in Mexico*”, publicado em 1968, por John Leddy Phelan, como um marco que estabeleceu, de certa forma, um consenso acerca da origem francesa do conceito América Latina, o que servia a denominar o imperialismo francês sobre o México, sob o domínio de Napoleão III. A argumentação utilizada para o agrupamento dos países situados na América do Sul e em parte da América Central sob esta alcunha foi a afinidade cultural e linguística, propondo-se que a França se tornasse uma inspiração e natural líder dessas nações, a fim de “protegê-las” da influência anglo-saxã, principalmente norte-americana. A contraposição entre os conceitos “*race*” anglo-saxão e “*race latine*” já havia sido feito com a publicação de “*Lettres sur l’Amérique du Nord*”, de Michel Chevalier, em 1836.

Considerando-se, de todo modo, que América Latina é um nome externo, imposto pelo colonizador, percebemos aí um dos exemplos da dominação, violência e desconsideração dos colonizadores. Assim como em outros contextos, como no Oeste americano, por exemplo, os detalhes acerca da história indígena no período das colonizações foram perdidos, os significados e a vivência dos indígenas acerca da invasão europeia não fazem parte da história oficial. Como ressalta Brown (2003), o indígena não falava o mesmo idioma, não dispunha de equipamento para a produção de livros e a permanência de sua história não interessava àquele que intentava seu total desaparecimento e incorporação à cultura não-indígena, ainda que como classe inferior. Desse modo, mesmo os registros pintados nas pedras, forma tradicional de contar e auxiliar a memória das histórias orais, foram destruídos. O que se tem hoje são resquícios dessas histórias, que sobreviveram apesar de todas as estratégias das elites eurocêntricas. São tramas que se tecem hoje com o

auxílio dos Encantados e das entidades, na dimensão espiritual, por meio de rituais e das incorporações, por exemplo, como nos explicaram as lideranças Pitaguary.

Brown (1970) salienta a necessidade de compreendermos a forma como os colonizadores estabeleceram-se nas terras indígenas para entender as condições precárias nas quais muitas aldeias vivem hoje. Por mais que o autor discorra acerca de um outro contexto, de uma América do Norte Profunda, e, ainda assim, uma América Profunda, suas colocações também nos remetem aos acontecimentos em Abya Yala, quando afirma que “Os índios sabiam que a vida equivale a terra e seus recursos, que a América era um paraíso, e não podiam compreender porque os invasores do Leste estavam decididos a destruir tudo que era índio e a própria América.” (BROWN, 1970, p. 9).

Porto-Gonçalves (2011) ressalta que, em período anterior à invasão de Abya Yala, a Europa representava com um papel marginal nos grandes circuitos de navegação mercantil. Era o Oriente que detinha os territórios, mercadorias e técnicas capazes de fazer chegar a diversas partes do mundo conhecido os seus produtos. Constantinopla é o grande exemplo de centro comercial, que impulsionou também o desenvolvimento da navegação pelos países europeus, quando foi tomada pelos turcos, em 1453. Com o apoio político das monarquias e da Igreja Católica, os

[...] circuitos mercantiles relativamente independientes en el mundo pasan a estar integrados e incluso se constituye el circuito Atlántico con la incorporación del Tawantinsuyu (región hoy ocupada principalmente por Perú, Ecuador y Bolivia), del Anahuac (hoy México y Guatemala, básicamente), de las tierras guaraníes (envolvendo fundamentalmente parte de Argentina, Paraguay, sur de Brasil y Bolivia) y de Pindorama (nombre con que los tupí designaban a Brasil).” (PORTO-GONÇALVES, 2011, p. 41).

É assim que se estabelece, segundo o autor, o sistema-mundo moderno-colonial, no qual os povos, a Mãe-Terra e tudo o que nela há passam a ser considerados posse do colonizador. Ao contrário deste, o indígena o recebe como um igual, com direito a estar na terra e, em alguns casos, como o deus prometido, vindo de além-mar, que deveria ser protegido e proteger, ser amado e amar. A história oficial, servindo ao projeto colonial, pontua o escambo e o cunhadismo como únicas práticas de troca/exploração, invariavelmente, retratando o indígena como a parte frágil, boba, enganada e seduzida por bugigangas sem valor do mundo ocidental, mas “esquece” de registrar a filosofia indígena que desconhecia a ideia de propriedade privada e interesses individuais. Os povos originários não poderiam reivindicar seu direito à terra ou expulsar o colonizador, pois exercia-se a filosofia, ainda hoje vivida pelos indígenas, de que não é a terra que pertence ao indígena, mas o indígena que pertence à terra (DIÁRIO DE CAMPO, OUTUBRO/2019).

Igualmente, a história oficial não detalha a tentativa do indígena de partilhar a terra com quem considerava um parente; menos ainda visibiliza a resistência indígena quando o projeto de colonização, exploração e escravização tornaram-se claros.

Quando da invasão das Américas, travestida de descobrimento, a Europa assumiu um lugar central no cenário mundial conhecido até então. Países como a Espanha, por exemplo, experimentavam a reconquista de seus territórios que estavam sob domínios árabes, expulsavam judeus e expandiam seus domínios marítimos, lançando seu poderio sobre o mundo ainda desconhecido. Conforme Galeano (2000), foi a tradição militar de guerra das cruzadas, abençoada pelos interesses da Igreja Católica, que permitiram os “descobrimientos”. A partir de então, em Abya Yala, foram coordenadas toda sorte de ações de dominação e massacre dos indígenas, bem como dos territórios, visando, principalmente, a extração de ouro e prata.

Multiplicavam-se as anedotas e lendas sobre montanhas de ouro, mas também o sucesso das expedições a procura desses metais, de resto, aproveitava-se para dizimar, caçar e prender indígenas. Galeano (2000) registra diversos ataques às aldeias; a escravização dos indígenas; seu envio à Europa, como escravos; a morte miserável, resultante das condições precárias de vida e da pouco discutida tristeza de estar distante de seu território e de seu povo, algo semelhante ao banzo; o trabalho nas minas; o infanticídio como forma de tentar proteger as crianças dos desvarios do colonizador; o suicídio, como estratégia de fuga da condição ultrajante e injusta; entre outros modos de extermínio. Conforme Galeano (2000), em 1581, por exemplo, Felipe II declarou ao tribunal de Guadalajara a eliminação de um terço dos indígenas da América e as condições precárias nas quais viviam aqueles ainda sobreviventes.

De seres sem alma e, portanto, escravizáveis, os indígenas foram transformados em seres de alma selvagem, a quem os cristãos europeus tinham a missão de ensinar e converter ao Evangelho. Reclamados pela tutela da Igreja Católica, no século XVI, sob a intenção de evangelizá-los, a escravização indígena foi proibida, sob muitos protestos dos grupos ligados aos grandes colonizadores, e duas “opções” foram estabelecidas: ou os indígenas convertiam-se à fé católica, ainda que não compreendessem sequer o idioma daqueles que lhes expunha a “escolha”; ou deveriam se submeter a qualquer tipo de mal que apetecesse ao colonizador lhes aplicar, inclusive a própria escravidão, que passava a ser permitida em caso de constatação de que o indígena houvesse demonstrado resistência à conversão (GALEANO, 2000).

Pode-se afirmar, segundo o autor supracitado, que apesar de seus saberes bastante desenvolvidos – veja-se a complexidade das estruturas construídas e das organizações político-econômicas estruturadas por diversas etnias –, o processo de dominação dos povos de Abya Yala foi facilitado pelo domínio que o colonizador tinha de uma série de tecnologias ainda desconhecidas desses povos. Estamos falando de agrupamentos humanos com processos de desenvolvimento diversos, frente a demandas distintas, que impulsionaram cada um ao aperfeiçoamento daquilo que atenderia ao que eram as necessidades mais urgentes em seus contextos. Vistas de forma descontextualizada e sob a ótica dos interesses do colonizador detentor da história oficial, essas relações fundamentaram uma hierarquização das culturas, sobrepondo a cultura eurocêntrica, considerada civilizada e o ápice da evolução humana, à cultura indígena, fazendo-a crer selvagem e involuída.

Em alguns períodos históricos, conforme Clastres (1979), tentou-se estabelecer uma linha evolutiva que hierarquizasse os grupos humanos numa gradação entre aqueles mais próximos da selvageria e do mundo animal e os que já haveriam superado essa fase, estando em um lugar privilegiado da evolução política. Exemplo disso é exposto por Santos (1987), que cita a ocorrência de estudos realizados no século XIX, os quais objetivavam estabelecer uma hierarquia em que a Europa ocidental aparecia como aquela que havia superado as fases ditas mais arcaicas, menos racionais e de barbárie. Como fica patente, com critérios definidos pelos padrões eurocêntricos, de maneira geral, as ideias de primitivo e de selvagem estiveram associadas às organizações sociais indígenas, enquanto as de evolução, desenvolvimento e “civilização” eram atribuídas aos países tecnificados, dominantes política e economicamente, pertencentes ao mundo ocidental.

Apesar da crítica a tais estudos, do fato de que o “Desenvolvimento no sentido tecnológico, científico e econômico não tem nada a ver com civilização.” (FJELDER; NADER, 2015, p. 42) e, ainda, da necessidade de se problematizar a partir de qual ética se está tecnificando um povo (KUSCH, 1975), estas concepções perpetuaram-se, favorecendo as práticas de dominação dos grupos humanos que não se inseriam nos padrões determinados. Clastres (1988) questiona os critérios que embasam a hierarquização das culturas e o privilégio de uma em detrimento da multiplicidade. Defende, ainda, que a ideia de evolucionismo e o etnocentrismo caminham lado a lado, desconsiderando e subjugando os modos de viver que diferem dos padrões dominantes. Assim, os conceitos que dicotomizam primitivo/civilizado, evoluído/involuído, sábio/ignorante, além de manterem as relações injustas, invisibilizam as composições da realidade em que esses aparentes opostos

coexistem no mesmo ser, na mesma cultura, baseando relações completamente diversas. Ou seja, se considerarmos essa suposta hierarquia, mesmo em sua supervalorização dos padrões ocidentais, ainda assim identificaremos elementos de todas as gradações dessa pretensa escala em todas as culturas, haja vista o quanto podem ser consideradas bárbaras as medidas predatórias de mercado, impostas por países desenvolvidos, ou as intervenções militares em países pobres, por essas mesmas nações privilegiadas e, por outro lado, encontramos a complexidade da organização social e política de civilizações como Maia e Asteca, por exemplo.

No processo de hierarquização, a racialização dos povos, das relações de poder, é um dos mecanismos que mais contribuiu para esse intento, criando identidades sociais e geoculturais que legitimam o “[...] caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo. Ou seja, da sua colonialidade. Converteu-se, assim, no mais específico dos elementos do padrão mundial do poder capitalista eurocentrado e colonial/moderno [...].” (QUIJANO, 2010, p. 107). O autor esclarece, ainda, que ao contrário do que se pensa, a racialização não está referendada apenas na cor da pele, mas em relações intersubjetivas ainda mais sutis. Exemplifica com o caso da concepção de uma raça ariana que, por fim, acabou hierarquizando brancos em relação a outros brancos, uma vez que o judeu era, em muitos casos, um homem branco.

O modelo eurocêntrico, considerado dentro dessa forma de dominação como o ápice da evolução humana, assenta-se no sistema econômico Capitalista, fundamentado atualmente no neoliberalismo. Tal sistema expandiu seu domínio para outros âmbitos da vida dos sujeitos, transformando qualquer coisa em mercadoria passível de gerar lucro. Exemplos disso são apresentados por Lacerda e Feitosa (2015), quando pontuam que

[...] na indústria da música, o modelo consumista irreal e inatingível da ostentação é vendido com sucesso aos jovens, em sua maioria, negros de periferia. No crescente mercado da fé, fieis buscam bênçãos divinas traduzidas em prosperidade econômica, ou seja, mais bens de consumo. (p. 11).

Dessa maneira, no Capitalismo, nada necessita ser destruído, mas transformado a seu favor, como ocorre ao se fazer um movimento pelo fim do sistema e, para tanto, compram-se uma série de artefatos com esse fim, movimentando novamente a dinâmica do mercado. As estratégias de manutenção desse sistema envolvem, ainda, a culpabilização e responsabilização dos sujeitos por seus sucessos e fracassos; a criação de concepções a-históricas, atemporais e dissociadas do contexto sócio-histórico, que visam naturalizar a ideologia individualista e egoísta como inerente à natureza humana; a produção de uma série

de produtos e ideias que “ensinam” a obter sucesso e felicidade, baseados no padrão financeiro, mas que representam, de fato, um gerenciamento das subjetividades; a criação da ilusão de erradicação da pobreza, por meio do desenvolvimento econômico, entre outras.

Derivam dessa configuração social uma série de problemas, como por exemplo, distúrbios do sono, depressão, suicídio, entre outras questões de saúde mental, decorrentes das inquietações geradas por esse modelo (LACERDA; FEITOSA, 2015) e da corrida exacerbada de produzir cada vez mais e por mais tempo. Conforme Quijano (2010), a modernidade despontou como um novo universo de relações intersubjetivas onde se fundiam as experiências do colonialismo, que dividia a terra geoculturalmente, e da colonialidade, com as necessidades do capitalismo, com base na hegemonia eurocêntrica.

Ademais, esse modelo cria a ilusão da erradicação da pobreza, enquanto acentua as desigualdades sociais e gera uma crise civilizatória, ao opor os seres humanos e a natureza. A forma como essa relação se estruturou gerou consequências extremamente graves, tais como as mudanças climáticas, os altos índices de poluição e as grandes fissuras no tecido social, embasadas na desigualdade, que põem em risco a continuidade da vida humana e de outras espécies no planeta. Em relação a isso, pontuamos nossa concordância ao pensamento de Boff (2009a) em relação à continuidade de vida na Terra. Para esse autor, não é necessariamente o planeta e todas as espécies que nele habitam que estão em risco, mas, principalmente, a espécie humana e aquelas que não desenvolveram meios de se adaptar às novas configurações planetárias. Confiante de que a vida segue seu curso cosmológico, Boff (2009) relembra os diversos momentos da biografia terrestre em que uma espécie foi extinta, ao pôr em risco a continuidade de outras, e essas últimas adaptaram-se, no processo de seleção natural, àquilo que antes era adversidade, de maneira que

Estamos, pois, a mercê de forças incontroláveis que podem destruir nossa espécie como destruíram tantas no passado. A vida, entretanto, nunca foi exterminada. Depois de cada extinção houve uma nova gênese. Como a inteligência está primeiro no universo e depois em nós, podemos supor que ela irá continuar em outros seres que terão, oxalá, melhor comportamento do que nós. (p. 26).

Absolutamente coerente à discussão acerca da hierarquização das culturas, com base nos comportamentos de cada organização social, foi a reflexão de uma das xamãs da aldeia, durante uma palestra. Ela nos expôs que em sua ida à faculdade onde ocorria o evento, no período da noite, vira muitas crianças na rua, pelos sinais, pedindo dinheiro, e ficara chocada com nossa indiferença, pois em sua aldeia uma criança não poderia ficar abandonada, já que todos são responsáveis por ela. Também nos disse do quanto destruímos a natureza, a fim de extrair recursos que possam gerar lucros, e que vivemos em uma selva

de pedras, enquanto seu povo tem a Terra como Mãe, sabendo-se parte e absolutamente dependente dela, conscientes de sua missão de zelar por seu equilíbrio. Por fim, nos inquiriu: quem é o selvagem e quem é o civilizado, afinal? Porque se ser civilizado é isso, eu prefiro ser selvagem (informação verbal)¹⁷. É preciso reconhecer, portanto, que diante da pluralidade cultural, um povo não é, em nenhuma medida, superior ou inferior a outro, apenas diferente, com prioridades e concepções de mundo diversas. O que se pode avaliar é o quanto esses modos de vida são mais ou menos funcionais, do ponto de vista da sobrevivência e preservação da vida, mas mesmo isso dentro do contexto e da racionalidade-afetividade que o estrutura como povo.

Diante desse cenário, Kusch (1962) identifica que o processo de colonização, baseado na hierarquização das culturas e na racialização dos povos, gerou uma série de traumas na vida psíquica e social do povo sul-americano, resultando, inclusive, em adoecimentos que somente podem ser enfrentados com o retorno ao velho mundo originário, sendo essa uma proposta de promoção de saúde. Entretanto, estabelecida como modelo de desenvolvimento, a sociedade ocidental eurocêntrica afasta-se cada vez mais dessa proposta e coloca-se como modelo privilegiado a ser seguido por todas as outras, em um processo de homogeneização cultural, referendado na colonialidade do poder. É preciso considerar que a colonização não findou com a pretensa independência das Colônias, trata-se, na verdade, de reconfigurações das relações de poder e de saber e seus efeitos, que, ainda hoje, criam identidades, expõem e invisibilizam sujeitos e classes sociais. (RODRIGUES; CAVALCANTE; SOUSA, 2013).

Quijano (2010) distingue a colonialidade do colonialismo, ainda que demarque que um conceito está relacionado ao outro, e ambos estão implicados nas relações de poder. O colonialismo, entretanto, é mais antigo que a noção de colonialidade, nas palavras do autor,

[...] refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. (QUIJANO, 2010, p. 84).

Por outro lado, a colonialidade do poder originou-se e mundializou-se a partir da América. Ela transcende o colonialismo, é mais profunda e duradoura, se estende no tempo e alcança outras dimensões da vida e dos povos, é imposta na intersubjetividade. É, também,

¹⁷ Fala de uma das lideranças Pitaguary, uma palestra sobre saúde mental indígena, realizada em maio de 2015, na Faculdade de Tecnologia Intensiva – FATECI, em Fortaleza-Ce.

constitutiva e específica do padrão de poder capitalista mundialmente disseminado, eurocentrado e colonial, sustenta-se pela classificação étnica e racial que divide os seres humanos em supostamente mais ou menos aptos para deter recursos e dominar a outros e à natureza. Segundo Quijano (2010), as relações de poder estabelecidas no modelo capitalista buscam dar conta do controle dos seguintes meios de existência social: 1) o trabalho e seus produtos; 2) a natureza com seus recursos de produção; 3) o sexo seus produtos e reprodução da espécie; 4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos inclusive o conhecimento; e 5) autoridade e seus instrumentos de coerção que asseguram a reprodução do padrão de relações sociais.

Os conceitos de colonização e colonialidade nos dizem de fenômenos que atuam juntos, (QUIJANO, 2010), em que se aprisiona o imaginário do próprio dominado, por meio dos padrões capitalistas, naturalizando o que foi instituído pela sociedade eurocêntrica, diminuindo sua capacidade crítico-reflexiva de avaliar a realidade e pensá-la diferente, e favorecendo a reprodução do que existe (LACERDA; FEITOSA, 2015). Assim sendo, conforme Figueiredo (2015), a modernidade instituiu a homogeneização das culturas, estabelecendo normas que determinem o que é aceitável ou não, isso contribuiu para a naturalização das violências, da hierarquização social e determinou os espaços e os sujeitos “autorizados” à produção de conhecimento válido. Nesse sentido, um movimento de libertação somente pode ser possível com a valorização da vida, dos saberes tradicionais e populares, do diálogo e da vivência solidária.

O conceito de colonialidade está intimamente relacionado com a hierarquização das culturas, sustenta-se também por ela, impondo marcas físicas e simbólicas aos sujeitos, fundamentando-se, inclusive, na ideia de seres sem alma (FIGUEIREDO, 2015), lugar relegado aos indígenas pela estrutura de dominação europeia, como anteriormente discutido, que reverbera até hoje, por meio da legitimação das diversas violências a esses povos. A própria transformação de Abya Yala em um território fragmentado de acordo com a nacionalidade dos navegadores que invadiam as terras, criando as bases para o que posteriormente seriam as nações que hoje conhecemos, foi uma outra forma de violência e desestabilização dos povos indígenas, pois as linhas divisórias separavam as terras de uma mesma aldeia e juntavam povos tradicionalmente inimigos. Deste modo, podemos perceber que na história de dizimação os colonizadores tiveram a seu favor uma tecnologia desconhecida pelos indígenas, o poder das armas, de uma religião poderosa e influente, diversas doenças para as quais os corpos indígenas não tinham qualquer resistência, entre outros elementos (GALEANO, 2000; KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Ao estabelecer um modelo único, inferioriza-se todo aquele que não se insere na ordem dominante, o qual passa a ser visto como subalterno, indesejável e perigoso. Exemplos disso fazem parte do nosso cotidiano e da construção de nossa subjetividade, as imagens acerca dos indígenas, em filmes norte-americanos que acompanharam algumas gerações, representavam-nos como os grandes e perigosos vilões, aos quais os mocinhos tinham o dever de enfrentar e eliminar. Desconsideravam-se nessas produções os ataques às aldeias indígenas, o assassinato de populações inteiras e que esses povos morriam tentando sobreviver e defender seus territórios. Ficava a mensagem que o mocinho valente que merece ser feliz ao final tem a pele branca e era muito mais forte do que aquela gente perigosa e louca de “pele vermelha” ou “pele não branca”, pertencente a uma outra raça.

O livro “Enterrem meu coração na curva do rio” destaca-se como uma obra importante, por contar o outro lado da história da luta contra os indígenas na “conquista” do Oeste americano, no período de 1860 a 1890, permitindo uma pequena noção do horror dos assassinatos e dos crimes ambientais cometidos nessa região. Um outro exemplo de hierarquização ocorre quando valorizamos o cowboy norte-americano, considerando-o modelo de masculinidade, força e virilidade e desvalorizamos socialmente a figura do vaqueiro nordestino, transformando-o em personagem de humor, tratando-o meramente como profissional subalterno, quando seu fazer pauta-se também em uma cultura e um modo de viver muito próprio, que ultrapassa o ofício de conduzir o gado.

O desprezo do colonizador pelo indígena e tudo que estivesse relacionado a seu modo de vida contribuiu para a imagem errônea de que os povos indígenas seriam preguiçosos e inferiores. Dentro do discurso meritocrático, o colonizado é visto como o pobre que não trabalha. (MENEZES; SILVEIRA, 2016). Entretanto, é necessário problematizar esse olhar e a própria concepção de pobreza quando pensamos o indígena, pois retratá-lo como pobre e subdesenvolvido torna-se uma estratégia de desvalorização das culturas originárias. Se no mundo ocidental o conceito de pobreza está vinculado à materialidade de bens, com valor capital, que devem ser acumulados, para o indígena essa dimensão não se sustenta, já que sua relação com o mundo e as coisas é de outra ordem. Menezes e Silveira (2016) ilustram essa colocação ao afirmarem que “[...] ser pobre, para os Guarani, é perder a conexão com a sua palavra-alma, vivendo encerrado na literalidade da matéria que, por si só, não tem vida.” (MENEZES; SILVEIRA, 2016, p. 256).

Para Kusch (2000), a cultura americana carece de solidez, pois apresenta em um polo a cultura da grande cidade, com um cosmopolitanismo forçado, sustentado por classes privilegiadas que estão apartadas da realidade local e, por outro lado, a resistência da

pequena cidade que se ressentiu e leva a um folclorismo extremado. O autor considera que a cultura ocidental se fez forte pela violência, destruindo muitos espaços de expressão da cultura de Abya Yala, de modo que de nossa cultura originária quase nada sabemos, não sabemos nada de nós mesmos, enquanto seres culturais. No altiplano não se pensa, há sempre um esquema importado que impede que a reflexão chegue às suas últimas consequências. Nesse sentido, Viveiros de Castro (2015) afirma que

Não menos notável é a denúncia do projeto, hoje em curso, de uma cidadanização repressiva, eufemizada como ‘inclusão social’, cujo efeito perverso, senão o maldisfarçado objetivo, é o de reduzir a intratável multiplicidade indígena, com sua insistente referência terrana e terrestre, a uma força de trabalho homogênea, obediente e esperançosa, uma pobreza assistencializada [...]. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15).

Frente a esse cenário, precisamos criar nosso mundo de volta, superar a covardia e assumir nossa missão criadora, assim como os indígenas têm realizado em seu processo de etnogênese.

De nossa identidade latino-americana, algumas das principais características que lhe são atribuídas, como estereótipos, são de um povo ocioso e indolente. Em alguns casos, nós mesmos atribuímos essas características a nossos compatriotas, mas não a nós mesmos. Essas ideias correspondem àquelas elaboradas em países, como os EUA, de que o latino seria extrovertido, superficial, pouco afeito ao trabalho, excessivamente afetivo e festeiro, o que também é reforçado pelo meio midiático, nos formatos das novelas e programas de televisão, por exemplo. (MARTÍN-BARÓ, 2014). Segundo esse autor, a visão do latino indolente é utilizada nos processos de colonização e colonialidade para justificar o domínio opressor de um povo sobre outro. É preciso, portanto, revisar o sentido psicossocial desse estereótipo.

Martín-Baró (2014) chama atenção para as diferenças nas condições de trabalho entre os países e entre as diferentes regiões desses países, caracterizando a situação latino-americana pela 1) divisão discriminante; 2) marginalização e desemprego massivos e a 3) dinâmica de exploração e repressão. Quanto à divisão do trabalho, o autor ressalta que a classe dominante define as necessidades sociais e realiza a distribuição de cargos de acordo com a hierarquia de classes, mantendo e reproduzindo uma ordem discriminatória. Essa divisão estrutura-se em três eixos: o da divisão urbano-rural, com predominância da ruralidade nos países latino-americanos, com o favorecimento das cidades, denunciado pelos cinturões de miséria e migração para as grandes cidades, dadas as poucas condições oferecidas no campo.

O segundo eixo é a divisão profissional-manual, que denota a ampliação do abismo entre os que detêm os meios de produção e os que vendem a força de trabalho. E o terceiro eixo que é a divisão de gênero, estruturado na predominância de homens nos cargos de maiores responsabilidades sociais e na diferença de salários entre os sexos. A marginalização e desemprego massivos ressaltam a dificuldade dos países gerarem novos empregos de forma massiva, de maneira que a maioria dos marginalizados está entre os sujeitos permanentemente desempregados. O autor contrapõe essa constatação à ideia de predominância de transtorno mental na classe pobre, afirmando que “[...] é possível que aquilo que aparece como frouxidão pode ser uma economia de esforços e que aquilo que é classificado como inconstância seja uma consequência da necessidade de manter alternativas controláveis de renda.” (MARTÍN-BARÓ, 2014, p. 614). A dinâmica de exploração refere os mecanismos do sistema que naturalizam a situação desigual, a partir de um aparato ideológico que alimenta a falsa ideia de ascensão individual, satisfação pelo consumo e conformismo.

A negação da América, relacionada não somente ao trabalho e aos modos de viver, mas também ao pensamento, modelo de homem e à cosmovisão de Abya Yala, responde a uma atitude existencial, para Kusch (1975), a partir da positividade ocidental. Essa negação deixa marcas profundas nos sujeitos, mutilando e segregando partes importantes de sua ancestralidade, a qual não deixa de existir, mas passa a expressar-se de maneira marginal, como subversão a ser reprimida pelo modelo eurocêntrico. Marcadamente, identifica-se o investimento do projeto colonial em uma desindianização do território, forjando a invisibilidade e a negação das raízes ameríndias, de maneira que, em todos os lugares do país, é possível escutar sobre a inexistência de indígenas, a desvalorização daqueles que reencontraram sua conexão com o ancestral (MENEZES; SILVEIRA, 2016).

Arias (2011) elenca como uma das formas mais perversas a colonialidade do ser, a dominação das subjetividades, dos corpos, das sensibilidades e dos espíritos. Nesse sentido, para o autor, o primeiro passo no caminho da descolonização é a libertação das subjetividades. Para tanto, há uma necessidade de se trabalhar, com dimensões que aparecem como forças insurgentes e, até então, foram negligenciadas na luta política, quando se pretende um movimento de descolonização, quais sejam a afetividade, a espiritualidade, a sabedoria do coração e o poder dos sonhos, sejam eles no estado de vigília ou sono. Na busca de romper com a cadeia da colonialidade (QUIJANO, 2013) que ainda hoje se põe em movimento na tentativa de descaracterização dos povos indígenas, e de

resgatar as raízes originárias desse território, Kusch (1999) propõe o uso do termo “América Profunda”, o que também faz parte desse movimento ideológico de não adequação ao domínio do colonizador, pela reconexão com a ancestralidade e o bem viver.

Kusch (2000), defende que nossa cultura precisa americanizar-se, mas somente podemos compreender o que isso significa se pararmos de ver a cultura como algo exterior. Para o autor, os principais obstáculos para esta americanização partem tanto da direita centrada em padrões ocidentais, como da esquerda, que também acaba adotando teorias ocidentais para compreender a cultura local. Para o autor, mesmo a esquerda teme a revolução cultural, pois essa é mais poderosa e incontrolável que a revolução de armas. Americanizar-se significa conhecer a profundidade da América a partir de dentro, superando os prejuízos que nos impedem de ver o que é a América de fato. E não é perguntando ao indígena, de forma desresponsabilizada, que se chegará à resposta do que é a América, isso é conhecer externamente. Somos nós mesmos que precisamos mergulhar nessa profundidade e, buscando contribuir de alguma forma com essa imersão em quem somos como povo construímos este trabalho de vivência-pesquisa optando, também, por priorizar o uso dos termos Abya Yala ou América Profunda, aderindo esse movimento ético-político.

3.2 O processo de colonização do Brasil e suas reverberações

Conforme Gonzalez e Guareschi (2013), a primeira vez que os indígenas foram pesquisados a nível nacional foi em 1991, o que fez com que se incluísse a categoria “indígena” no Censo, já que, até então, a população indígena era categorizada como “parda”, o que invisibilizava, desconsiderava e diluía a pluralidade da presença indígena nos dados estatísticos. É preciso saber que

Logo após a implementação da nova Constituição brasileira, os interesses científicos ocasionam as primeiras discussões e, por fim, regulamentações estatais em torno do universo indígena. Cabe ressaltar que não se buscava a legitimação ou afirmação dos direitos indígenas. [...] um dos primeiros decretos mencionando os povos indígenas em terras brasileiras trata da coleta, por estrangeiros, de dados e materiais científicos no Brasil, promulgado pelo então presidente da república, José Sarney. (GONZALEZ; GUARESCHI, 2013, p. 399-400).

Até o Censo de 2000, o quesito “cor/raça” era investigado somente no questionário da amostra. Já no Censo de 2010 esse quesito passou a fazer parte do questionário básico, o que permitiu recensear toda a população, além disso, todo aquele que se autodeclarava indígena foi inquirido acerca de seu pertencimento étnico e língua falada. Os resultados dos Censos revelam que em 2000 existia uma maior presença de indígenas na

área urbana, que somava 383 mil sujeitos, do que na rural, em que existiam 351 mil pessoas autodeclaradas indígenas. Já no Censo de 2010, esse cenário se inverteu, na área urbana foram identificadas 315 mil pessoas autodeclaradas indígenas, enquanto na área rural foram 503 mil. Para Santos e Teixeira (2011), essas modificações não se devem unicamente à dimensão demográfica, mas a própria tentativa de identificação do pertencimento étnico, que apareceu pela primeira vez no Censo de 2010. A hipótese é de que esta pode ter influenciado na autodeclaração como indígena, fazendo com que aqueles que não eram capazes de dizer a qual etnia pertenciam, fenômeno mais comum no meio urbano, onde os indígenas não são aldeados, retirassem a autodeclaração.

O processo de colonização no Brasil foi ainda mais devastador para os povos indígenas do que em outras regiões de Abya Yala. Como ressalta Viveiros de Castro (2015), o Brasil foi batizado com o nome de uma mercadoria que, de tão explorada, está ameaçada de desaparecer. O extermínio aqui promovido conseguiu apagar completamente alguns traços da cultura indígena, uma vez que diante do extremo perigo que corriam, além de se esconder de diversas maneiras, seja literalmente fugindo para longe do colonizador, seja se infiltrando em sua cultura e simulando a aculturação, os troncos velhos, na tentativa de proteger suas crianças, não permitiam o aprendizado de alguns elementos culturais. Dessa forma, por exemplo, foi que o povo Pitaguary acabou perdendo o conhecimento de sua língua originária, proibiram-se as crianças de repetir em qualquer espaço palavras próprias do idioma da etnia, dizendo-lhes que eram palavras de maldição. Para Menezes e Silveira (2016), esse tipo de proibição, originado da opressão, tem uma grave implicação, pois desarticula a própria relação dos adultos com a criança indígena. Ainda assim, esconder-se dos latifundiários locais negando ser quem eram foi a forma encontrada de preservar a vida e resguardar aqueles traços culturais que pudessem ser vividos de modo silencioso.

Tão logo em terra firme, os colonizadores trataram de buscar instituir sua dominação e explorar o território a procura de recursos que pudessem sustentar a nobreza europeia e viabilizar o capitalismo nascente (GALEANO. 2000), deixando os indígenas em condições de vulnerabilidade, do ponto de vista material e social, situação que permanece infimamente alterada até hoje. A presença do colonizador estabeleceu, segundo Ribeiro (1995), uma dizimação em diferentes níveis, na forma de uma guerra bacteriológica, a nível biótico; a disputa territorial, no nível ecológico; no econômico e social, a escravização dos indígenas e a mercantilização das relações de produção; e no ético-cultural a constituição de uma nova etnia que foi unificando as matrizes culturais que aqui se encontraram. Para Ribeiro (1995), o Brasil constitui um povo novo, configurado como uma etnia nacional, que

se diferencia das matrizes culturais que o formaram, ainda que delas resguarde muitos elementos, estabelece também um novo modelo de estruturação societária, submetida ao mercado mundial, como uma nova forma de escravização mantida pelas etnias dominantes.

No período colonial, o alcance das políticas e ações direcionadas aos povos indígenas fundamentava-se na distinção entre os indígenas aldeados, submetidos ao poderio colonial, a quem era reconhecida a liberdade, a posse de terras e o direito à remuneração, embora essas “regalias” sejam questionadas, dadas as condições às quais os indígenas eram submetidos, e os gentios bravios, que eram resistência à colonização, de modo que esses poderiam ser escravizados em decorrência 1) das guerras justas, que tinham seu conceito bastante manejado para justificar a escravização; 2) do resgate, caracterizado como a compra ou libertação de prisioneiros dos indígenas, embora nesse caso a escravização fosse temporária; ou 3) pela recusa na conversão à fé católica (FREITAS; BAHIA, 2017).

Somente no século XVIII, quando a mineração em larga escala ganhou força, o interesse no trabalho indígena decaiu, uma vez que, por conta da morte por doenças, más condições de trabalho, entre outros aspectos, não havia força de trabalho indígena suficiente para dar conta das demandas desse tipo de atividade (FREITAS; BAHIA, 2017).

Freitas e Bahia (2017) pontuam a tradição das abordagens sobre a questão indígena no Brasil em privilegiar aspectos políticos e econômicos e negligenciar a dimensão jurídica. Nesse sentido, é preciso considerar que, desde muito cedo, os indígenas foram incluídos em políticas que garantiam ao colonizador a mão-de-obra e a exploração do território, tais como as políticas de “descimento”, que determinava o deslocamento de povos inteiros para as proximidades de povoados e vilas, contando com a participação de missionários, por meio da Lei de 24 de fevereiro de 1587; assim como as de aldeamento, marcadas pela sedentarização e catequização dos povos originários. Merece destaque também a Lei de 30 de julho de 1566, promulgada por Mem de Sá, que foi a primeira a legislar sobre os índios, de forma sistemática, contemplando também a escravização voluntária. Somente a Lei de 1653 iria garantir aos indígenas cativos o acesso ao aparato jurídico, sendo considerada essa a primeira Lei a tratar da alforria, embora isso não tenha significado nem a primeira nem a última tentativa de garantir o fim da escravidão indígena no país. O destino dos povos originários aparecia como um jogo na mão do colonizador, diversos documentos jurídicos davam conta, alternadamente, da escravização e libertação desses povos, a partir de critérios diversos, como exemplo, os autores citam que

A Lei de 30/6/1609 declarava a liberdade de todos os índios do Brasil, mas as constantes hostilidades entre gentios e colonizadores levaram a Lei de 10/9/1611 a restaurar a escravidão decorrente de guerra justa. O Alvará de 28/4/1688 autorizava a escravização dos índios infiéis durante o período de guerra, levando à conclusão de que aqueles que já tivessem se convertido ao cristianismo não podiam ser escravizados. A Carta Régia de 20/4/1708, por sua vez, autorizava a venda de índios em praça pública para indenização de despesas feitas pela Fazenda Real. (FREITAS; BAHIA, 2017, p. 6).

Nessa dinâmica, tanto a catequização, feita pelos jesuítas nos aldeamentos, como a exploração econômica, por meio da escravização imposta pelos colonos, serviram ao mesmo fim, ou seja, privilegiavam os interesses da Metrópole. Vale lembrar, como aponta Ribeiro (1995), que, em 1759, os jesuítas foram expulsos da Colônia pelo Marquês de Pombal e, ao retornarem, em 1840, passaram a atuar estritamente a serviço da Coroa. O período pombalino determinou como política oficial a presença de não-índigenas dentro das aldeias, incentivou os casamentos entre esses e os indígenas, proibiu a escravização dos indígenas, transformou os aldeamentos em vilas e proibiu os indígenas de utilizarem seus nomes tradicionais, como forma de integração do índio à sociedade colonial. (FREITAS; BAHIA, 2017).

No período colonial, houve, segundo os autores, a presença de dois discursos, um mais voltado para o uso externo, que exaltava as qualidades naturais do indígena e outro internamente propagado, que afirmava a bestialidade, como marca de um povo ainda involuído. Permanecia, após a Independência, o objetivo de aculturação dos indígenas, adequada aos postulados evolucionistas, ou seja, a aculturação era vista como forma de fazer evoluir o indígena, integrando-o à cultura mais evoluída que a sua (FREITAS; BAHIA, 2017).

Em meio à instalação e consolidação do Estado Nacional brasileiro, no século XIX, sob o esteio do Império, a classe dirigente administrativa, intelectual e política buscava estabelecer uma consciência nacional e identidade brasileira, adaptando os costumes locais aos moldes europeus. A ideologia do Estado nacional naturalizou uma história oficial que afirmava ser o povo formado da união democrática e pacífica de três raça, na qual o branco estaria incumbido da tarefa de eliminar as influências negativas de índios e negros, desse modo, percebe-se que essa ideologia não deixa espaço para a diversidade étnica, de maneira que, em alguns casos,

[...] os índios foram transformados em súditos reais e como tais recebiam direitos de terra, benesses e títulos que souberam reivindicar, manter e perpetuar para seus ascendentes e descendentes. Portanto os índios aldeados adquiriram o direito às suas possessões territoriais coletivas de acordo com os costumes e leis do antigo regime e essa lógica comunal chega viva ao século XIX. Foi essa lógica que

tornou possível que os povos indígenas da atualidade reivindiquem seus territórios, tendo como base a memória ancestral de seus antigos aldeamentos. (ANTUNES, 2012, p. 16).

Conforme Lacerda e Feitosa (2015, p. 06), dentro da hierarquização das culturas, as concepções e saberes indígenas “[...] têm sido historicamente identificados, pela mentalidade hegemônica do Norte, como incivilidade, primitivismo e atraso [...]” (p. 6). A concepção de uma hierarquia entre as culturas foi o que guiou e ainda guia o olhar e a prática do colonizador. Sob o pretexto de que os povos habitantes do continente recém-invasido eram primitivos, tentou-se justificar a dominação, exploração, escravização e uma suposta proteção. Exemplo disso é a Lei de 27 de outubro de 1831, que aboliu a servidão dos indígenas, declarou-os órfãos e os repassou à tutela dos juizes de órfãos, embora essa tutela tenha-se estendido a todos os índios. Mais tarde, em 1845, o Regulamento das Missões aprofundou a política de aldeamento, a qual persistiu mesmo anos depois com outro nome, considerada uma etapa evolutiva que conduziria à assimilação total dos povos indígenas pela sociedade colonial. (FREITAS; BAHIA, 2017)

Entretanto, com a inserção do Brasil no liberalismo e a concepção de que a terra é também um bem capital, mesmo essas concessões e acordos foram desfeitos. Instituiu-se a Lei n. 601, conhecida como Lei de Terras, em 18 de setembro de 1850, que determinava a posse da terra por meio da aquisição de títulos, por via dos cartórios, o que dificultou a comprovação e regularização das posses dessas terras. Assim,

A Lei de 1850 permitia que o governo se apropriasse de terras que fossem consideradas abandonadas, devolutas e não produtivas. Como a elite detinha os cargos públicos passou a caracterizar as terras dos aldeamentos como abandonadas pelos índios, que haviam deixado de existir por força do processo de civilização [...]. (ANTUNES, 2012, p. 16-17).

Freitas e Bahia (2017) ressaltam que a Lei de Terras, de 1850, reafirmou a garantia do direito dos indígenas à terra, no entanto, seu usufruto estaria condicionado ao estado de civilização dos povos originários. Segundo os autores, o direito dos índios à terra era relativamente reconhecido desde o início da colonização, em documentos como a Carta Régia de 2 de dezembro de 1808 e as duas Provisões de 8 de setembro de 1819, por exemplo. No entanto, estas terras não necessariamente eram aquelas originalmente suas, por conta do descimento e dos remanejamentos para locais de aldeamentos. Ainda assim, ao longo do século XIX diversos subterfúgios foram utilizados para burlar esse direito. Alegava-se o nomadismo como falta de apego ao território, bem como o fato do indígena desconhecer a noção de propriedade privada, argumentos que atestam a falta de respeito, a compreensão da cultura indígena e de seu cuidado com a terra e a tentativa do colonizador de usurpar o que

pertencia aos povos originários. Desse modo, nesse período, houve autorização de arrendamentos, aforamentos, emissão de cartas de sesmarias relativas a territórios indígenas, sob a “condição” de que os arrendatários e foreiros arcassem com a educação e catequização dos indígenas, e até mesmo venda de terras de aldeias “abandonadas” (FREITAS; BAHIA, 2017). Cabe ressaltar que essa mesma lei também reconhecia a posse ancestral da terra enquanto houvesse indígenas ali vivendo. Negar sua existência era, então, um modo de apropriar-se de suas terras.

Foi, então, no período imperial que a ação indigenista se deslocou da questão da mão-de-obra para as relativas à terra. No século XIX, com a legislação brasileira influenciada pela ideia do evolucionismo linear, o qual pressupõe que todas as culturas passam ou devem passar pelas mesmas etapas de evolução, podendo ser classificadas com base em seu nível de desenvolvimento, o debate acerca da humanidade dos indígenas voltou à tona. Resquícios dessas discussões aparecem, ainda hoje, em nossos discursos como parte da ideologia dominante que atua em nossos processos de subjetivação, quando defendemos os indígenas com discursos que salientam que eles também são seres humanos, tanto quanto nós, como se essa constatação não estivesse evidente, carecendo ser argumentada e legitimada (FREITAS; BAHIA, 2017).

A invasão dos territórios indígenas pelo colonizador europeu gerou impactos profundos em seus modos de vida e intensos sofrimentos. O território é o lugar dos sentidos e dos significados, onde os sujeitos constroem suas identidades, escrevem suas histórias e vivenciam todas as suas experiências. No mundo indígena, como ressaltam Sampaio, Parks, Mantovaneli Jr., Quilan e Alcântara (2017), o lugar com identidade é a própria comunidade, que ganha, no caso das etnias indígenas, a característica da sacralidade. Barcellos (2009), ao tratar da relação do povo Tupiniquim com suas terras, expõe que o território é importante tanto para que o sujeito se reconheça indígena, pertencente àquela etnia específica, como para que seja igualmente reconhecido pelos outros. No trabalho de Ribeiro e Lima (2015), fica patente que a vinculação ao território se dá a partir do plano da religiosidade, os indígenas Pitaguary afirmam ser impossível deixar o território porque é aí o local de contato do humano com a divindade. Sair torna-se, portanto, uma ofensa, algo desrespeitoso.

A estratégia de sobrevivência diante do Estado Nacional, como aponta Antunes (2012), foi a adoção de identidades diversas, pelos indígenas, agregando a identidade indígena aos moldes do modelo eurocêntrico, a cristã, a de membros da sociedade ocidental, entre outras, infiltrando-se na vida política e religiosa da cultura dominante. Dentro dessas estratégias, Boccara (2001) ressaltava a identidade indígena como lugar de fronteira, que se

dilui de acordo com a situação, podendo haver a autoidentificação entre colonizado e colonizador. Assim, essa identidade torna-se lugar de troca e negociação, que se fortalece ao entrar em contato com o colonizador porque precisa se afirmar para não perder seu território, mesmo na situação da colonização. Dessa forma, pode-se afirmar que, em muitos casos, agregar traços da identidade do colonizador foi também um modo de expressão do fortalecimento da identidade indígena. Dentre as diversas estratégias de sobrevivência, também a apropriação da escrita e o uso da língua portuguesa tornaram-se uma necessidade, associada mesmo à sobrevivência, no contato com o mundo ocidental, reconhecida mesmo nas aldeias que não desejam introduzir aparatos do mundo não indígena, como a escola. (MENEZES; BERGAMASCHI, 2009)

Atualmente, com a globalização, a conurbação e as influências dos não-indígenas, assim como a própria especulação por empresas interessadas na extração de minérios, madeiras, entre outros recursos, que vêm ganhando cada vez mais expressividade com o discurso e as condições criadas no atual governo, esses território e as tradições correm sérios riscos, de maneira que as terras indígenas permanecem sendo alvo de disputas, de onde decorre a injustiça, o genocídio, a negação de direitos e o sofrimento ético-político. Cabe lembrar que, no país, o número de lideranças indígenas assassinadas por questões relativas à defesa do território tem crescido enormemente.

Disto provém, inclusive, um novo ciclo na dialética exclusão-inclusão (SAWAIA, 2011), uma vez que mesmo a garantia de direitos e da demarcação dos territórios, por meio de políticas públicas, pode significar, como referem Gonzalez e Guareschi (2013), muito mais a tentativa de delimitar onde o indígena pode ou não ir. Exemplos desse tipo de confinamento são as terras indígenas cercadas por latifúndios e empresas extrativistas, os quais, em alguns casos, dificultam o acesso físico dos indígenas aos espaços urbanos, como ocorre com o povo Guaraní Kaiowá na terra indígena tradicionalmente ocupada Laranjeira Ñanderu, no município de Rio Brilhante, em Mato grosso do Sul, cuja terra em fase de estudo para a demarcação foi cercada pelo fazendeiro que se pôs contrário ao processo, impedindo o acesso à estrada asfaltada que conduz à zona urbana do município. Essa discussão, entretanto, precisa ser vista com cuidado, pois o que é crítica potencializadora e geradora de vida nessa reflexão, tem sido tomado como discurso legitimador da negligência da demarcação ou mesmo da negação desse direito.

Em um dos discursos do atual presidente, Jair Bolsonaro, é explicitada a necessidade de potencializar o indígena e que, nesse sentido, a demarcação seria um entrave, ao aprisioná-lo dentro da terra demarcada. Precisamos compreender que essa fala aparece

desconsiderando todas as violências sofridas pelos indígenas, as relações de opressão e os riscos que sofrem cotidianamente. Se com a terra demarcada a situação dos povos originários é de constante tensão e ameaças, sem a demarcação os posseiros, madeireiros, garimpeiros e toda sorte de segmentos interessados na extração de elementos das terras indígenas encontrariam as portas abertas para violentar, pilhar, saquear e destruir o território sagrado dos indígenas. Além disso, o que se entende nesse discurso como potencialidade está circunscrito no modelo neoliberal, que vai na contramão do entendimento acerca do que é riqueza e pobreza para o indígena. A verdadeira crítica à prática de aprisionamento do indígena em seu território vai no sentido da defesa da demarcação e do direito de ir e vir, de se permitir a liberdade de transitar pelos diversos espaços do país e ser tratado de maneira equânime. Negar o direito à demarcação das terras indígenas em uma sociedade que destrói a Casa Comum em nome do lucro e onde as únicas terras realmente preservadas são aquelas cuidadas pelos indígenas, é abandonar e autorizar um novo etnocídio que já se tenta colocar em curso, mas que ainda encontra tensionamentos, (re)existências e barreiras à sua ação.

Assim, os preconceitos gerados pela presença do indígena fora de suas terras, a proibição ou a repreensão que sofrem ao se apresentarem aí utilizando seus adereços ou expressando sua visão de mundo, servem de exemplos dessa inclusão/exclusão, como aconteceu com uma das crianças da aldeia, que contou do incômodo da experiência de ser olhada com estranhamento por não-indígenas, fora da aldeia, por estar pintada (DIÁRIO DE CAMPO, JULHO/17); a situação relatada por uma liderança indígena que, quando em formação escolar, foi repreendida pela instituição de ensino não-indígena que frequentava, por ir assistir aula com pinturas pelo corpo (DIÁRIO DE CAMPO, NOVEMBRO/16) ou, ainda, as reações preconceituosas e os comentários de que não deveriam procurar outras unidades de saúde, quando necessitam, se já possuem uma em suas terras, ainda que por algum motivo os atendimentos nesse espaço estejam inviabilizados (DIÁRIO DE CAMPO, ABRIL/16). Essas situações exemplificam como, a partir da inclusão por meio de aparatos legais que garantem seus direitos básicos, os indígenas são reconhecidos e novamente excluídos, pela via de discursos e práticas sociais que se valem desses mesmos aparatos para legitimar a crença de que o indígena deve, portanto, permanecer e expressar sua cultura somente no espaço a ele destinado, sem incomodar a ordem vigente.

Por meio do Censo, que em 2010 focalizou de modo mais acurado o povo indígena, investigando se o sujeito se reconhecia indígena, a qual etnia pertencia e qual idioma falava em casa, foram buscadas informações que, inclusive, pudessem direcionar a formulação de políticas públicas. O que se tem constatado é que, nas áreas urbanas, os indígenas vivem em

situação de vulnerabilidade social, no geral, sem acesso à saúde e à mesma assistência que encontram nas reservas. Gonzalez e Guareschi (2013) refletem sobre isso que o espaço demarcado do território indígena garante incontestável nível de proteção, enquanto o “fora” destes espaços representa o lugar do abandono e exclusão. Isto também pode ser visto como um mecanismo de controle dessa população, obrigando-a a não ultrapassar os limites social e politicamente instituídos. Desta maneira, o indígena parece desafiar a ordem vigente ao desafiar as demarcações, não restringindo sua vida somente à área delimitada e legitimada pelo Estado.

A análise dessa realidade, entretanto, não significa, em nenhuma medida, que as ações afirmativas e os aparatos legais devam ser abolidos, minimizados ou paralisados, o que representaria um retrocesso catastrófico e uma violência ainda maior aos povos indígenas. Ao contrário, é urgente a formulação, aprovação e implementação de leis que garantam os territórios, os direitos e a vida das diversas etnias indígenas, respeitando suas peculiaridades. Mas é igualmente urgente a conscientização de que essas garantias não excluem os indígenas de outros espaços, que seu direito de ser quem são não está circunscrito a nenhuma definição não-indígena, e que elas são, isso sim, tentativas de reparar, de minimizar as consequências das violências historicamente praticadas contra esses povos, as quais reverberam, ainda hoje, na própria condição de pobreza em que vivem e na negação de suas culturas. Processo esse no qual toda a sociedade brasileira está implicada, pois como afirma Darella (2012, p. 122),

De vez em quando a gente lembra do texto constitucional, de 1988, sendo que o texto nos assegura vivermos numa nação reconhecidamente multiétnica e plurilíngue. Parece que isso está dado, mas, não, o texto precisa criar corpo na sociedade brasileira e as instituições estão responsáveis por “n” aspectos. (DARELLA, 2012, p. 122).

Desse modo, urge a mudança do discurso, das representações e das práticas em relação aos povos indígenas – o que não é um processo fácil nem de curto prazo, pois representa um rompimento com a ideologia dominante –, a fim de fomentar outras relações, pautadas na equidade, amorosidade e abertura ao encontro profundo com a diversidade de olhares sobre a realidade. É preciso lembrar, ainda, que, como diz o Pajé, sendo indígena no território brasileiro, após todos os processos de colonização e expropriação de suas terras, não se deixa de ser brasileiro também e de gozar dos mesmos direitos e responsabilidades constitucionais (DIÁRIO DE CAMPO, MAIO/17).

A propaganda ideológica feita contra os povos indígenas é composta de diversos subterfúgios que tentam por em cheque a legitimidade das etnias. Um desses artifícios diz

respeito ao padrão que estabelecemos em nosso imaginário acerca do que é ser indígena, o que é mais um modo de opressão e negação da indianidade, muito comum em nosso cotidiano. Frequentemente, escutamos afirmações de que a cultura indígena não mais existe, de que já não é possível encontrarmos indígenas “puros”, o que novamente recai na tentativa de aprisioná-lo e colonizá-lo. Entretanto, Santos (2009) nos alerta para o fato de que essa imagem de um indígena “puro”, “selvagem”, está pautada nas figuras compostas pelos documentos dos primeiros colonizadores, os quais sequer correspondiam à realidade profunda das etnias. Na verdade, a descrição baseava-se na superficialidade das aparências, pois o que descreviam esses autores eram suas interpretações do que viam a partir do contato com os indígenas. Entretanto, isso não se caracterizava como uma real convivência ou verdadeira inserção, uma vez que partilhar a vida com o outro, sentir e viver uma cultura em profundidade e coerência está para muito além do meramente habitar o mesmo espaço geográfico. Desse modo, segundo a autora, não podemos confiar que essas descrições desenhem fidedignamente os diversos povos que viviam no território e, do mesmo modo, não é possível aprisionar a pluralidade de ser indígena nos padrões estabelecidos pelo olhar europeu.

Além disso, um outro ponto a ser discutido diz respeito às transformações pelas quais todas as culturais passam, como um efeito natural da processualidade histórica. As mudanças ambientais, o desenvolvimento tecnológico, as modificações políticas, econômicas e sociais, assim como outros fatores, pressionam e possibilitam aos seres humanos novas adaptações e modos de vida, o que implica o desenvolvimento de outros comportamentos e concepções de mundo, sem que isso signifique uma necessária perda da identidade cultural. Assim, exigir que os indígenas expressem os mesmos padrões culturais de 1500 é reivindicar que a história seja estática, desconsiderando que todas as culturas se reformulam. Nem mesmo a cultura eurocêntrica permanece a mesma, conforme a viveram Pero Vaz de Caminha ou Pedro Álvares Cabral, mas nem por isso deixamos de ser quem somos, nem por isso nossa identidade é negada ou os mesmos costumes crenças e ações nos são impostas como único modo de nos afirmarmos, assim como ocorre aos indígenas. É preciso considerar as diversas formas possíveis de viver e mostrar as identidades indígenas, sabendo que elas também são plurais, diversificam-se não somente com base na variação do povo do qual se faz parte, mas na própria complexidade de sua humanidade.

Clastres (1979) ressalta, ainda, que as sociedades ditas primitivas são vistas também como exóticas, uma vez que causam estranhamento ao olhar ocidental. Mas considerá-las exóticas é, novamente, relegá-las ao lugar da não normalidade, do que está à

margem do ocidentalmente aceito e, assim, impõe-se que os indígenas se ofereçam ao nosso olhar como “atração”. As novas configurações histórico-sociais, assim como o processo de colonização, metamorfoseiam a expressão da indianidade, que passa a ser vivida no limiar intercultural, onde as contradições demandam novas formas de reconhecer-se indígena e ser assim reconhecido pela sociedade.

Nesse jogo político de poderes que atravessa uma certa classificação sobre quem é indígena, ou quem “deixa” de sê-lo por fazer uso de itens não pertencentes originalmente à sua cultura, uma provocação de Henrique Dídimo, em uma palestra sobre sua produção Suaçumussará, põe luz à questão. Ele nos inquiria que se um negro passasse em cima de um skate, quem diria que ele deixou de ser negro por isso? Então, por que o skate seria suficiente para definirmos que o indígena não fosse mais indígena? (informação verbal)¹⁸.

Desse processo de dominação e invisibilização, temos alguns registros de muito do que foi sofrido pelas diversas etnias. Como exemplo, podemos citar a fala de Ailton Krenak, sobre a situação de vida do povo Yanomami, tentando sobreviver em meio à presença de garimpeiros que, ilegalmente, instalaram-se na região. Nesse caso, a posição do governo de José Sarney, junto ao governador do Estado na época, Romeira Jucá Filho, que também era ex-presidente da Funai, foi a tentativa de legalizar a presença dos garimpeiros no local, com a omissão da Funai (FJELDER; NADER, 2015), situação semelhante a que tem sido engendrada no cenário político atual, em que muito se tem discutido as possibilidades de flexibilizar o acesso extrativista às TI, com a promessa aos indígenas de “participação nos lucros”.

Essas colocações esclarecem a impossibilidade de classificarmos um indígena de modo superficial, tal como fizeram os primeiros colonizadores. Negar a existência dos povos indígenas com base nas interferências da cultura eurocêntrica é, novamente, culpabilizar a vítima, engendrar novas maneiras, ainda mais sutis, de negá-los e dizimá-los, uma vez que implica, entre outros ônus, negar-lhes direitos duramente conquistados ao preço do sangue de muitos indígenas.

3.3 De quando os povos originários do Ceará se levantaram

Conforme Oliveira (1998), pouca atenção foi dada aos povos indígenas do Nordeste, nos estudos etnológicos, chegando mesmo haver dúvidas quanto à uma unidade e

¹⁸ Palestra realizada pelo Locus-UFC, como parte integrante do XI Seminário Locus, em Fortaleza, ocorrida em 27 de outubro de 2016.

consistência, tal como se encontrava em outras regiões do país, considerando-se que a maior parte dos indígenas havia sido incorporada ao restante da população do país. Segundo Oliveira (1998), a atenção aos povos indígenas do Nordeste tem se dado a partir de fatos de natureza política, enfocando as questões relacionadas à terra e à intervenção assistencial, formulada pela Funai, sem que se atentem às outras demandas igualmente importantes, surgidas da realidade local. Assim,

Em vez de optar por um eixo ordenador central (como a história e as formas de colonização, ou os nichos ecológicos e sua capacidade diferenciada de atender às demandas das culturas e gerar processos adaptativos), que lhes possibilitaria desenvolver um discurso teórico e interpretativo, os autores associam variáveis de natureza teórica muito distintas dentro de uma moldura que tem um caráter regional e particularizante. A unidade dos “índios do nordeste” é dada não por suas instituições, nem por sua história, ou por sua conexão com o meio ambiente, mas por pertencerem ao Nordeste, enquanto conglomerado histórico e geográfico. (OLIVEIRA, 1998, p. 51-52).

Ademais, os estudos acerca desses povos, tradicionalmente, estavam mais relacionados a acadêmicos discorrendo sobre os indígenas do que propriamente os indígenas falando de si, e uma gama de estudos baseava-se em uma perspectiva do passado. Ou seja, abordavam muito mais sobre o que foram os indígenas no passado, há séculos atrás, e não sobre o que são hoje em dia, opondo os indígenas atuais aos de séculos atrás, como uma pretensa forma de legitimar quem pode ou não ser classificado como indígena e desqualificando todos os que escapassem a esse estereótipo. O autor identifica como as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações originárias da América do Sul: o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês. Mesmo em Darcy Ribeiro, encontramos uma perspectiva pouco otimista em relação aos indígenas no Nordeste, uma vez que o autor afirma que estes, por conta do processo de aculturação, seriam agregados à população em geral, de maneira que os índios do Nordeste acabariam sendo desacreditados como possíveis sujeitos históricos.

A partir da segunda metade do século XX, os indígenas do Nordeste passaram a ser denominados “misturados”. Essa conjuntura fazia com que mesmo o órgão indigenista demonstrasse certo incômodo e hesitação na atuação junto aos povos do Nordeste, de modo que necessitava justificar para si e para o poder público que suas atuações ocorriam de fato com indígenas (OLIVEIRA, 1998).

O autor explica que dois processos de territorialização estiveram envolvidos nas reconfigurações culturais dos povos que habitam o nordeste brasileiro. Por um lado, um processo associado às missões religiosas, identificado a partir da segunda metade do século

XVII e nas primeiras décadas do século XVIII; e um outro processo originado já no século XX, relacionado à agência indigenista oficial.

Na audiência pública de 14 de maio de 2012, na Assembleia Legislativa do Ceará, foi discutido o relatório provincial de 1863, demanda trazida pelo movimento indígena cearense, a fim de reparar o equívoco gerado por este documento que indevidamente tomou ares de decreto, invisibilizando a presença das diversas etnias no Estado (ANTUNES, 2012). Deste modo, a audiência visou o reconhecimento formal, por parte do Governo, da presença e expressividade do povo indígena, a urgência da demarcação de suas terras e da garantia de seus direitos.

Apesar de não possuir um caráter jurídico, o relatório provincial de 1863, escrito pelo então presidente da Província José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, com base em dados que lhe teriam sido repassados em 21 de julho do ano anterior, influenciou profundamente a história do Estado, por sua força simbólica, ganhando ares de decreto, ao afirmar, em uma seção sobre os aldeamentos, que:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. Das antigas tribus de Tabjaras, Cariris e Potiguaris, que habitavam a província, uma parte foi destruída, outra emigrou e o resto constituiu os aldeamentos da Serra da Ibiapaba, que os Jesuitas no principio do seculo passado formaram em Villa Viçosa, S. Pedro de Ibiapina, e S. Benedicto com os índios chamados Camussis, Anacaz, Ararius e Acaracú, todos da grande família Tabajara.

Com a extinção dos Jesuitas, que os governavam theocraticamente, decahiram esses aldeamentos, e já em 1818 informava um ouvidor ao governador Sampaio que os índios iam-se extinguindo na Ibiapaba, onde tinham aqueles religiosos um celebre hospicio no lugar denominado Villa Viçosa, que com os outros acima indicados abrangem a comarca deste nome.

E nelles que ainda hoje se encontram maior numero de descendentes das antigas raças; mas andam-se hoje misturados na massa geral da população. (FIGUEIREDO JR., 1863, p. 19-20).

Antunes (2012) chama atenção para o fato de que o relatório, definindo um modo estereotipado de ser indígena, nega outras formas possíveis de existência no meio social à essas populações e aparece como uma mais ação, entre diversas outras do Estado e das elites locais, de tentar invisibilizar os povos indígenas e legitimar a tomada de suas terras. A autora nos lembra que o relatório atribui o suposto desaparecimento das populações indígenas à dizimação, migração e decadência, por conta da descaracterização de suas identidades e miscigenação com a população não-indígena. Entretanto, Silva (2003) ressalta a contradição do relatório quando o próprio presidente afirma ter gasto 7.332 réis e 299 tostões da Fazenda Pública em empréstimos aos índios pobres, e quando aponta que 120 das 145 posses legitimadas naquele ano haviam sido para os índios.

Adotando uma base antropológica pós-culturalista, Antunes (2012) defende que, no contato com o colonizador estrangeiro e com representantes da ideologia dominante, ao invés de se diluir, a identidade indígena se reafirmou e se consolidou, principalmente nos casos em que estão envolvidas disputas políticas e matérias, permitindo que, ao longo do século XIX, os indígenas tenham se organizado em comunidades étnicas que foram ganhando expressividade no cenário cearense.

Reconhecido, a partir do Censo de 2010, como o terceiro Estado do Nordeste cujo processo de etnogênese mostra-se mais latente, o Ceará teve um crescimento populacional de 40% de autodeclarados indígenas em relação ao Censo anterior; conta com uma população de 9.335 pessoas autodeclaradas indígenas vivendo na Região Metropolitana de Fortaleza (IBGE, 2010); além do nome do próprio Estado, proveniente do Tupi “ciará” ou “siará”, que significa “canto da jandaia”, tem 90% de seus municípios com nomes de origem indígena, dos quais dezenove concentram uma população de cerca de 30 mil indígenas.

Dessa população, quatorze etnias são reconhecidas pelos órgãos governamentais: Tapeba, no município de Caucaia, com 8.010 hab.; Tabajara, em Crateús, Monsenhor Tabosa, Poranga, Quiterianópolis e Tamboril, contando 4.840 hab.; Potyguara, em Boa Viagem, Crateús, Monsenhor Tabosa, Novo Oriente e Tamboril, somando 4.658 hab.; Pitaguary, em Maracanaú e Pacatuba, com 4.478 hab.; Tremembé, em Acaraú, Itarema e Itapipoca, com um número de 3.817 hab.; Anacé, em Caucaia e São Gonçalo do Amarante, com população estimada de 2.361; Kanindé, em Aratuba, Canindé e Maracanaú, com 1.177 hab.; Tapuya-Kariri, em Carnaubal e São Benedito, com 736 hab.; Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz, com 409 hab.; Kalabaça, em Crateús e Poranga, com 290 hab.; Tubiba-Tapuia, em Monsenhor Tabosa, com 243 hab.; Kariri, em Crateús, com 215 hab.; Gavião, em Monsenhor Tabosa, com 86 hab.; e Tupinambá, em Crateús, com 23 hab. (BRITO, 2017). Essas etnias distribuem-se no território estadual conforme a Figura 10:

Figura 10 – Distribuição geográfica dos povos indígenas reconhecidos pela Funai no Ceará.



Fonte: Adaptado de Brito (2017).

Entretanto, nem todas essas etnias têm suas terras demarcadas ou, pelo menos, iniciado esse processo. A Tabela 1, abaixo, relaciona as terras indígenas cearenses que atualmente estão em alguma das fases do processo administrativo para demarcação:

Tabela 1 – Terras indígenas em processo de possível demarcação.

Terra indígena	Etnia	Município	Superfície (ha)	Fase do processo	Modalidade
Tapeba	Tapeba	Caucaia	5.838,0000	Delimitada	Tradicionalmente ocupada
Tremembé de Almofala	Tremembé	Itarema	4.900,0000	Delimitada	Tradicionalmente ocupada
Tremembé da Barra do Mundaú	Tremembé	Itapipoca	3.580,0000	Declarada	Tradicionalmente ocupada
Tremembé de Queimadas	Tremembé	Acaraú	767,0000	Declarada	Tradicionalmente ocupada
Córrego João	Tremembé	Acaraú	3.162,3901	Regularizada	Tradicionalmente

Pereira		Itarema			ocupada
Lagoa Encantada	Jenipapo Kanindé	Aquiraz	1.731,0000	Declarada	Tradicionalmente ocupada
Pitaguary	Pitaguary	Maracanaú, Pacatuba	1.727,8686	Declarada	Tradicionalmente ocupada
Taba dos Anacé	Anacé	Caucaia, São Gonçalo do Amarante	543,0000	Encaminhada RI	Reserva Indígena
Anacé	Anacé	Caucaia	–	Em estudo	Tradicionalmente ocupada
Mundo Novo/Viração	Potiguara	Monsenhor Tabosa, Tamboril	–	Em estudo	Tradicionalmente ocupada

Fonte: Adaptado de Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2017).

A luta pelo reconhecimento da existência dos povos indígenas cearenses ganhou expressão com o movimento do povo Tapeba, seguido dos Tremembé, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé, dando origem ao que se chamava, inicialmente, de “os quatro povos”. Apesar do crescimento desse movimento e do reconhecimento de outras etnias habitando terras do Estado, os processos de demarcação estendem-se por décadas, quando a legislação prevê sua realização em até cinco anos. Assim como em outros Estados da Federação, as etnias cearenses enfrentam uma série de violências, além do risco de desmonte de instituições que devem zelar por seus direitos e garantir sua representatividade. Exemplo disso, foi a tentativa de substituição de Eduardo Dezidério Chaves, da Coordenação Regional Nordeste II, da Funai, em Fortaleza, por Tanúzia Maria Vieira, no início deste ano de 2017. O setor da Funai, que rege as ações do órgão nos Estados do Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte e Paraíba, teria substituída sua coordenação por interesses e indicações políticas. Em resposta, os indígenas ocuparam o local no dia 20 de março, permaneceram 51 dias, finalizando em 09 de maio, após conflitos entre os próprios indígenas, o que expôs a divisão e a fragilização do movimento. Ainda assim, a mudança administrativa não foi efetuada.

3.4 O Movimento Indígena Brasileiro e a garantia de direitos

As atuais condições de vida da população indígena refletem a exclusão do passado de um povo que foi historicamente dizimado, violentado e perseguido e que, ainda hoje, sofre a discriminação e a negação de seus direitos. Apesar dos diversos documentos e leis, tais como a Constituição de 1988, a Política Nacional de atenção à Saúde dos Povos

Indígenas (BRASIL, 2002), a Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas (ONU, 2008) e o Estatuto dos Povos Indígenas (BRAISL, 2009), que representaram grandes conquistas ao reconhecerem a existência e os direitos básicos aos povos originários, sua autonomia, a demarcação de suas terras, entre outros, as aldeias ainda são afetadas por diversas vulnerabilidades, sejam físicas, sociais ou ambientais.

No que tange à questão da terra, somente na Constituição de 1934 o direito ao próprio território apareceu como constitucional, por meio do Art. 129. Nas Constituições de 1937 e 1946, não houve alterações significativas em relação ao tema, mas na de 1967 a expressão “posse permanente pelos índios” foi substituída por “terras ocupadas pelos silvícolas” e determinou-se que os territórios passavam a integrar o patrimônio da União, o que contrariava a Convenção 107, de 1965, da OIT, da qual o Brasil era signatário.

Dentre esses documentos, a Constituição de 1988 foi o primeiro texto constitucional que trouxe um capítulo específico sobre povos indígenas, ampliando a proteção aos povos originários ao reconhecer sua existência, língua, tradições, territórios tradicionais, etc., superou o paradigma da integração do indígena à sociedade eurocêntrica, comum ao pensamento jesuíta e positivista, desde as políticas coloniais, marcado pela natureza de conquista na relação civilizado-indígena, adotando o paradigma da interação, que consagra a diversidade cultural e garante o direito de cada povo de defender sua integridade cultural frente às pressões externas e preservar as formas de poder interno, sem que isso signifique abrir mão dos benefícios trazidos por avanços tecnológicos, no plano cultural, e do direito de representação e solução de conflitos, no aspecto da organização social (FREITAS; BAHIA, 2017). Foi também pioneira na América Latina quanto à proteção das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, apontando para o princípio pluriétnico.

Para Freitas e Bahia (2017), a tutela exercida pelo Estado em relação aos povos indígenas, a partir da Constituição de 1988, deve ser uma tutela-proteção, em articulação com o princípio da autonomia, e não como tutela-incapacidade. Distinguem a tutela a nível individual, quando um tutor detém o ato de decisão no lugar de alguém que está incapacitado, e a nível de coletividade, esta última designando a atividade do Estado de administrar os direitos e interesses de um grupo em seu benefício, como deve ocorrer no caso dos povos indígenas. Os autores compreendem que

[...] o espírito da tutela reside em compensar a assimetria natural de forças. Do princípio da tutela decorre para o Estado um poder-dever que, articulado com o princípio da proteção, importa no dever de zelo pelas populações indígenas e de investimento necessário para a efetiva presença do Estado. Seu exercício

responsável e constitucionalmente adequado deve visar primariamente à proteção dos indígenas, devido não a sua suposta ‘incapacidade’ mas à evidência de que as pressões exercidas pela sociedade tecnológica são substancialmente mais fortes que as possibilidades de resistência cultural. (FREITAS; BAHIA, 2017, p. 30).

A Constituição de 1988 propôs, então, a substituir a concepção de tutela-incapacidade, presente no aparato jurídico anterior sem o envolvimento dos indígenas, pela tutela-proteção, a qual deve promover a participação dos indígenas nas decisões que lhes dizem respeito e sua autodeterminação, que é uma norma de direito internacional ampla e irrevogável de resistência à dominação e tirania no contexto de descolonização. Ainda assim, é válido lembrar que, no início do século XX, João Mendes Júnior defende a teoria do indigenato, reunindo os textos legais que demarcam, desde o período colonial, o reconhecimento da autonomia indígena e seu direito à posse de suas terras. Para os autores, sua tese foi consagrada no Art. 237 da Constituição de 1988 (FREITAS; BAHIA, 2017).

Em 2007, após intensas lutas e discussões acerca do reconhecimento dos direitos dos indígenas, por parte dos movimentos sociais e das organizações sociais, o Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU) aprovou a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Outros documentos precederam este e merecem destaque, como por exemplo, a “Convenção sobre a Proteção, a Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes”, também conhecida como Convenção 107, declarada em 1957, pela Organização Internacional do Trabalho (OIT). Nele, recomenda-se a proteção e integração das populações indígenas à dinâmica dos países onde se encontram e, em sua Parte II, defende a posse do território indígena, indicando que os povos não devem ser retirados sem consentimento de seus territórios (OIT, 1957). Desde 1926, a OIT iniciou a elaboração de normas internacionais de proteção do trabalho indígena, o que entrou em vigor a partir de 1959. Entretanto, esse documento ainda se pautava no paradigma evolucionista e concebia que o desenvolvimento desses povos estaria atrelado à integração à sociedade ocidental. Após as várias críticas a esses posicionamentos, foi promulgada, na 76^a Conferência Internacional do Trabalho em 1989, a Convenção 169, regida pelo paradigma da interação, que entrou em vigor em 1991. Por meio do Decreto Legislativo n. 143, de 2002, o Brasil ratificou a Convenção 169 (FREITAS; BAHIA, 2017).

No Brasil, em 1910, instituiu-se o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), primeiro equipamento laico de gestão dos povos originários, como resposta à denúncia de massacre aos indígenas enfrentada pelo Brasil em Viena, em 1908. Esse serviço deveria unificar as políticas indigenistas, oferecendo proteção e assistência aos indígenas, mas ainda dentro da

perspectiva de que eles deveriam ser integrados à sociedade nacional, a partir da homogeneização doutrinária e de sua transformação em produtores rurais. Como os autores afirmam, portanto,

[...] interessava ao SPI promover o papel dos índios para a colonização agrícola e defesa militar do território. O antigo conceito de aldeamento se transmutou na doutrina de pacificação de Rondon e permitiu ao Exército se destacar nas funções de desbravamento e reconhecimento das regiões inóspitas.” (FREITAS; BAHIA, 2017, p. 18).

A ação do SPI, para os autores, permitiu que as técnicas de aproximação, “pacificação”, classificação evolutiva e transmissão das concepções nacionalistas, o que permite compreender a tutela como continuidade do processo iniciado na colonização.

O Código Civil, instituído pela Lei n. 3.071, de 1916, e o Decreto n. 5.484, de 1928, instituíram um regime especial para os indígenas, estabelecendo restrições e, no caso do Decreto, escalas de graus de contato entre os indígenas e a sociedade dita civilizada, reafirmando o postulado evolutivo de inferioridade das culturas originárias, embora tenha extinguido a tutela orfanológica. Nessa versão do Código Civil, os indígenas, denominados aí silvícolas, foram declarados “incapazes” em relação a certos atos. No ano de 1962, a Lei n. 4.121 acrescentou o parágrafo único que determinava o regime tutelar transitório a esses povos, de maneira que pressupunha o momento da completa aculturação. Tais concepções de “incapacidades” dos indígenas, propagadas nos documentos jurídicos anteriores, deveriam ser disciplinadas com o Código Civil. Freitas e Bahia (2017) esclarecem a posição em que os indígenas se encontravam com essas legislações, se permanecia tutelado, abdicava de sua autonomia, se buscava a emancipação, perdia a proteção do estado, frente a uma superestrutura organizada para negar-lhes os direitos e a existência.

No ano de 1966, o general Humberto Castelo Branco promulgou a Convenção 107, por meio do decreto n. 58824. Por volta do início da década de 1960, começou-se a valorizar o trabalho de antropólogos no reconhecimento das culturas e territórios indígenas. Some-se a isso as várias denúncias de corrupção e ineficiência administrativa do SPI que culminaram com a extinção do órgão e sua substituição pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por meio da Lei n. 5.371/1967 (FREITAS; BAHIA, 2017). Esse novo órgão, administrado por considerável tempo por militares, situação que tem sido repetida nos últimos anos, acabou mostrando-se, igualmente, à época, um aparato de tutela e controle dos povos indígenas, no sentido de impedir as mobilizações que cobrassem do Estado melhorias da condição de vida dos povos indígenas. Durante a Ditadura Militar no Brasil, intensificou-

se novamente a tentativa de aculturação dos indígenas, o que explica tais posicionamentos das instituições estatais. Assim, a Funai acabou tendo sua origem direcionada a

[...] administrar as rendas do patrimônio indígena, com três fins: emancipação econômica das tribos, acréscimo do patrimônio e custeio dos serviços de assistência (art. 3º). O antigo trabalho de incorporação dos índios à agricultura foi substituído por projetos de desenvolvimento comunitário. (FREITAS; BAHIA, 2017, p. 19).

A tutela exercida pela Funai, ainda motivada pela concepção integracionista, foi inicialmente marcada pela centralização burocrática em Brasília e uniformidade de ações, que desconsiderava as diferenças culturais, sociais e históricas das diversas etnias (FREITAS; BAHIA, 2017).

O Estatuto do Índio foi criado pela Lei n. 6.001/73 e incorporou, com algumas alterações, o sistema de classificação de graus evolutivos entre indígenas e a comunidade dita civilizada, tal como se preconizava no Decreto n. 5.484/1928. (FREITAS; BAHIA, 2017). Para Gonzalez e Guareschi (2013), nesse Estatuto há

[...] uma preocupação em demarcar, regulamentar e controlar os territórios indígenas bem como integrar os povos indígenas na ordem social visando uma *comunhão nacional*. Com um caráter assimilacionista, o Estatuto visava aculturar os índios no *socius* brasileiro, de domínio branco, eurocêntrico e totalizante na tomada de suas populações e territórios. Esse enquadre dos povos indígenas em regulamentações jurídicas seria uma preocupação com um espaço “descoberto” a um possível inimigo de Estado? (GONZALEZ; GUARESCHI, 2013, p. 395, grifo das autoras).

Diante desse cenário, é possível afirmar que o contato com o não-indígena e sua cultura dominante imposta com a espada e a cruz (GALEANO, 2000) produziu um modo de viver híbrido para o indígena, no qual sua cultura originária entrelaçou-se com a cultura não-indígena, assumindo costumes e concepções próprias dessa última, o que atua, inclusive, como uma estratégia de sobrevivência, conforme explicou Antonísio Lulu Darã, Cacique da aldeia Tekoa Porã, da etnia Tupi-guarani, sobre a utilização de terno e gravata: “para poder introjetar os elementos da cultura branca de modo a poder enfrentá-la, como se faz tradicionalmente a se usar uma máscara para incorporar o espírito de um animal a ser caçado” (BERNI, 2010, p. 29).

Como apontam Gonzalez e Guareschi (2013), no âmbito dos direitos modernos, impera a instituição do sujeito de direitos, o qual somente pode garantir esses direitos por meio de barganhas contratuais consolidadas no jogo de interesses particulares. Neste contexto, a presença da coletividade indígena como sujeito de direitos engendra novas tensões ao se mostrar na contramão do contexto político-econômico liberal, no qual impera o sujeito de direitos individual, com interesses particulares. Assim, seguindo a lógica de

apropriação da cultura dominante para tentar revertê-la a seu favor (OLIVEIRA, 2012), o Movimento Indígena Brasileiro (MIB) surge como um processo de resistência e protagonismo dos povos indígenas. Luciano-Baniwa (2006) chama atenção para a pluralidade do movimento indígena, caracterizando o MIB como uma de suas muitas faces, em que se tenta articular os diversos outros movimentos e ações realizadas tanto nacional como localmente. Com essa concepção, o autor ressalta que o movimento indígena

[...] segundo uma definição mais comum entre as lideranças indígenas, é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. Movimento indígena não é o mesmo que organização indígena, embora esta última seja parte importante dele. Um indígena não precisa pertencer formalmente a uma organização ou aldeia indígena para estar incluído no movimento indígena, basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos como agenda de interesse comum das pessoas, das comunidades e das organizações que participam e sustentam a existência do movimento indígena [...]. (LUCIANO-BANIWA, 2006, p. 58).

Além da participação das diversas representações indígenas, o MIB conta, também, com a participação de outros setores sociais, desde sua origem. Nessa articulação, um dos principais parceiros é o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), criado em 1972 e vinculado à Igreja Católica.

Situando na década de 1970 o momento propício para a germinação de diversos movimentos sociais, Bicalho (2010) e Oliveira (2012) consideram as assembleias indígenas como o momento primeiro de articulação do MIB. Considerando as influências do cenário internacional, no qual o movimento indígena mostrava-se já mais maduro, Bicalho (2010) elenca como principais características desse movimento em sua origem:

[...] a capacidade de resistência e luta dos povos indígenas; as mudanças socioeconômicas e políticas que vinham se apresentando no Brasil e no mundo desde meados do século XX; e as novas relações que se estabeleceram entre Estado e sociedade, Estado nacional e indígenas, e destes com a sociedade civil. (p. 104).

A partir da década de 1970, que teve seus últimos anos denominados por Viveiros de Castro (2015) como o período do “grande despertar dos povos indígenas no Brasil”, a mobilização dos povos indígenas foi ganhando força, aumentando as pressões e reivindicações por reconhecimento e direitos básicos, bem como pela demarcação de seus territórios. Não significa dizer que, anteriormente a essa data, inexistisse um movimento das diversas etnias, como afirma Krenak (2015), o movimento indígena sempre existiu, representado em vários movimentos indígenas, articulados ao longo da história em diferentes regiões do país, como por exemplo, a Confederação dos Tamoios, em 1535, que

se mostrou um movimento de resistência ao dominador. No entanto, somente no final da década de 1970, foi possível um movimento com representação nacional diante do encontro entre diferentes povos indígenas, a constatação de que estão sob problemas semelhantes e podem encontrar soluções conjuntamente.

Os movimentos da década de 1970 garantiram, entretanto, a descentralização da Funai e a redução de suas atribuições, na década de 1990, de maneira que as políticas de saúde, educação, meio-ambiente e produção rural passaram a ser jurisdição de outros órgãos estatais com os quais ela devia articular-se (FREITAS; BAHIA, 2017). Viveiros de Castro (2015) considera como grandes referências de indigenização da política nacional dessa época Ailton Krenak, junto a Davi Kopenawa, Mário Juruna, Raoni, Ângelo Cretã e Marçal de Souza, caracterizando-os como indígenas supostamente “aculturados” que se reapropriaram intelectual e existencialmente de sua indianidade, que “[...] voltaram a ser índios sem nunca deixar de tê-lo sido [...]” (p. 13). O ganho dessa geração e da luta indígena foi a superação do silêncio e do isolamento político, pois como afirma o autor,

Graças à geração de líderes a que pertence Ailton, surgida entre o final dos anos 1970 e o começo dos 1990 – a década que vai do fracassado projeto de emancipação indígena proposto pela ditadura, em 1978, à promulgação da atual Constituição Federal, em 1988 –, a luta indígena brasileira foi capaz de se conectar a uma rede planetária de povos e organizações [...]. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 17).

Podemos citar, como uma das formas de expressão desse Movimento, a formação da União das Nações Indígenas (UNI), caracterizada por Ailton Krenak como um conselho de povos indígenas, nascido das andanças de representantes indígenas pelo país, em busca dos pajés e xamãs, no fim da década de 1970, em um contexto de nova tentativa de colonização dos povos indígenas de Rondônia, Amazonas e Pará, pelos projetos do Governo Federal, em parceria com o Banco Mundial, Polo Noroeste e Grande Carajás. (FJELDER; NADER, 2015). Essa organização reuniu diversas nações indígenas e da qual, inicialmente, fizeram parte Marçal Guarani, Angelo Pankararé, Angelo Kretã, Domingos Terena e outras lideranças dos povos Tikuna, Tukano e Miranha.

As lideranças mais jovens, que se alinharam algum tempo depois e que têm a peculiaridade de terem frequentado escolas e/ou faculdades não indígenas, foram, além de Ailton Krenak, Paulo Bororo, Paulo Tikuna, Lino Miranha e Álvaro Tukano. – Primeiro encontro foi em 1979, em Mato Grosso, contando com representantes Xavantes, Terena e Kadiwéu. E houve um grande encontro em 1981, preparado a partir desse de 1979, que reuniu um maior número de representantes das comunidades indígenas e elegeu Marcos

Terena como presidente da UNI, Álvaro Tukano vice-presidente e Lino Miranha secretário. A reunião de 1982 foi boicotada pela Funai e, em 1983, em Goiás, houve uma nova proposta de organização da UNI, a qual passava a ter uma Coordenadoria Nacional formada por coordenadores regionais, com representantes da UNI em cada aldeia, os quais levariam as reivindicações para os representantes regionais e esses para a Coordenadoria Nacional (KRENAK, 2015).

Oliveira (2012) situa a promulgação da Constituição Federal de 1988 como o marco que permitiu ao MIB ganhar maior expressividade, lançando as lideranças indígenas como representantes nacionais dos povos originários. Na Constituição de 1988, como um avanço ao Estatuto do Índio, no que tange ao reconhecimento de direitos, destinou-se o Capítulo VIII, como parte da Ordem Social (Título III), para a regulamentação da vida das populações originárias, por meio dos artigos 231 e 232, em que se reconhecem os indígenas como sujeitos de direitos e proprietários inalienáveis de suas terras, cabendo à União demarcar esses territórios, proteger essas populações, bem como seus modos de vida, e garantir o respeito a seus bens. Entretanto, especialmente o artigo 231, assim como o inciso XVI do Art. 49, conferem ao Congresso Nacional o poder de decidir sobre possíveis atividades de exploração, aproveitamento de recursos, pesquisa, lavra de riquezas minerais e até mesmo a remoção das populações indígenas em caso de catástrofes, epidemias ou interesse da soberania nacional (BRASIL 1988/2012).

O conjunto de leis criadas, bem como a própria Constituição, engendram um discurso de universalidade dos direitos que, segundo Gonzalez e Guareschi (2013), quando se transfere isso para grupos étnico-raciais específicos, a ideia de uma universalidade pode perder as especificidades de cada grupo. Assim,

Uma preocupação, no entanto, surge quando se quer combater as injustiças e desigualdades sociais no que tange aos direitos dos grupos étnico-raciais com a promulgação de políticas ditas universais, pois esse enfoque universal de alguma forma não vem a contemplar as especificidades e costumes de cada povo. Foi assim, a partir dessa preocupação, que os movimentos sociais articularam-se ao debate da igualdade e da justiça social no âmbito público. (GONZALEZ; GUARESCHI, 2013, p. 396).

Cumprindo ao que se preconiza na Constituição e como contribuição do tensionamento desse movimento reivindicatório, em 2002 o Ministério da Saúde aprovou a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, a qual é coordenada pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) e orienta os dispositivos de cuidado ao complexo e multidimensional processo de saúde/adoecimento, tais como os Distritos

Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) e os Agentes Indígenas de Saúde (AIS), entre outros. Ainda assim, na contramão das reivindicações por políticas localmente contextualizadas que gerem visibilidade sobre a situação de saúde indígena, conforme Santos e Teixeira (2011), é expressiva a dificuldade em se gerar estatísticas representativas, a nível nacional, que caracterizem a situação sociodemográfica das cerca de 230 etnias indígenas presentes no Brasil, as quais apresentam os piores indicadores de saúde, decorrente da condição de vulnerabilidade em que vivem. De igual modo, Sousa e Andrade (2015) constataram a falta de estudos acerca da saúde indígena no Ceará, situação que se agrava quando nos referimos às etnias que habitam a Região Metropolitana de Fortaleza.

A demarcação de terras indígenas pode ser ressaltada como uma das principais preocupações e lutas das diversas etnias. Nascimento (2012) compreende que o não reconhecimento da terra indígena é também a negação do próprio povo, de sua cultura e de suas necessidades. Como apontam Ximenes, Lima e Figueiredo (2013), um dos grandes problemas na realidade brasileira é que as demarcações invariavelmente acabam sendo realizadas por órgãos externos à comunidade e não pelos próprios povos originários. Por mais que os indígenas participem do processo, nem sempre ficam muito claros os critérios para essa demarcação ou os interesses de outros envolvidos, uma vez que, muitas vezes, os povos indígenas são vistos como empecilhos ao desenvolvimento econômico do país.

Nessa mesma linha de discussão, Coloma (2010) nos diz da necessidade que se impõe-se, para o fortalecimento da atenção à saúde dos povos originários, de aliar esforços no desenvolvimento de ações relacionadas à formação profissional para o trabalho junto às populações indígenas, à pesquisa-ação, articulação entre atenção básica e demais níveis de complexidade do SUS, visando a integralidade da atenção à saúde da população indígena. O autor ressalta a urgência em aprofundarmos os conhecimentos acerca das particularidades das questões de saúde indígena, atentando de modo especial para o consumo abusivo de álcool e outras drogas e para o suicídio.

É importante lembrar, ainda, que o MIB tem como uma de suas principais preocupações a demarcação das terras indígenas, mas que não se resume a isso, refere-se, na verdade, à luta pelo direito de ser e de viver plenamente quem se é, tantas vezes impedidos por uma ideologia dominante que tenta normatizar a todos com um único modo de ser gente, cristalizando a pluralidade criativa de cada ser individual e coletivo. Neste mesmo sentido, há de se considerar também que a reivindicação pela demarcação das terras indígenas vai muito além da aquisição de um espaço, significa, na verdade, a missão de defender a vida, a memória, o território sagrado, a Mãe Terra e as gerações que nela se encontram, seja no

corpo encarnado ou transmutado em Encantado. A exploração do território indígena, principalmente relacionada à atividade extrativista, contraria as indicações de documentos nacionais e internacionais, tais como a Constituição brasileira e a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em setembro de 2007, pela Assembleia Geral das Nações Unidas.

Por maior que seja a condição de vulnerabilidade, entretanto, e ainda que alguns indígenas acabem se envolvendo em atividades ilegais de extrativismo, principalmente de madeira e minérios, em sua maioria, os sujeitos indígenas prezam pela conservação do ambiente e pelo uso sustentável dos recursos, o que é inerente à sua própria concepção de vida, em que todo o sistema segue um equilíbrio, o qual rompido traz prejuízos, doenças e morte para todas as pessoas. Esta concepção tanto aponta para a conscientização ambiental como para a relação com o sagrado, uma vez que o território indígena é onde os rituais acontecem, onde são feitos os contatos com os Encantados e onde a própria identidade é constituída (RIBEIRO; LIMA, 2015).

Além do cuidado para com a Mãe-Terra, em um mundo que preza pelo lucro que dela pode retirar, dentre os principais problemas citados pelas etnias e que também se tornam desafios ao MIB, estão a fragilidade na garantia do direito à terra, a dificuldade de preservação da própria cultura, o consumo abusivo de álcool e outras drogas, a gravidez precoce e o suicídio (BERNI, 2010; SOUSA; ANDRADE, 2015). No âmbito político, temos, ainda, os desafios impostos por arbitrariedades tais como a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215, que há quinze anos tramita na Câmara dos deputados e intenta transferir do poder Executivo e dos órgãos competentes para o Congresso Nacional a condução dos processos de demarcação de terras indígenas e quilombolas e ratificar as que já são homologadas, o que abre espaço, por meio de trocas de favores políticos, tanto para se impedir a demarcação de novas terras como para “revisar” aquelas que já foram homologadas. O relator da PEC 215, Osmar Serraglio, deputado e ministro da Justiça, propôs, ainda, um substitutivo que proibia a ampliação das terras indígenas que já foram demarcadas e prevê indenizações apenas para os proprietários.

O ataque a órgãos que devem prezar por sua segurança e interesses também é um outro ponto a ser tocado. Desde junho de 2016, tendo Michel Temer assumido o governo interino do Brasil em maio do mesmo ano, diversas mudanças nos cargos da Funai ocorreram, dentre elas, as diversas mudanças na presidência do órgão. O então presidente, João Pedro Gonçalves da Costa, foi substituído por Arthur Nobre Mendes, que assumiu o cargo como interino, em setembro do mesmo ano, este foi sucedido por Agostinho do

Nascimento Netto, que também assumiu em caráter interino até o mês de janeiro de 2017, quando o pastor evangélico Antônio Toninho Costa assumiu a presidência, sendo demitido em maio, em meio a conflitos; à comoção pelo ataque ao povo Gamela, no Maranhão, quatro dias antes; acusando ser a exoneração uma retaliação por sua recusa em admitir indicações políticas nos demais cargos do órgão e denunciando existir uma ditadura que impede o Presidente da Funai pôr em execução as políticas previstas pela Constituição. Com isso, sob protesto de instituições e movimentos ligados aos povos indígenas, o general da reserva Franklimberg Ribeiro Freitas assumiu em caráter interino no mesmo mês, sendo oficialmente efetivado em 11 de julho, o que gerou forte insatisfação tanto entre indígenas como em outros seguimentos sociais, os quais acusam o governo federal de estar utilizando o cargo como moeda de troca e subordinar as políticas indigenistas à bancada ruralista do Congresso Nacional.

Vale ressaltar que os dois últimos presidentes foram indicados pelo Partido Social Cristão (PSC), que compõe a base aliada do governo e ao qual foi concedido o poder de indicar quem deve assumir a presidência do órgão. A acusação dos movimentos indigenistas é, portanto, que assim como ocorreu no início do processo colonial, a força das armas e da religião regem ainda, de forma arbitrária, os destinos dos povos indígenas.

Some-se a isso que, por meio da publicação do decreto 9.010, de 23 de março de 2017, foi modificado o Estatuto da Funai e extintos 347 cargos que, em sua maioria, eram ocupados por indígenas. Esse novo desmando do governo federal, ao reduzir o número de funcionários e de representação indígena, compromete os processos de demarcação e gera instabilidade quanto à representatividade indígena institucionalizada. Ainda como parte do desmonte da Funai, o orçamento já insuficiente do órgão sofreu um drástico corte, passando dos R\$ 4 milhões destinados em 2016 para R\$ 1,9 milhão em 2017, o que inviabiliza o funcionamento e a efetivação de ações de proteção aos povos originários. Ao final do ano de 2019, após passar por alguns presidentes, dentre os quais militares e pregoeiros, a Funai encontra-se, desde julho do presente ano, sob a presidência do delegado da Polícia Federal Marcelo Augusto Xavier da Silva, apontado como assessor da bancada ruralista.

Em meio a essas realidades, o MIB expressa-se como um movimento heterogêneo e plural, de fundamental importância para garantir o controle social, tensionar o diálogo com a sociedade não-indígena e assegurar a luta pela observância dos direitos dos povos originários. É uma das formas do indígena de resistir e se afirmar na intercessão entre sua cultura e a não-indígena, dentro de uma compreensão vivencialmente integral da vida, com suas contradições, versos e reversos.

4 “O CANTO DOS PÁSSAROS AO AMANHECER. O SOM DA MARACA NA MÃO DO ÍNDIO, COMO UMA PAISAGEM LINDA DE VER”¹⁹: BEM VIVER E AFETIVIDADE NA AMÉRICA PROFUNDA

Conforme Gonzalez e Guareschi (2013), no estabelecimento dos Estados Modernos, instituiu-se uma forma de conhecimento necessária à governamentalidade, capaz de dizer algo sobre a vida dos sujeitos e exercer controle e poder sobre elas, garantindo a coesão do Estado e sua soberania. A função assumida pelo Estado é a de ocupar-se dos objetos da sociedade que emerge, conhecendo-os e tomando-os a seu encargo. Dentre os objetos que surgem na sociedade moderna, está o sujeito individual, que se origina dentro do princípio da igualdade e sob as regulamentações estatais. Este surgimento é uma das condições para a emergência do saber psicológico como ciência. Desta forma,

Na conjunção de uma ambiguidade moderna e da constituição da individualidade como uma experiência no âmbito da estruturação dos Estados modernos – a emergência de um indivíduo autônomo e livre e, por outro lado e ao mesmo tempo, um indivíduo disciplinado, ou sob controle das disciplinas que se constituem para melhor investir nesse indivíduo a ser normatizado e vinculado a um parâmetro de normalidade – surgem as condições para que se institua como campo de conhecimento as ciências do psicológico. (GONZALES; GUARESCHI, 2013, p. 392).

Essa configuração de produção se delinea sobre o plano de fundo da modernidade ocidental, cujo pensamento é definido por Sousa Santos (2010) como um pensamento abissal, constituído de um sistema de distinções invisíveis que sustentam aquelas que se fazem visíveis, embora seja impossível a copresença de ambas. Esse processo de produção de pensamento que estrutura o conhecimento sobre a realidade e, mesmo, o que concebemos como real (o visível), está assentado em linhas radicais que dividem a realidade entre um universo que está “deste lado da linha” e o que se situa “do outro lado da linha”, o qual desaparece nessa conjuntura, torna-se invisível, e continua sendo produzido como inexistente, negado. Dessa forma, se estabelece a hegemonia de um modo de concepção da realidade sobre o outro, da valorização de uma população privilegiada (deste lado da linha) em detrimento de outras (do outro lado da linha) sacrificáveis, pela capacidade do pensamento abissal moderno produzir e radicalizar distinções. No campo do conhecimento, esse pensamento “[...] consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso [...]. O caráter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade.”

¹⁹ Trecho da reza de toré intitulada “Cheiro do pau d’arco”.

(SOUSA SANTOS, 2010, p. 33). Isso implica, conforme o autor, que tudo aquilo que se situa “deste lado da linha” é conhecimento válido, com status de ciência, socialmente aceito e, tudo o que está “do outro lado da linha” é considerado duvidoso, crença, magia, que pode, no máximo, gerar inquietação científica para a ciência hegemônica.

Diante desse cenário e postos os elementos relacionados aos modos de viver indígena, discutidos nos capítulos anteriores, é preciso refletir as implicações da Psicologia e de nosso lugar como psicólogas e pesquisadoras, em relação a esses povos, cientes de que a cultura eurocêntrica hegemônica, em que opera o pensamento abissal moderno, está fundada e invisibiliza, entre outros modos de saber, a cultura indígena. É “do outro lado da linha” que se situam os saberes originários (SOUSA SANTOS, 2010) e “deste lado” a Psicologia, tradicionalmente urbana e direcionada para as elites da cultura eurocêntrica. Desta perspectiva, é fundamental questionarmos com que intenções e posturas o pesquisador transpassa a linha que delimita o “do outro lado” para encontrar-se com o conhecimento abissal invisível, pois seu quefazer pode servir a consolidar as invisibilidades ou visibilizar outras possibilidades epistemológicas.

No seu processo de reformular-se e questionar-se acerca de sua abrangência social (MARTÍN-BARÓ, 2011a), a ciência psicológica passou a debruçar-se sobre as questões étnicas. Vitale e Grubits (2009) citam, como importantes espaços em que se discutiu a aproximação da Psicologia com os povos originários, o XI Encontro Nacional da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO), realizado em 2001, no qual, sob Sílvia Lane coordenou a mesa-redonda “As Emoções nas Culturas Indígenas”; o I Congresso Latino-americano de Psicologia da ULAPSI (União Latino-americana de Entidades de Psicologia), ocorrido em São Paulo, no ano de 2005, em que Sonia Grubits coordenou a mesa-redonda “Conflitos étnicos e éticos e a questão indígena: um problema para a Psicologia Latino-americana?”; o I Congresso Brasileiro de Psicologia Ciência e Profissão, realizado em 2002, em São Paulo, que além de alguns painéis sobre a temática, contou com a mesa-redonda “Experiências e Significados: Cultura e Identidade na Periferia de São Paulo”, coordenada por Ricardo Franklin Ferreira, a qual era composta pelo trabalho “Ser Índio de verdade: um olhar sobre aldeias indígenas guarani ‘mbya’ da cidade de São Paulo”, de Marília Gomes Ghizzi Godoy; o Seminário “Subjetividade e Povos Indígenas”, promovido pelo Conselho Federal de Psicologia (CFP) em novembro de 2004, na cidade de Luziânia (DF); o colóquio “Psicologia e Povos Indígenas”, promovido pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, em 2007; entre outros.

Ainda assim, percebemos a necessidade de desenvolvermos maiores estudos e discussões na área, capazes de estruturar uma psicologia referendada nas questões de Abya Yala, que considere a ancestralidade pulsante, as peculiaridades desse território e suas reverberações sócio-históricas. O processo de libertação latino-americano, portanto, implica a desnaturalização dos conhecimentos instituídos, das verdades estabelecidas na intersubjetividade como inquestionáveis, é um movimento que perpassa as relações, as identidades, os sistemas de pensamento e o modo como organizamos a realidade, cientes de que tudo isso está assentado em uma ideologia dominante. Nesse sentido, a própria psicologia, carece ser libertada (MARTÍN-BARÓ, 2011b), para o que Lane (2010) propõe que a psicologia latino-americana seja uma proposta de reflexão crítica e ação comprometida socialmente, como único modo de estar a serviço das transformações sociais.

Voltamo-nos, então, às epistemologias do Sul e suas interlocuções ético-políticas, em um convite de reconexão com quem somos, assim como nos convida a oração de Toré que inicia essa seção. A proposta de compor uma paisagem, que permita ao indígena fazer ressoar o som de sua maraca, de seus cantos de cura, buscando a reconexão da Psicologia com os conhecimentos ancestrais, para fazer amanhecer uma Psicologia de Abya Yala, é um dos principais compromissos ético-políticos com que tecemos esse trabalho.

4.1 As posturas teóricas que nos inspiram

Quando citamos as epistemologias do Sul, nos referimos às teorias nascidas e referendadas no contexto latino-americano, ou melhor dizendo, aquelas que surgem das necessidades de Abya Yala, visando configurar uma nova forma de fazer ciência capaz de romper com os modelos eurocêntricos hegemônicos, trazendo um novo olhar e um maior compromisso com as maiorias exploradas e negadas desse território. Sousa Santos e Menezes (2010) explicitam que o Sul é uma designação metafórica sobreposta, em parte, à geográfica, de desafios epistêmicos que se configuram na busca de reparação dos danos históricos derivados da relação colonial do Capitalismo com o mundo. Admite-se essa sobreposição como metáfora pela constatação de que “[...] no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos [...] foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’ [...]” (SOUSA SANTOS; MENEZES, 2010). Nesse contexto, como definem os autores, as epistemologias do Sul configuram-se como o conjunto de intervenções epistemológicas que visibilizam e denunciam a dominação na produção de conhecimento, pelo exercício da colonialidade,

valorizando, por seu turno, os conhecimentos tradicionais que resistiram aos modos de opressão do poder eurocêntrico e investigando as possibilidades de diálogo horizontal entre os diversos conhecimentos, essa última proposta denominada de ecologias de saberes.

Foi sob o signo da crise do pensamento psicossocial, do final da década de 1960, que autores como Paulo Freire, Fals Borda, Enrique Dussel, Leonardo Boff, Ignacio Martí-Baró, Silvia Lane, entre outros, romperam com as amarras eurocêntricas que escravizavam, desautorizavam e desqualificavam a produção de conhecimento pelos autores do Sul, superando, assim, o que Martín-Baró (2011b) chamou de mimetismo cientificista da época, o qual remetia à necessidade da psicologia travestir-se do modelo dominante para legitimar-se como ciência. Esse é um convite à busca de nossas próprias raízes epistemológicas étnicas e ancestrais, para que, assim, possamos compreender de fato nossa realidade (MENEZES; BERGAMASCHI, 2009). É a partir daí que se tornou possível propor novas epistemologias, adequadas à realidade e ao fazer científico de Abya Yala, romper os falsos dilemas e pensar um novo horizonte e uma nova práxis (MARTÍN-BARÓ, 2011b).

No campo da Psicologia Social, Martín-Baró (2011a, p. 194, grifo do autor) estabeleceu como tarefas urgentes à produção do saber psicológico “[...] a recuperação da memória histórica, a desideologização do senso comum e da experiência cotidiana e a potencialização (*potenciación*) das virtudes populares.”. Por esse caminho, o autor afirma a reconstrução de modelos de identificação referendados em nossa própria história e modos de viver ancestral. Por meio dessa postura, fez-se urgente a criação de um conhecimento contextualizado, crítico e reflexivo, que confrontasse o modelo de transposição a-histórica e a-crítica das teorias norte americanas e europeias para a realidade de Abya Yala. É preciso compreender que as teorias se propõem como verdades historicamente situadas e relacionadas a um contexto social e cultural específico. Dessa forma, como afirma Martín-Baró (2011b), não se trata de questionar a validade dos sistemas de pensamento que fundamentam a Psicologia, mas sim seu sentido e viabilidade no território sobre o qual tenta dizer algo.

O que o autor concebe é que não se trata de romper definitivamente com toda e qualquer teoria que não seja produzida em Abya Yala, nem que a qualificação de uma abordagem como reacionária ou progressista esteja definida necessariamente pelo seu país de origem. Cabe, isso sim, dialogar com outros conhecimentos, sem atribuir-lhes o status de universalidade ou superioridade em relação à outras perspectivas e definir sua aceitação ou refutação em um determinado contexto, a partir do que esse sistema de conhecimentos e práticas produz em uma realidade específica. Deve-se considerar quais cadeias de opressão esses conhecimentos podem estar rompendo ou reproduzindo, que visibilidades ou

invisibilidades estão gerando, como podem contribuir para o processo de desalienação e libertação de um povo. Como refletem Sousa Santos e Menezes (2010), toda relação social é intra e inter-cultural e política, uma vez que implicam as desiguais distribuições de poder entre as populações. Dessa forma, os conhecimentos válidos são sempre contextuais em termos das diferenças culturais e políticas. É a partir dessa concepção que se admitem os diálogos com as teorias vigotskiana e espinosana, por exemplo, como assumimos nesse trabalho, seguindo as construções teóricas da Psicologia Social laneana.

Neste cenário a presente pesquisa inspira-se teoricamente nas teorias latino-americanas, especialmente no que temos trabalhado no Locus/UFC, embasados nas interlocuções entre a Psicologia Social de base Histórico-Cultural e a Psicologia Ambiental. A Psicologia Social de base Histórico-Cultural estruturou-se a partir dos trabalhos de Sílvia Lane, na década de 1970, em meio ao que ficou conhecido como a crise da Psicologia Social, iniciada no fim da década de 1960. Essa crise, como pontuado anteriormente, originou-se da constatação da baixa abrangência do fazer psicológico da época, que se encontrava voltado para as elites e não conseguia trabalhar junto às maiorias oprimidas e exploradas de forma ética e coerente, nem romper sua dependência de teorias importadas de forma a-crítica, principalmente dos EUA e da Europa, que não se adequavam à realidade local (MARTÍN-BARÓ, 2011a). Pautada epistemologicamente no materialismo histórico dialético, a Psicologia Social de base Histórico-Cultural tem como objetivo “[...] conhecer o Indivíduo no conjunto de suas relações sociais, tanto naquilo que lhe é específico como naquilo em que ele é manifestação grupal e social [...]” (LANE, 1994, p. 19). Esse homem é visto como um ser concreto, inserido na escala filogenética, histórico, que sobrevive na relação com o outro, em constante movimento de criação de si e do mundo, com características singulares que se forjam na relação social, produto e produtor ativo da realidade e, portanto, capaz de transformá-la (LANE, 2006).

Nessa compreensão teórica, conforme Sawaia (2002), é preciso buscar a plena integração entre pressupostos teórico-epistemológicos, metodológicos e a prática, consciente da dimensão ética e política desse fazer. Dentre as categorias trabalhadas por essa disciplina, o conceito de afetividade é tomado na discussão acerca da injustiça, exclusão e, também, das formas de promoção da vida, dentro da compreensão de que

Quando sentimos que nossa potência de ser é aumentada, a emoção que nos afeta é de alegria, quando, ao contrário ela é diminuída, somos afetados por emoções tristes. As primeiras são mais fortes e favorecem ações emancipadoras, as segundas, colaboram com a servidão. O irredutível humano é essa potência vital de conservação e expansão, portanto, de liberdade e felicidade. Uma potencialidade em

ato, que se realiza nos encontros, pois é da natureza do corpo e da alma ser afetado e afetar. (SAWAIA, 2008, p. 149).

Com base nisso, diversos trabalhos abordam os modos como os sujeitos afetam-se tanto em suas relações com o outro (SAWAIA, 2011), como com os lugares (BOMFIM, 2003; 2010; SAWAIA, 1995). Tal movimento estabelece as devidas relações com a Psicologia Ambiental, a qual investiga as transações entre o sujeito e o entorno sócio-físico (MIRA, 1997), evidenciando o ambiente (construído ou natural) como uma das dimensões da identidade do sujeito, no qual interagem fatores psicossociais, sócio-físicos e histórico-culturais (BOMFIM, 2008). Assim, Moser (1998, p. 127-128) define-a como "Uma disciplina, um ramo, que cria novos conceitos, que tenha novos paradigmas para resolver problemas, não é uma aplicação, é uma disciplina, e não só um ramo."

Os primeiros estudos da disciplina, segundo Günther e Razestraten (2005), são atribuídos a Hellpach, que na década de 1920 introduziu o termo *Psychologie der Umwelt* (Psicologia do ambiente). Mira (1997) elenca também, como precursores desse saber, Kurt Lewin, com sua Teoria de Campo, e Egon Brunswik, que estudou as influências dos fatores físicos no comportamento humano e é considerado o primeiro autor a utilizar o termo Psicologia Ambiental, em 1934. Anos mais tarde, na década de 1950, os estudos sobre a influência do ambiente de enfermarias de hospitais psiquiátricos no comportamento dos pacientes, por exemplo, representam um outro momento de desenvolvimento da disciplina, no qual se ressaltava o seu caráter interdisciplinar, dada a complexidade da questão ambiental (ITTELSON; PROSHANSKY; RIVLIN; WINKEL *et al.*, 2005; MOSER, 1998). Günther e Razestraten (2005), para quem a maior preocupação com as questões ambientais após a Segunda Guerra Mundial impulsionou o maior interesse pela área de estudo, situam seu início na América Latina na década de 1970, com maior ênfase no México e na Venezuela (GÜNTHER E ROZESTRATEN, 2005), havendo maior intensidade em seu desenvolvimento na década de 1990. Com metodologia e epistemologia plurais (WIESENFELD, 2005), a disciplina forma-se do diálogo entre disciplinas como a Psicologia, a Arquitetura, a Antropologia, a História, a Geografia, o Planejamento urbano, entre outras, sem enquadrar-se em nenhuma delas.

Nessa compreensão, entende-se que o ambiente atua abaixo do nível da consciência; a experiência ambiental é de natureza holística; sujeito e ambiente formam uma totalidade (RIVLIN, 2003); cada sujeito possui qualidades ambientais singulares; a dimensão social é atuante no ambiente físico e não pode ser preterida; e que a percepção do ambiente sofre influências de fatores como idade, sexo, status socioeconômico, cultura, entre outros.

Moser (1998, p. 122) ressalta, então, que visibiliza ainda que "[...] a especificidade da Psicologia Ambiental é a de analisar como o indivíduo avalia e percebe o ambiente e, ao mesmo tempo, como ele está sendo influenciado por esse mesmo ambiente." (MOSER, 1998, p. 122).

Adotando essas concepções teóricas, a Psicologia Socioambiental, por exemplo, como mais uma proposta latino-americana, constitui-se em um movimento integrador, que implica a mediação afetiva e o simbolismo do espaço na construção da subjetividade (ALENCAR, 2010). Agrega categorias da Psicologia Ambiental clássica, como espaço e lugar (TUAN, 1983; 2011), apropriação do espaço (POL, 1996), apego ao lugar (GIULIANI, 2014), identidade social urbana (VALERA; POL, 1994), entre outras; da Psicologia Social de base Histórico-Cultural, tendo a afetividade (SAWAIA, 2011) como um dos principais enfoques; além de categorias que remetem à nossa ancestralidade, como o bem viver (ACOSTA, 2016), que serão discutidas posteriormente. Pacheco (2018) pontua que esse diálogo se estrutura com base na dialética, objetivando romper com as dicotomias criadas pela lógica cartesiana da sociedade ocidental moderna, integrando “[...] entidades holísticas que abrangem as pessoas, os processos psicossociais e os ambientes.” (p. 104).

Tais concepções adequam-se à proposta da presente pesquisa, uma vez que integram as dimensões do sujeito consigo, com o outro e com seu ambiente, vivência fundamental entre os Pitaguary, que se integram vivencialmente, sem qualquer separação ou dicotomia, o território, as tradições, a religiosidade, a saúde, a cultura, entre outros aspectos do existir.

4.2 Afetividade como potência de vida e conhecimento do mundo

A afetividade, apesar de ser um conceito antigo, que remonta à filosofia de Platão [427-347 a. C.] e sobre o qual muitos autores já se debruçaram, tem sido tratada na história do pensamento ocidental como uma dimensão humana que deve ser neutralizada e rigidamente controlada, pois estaria associada aos vícios (MARCONDES, 1998), podendo impedir o acesso ao conhecimento verdadeiro do mundo, o qual somente poderia ocorrer pela via da racionalidade. Com base em uma concepção dualista da realidade, Platão concebia o corpo (sensível) como cárcere da alma (supra-sensível), opondo essas partes do humano (REALE; ANTISERI, 2003) e descrevendo a alma como composta por faculdades hierarquizadas, das quais a razão teria a hegemonia de conduzir à sabedoria, direcionando a vida e o conhecimento das coisas, e comandando as outras faculdades (BRANDÃO, 2012).

Por seu turno, Aristóteles [384-322 a. C.], posicionava-se como um filósofo monista, mostrando-se um crítico à filosofia platônica. Concebia a alma como o princípio de vida dos seres animados e considerava a possibilidade das paixões serem participantes da razão de alguma forma. Assim, elas não seriam vícios nem virtudes, embora tornem-se potencialmente nocivas quando em excesso ou deficientes (BRANDÃO, 2012). Já no Estoicismo, a recusa das paixões coloca-se como condição primeira para o conhecimento do mundo, a autonomia do homem e sua felicidade (REALE; ANTISERI, 2003). As reverberações das concepções gregas acerca dos afetos expressam-se diretamente na filosofia da Idade Média, com filósofos como Santo Agostinho [354-430] e São Tomás de Aquino [1221-1274], para quem a razão sobrepõe-se às paixões, submetidas à revelação divina, de maneira que a afetividade é vista novamente como perturbadora da razão e relacionada ao pecado.

Inaugurando o pensamento moderno propriamente dito, o filósofo racionalista René Descartes [1596-1650] desenvolveu um sistema filosófico considerado, em certa medida, uma “Reforma” na Filosofia (MARCONDES, 1998), ao postular o ceticismo radical, colocando em dúvida todas as verdades estabelecidas, para deixar emergir daí o conhecimento verdadeiro do mundo, pela via da racionalidade. Dualista, Descartes concebe corpo e alma compostos por substâncias distintas, e admite a existência de três faculdades da alma, a qual está sediada na glândula pineal: a sensação, relacionada às ideias adventícias; a imaginação ou fantasia, de onde provêm as ideias fictícias, e a razão, composta por ideias inatas, que permite alcançar o conhecimento verdadeiro do mundo (BRANDÃO, 2012). Nesse sistema filosófico, concebe-se que o erro é proveniente das paixões humanas, as quais caracterizam-se como mecanismos da alma, que impedem a ação equilibrada do homem, movimentos psicofísicos provenientes de alterações corporais, recebidos passivamente pela alma (LIMA; BOMFIM; PASCUAL, 2009; VEER; VALSINER, 1996). Esse sistema, conforme Veer e Valsiner (1996), teve um forte impacto na Psicologia, pois,

[...] precisamente como resultado da maneira como Descartes formulou e resolveu o problema mente-corpo, o estudo da psicologia ficou dividido em dois campos. O debate entre os que difundiam a psicologia como *Naturwissenschaft* (ciência natural) e os que defendiam a possibilidade da psicologia como *Geisteswissenschaft* (hermenêutica) tinha sua origem nos escritos de Descartes. Assim, o conflito entre os psicólogos que desejavam ser cientistas no sentido comumente aceito nas ciências naturais (estudando o comportamento) e psicólogos que procuravam uma compreensão dos planos, motivos, etc. humanos (enfatizando o *significado*) já estava presente em boa parte da obra do filósofo francês [...] (p. 379-380).

Nesse quadro, Vigotski (1999) aponta como a proposta de uma Psicologia do Sentimento, assim como o próprio tema da imaginação, eram concebidas como questões

relacionadas a opinião ou convicção pessoal, o que lhes conferia a imagem de inseguras e possivelmente errôneas. Citando Zienkovski, Vigotski (1999) ressalta a maior intangibilidade dos sentimentos, que podem ser experimentados mais intensamente, mas quando observados detidamente, desaparecem, assim, na observação de sentimentos ao que se tem acesso são as sensações ou outras imagens divergentes do foco inicial. Vigotski (1999) aponta, ainda, que a Psicologia Empírica deslocava para a periferia tudo aquilo em que não se pudesse concentrar atenção, tal como os sentimento e o pensamento, os quais estariam, assim, fora do campo da consciência.

Por outro lado, a ideia de sentimentos inconscientes não é comumente partilhada na ciência psicológica, de modo que mesmo na psicanálise, em que se concebe a ocorrência de afetos inconscientes,

Posteriormente ele [Freud] elucida que, embora a psicanálise fale de afetos inconscientes, a inconsciência desses afetos difere da inconsciência das representações, uma vez que o afeto inconsciente corresponde unicamente ao embrião do afeto como possibilidade que não atinge sua evolução posterior. (VIGOTSKI, 1999, p. 251).

O autor aponta que é consenso entre muitos autores que os sentimentos se situam nos processos de consumo e descarga de energia psíquica, do ponto de vista dos mecanismos nervosos. Neste sentido, os sentimentos são compreendidos como dispêndio de energia.

Partindo de uma concepção monista e racional, Spinoza (2015), cuja obra posteriormente Vigotski estudou, define os afetos como as afecções do corpo (res-extensa) e as ideias dessas afecções na mente (res-cogitans), que aumentam ou diminuem a potência de agir do corpo, conduzindo-o à ação ou à passividade. Cabe salientar que nesta aceção corpo e mente constituem uma e a mesma coisa, de maneira que não existe separação nem paralelismos entre eles (JAQUET, 2011). Nessa concepção, os afetos estão na base da racionalidade, de maneira que não se mostra coerente acreditar que possam ser refreados ou controlados, como defendiam as correntes de pensamento da época, as quais tratavam a afetividade como um elemento que inviabilizava o conhecimento verdadeiro, uma vez que atrapalharia o pensamento racional.

Para a compreensão da filosofia espinosana são conceitos seminais: substância, atributo e modo. A substância é definida pelo filósofo como “[...] aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deve ser formado.” (SPINOZA, 2015, p. 13). Isso significa dizer que ela é causa adequada de si, existe por sua própria necessidade, é necessariamente infinita, anterior às suas afecções e composta de infinitos atributos. Por sua vez, os atributos dizem respeito ao

que é percebido como constitutivo da essência da substância, ao que se pode ter acesso pela percepção do intelecto. Nesse sentido, quanto maior o número de atributos que compõem a substância, mais perfeita ela será, o mesmo se aplica aos modos, quanto mais atributos tem um corpo, maior será o nível de perfeição.

Uma característica dos atributos, segundo Gleizer (2005), é a isonomia, uma vez que, embora a produção de seus modos seja independente, o princípio causal que rege suas ações é sempre o mesmo. Na relação entre substância e atributos, Spinoza (2015) apresenta sua concepção de Deus (ou Natureza), como causa eficiente de todas as coisas, sendo substância infinita, indivisível e que existe necessariamente, não de forma contingente. Os modos, nessa compreensão, aparecem como modificações da substância, a qual ao se autoproduzir produz a tudo o que existe, por sua potência causal (BRANDÃO, 2012), o que confere a imanência da substância na realidade humana, ou seja, para Spinoza (2015), contrariando o que pregavam as religiões de sua época, Deus não é um ser transcendente, mas sim, diretamente presente em tudo o que existe, submetido às leis de sua própria natureza. Os modos caracterizam-se, assim, por sua transitoriedade, dependendo existencial e conceitualmente da substância. Por esse pensamento filosófico, o homem é concebido como a união de dois modos de Deus (*res-extensa* e *res-cogitans*) como “[...] a dupla expressão de uma única realidade, de uma única modificação da substância absoluta [...]” (GLEIZER, 2005, p. 21-22).

Nessa dinâmica da existência, o *conatus* refere-se ao esforço intrínseco a todos os seres de perseverar no próprio ser. Para Gleizer (2005) “[...] não é apenas um princípio de autoconservação, mas também de auto-expansão e realização de tudo o que está contido em sua essência singular.” (p. 31). Já a potência de ação, relacionada ao primeiro conceito, diminui quando o corpo não é causa adequada de qualquer efeito que se produz nele ou fora dele, ou seja, não pode conhecer somente por si. Nesse caso, o corpo é passivo, experimenta entristecimento e servidão. Por outro lado, quando corpo e mente são afetados por outros corpos que expandem o *conatus*, a potência de ação aumenta, gerando afetos alegres, que proporcionam a autonomia, posto ser o corpo ativo, causa adequada do que ocorre em si ou fora de si. Desta forma, os afetos que experimentamos no encontro com os outros e com o mundo derivam das afecções aí geradas, ou seja, de “Toda mudança, alteração, ou modificação de alguma coisa, seja produzida por ela mesma, seja causada por outras coisas.” (CHAUI, 1995, p. 105).

Baseando-se nas concepções espinosanas, Vigotski iniciou seus estudos sobre o tema na década de 1930, produzindo um material que seria organizado e publicado somente

cinquenta anos após a sua morte. À época, Vigotski (1998) constatou, além do que foi exposto no início desta subseção, que na Psicologia, tradicionalmente, as emoções eram concebidas por meio de uma vertente naturalista, a partir do behaviorismo ou de outras correntes vinculadas ao estudo dos comportamentos, e de uma Psicologia introspectiva, o que as transformou em um tema rechaçado pelas demais teorias.

Mesmo que Machado, Facci e Barroso (2011) salientem que a temática das emoções perpassa os trabalhos de Vigotski desde seus estudos iniciais, uma das primeiras obras referenciadas do autor em relação ao tema foi um manuscrito sobre as teorias populares das emoções e seus déficits, produzido entre 1931 e 1933 e citado por Luria em 1935 com o título “Spinoza e sua teoria do afeto. Prolegômenos à psicologia do homem”. Na década de 1980, a obra foi integralmente publicada com o título “A teoria das emoções. Uma investigação histórico-psicológica”. Nesse manuscrito, Vigotski trazia como ideia central, segundo Veer e Valsiner (1996), que as teorias sobre as emoções em sua época eram dualistas e, como proposta para tentar solucionar esse dualismo, debruçava-se sobre a filosofia espinosana.

À época de Vigotski, concebia-se que as emoções estariam relacionadas à fantasia, expressando-se por meio delas, tanto no corpo quanto na psique, de maneira que as emoções utilizar-se-iam da imaginação, refletindo-se em representações e imagens fantásticas (VIGOTSKI, 1999). Para o autor, sentimento e fantasia constituem o mesmo processo, de modo que “[...] estamos autorizados a considerar a fantasia como expressão central da reação emocional.” (p. 264). Desse ponto de vista, sentimentos e emoções foram concebidos como uma função psicológica superior, culturalizada e historicizada (individual e coletivamente), em estreita relação com outros processos do psiquismo que, participando ativamente da cognição e da imaginação, enquanto processo criativo de transformação da realidade, atuam como mediadores que conectam a realidade imediata, a imaginação e o pensamento, com um papel ativo no desencadeamento das ações do sujeito e nos processos de ensino/aprendizagem (MACHADO, FACCI E BARROSO, 2011).

Por seu turno, as emoções têm natureza orgânica geral e são uma resposta do organismo a acontecimentos que ocorrem em órgãos isolados (VIGOTSKI, 1999). Nesse mesmo sentido, Lane, Coelho, Lima e Sawaia (2018) lembram-nos que as emoções são respostas filogenéticas do organismo às afetações do ambiente, importantes para sua preservação e proteção, sendo um indicador para a luta ou fuga. Para os autores, ao tentar negar as emoções e os sentimentos, o ser humano adocece e constrói relações opressoras, inclusive para si mesmo. A partir da aproximação com o povo Xavante, os autores

compreenderam que é a vivência da afetividade que possibilita um melhor gerenciamento desses afetos. O indígena chora, sofre, ri, celebra, demonstra todas essas afetações e as vivencia profundamente, de forma muito saudável e integrada com sua percepção de si.

Uma outra autora importante que fundamenta a discussão sobre a afetividade na Psicologia Social laneana é Agnes Heller (1993), filósofa marxista da Escola de Budapeste, para quem os afetos significam implicação com alguém ou alguma coisa, seja abstrata ou não, indeterminada ou não. Nesse movimento, as coisas do mundo tornam-se figura na consciência a partir da identificação, do significado da coisa ou do evento para o sujeito, perturbando a condição homeostática de acordo com a intensidade da implicação. Seja como figura ou fundo, as emoções e os sentimentos estão sempre atuando no sujeito em todas as suas reações, sejam elas adequadas ou não. Nesse sentido, a implicação assume função de regulação do organismo social em sua relação com o mundo, o que confere o caráter orientativo dos afetos e fomenta a coerência do mundo subjetivo como continuidade desse organismo social.

Assim como ocorre com os autores anteriormente discutidos, Heller (1993) admite o pensamento, o sentimento e a percepção como um processo unificado e contextualizado, em que

Durante el desarrollo del Ego, acción, sentimiento, percepción y pensamiento se diferencian funcionalmente y, en un proceso paralelo, se reintegran mutuamente en seguida. Como no hay sentimientos humanos sin conceptualización o, por lo menos, sin relación a la conceptualización, de igual modo tampoco puede haber pensamiento (dejando entre paréntesis el pensamiento simplemente repetitivo) sin sentimiento. (HELLER, 1998, p. 36).

É a partir dessas inspirações teóricas que Sawaia (2009; 2011) integra à Psicologia Social o conceito de afetividade, como elemento constitutivo do pensamento e da ação, base da ética e da política, integradora das dimensões biológica, cognitiva, emocional e social do sujeito. A afetividade está, portanto, diretamente envolvida na configuração da consciência e da identidade do sujeito e, portanto, atua como mediadora da ação transformadora. Nessa dimensão, a afetividade é afirmada por Sawaia (2003) como categoria desestabilizadora de análise, que resguarda a potencialidade de romper com a racionalidade instrumental, dar o tom emocional ao que vivencia e reintegrar o sujeito com seu contexto sócio-histórico.

Considerando que os afetos potencializadores são promotores da alegria, que remete à ação libertadora, e que os afetos despotencializadores conduzem à tristeza e à servidão, Bomfim (2010) explicita que essa qualificação dos afetos não está referendada em juízos de valor ou de uma questão unidimensional, mas sim nas interrelações complexas do sujeito com seu entorno e tudo o que está aí, onde entra em contato com bons ou maus

encontros, os quais expandem ou constroem o conatus, aumentando ou diminuindo a potência de agir do corpo. Assim, os afetos originam-se necessariamente da relação com outros corpos.

Compreendendo que as emoções são mediadas pela cultura, dando-se nas relações intersubjetivas (SAWAIA, 2009), e, ao mesmo tempo, mediam e integram a realidade imediata, do pensamento e da imaginação, como anteriormente citado, Bomfim, Delabrida e Ferreira (2018) classificam como emoções mais básicas a alegria, a tristeza, a raiva, o nojo e o medo, enquanto a culpa, a vergonha, o orgulho, entre outras, são caracterizadas como derivadas do campo social. Por outro lado, os sentimentos revelam o sentido pessoal dos sujeitos, sendo emoções mais duradouras. Nessa dinâmica, não podemos esquecer o caráter sócio-histórico da palavra-significado que nomeia e influencia nossa visão de mundo, configurando a transição das emoções, de um inicial caráter universal, comum a todas as espécies (DAMÁSIO, 2004), para seu sentido singular, a partir das influências sociais (LANE, 2006).

Em sua construção teórica de reencontro com a ancestralidade, Kusch (2007) ressalta que no modo indígena de conhecer o mundo há um privilégio dos afetos, com o

[...] predominio del sentir emocional sobre el ver mismo, de tal modo que se *ve* para *sentir*, ya que es la emoción la que da la tónica a seguir frente a la realidad. El indígena toma la realidad no como algo estable y habitada por objetos, sino como una pantalla sin cosas, pero con un intenso movimiento en el cual aquél tiende a advertir, antes bien, el signo fasto o nefasto de cada movimiento. El registro que el indígena hace de la realidad es la afección que esta ejerce sobre él, antes que la simple connotación perceptiva. (KUSCH, 2007, p. 279-280).

Na Psicologia Socioambiental, encontramos convergência entre essa concepção e a de Bomfim, Delabrida e Ferreira (2018, p. 61), quando afirmam que “Ao contrário do que postulou Descartes, nós existimos não porque pensamos, mas porque sentimos. O aparelho sensorial é que nos permite conhecer o mundo e, a partir desse conhecimento, pensar.”

Já Menezes e Silveira (2016) refletem que o conhecimento, no povo Guarani, se dá a partir do estar junto e é atravessado pela corporeidade e pela espiritualidade, de maneira que “A aprendizagem está diretamente ligada a uma estética pautada na atenção à escuta do mundo, à manifestação da palavra sagrada, à espiritualidade e à corporeidade.” (MENEZES; SILVEIRA, 2016, p. 248). Desse modo, as autoras utilizam o termo “outrificar-se” para designar o ensinamento guarani de desconstruir-se e desaprender, impregnando-se do outro, diferente do que ocorre em nossos modelos de formação acadêmica, em que se preconiza o modelo europeu de ensinar ou compreender como se aprende, não deixando espaço para a surpresa com o outro e a problematização dessas trocas humanas. Em nossas pesquisas

buscamos saber como os indígenas constroem seus conhecimentos, mas a pergunta também retorna a nós: como construímos nossos conhecimentos em relação aos indígenas? Menezes e Bergamaschi (2009), em trabalho com esse mesmo povo, refletem que enquanto o aprendizado eurocêntrico é sempre um ensinar e aprender sobre, o Guarani aprende sentindo, imerso na vivência.

Cabe, ainda, demarcar brevemente a íntima relação que autores como Vigotski estabelecem entre a afetividade e a vivência, chamando atenção para o fato de que somente é possível explicar o que fundamenta as concepções e práticas acerca das emoções e das vivência, em uma perspectiva histórico-cultural, por meio da integração dessas numa rede abrangente da complexidade do todo, ou seja, não é por meio do discurso sobre essas categorias nem por ideias isoladas sobre elas, mas em seu próprio contexto de sentidos e significados (TOASSA, 2011).

Toassa (2019) constata que existe, nos últimos anos, um o aumento do interesse no conceito de vivência na Psicologia vigotskiana, principalmente nos campos da psicologia e da educação, sem que, contudo, haja uma definição ou clareza consistente no uso do termo, o que leva a autora a qualificá-la como uma “definição indefinida”. Para Toassa (2011; 2019), o termo russo *pereživânie*, traduzido no Brasil como vivência é, na verdade, de difícil tradução e abrange uma complexidade que a conversão linguística pode acabar confundindo. Ainda assim, esclarece que as vivências, na concepção vigotskiana, demarcam as implicações do meio no desenvolvimento do sujeito e a temporalidade relacional aí envolvida, que está para além do tempo cronológico, pois refere o tempo psicológico, é o tempo determinado pelo sujeito que sente, cuja duração relaciona-se à intensidade da implicação, dos encontros e ao contexto histórico-cultural. Assim, a categoria vivência é uma unidade de análise da relação que se estabelece histórico-culturalmente entre a consciência, a personalidade e o meio do sujeito (TOASSA, 2011), podendo ser comparada com um prisma que refrata os aspectos parciais e totais do meio no qual o sujeito se desenvolve e retorna para ele.

4.3 A filosofia indígena de bem viver

Em seu livro “*Geocultura del Hombre Americano*”, publicado pela primeira vez em 1975, Kusch (2000) nos fala de um medo de sermos nós mesmos, de pensarmos o que é nosso. Sua afirmativa remete ao processo de colonização e colonialidade, de negação da cultura indígena, que ocorreu em toda a América Latina. A ancestralidade indígena é uma marca presente e atuante no povo, mas alienada pela cultura dominante que impõe os modelos

européu e estadunidense como únicos possíveis e aceitáveis, dentro de uma lógica de colonialidade, como anteriormente discutido. Entretanto, essa ancestralidade (re)existe, encontra outros modos de existir, apesar do medo e da tentativa de fazer parecer inferior tudo aquilo que escapa ao ordenamento social eurocêntrico. É assim que os povos originários ainda hoje mantêm fortalecido seu modo de vida, representado pela concepção de bem viver, o qual faz referência a todos os povos cuja existência considera uma vivência harmoniosa com a Natureza e uma história longa e profunda, que escapa ao imperativo ocidentalizante (ACOSTA, 2016). O bem viver é, portanto, a filosofia e a prática dos povos indígenas, referendadas na solidariedade e reciprocidade (AYMA, 2011).

Sampaio *et al.* (2017) caracterizam o bem viver como um conceito polissêmico, que comporta diversas concepções, mas remete à garantia da qualidade de vida dos sujeitos, sem que para isso se precise destruir a casa comum, resguardando-se tanto os direitos da geração presente quanto das futuras. O bem viver é concebido como o *sumak kawsay*, do povo Quéchua, *suma qamaña*, dos Aymara e o *nhandereko*, da etnia Guarani, embora não se restrinja apenas às vivências dos povos andinos e amazônicos. Conforme Breda (2016), o termo tem variado de acordo com a região onde é empregado, sendo sua forma boliviana “*vivir bien*”, a versão equatoriana “*buen vivir*” e, no Brasil, “bem viver”. Ressalta, ainda, que embora a tradução brasileira não respeite os significados do conceito indígena, do ponto de vista linguístico, pois se deveria utilizar “bom viver”, essa tem sido a expressão mais comum no país, sendo utilizada há alguns anos por diversos movimentos sociais.

Alguns aspectos do pensamento quéchua, nos auxiliam a compreender as significações do conceito, assim como se mostram essenciais na aproximação aos povos indígenas. Oliveira (2014) caracteriza esse pensamento como “lógica do acontecer”, onde o acontecer é considerado cosmocêntrico e holístico, em consonância com a visão integrada andina, e elenca algumas de suas categorias básicas: espaço, tempo, qualidade (pensamento qualitativo), quantidade (*cheka kay*) e causalidade (*raykukay*). Ressalta, ainda, que apesar de fazer uso de termos ocidentais, esses atendem a uma outra episteme. Nessa concepção, as relações espaciais (*llapa pacha*) e temporais (*karma pacha*) encontram-se intimamente relacionadas e o tempo não segue a mesma lógica linear da cultura ocidental, podendo, inclusive, ser expresso em termos espaciais:

O passado é visto como “o que se adiantou”, “o real”. Em relação ao que fala em tempo presente, o passado, em Quéchua, posiciona-se diante do que fala. O futuro, embora concebido também como real, ainda é desconhecido, e situa-se atrás, de costas para o presente, é o “não visto”. O referencial é o ser humano que realiza a ação e a comunica. (OLIVEIRA, 2014, p. 23).

Nessa forma de leitura e vivência da realidade, conforme Oliveira (2014), tempo e espaço conjugam-se, fundamentando a causalidade e estabelecendo como o passado visto à frente permite a observação da sabedoria e da herança cultural, enquanto o futuro não visto é o compromisso a ser cumprido, com base no que já foi construído pelos ancestrais. O pensamento qualitativo implica um modo de criação e organização do mundo em que a palavra criadora resguarda a relação direta com o objeto que nomeia, de modo que as palavras abstratas para expressar os conceitos de qualidade surgem somente em um momento posterior. A quantidade, seguindo essa mesma lógica, surge associada à concretude dos objetos, aperfeiçoando posteriormente seus sistemas de cálculo, com a referência a ideias abstratas.

A visão de mundo indígena, a partir do bem viver, implica uma “com-vivência” com tudo o que existe, seja humano ou não, material ou imaterial, o que envolve a dimensão espiritual. A integralidade, a harmonia e a complementaridade estão na base desse modo de vida, de maneira que o equilíbrio e o cuidado com a Mãe-Terra resultam como algo natural e necessário, fazendo com que a ideia de sustentabilidade e desenvolvimento, por exemplo, tornem-se obsoletas (CÉSPEDES, 2010). Isso ocorre pelo fato do conceito de desenvolvimento referendar-se nas aspirações de enriquecimento ocidental, as quais contradizem a concepção indígena. Já a sustentabilidade relacionar-se a práticas ainda voltadas para o modo de vida ocidental eurocêntrico, de maneira que visa minimizar ou reparar os danos que foram e continuam sendo causados ao planeta, em uma perspectiva de utilização dos recursos em favor de um modelo ainda antropocêntrico.

No bem viver a centralidade está na própria vida, de modo que implica um compromisso dos sujeitos de lutar pelos direitos da Mãe-Terra, sabendo-a um organismo vivo, sem que haja uma hierarquia que privilegie a vida humana. Além disso, a ética e a racionalidade afetiva que regem esse modo de viver direcionam o sujeito para uma relação de profundo respeito com a natureza. Um exemplo disso nos foi trazido por uma das lideranças Pitaguary, que expôs a prática de seu pai de ir quase todos os dias ao rio, para pegar o peixe que alimentaria a família. Ainda criança, certa vez, essa liderança perguntou ao pai por que ele não retirava muitos peixes de uma só vez, para armazená-los e não precisar retornar todos os dias ao rio. Em resposta, o pai lhe contou da necessidade de pedir permissão à Mãe-Terra para a pesca, que isso somente acontecia pela necessidade da sobrevivência dele e de sua família, mas que não se poderia tirar mais do que se precisava, pois do contrário, em pouco tempo faltaria peixe, a Mãe-Terra trataria de restabelecer o equilíbrio, em favor do princípio de justiça entre as espécies (DIÁRIO DE CAMPO, NOVEMBRO/2017). Lembramos que,

como Boff (2009b) defende, o bem viver pauta-se em uma visão holística e integradora do ser humano, inserido na comunidade terrenal, ou seja, como ser-terra, o homem está em profunda união com Pacha Mama, a qual é sua força nutriz e dispensa com fartura tudo o que os seres necessitam para viver de modo suficiente. Desse modo, o homem é terra que anda, que ama e venera, não está acima nem abaixo dos outros seres, os quais também são terra (BOFF, 2009a).

Lacerda e Feitosa (2015) pontuam que, diferente dessa proposta de bem viver, o modelo capitalista propaga conceitos como viver melhor, bem-estar, qualidade de vida, desenvolvimento, progresso, entre outros. Com base nisso, são estabelecidos parâmetros de mensuração do quanto uma vida pode ser qualificada como boa, de qualidade, bem sucedida, tais como o Índice de Progresso Social (IPS), lançado pela iniciativa privada; o Produto Interno Bruto (PIB), baseado na dimensão econômica do desenvolvimento de um país; o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), influenciado pela teoria das capacidades proposta por Amartya Sen, a qual enfoca as capacidades do sujeito de utilizar os recursos para suprir suas necessidades; o Índice Viver Melhor, da Organização para Cooperação Econômica e Desenvolvimento (OECD) (SAMPAIO *et al.*, 2017). Esses conceitos e índices estão assentados em concepções ocidentais capitalistas, embasadas no consumo ilimitado como fetiche do modelo neoliberal, de maneira que os parâmetros utilizados pelos instrumentos de mensuração em relação aos modos de vida, no geral, guiam-se pelo quanto uma pessoa tem acesso a bens e serviços que comumente não estão disponíveis a todos e acabam por remeter ao modelo norte-americano de viver (LACERDA; FEITOSA, 2015). Essa lógica, no entanto, é absolutamente impensável do ponto de vista do bem viver, no qual se pressupõe que tudo deve ser compartilhado.

Diante da diversidade de conceitos que podem, facilmente, confundir a racionalidade da proposta do bem viver andino com a concepção ocidental capitalista, é preciso esclarecer a significação de algumas dessas propostas que, muitas vezes, por desconhecimento ou mesmo pela tentativa de estabelecer pontes de diálogo, são associadas erroneamente ao bem viver indígena. Segundo Boff (2009b), a proposta de viver melhor, por exemplo, é uma opção da ideologia dominante, que equipara a qualidade de vida de um país ao seu PIB, adotando a intervenção capitalista para o aumento da produção. Desse modo, pode-se constatar, como afirma o autor, que o viver melhor supõe a ética do progresso ilimitado, baseada na competição contínua de quem precisa viver melhor que o outro, ou seja, que o outro viva mal. Essa perspectiva vai contra o bem viver indígena, que é orientado pela ética da suficiência para toda a comunidade (BOFF, 2009b).

Já o conceito de bem-estar é uma construção da modernidade, essencialmente individualista, relacionado muito facilmente à produção de dicas e manuais de saúde física e mental, baseados em orientações de profissionais das mais diversas áreas, e estão disponíveis ao consumo dos sujeitos. Ao mesmo tempo, essas práticas abrem espaço no mercado para a venda de diversos outros produtos, ao produzirem a necessidade do consumo destes, sob o discurso de que são contributos ao aumento do bem-estar. Conforme Lacerda e Feitosa (2015, p. 10), “Os modelos de bem-estar e boa vida propagados pelo liberalismo burguês acabam tendo como referencial o inatingível estilo de vida e de consumo norte-americanos, que cobra seu preço em saúde mental.”. Nesse mesmo caminho de discussão, as concepções de desenvolvimento e crescimento econômico motivam, para Lacerda e Feitosa (2015), a perpetuação da subalternidade e põem em risco, por exemplo, os territórios indígenas, ao aumentarem as pressões pela desterritorialização e liberação da exploração dos recursos naturais situados em terras indígenas.

Estamos falando, portanto, de racionalidades que divergem e habitam um mesmo território, em constante tensionamento, dentro da relação abissal em Abya Yala. Conforme Oliveira (2014), as diferenças entre a racionalidade ocidental e a andina centram-se, entre outros aspectos, em que na primeira predomina a perspectiva descritiva, analítica, individualista, hedonista, racionalista, autossuficiente, pragmática e cientificista. Por outro lado, a racionalidade andina é marcada, segundo o autor, pela vivência, pelas sensações, o pensamento festivo, relacional, trata-se de uma racionalidade coletivista, solidária, de reciprocidade, integradora, holística, de convivência com a natureza e imersão no mundo.

Semelhante a essa concepção, Sampaio *et al.* (2017) afirma a vida comunitária proposta pelo bem viver, a qual anula o individualismo, enquanto atitude egocêntrica e egoísta, mas preserva a individualidade, que pode ser vivida coletivamente, enquanto convivencialidade, de maneira que o bem viver do indivíduo é o bem viver coletivo. Assim, o conceito de bem viver tem sido mundialmente estudado como uma alternativa à estrutura eurocêntrica desigual e ao modelo capitalista predatório, os quais revelam-se insustentáveis, do ponto de vista humano e dos recursos naturais, fazendo com que o sistema não consiga dar conta da complexidade das mazelas que gerou (LACERDA; FEITOSA, 2015).

No que tange às relações de trabalho, Céspedes (2010) reflete que na proposta indígena, há há uma relação estreita entre o trabalho e a felicidade, porque não está baseado na exploração nem na objetivação do outro, não visa o lucro nem o consumo, é o compromisso com o bem coletivo que move a todos.

A experiência ocidental de desenvolvimento e bem-estar econômico tem desequilibrado cada vez mais o planeta, ameaçando a continuidade da vida de diversas espécies, entre elas, a humana. Céspedes (2010) reflete que, diante desse fracasso, o mundo ocidental tem-se voltado para a experiência indígena, visando copiá-la, mas sem compreender seu alcance, por isso segue investindo no desenvolvimento econômico e na competitividade do viver melhor. Assim, o mundo ocidental acaba demarcando ao povo indígena que

[...] debemos dejar nuestros usos y costumbres tradicionales ‘no rentables’, renunciar a nuestras formas de subsistencia local y olvidarnos de nuestra capacidad de autodeterminación, pasar a ser fuerza de trabajo y permitir tanto el libre acceso de la minería y la extracción de hidrocarburos como el saqueo y la depredación de la naturaleza, con el motivo de hacernos funcionales a los nuevos procesos económicos de ecologismo neoliberal y depender del Estado para que éste resuelva nuestras necesidades.” (p. 9).

Na contramão dessa proposta, a perspectiva do bem viver oferece uma Cultura da Vida para salvar o planeta, baseada nos saberes ancestrais e no conhecimento científico da vida, empenhada em recuperar a harmonia e o respeito mútuo com a Mãe-Terra.

Ayma (2011) deixa claro que na proposta de bem viver a tendência à complementação anula a competição, assim como implica cuidar da identidade cultural, da comunidade, de nós mesmos e da Mãe-Terra. É assim que o bem viver se relaciona aos condicionantes éticos e à emancipação humana, conectado à dinâmica social e ambiental, em uma perspectiva onde “[...] não faz sentido tratar a emancipação humana sem, no entanto, relacioná-la ao valor intrínseco da natureza, como condicionante ético para pensar as gerações futuras [...]” (SAMPAIO *et al.*, 2017, p. 44) e, ao mesmo tempo, não se justifica que se sacrifique a emancipação de uns em detrimento de outros, sejam da mesma geração ou para garantir a emancipação das gerações futuras, como se existissem classes hierarquizadas de cidadania, em que uma mostre-se privilegiada à outra. Configura-se, portanto, conforme os autores, como um estado particular de felicidade, no qual o sistema social interconecta-se ao ecológico e congrega padrões culturais distintos coexistindo de forma integrada e complementar. Destarte, a filosofia indígena tem função utópica de crítica e enfrentamento da realidade fundamentada na colonialidade, o que se dá, por exemplo, por meio de políticas relacionadas ao uso da biodiversidade e do etnoconhecimento, da garantia territorial integração, manutenção da cultura e tradições originárias.

4.4 O conceito de liderança indígena

As discussões em torno dos conceitos até aqui apresentados nos levam a refletir como as lideranças indígenas se constituem como tal nos contextos de suas etnias, e como se dão os emaranhados de seus processos de saúde/adoecimento. As questões aqui explanadas são vivenciadas cotidianamente de modo físico e simbólico pelos sujeitos, participam da sua constituição sócio-histórica no mundo, inclusive como representantes de seu povo.

Adotamos neste trabalho o termo liderança indígena por ser essa a terminologia usada nas discussões e pelos próprios indígenas. Entretanto, diferenciando-se do conceito tão bem explanado pela Psicologia Organizacional e pelas discussões sociológicas, a especificação dessa categoria ganha novas nuances no campo indígena, embora ainda careça de maiores explicações e explorações. Correntemente, esse termo não é especificamente definido, mas utilizado como um conceito cujo significado está dado e é conhecido por todos, designando os sujeitos que estão mais a frente das lutas políticas e dos rituais, bem como aqueles que são referências dentro da aldeia. É preciso considerar, ainda, que a própria compreensão do termo apresentará variações, conforme a etnia trabalhada.

Sáez (2007) diz que o conceito de liderança indígena “[...] parece sincretizar todas as figuras de autoridade – cacique, tuxaua, pajé – previstas na relação colonial, mas sem se prender a limites precisos.” (p. 20). A partir do relato autobiográfico de uma liderança indígena, o autor a define, ainda, como um tradutor entre o mundo indígena e o não-indígena, exercendo a função de mediador, de articulador nas lutas e na condução dos processos decisórios dentro das aldeias e no diálogo com o mundo não-indígena (BICALHO, 2010).

Ao me inserir no campo-tema de pesquisa, compreendia esse conceito como referente a uma formação de alguns membros da etnia para essa função, ao longo da vida. Entretanto, a convivência mostrou que na concepção Pitaguary todos nascem lideranças, como uma missão sagrada de defesa do território e de seu povo, mas alguns atenderão a esse compromisso, participando do MIB e das articulações internas, e outros se manterão mais afastados das discussões. Entretanto, não há uma culpabilização daqueles que não se colocam como lideranças, há sim, um chamado de apoio às lutas e ao trabalho dos que representam a etnia, bem como à participação nos processos decisórios, que devem visar a coletividade.

O conceito de liderança implica, então, o de participação, que compreende um processo sócio-psicológico de aprofundamento da inserção e da transformação social, com base na interação dos sujeitos entre si e o mundo e das relações sociais histórica e culturalmente construídas (NEPOMUCENO; BRITO; GÓIS, 2009). Conforme Acosta (2016,

p. 25), o bem viver traduz-se em um “[...] bem conviver em comunidade e na Natureza.”. Alinhado a esse modo de existir, participar da vida comunitária, trabalhar, implicar-se com as lutas do povo faz parte da própria cosmovisão do indígena. Defender seu território é intrínseco a seu modo de vida, o que justifica a concepção de que todos os indígenas são, em princípio, lideranças.

Ser liderança indígena passa pelo reconhecimento e respeito do sujeito por seus pares, dentro e fora da aldeia. Oliveira (2012) lembra-nos que os líderes gozam de um poder simbólico dentro do espaço em que atuam e têm, em certa medida, algum controle sobre os processos decisórios. Esse poder pode ser pensado nos termos de experiência, referência, legitimidade, recompensa e coerção. A autora diferencia, ainda, a liderança política indígena e a liderança tradicional, caracterizando a primeira como emergente, a partir de um processo de empoderamento e autonomia, das demandas dos próprios povos indígenas e da configuração social, econômica e política na qual estão inseridas. Já as lideranças tradicionais fazem parte da tradição indígena, lidadas à religiosidade, como o Pajé, ou ao cargo de chefia, tal como os Caciques.

Estabelecendo essa mesma diferenciação, Luciano-Baniwa (2006) explica, ainda, que originariamente existiam apenas as lideranças tradicionais, assim denominadas por “[...] seguirem ou cumprirem as condições e as regras herdadas dos seus pais ou ancestrais e aceitas pelo grupo.” (p. 65). Assim, seguindo um processo sócio-histórico tradicional próprio, essas lideranças assumem os cargos com a função de organizar, coordenar, articular, representar seus respectivos povos diante de outras sociedades e defender seus interesses. Por meio de um processo diferente de chegar ao posto, as lideranças políticas – também chamadas novas lideranças – assumem um papel complementar às primeiras, com tarefas específicas, que abrangem a direção de organizações indígenas formais, a intermediação e interlocução entre as sociedades indígena e não-indígena. Desse modo, diferente da escolha da liderança tradicional, que geralmente envolve questões de hereditariedade, em que se prepara a criança para assumir o cargo do adulto, dentre os critérios para a escolha de lideranças políticas não-tradicionais está sua capacidade de relacionamento com a sociedade não-indígena. Nesse sentido, o chefe Yaminawa, do Rio Acre, entrevistado por Sáez (2007), fala da liderança indígena como um lugar social que “[...] tem a ver com o exterior, serve sobretudo para explicar aos índios as coisas de fora, para que entendam as coisas dos brancos.” (p. 12). Para Luciano-Baniwa (2006), o modelo de liderança política está mais próximo do modelo não-indígena, compreendendo-a como uma possível detentora de poder político e social, do que a

liderança tradicional, que deve prezar pela liberdade do sujeito, pautando-se em um modelo no qual impera a amorosidade.

Apesar da recorrência dessa diferenciação entre liderança política e tradicional na fala de autores indígenas e não-indígenas, como foi exemplificado acima, os Pitaguary afirmaram ao longo da pesquisa a inexistência desta forma de organização em sua cultura. Para esse povo, a liderança tradicional é todo indígena que vive e defende a tradição e luta pelos direitos da etnia. O termo liderança política é refutado, uma vez que para eles remete aos sujeitos que, dizendo-se representantes de seu povo, utilizam esse lugar para obter ganhos pessoais, em detrimento das necessidades coletivas (DIÁRIO DE CAMPO, AGOSTO/2017). Esse posicionamento faz refletir como o conceito de “política” parece estar relacionado à descredibilidade quanto ao seu compromisso ético e perpassado por um certo cansaço em relação às ações corruptas e injustas, remetendo-nos à reflexão acerca do momento político brasileiro.

A reivindicação de algumas das lideranças, inclusive, é a participação direta no cenário político do país (BICALHO, 2010), assumindo cargos públicos, os quais viabilizariam um maior tensionamento, participação e resistência contra as manobras governamentais que põem em risco os direitos indígenas. Entretanto, tal forma de participação também é criticada por outros membros das etnias, que acusam algumas lideranças de buscarem benefícios para si e não para a coletividade, ao adentrarem esses espaços. Como se pode perceber, esse é um ponto de divergência que gera intensos conflitos, dividindo os grupos indígenas, a ponto de que alguns membros da etnia imponham resistência aos parentes, dizendo-se não representados por eles. Para Krenak (2015), essas divergências podem dizer respeito ao fato de que “O significado dessa representação indígena [...] varia na proporção em que cada comunidade entende essa relação com o Estado, com as autoridades, com as instituições.” (p. 24).

Um outro ponto importante diz respeito à criminalização dos indígenas, o que se torna ainda mais expressivo quando entramos em contato com o jogo de interesses que envolvem grupos economicamente interessados em suas terras, de modo que

Os índios são taxados por esses grupos como empecilhos ao desenvolvimento econômico do país, pelo simples fato de não aceitarem se submeter à exploração injusta do mercado capitalista, uma vez que são de culturas igualitárias e não cumulativistas. Dessa visão resulta todo o tipo de perseguição e violência contra os povos indígenas, principalmente contra suas lideranças que atuam na defesa de seus direitos. (LUCIANO-BANIWA, 2006, p. 36).

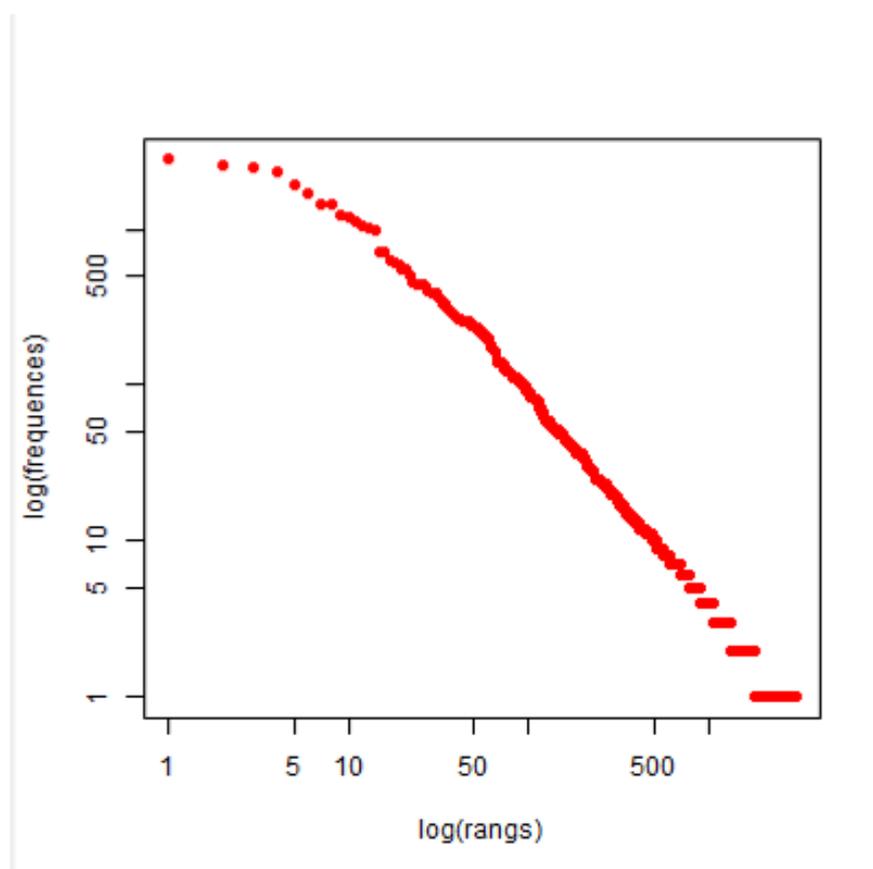
Nesse contexto, expostas à frente da luta pela garantia dos direitos e cidadania dos indígenas, as lideranças são constantemente criminalizadas, ameaçadas e assediadas, além do que, também enfrentam conflitos mesmo dentro da própria etnia, por conta de disputas pelo poder ou por discordâncias quanto às decisões tomadas e as vias de reivindicação. Por outro lado, seus trabalhos também são valorizados e reconhecidos, pelo que tenho percebido em campo, uma rede de apoio e cuidado se estabelece ao redor das lideranças, relacionada a dimensões materiais e espirituais, a fim de fortalecê-las e proporcionar espaços de produção de saúde. De igual modo, os ganhos obtidos para a aldeia, os projetos conquistados e desenvolvidos, assim como os momentos de festejos e celebração da vida, têm aparecido nesse espaço como promotores de bem-estar. Sendo esse o principal público de atenção de nosso trabalho, no capítulo seguinte abordaremos com maior consistência o conceito de liderança para os Pitaguary, a partir de suas próprias palavras.

5 “O COCAR É MINHA CASA, PITAGUARY É MEU CORAÇÃO”: AFETAR-SE, RECONHECER-SE E SER LIDERANÇA PARA BEM VIVER

Ser liderança Pitaguary implica a construção de uma identidade referendada na racionalidade andina, em que se afirma o compromisso ético-político de bem viver, em uma profunda “com-vivência” com tudo o que existe. Trata-se de uma implicação profunda com o território e com a cultura de vida, de maneira integral, vivencial e afetiva. Nessa dimensão, o processo sócio-histórico a partir do qual esse sujeito é constituído viabiliza a compreensão das interrelações macro e microsociais que tornam não somente possível, como também necessário, o existir desses atores sociais. É a partir dessas concepções cognitivo-afetivas que nos encontramos com as histórias de vida das lideranças participantes desse estudo, cientes que nosso fazer científico consegue apenas aproximar-se, em parte, da complexidade de suas experiências. Seguindo o toque da oração de Toré que inicia esse capítulo, desejamos compreender um pouco do processo de se abrigar no cocar, para aquecer e reconhecer o coração, construindo-se liderança Pitaguary.

Como anteriormente citado, devido às nossas dificuldades de organização do material coletado, frente à fluidez de totalidade do discurso indígena, optamos por uma primeira exploração dos dados coletados por meio do *software* Iramuteq. Esse recurso, cujo princípio básico é a verificação da frequência com que as palavras aparecem no discurso, nos permitiu visualizar como as possíveis categorias de análise que emergiam dos discursos das lideranças Pitaguary poderiam agrupar-se nas macrocategorias com que estávamos trabalhando. Nesse software foi realizada a análise estatística das cinco histórias de vida, correspondente aos nossos diálogos com os seis participantes. Nessa análise inicial, consideramos como palavras ativas, ou seja, aquelas com maior consistência para constituir categorias de análise, os adjetivos, advérbios, formas não reconhecidas, substantivos e verbos. Classes gramaticais, como artigos, conjunções e pronomes foram classificados como suplementares, de maneira que não ficaram excluídos das análises, mas foram agrupados em uma lista secundária, a qual poderíamos consultar, em caso de dúvidas. A análise visibilizou um número de ocorrências das categorias de 61.705 e 1.253 palavras que não se repetem, derivando o seguinte gráfico:

Gráfico 1 – Distribuição das frequências das categorias analisadas no Iramuteq



Fonte: Elaborado pela autora.

Um olhar mais detalhado sobre essa distribuição das frequências com que as palavras se repetiram nos discursos nos permitiu elaborar a Tabela 2, abaixo:

Tabela 2 – Análise preliminar realizada no *software* Iramuteq.

Macro-categoria	Formas associadas (Frequência total)	Pajé Barbosa	Francilene	Júlia e Socorro	Valdira	Rosa
Bem viver	Conhecer (37)	12	17	07	–	01
	Viver (89)	14	32	09	09	25
	Vivo (29)	05	19	03	02	–
	Junto (48)	12	14	10	05	07
	Comunidade (12)	01	03	–	04	04
	Ensinar (58)	18	15	03	11	11
	Criar (47)	27	05	05	06	04
	Apoio (18)	04	07	03	04	–
	Grupo (15)	09	06	–	–	–
Reconhecimento	Índio (243)	31	17	145	15	35
	Indígena (83)	27	09	14	13	20

Pitaguary	Povo (68)	05	22	14	02	25
	Pitaguary (44)	33	07	–	–	04
	Caboclo (13)	09	04	–	–	–
	Língua (13)	11	01	–	–	05
	Levantar (21)	09	07	02	01	02
	Reconhecer (13)	–	02	07	02	02
	Nome (49)	25	04	13	01	06
	Cultura (30)	24	01	–	01	04
	Brincar (44)	21	09	–	05	09
	Brincadeira (27)	24	01	02	–	–
	História (63)	29	16	04	03	11
	Criança (74)	39	22	05	01	07
	Jovem (29)	18	09	02	–	–
	Adolescente (14)	08	06	–	–	–
	Juventude (13)	03	08	01	–	05
Família/ancestralidade	Família (66)	26	12	09	04	15
	Avô (65)	22	14	13	06	10
	Mãe (138)	11	73	32	02	20
	Pai (126)	43	61	22	–	–
	Filho (124)	18	21	67	03	15
	Irmão (78)	12	30	31	01	04
	Origem (12)	–	03	01	03	05
	Velho (40)	16	09	10	04	01
	Lembrar (22)	08	03	04	01	06
	Aprender (39)	18	10	04	05	02
	Neto (22)	03	04	09	03	03
Espiritualidade	Deus (109)	25	25	45	01	13
	Pajé (119)	87	19	02	03	08
	Toré (50)	17	09	15	07	02
	Dançar (37)	17	03	09	07	01
	Dança (15)	12	–	01	01	01
	Música (15)	10	02	03	–	–
	Espírito (28)	10	16	–	–	02
	Corpo (23)	03	19	–	–	01
	Ritual (23)	05	15	–	02	01
	Energia (22)	–	14	01	–	07
	Espiritualidade (25)	09	15	–	–	01
	Encantado (12)	06	04	–	–	02
	Cantar (26)	16	05	05	–	–
	Festa (24)	08	02	08	06	–
	Força (19)	06	04	04	–	05
Igreja (12)	12	–	–	–	–	
Mata (16)	06	06	03	–	01	
Terra/Território	Casa (100)	24	22	38	05	11
	Aldeia (89)	24	26	23	07	09
	Mundo (125)	36	45	25	03	16
	Terra (37)	08	07	04	04	14
	Morar (24)	04	04	11	02	03

	Mato (15)	01	02	09	–	03
	Espaço (14)	12	02	–	–	–
	Área (14)	05	02	01	–	06
	Serra (21)	09	05	03	–	04
Liderança Pitaguary	Liderança (97)	09	40	09	20	19
	Reunião (40)	09	04	17	06	04
	Cacique (30)	15	09	01	02	03
	Querer (201)	64	55	49	13	20
	Representar/representação (22)	01	05	04	–	11
	Brigar (13)	09	04	–	–	–
	Trabalho (53)	27	13	06	01	06
	Trabalhar (81)	23	13	30	–	15
	Morrer (50)	14	11	19	04	02
	Mudar (25)	07	17	–	–	01
	Buscar (36)	–	07	14	02	13
	Participar (32)	03	04	10	03	12
	Viajar (21)	02	08	11	–	–
	Dificuldade (17)	–	10	01	–	06
Estudar (17)	08	02	04	01	02	
Afetividade	Medo (49)	13	20	01	–	15
	Sentir (65)	10	44	08	–	03
	Alegria (15)	07	01	07	–	–
	Orgulho (17)	02	07	03	03	02
	Dor (16)	06	03	07	–	–
	Bom (136)	65	08	51	06	06
	Gosto (48)	05	04	21	18	–
	Ruim (28)	04	13	03	02	06
	Lindo (23)	02	06	14	–	01
	Perder (22)	10	06	02	02	02
	Cidade (21)	07	08	05	–	01
Tempo	Hoje (218)	51	60	52	13	42
	Tempo (87)	26	25	26	08	02
	Passado (20)	07	08	03	02	–
Luta Pitaguary	Luta (81)	03	08	11	02	15
	Lutar (39)	03	08	11	02	15
	Direito (41)	07	01	30	–	03
	Movimento (36)	13	18	–	01	04
	Perto (27)	05	11	02	04	05
	Conselho (24)	03	02	18	–	01
	Assembleia (12)	01	03	03	–	05
	Enfrentar (26)	02	–	01	21	02
	Guerra (18)	05	03	10	0	–
	Retomada (19)	–	12	03	04	–
	Fortalecer (16)	05	05	–	–	06
	Defender (14)	01	07	–	–	06
	Liberdade (13)	06	05	–	–	02
Problema (41)	13	06	14	04	04	

	Dormir (23)	03	10	07	–	03
	Governo (23)	01	–	17	–	05
	Funai (20)	04	03	12	01	0
Políticas públicas	Colégio (28)	03	–	16	07	02
	Posto (26)	–	–	21	03	02
	Escola (25)	03	03	07	01	11
Cuidado à Saúde	Remédio (34)	05	03	21	05	–
	Saúde (45)	01	05	27	06	06
	Cuidar (23)	04	15	01	–	03

Fonte: Elaborada pela autora.

Sendo esse estudo também uma construção coletiva, nos debruçamos sobre esses resultados iniciais, com o auxílio de outros alunos da pós-graduação, e de nossas discussões surgiu a imagem de um modelo de análise em espiral que organizaria essas categorias em uma trama complexa, onde nossas macrocategorias formam como que um sustentáculo onde gravitam as categorias. Essa forma de olhar para nossos dados fez ainda mais sentido quando percebemos, nos discursos das lideranças, as formas espiraladas pelas quais muitas vezes a espiritualidade se manifesta entre os Pitaguary.

Cientes de que o Iramuteq centra-se na contagem de palavras e que esses dados podem esconder alguns erros de análise, como por exemplo a palavra “fosse” que o programa identificou como um suposto verbo “fossar”, e, ainda, que esse formato pode mostrar-se muito reducionista frente à riqueza das histórias de vida que tínhamos em mãos, invisibilizando muito dos silêncios, pausas e ênfases que se expressavam nos discursos, realizamos um segundo momento de análise, utilizando o método da análise de conteúdo temática com o auxílio do *software* Atlas.ti. As análises no Iramuteq tiveram, portanto, um caráter complementar, que nos auxiliou a visualizar o material e confirmar as percepções que construímos acerca das categorizações. A partir dessa exploração inicial, dos estudos teóricos que permitiram problematizar algumas categorias de estudo antes das análises, da discussão coletiva com outros estudantes da pós, das vivências em campo e da análise de conteúdo temática propriamente dita, as categorias desse estudo definiram-se, aglutinando-se do modo como estão apresentadas neste trabalho.

Após as análises no Atlas.ti, percebemos que algumas das categorias que apareceram na análise inicial, na verdade, aglutinavam-se a outras que emergiam de modo mais expressivo, reduzindo o número das categorias com que trabalhamos na análise e discussão final dos resultados. Com base nos objetivos de nossa pesquisa, apresentamos na Tabela 3 as categorias que resultaram da análise de conteúdo temática e o modo como se agruparam em relação aos objetivos:

Tabela 3 – Relação das categorias de análise aos objetivos da pesquisa.

Objetivo Geral		
Compreender os afetos implicados nas vivências de lideranças indígenas, relacionados à proposta do bem viver.		
Macrocategorias	Objetivos Específicos	Categorias diretamente relacionadas
Liderança Pitaguary	1. Conhecer o que é ser indígena para as lideranças Pitaguary, com base nos processos pelos quais se reconheceram lideranças perante a si e a comunidade	Reconhecimento (Conflito; Família; Caboclo); Índio; Indígena; Cacique; Representação; Movimento Indígena; Luta Pitaguary; Ancestralidade; Responsabilidade; Pajé (Espiritualidade; Apoio).
Afetividade	2. Identificar os afetos envolvidos nas vivências relacionadas ao lugar de liderança Pitaguary	Tristeza (Sofrimento); Medo (Adoecimento; Conflito; Afastamento); Alegria (Bem viver; Festa; Com-vivência; Apoio; Luta Pitaguary; Reconhecimento); Terra.
Bem viver	3. Discutir o bem viver como proposta ético-política do modo de vida Pitaguary	Ancestralidade; Sentir; Compartilhar; Com-vivência; Alegria (Festa; Reconhecimento; Terra); Afetividade; Apoio (Família); Espiritualidade (Pajé; Encantado; Energia; Toré).

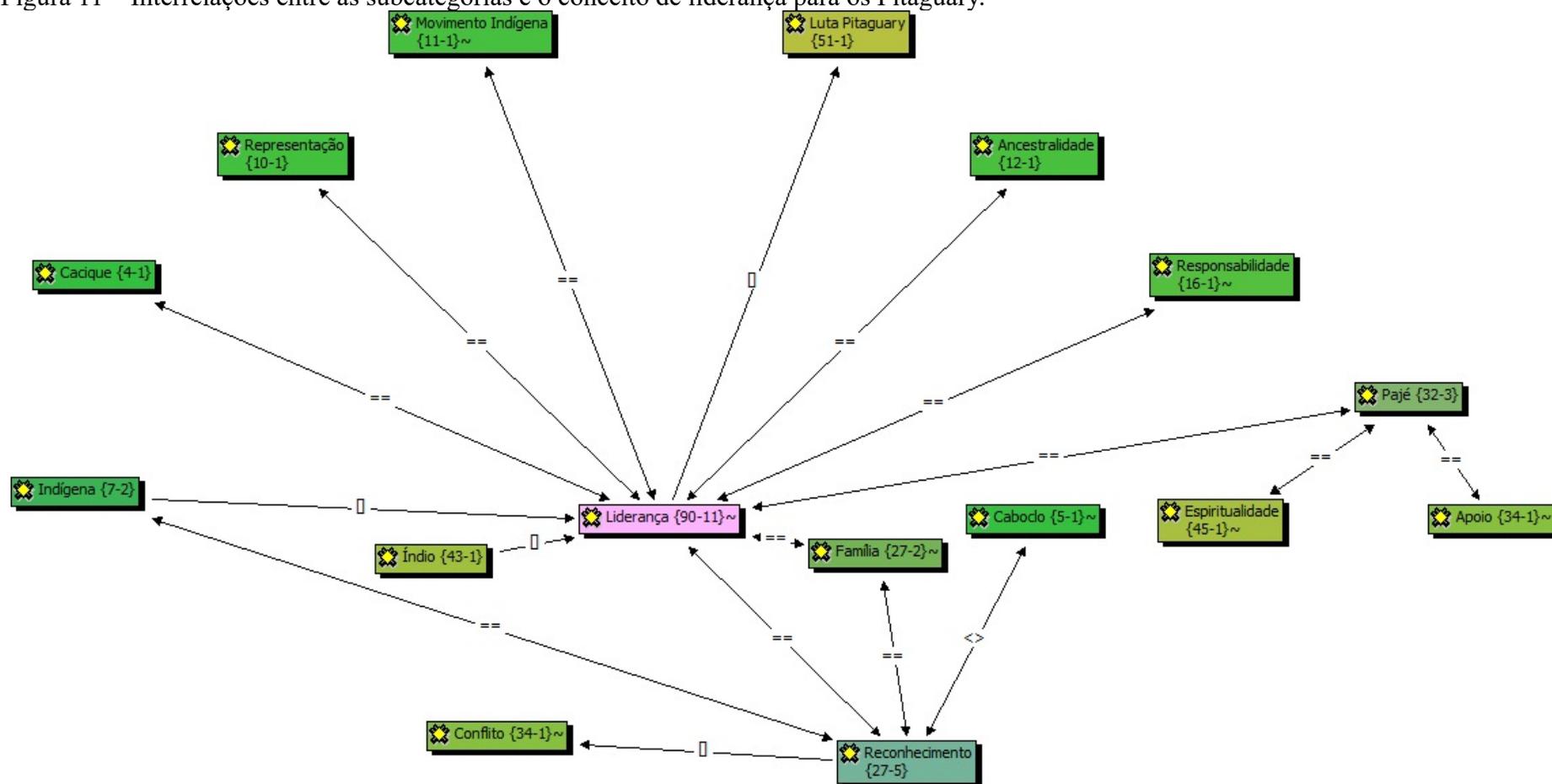
Fonte: Elaborada pela autora.

Com base nessa organização, apresentaremos, a seguir, as discussões sobre essas categorias, em relação aos objetivos de nossa pesquisa.

5.1 Modos de reconhecimento e a concepção de liderança para os Pitaguary

A definição do que é ser uma liderança Pitaguary está necessariamente atravessada pelo que se entende que seja fazer parte desse grupo étnico e relacionar-se com ele. Essas definições envolvem uma série de categorias presentes nas histórias de vida dos participantes dessa pesquisa, que graficamente, podem ser representados conforme a Figura 11, abaixo, a qual será discutida nesta subseção:

Figura 11 – Interrelações entre as subcategorias e o conceito de liderança para os Pitaguary.



Fonte: Elaborado pela autora, por meio do *software* Atlas.ti.

Como anteriormente citado, a primeira definição que recebemos dos Pitaguary acerca do que é ser indígena refere-se ao reconhecer-se e ser reconhecido, pelos demais membros de sua e de outras etnias, como tal. Concepção semelhante ao que Ximenes, Lima e Figueiredo (2013) encontraram junto ao povo Tapeba, essa possibilidade esteve por muito tempo embotada, pois, com medo de serem reconhecidos indígenas, dadas as violências e perseguições sofridas, os troncos velhos Pitaguary esconderam sua identidade e precisaram negar a própria existência. No entanto, a ancestralidade indígena permaneceu atuante mesmo em meio às relações opressivas e, na sutileza dos discursos, em jogos de dizer sem dizer, a afirmação da identidade étnica implicou as gerações mais jovens. Rosa relatou-nos o seguinte episódio, que embasa nossas impressões:

[...] a minha bisavó, a vó Bela... Eu lembro que quando a gente estudava, a gente estudava ali no Colégio Maria de Sá Roriz, por ali, e aí teve uma das... um dos trabalhos de colégio que a professora perguntou qual era as nossas origem, né? E, aí, foi exatamente numa dessas aí que, aí, a gente chegou pra perguntar à minha bisa e ela mandou que a gente olhasse... é... olhasse pra o... pra... pra algumas pessoas da nossa família, né? Que, inclusive, ela mandou que a gente olhasse pra Tia Nega, para as características da Tia Nega, da Valdira, da Nira, né? Aí, ela disse assim "Você acha que elas têm cara de que?". A vó Bela. Aí, eu disse "É... parece com índio", aí eu... aí, ela "Tá respondida a sua pergunta.

Percebe-se aí a afirmação da ancestralidade sem que se nomeasse o que, de fato, isso deveria dizer, o que pode ser visto, ainda, como uma tentativa de (re)existência protetiva, daquele que se esconde para continuar vivendo, ao mesmo tempo em que se mostra para não deixar desaparecer aquilo que o constitui. Conforme as lideranças, isso foi fundamental para o processo de reconhecimento e etnogênese, pois antes mesmo do processo que se desencadeou nos anos 1990, os indígenas já tinham consciência de sua identidade étnica, como afirmou Júlia, irmã do Sr. José Adriano: “*Não, eu já sabia sempre, o meu pai sempre falava que isso aqui era dos índio. Aí, eu dizia assim ‘Papai, o que é índio?’, ‘Índio, somos nós!’.* Só que eu não entendia, né, que era índio. *Que ele até me falou que tinha casado com uma índia, né?”* .

Por outro lado, apesar dessa compreensão, sendo o território polifônico, com o atravessamento de muitos discursos, a negação da identidade também era reforçada, por meio da figura do Caboclo, muito comum no imaginário nordestino com a função, justamente, de negar a identidade indígena. Assim é que Francilene resgata as seguintes palavras de um familiar:

Vocês não são índios, não! Aqui nunca existiu índio, minha caboquinha. Aqui tem um bocado de cabocovéi, nativo, brabo daqui. Nunca saímo daqui, não. Mas índio, essas coisas aí, é só na Amazônia. Nós sono nativo, sono cabocovéi. [...] É

cabocovéi, caboquim, cunhã, né, caboquinha, cunhã, eré, era a forma que eles tratavam... Então, assim, “Aqui não tem não, tem umas cunhã véia, caboquinha”.

A fala acima, além da negação da própria identidade, reproduz a concepção de que somente na região Norte do país haveria indígenas passíveis de legitimação. A propagação de tais ideias, que se entranham no imaginário indígena, como afirma Silva (2004), são artimanhas da cultura dominante para invisibilizar e deslegitimar a existência indígena no Nordeste brasileiro, fundando preconceitos e a concepção errônea do desaparecimento do indígena dessa região. No entanto, como nos lembra o autor, o caboclo permaneceu sendo indígena, afirmando sua identidade enquanto tal, no questionamento da cultura dominante, com a sua presença.

Nesse jogo de negações e afirmações, o processo de reconhecimento dos Pitaguary mostrou-se conflituoso entre os próprios indígenas, pois implicou assumir uma nova identidade, capaz de dividir os sujeitos, até então habitantes do mesmo território. Para alguns, isso significou a adoção e o desenvolvimento do que se entendeu por Pitaguary, bem como a garantia de direitos. Para outros, era a ameaça de desapropriação de suas casas e a saída de suas terras, decorrente da demarcação da TI. A riqueza desse momento de conflitos, no entanto, foi ter trazido, a partir desse caos inicial, a possibilidade e o interesse de que as famílias locais, que estavam à margem do processo de reconhecimento, fossem em busca de sua ancestralidade há tanto tempo negada. No entanto, as memórias daqueles que não foram inicialmente reconhecidos, relativas a esse momento, remetem ao sentimento de ser ameaçado e, em certa medida, violentado, como pode ser observado nas falas a seguir:

[...] aqui a gente ficou, tipo assim, que ameaçado pela... pelos primeiros que foram reconhecidos. Dizia assim: “Ah, quando a identificação da terra chegar...”. A gente perguntava: “Mas o quê que tá acontecendo? O que é isso que tá acontecendo?”. (ROSA).

[...] tinha uns índio aqui que disse que nós não era índio, nós tinha que sair daqui porque aqui era o canto dos índio. Onde até esse meu irmão que mora nessa casa aí, é... ele foi até atacado pelo seu G. [...]: “Você vai sair daqui agora. Em 24 horas você vai sair daqui.”. Aí, ele disse: “Mas porque, seu G.?”. Aí, ele foi disse que aqui era uma terra indígena, aí nesse ponto ele quis dizer que era só ele, néra? Que era o índio, o... nós aqui não era. (VALDIRA).

Como fica claro, em meio ao processo de reconhecimento Pitaguary, os conflitos se insinuaram de maneira proeminente, bastante relacionado com a definição de quem era ou não indígena, de maneira que a consulta a documentos, a pesquisa e a mediação do órgão indigenista, ainda que não tenha resolvido completamente os conflitos, foi determinante nessa definição inicial:

[...] seu R. chegou na casa da minha mãe e disse para minha mãe que ela... disse assim para ela: “É, Kelena, nós não vamo poder mexer com você, porque você ainda é mais índia do que eu”. Ele disse para minha mãe desse jeito: “Tá aqui o papel, dizendo que vocês também são índio”. Né? A mãe disse assim: “R., nós já sabíamos da nossa origem, o problema seu é porque você não veio nos consultar, você não veio perguntar a nós”. E era 118 famílias que ia ter que sair, né? (ROSA PITAGUARY).

É por conta disso que Socorro afirma que o reconhecimento se deu por meio de “documento”. Essa forma institucionalizada, no entanto, desrespeitou os processos socio-históricos dos sujeitos, não contemplando todo o território ocupado originariamente pelos Pitaguary e, nesse caso, apenas uma parte do povo foi beneficiada pela legislação, de modo que outros laços foram desfeitos, como afirma Francilene:

[...] sempre nós tivemos nesse movimento da aldeia, não por movimento indígena, mas por movimento comunitário, assim. Né? Depois foi modificado... Ai, foi quando quebrou, porque tivemos que mudar de lado... amigos passou a ver a gente como inimigo, porque é... teve ideia, agora é só índio que tem direito, o outro não tem. E, aí, até hoje...

Falas como essa nos conduzem a uma inquietação, perguntamo-nos até que ponto a identificação como indígena não se faz como uma imposição da cultura eurocêntrica ocidental, ao pôr em risco a relação dos sujeitos com seus territórios. Os modos de vida indígenas existem sem a necessidade de que sejam classificados e rotulados. Os sujeitos criam laços com seus territórios, apropriam-se dos espaços (POL, 1996), apegam-se a eles, vivenciam sua espiritualidade, cuidam de bem viver, é a sociedade ocidental moderna que estabelece a necessidade de construir cercas que demarquem as terras que serão ou não protegidas, é essa mesma cultura eurocêntrica que faz ser preciso uma legislação específica que garanta o direito de permanência e preservação de uma cultura, porque não sabe lidar com a diversidade (QUIJANO, 2010) de forma livre e potencializadamente respeitosa. Por conseguinte, essa dinâmica acaba configurando um modelo identitário ao qual as diversas nações ancestrais dentro do Brasil devem se submeter, como único caminho de proteção para que se possa continuar a (re)existir.

Na contramão dos processos verticalizados de legitimação da identidade indígena, os próprios sujeitos compõem seus modos de se significar. Dessa maneira, interessa em nosso estudo compreender as concepções dos próprios Pitaguary. Nos discursos das lideranças, encontramos o reconhecimento relacionado às categorias Indígena e Índio, havendo um maior uso do segundo termo, embora ambos tenham se mostrado similares. Uma definição do que é ser indígena foi dada por Valdira, quando afirmou: “*Eu acho que é conhec... reconhecer ser*

indígena é... é a pessoa é... enfrentar a barra, é a pessoa enfrentar a barra! [...]”. Por seu turno, Rosa definiu o que é ser indígena da seguinte maneira:

[...] pra ser índio, eu acho que tá no sangue, tá na sua história, tá na sua família, tá na sua vivência, sabe? Não é dizer: “Ah, eu sou índia”. Eu sou índia pra... Por que que eu sou índia? Eu sou índia porque... pra mim aparecer? Pra mim... O pessoal dizer: “Ah, tá fantasiada ali, é uma índia”. Não! Índio tá na alma, sabe? Tá em você, tá no que você é. Né? Ser índia é isso, é... é você defender a Natureza, é você defender o meio ambiente, é você defender a sua origem, é você defender o que você prega, entendeu? Assim, a sua resistência. Pra mim, é isso... é defender o coletivo, principalmente.

As definições apresentadas pelas duas lideranças remetem à negação do estereótipo que relaciona o indígena apenas ao uso de ornamentos e pinturas, ao mesmo tempo em que afirmam a implicação ético-política com o coletivo. Nessa mesma direção, Nascimento (2012), em seu estudo, a partir das falas do Cacique Daniel, encontrou a correlação entre o reconhecimento indígena e a luta pela etnia, assim como a ligação com a espiritualidade. Nessa dimensão do assumir as lutas como parte do reconhecimento, Lane (2010) também afirma como “A constatação de condições sociais comuns responsáveis pelos problemas vivenciados como pessoais, se tornava um vínculo de identidade social.” (p. 60). Nisso está contida a implicação potencializadora e dialética entre o reconhecimento singular de cada sujeito e o fortalecimento do grupo étnico, o individual e o coletivo, em um movimento socio-histórico de reconstrução da própria cultura.

Dentre as práticas pelas quais as lideranças se reconhecem indígenas destacam-se ter e saber produzir objetos identificados como pertencentes à cultura indígena, como colares, saia e “[...] coisas indígenas [...]”, como afirmou Júlia (JÚLIA), considerando-se que esses objetos podem não ser propriamente da cultura Pitaguary já que, como refletimos anteriormente, esse povo precisou refazer sua cultura, após as perdas sofridas ao longo da história; além da produção de remédios naturais, também citada como uma prática indígena: “Aí, o nosso dia-a-dia indígena é assim, eu tô aqui na minha casa, né? Dá fé chega uma pessoa dizendo que deu AVC, liga pra mim, se eu posso fazer um remédio, a menina vem me buscar, eu vou, faço [...]” (JÚLIA).

Feita essa contextualização, cabe explicitar o que os participantes da pesquisa compreendem por liderança. Inicialmente, é preciso lembrar que esse conceito não é originário da cultura indígena, sendo um termo externo, apropriado pelas etnias, que talvez fale muito mais de uma identidade requerida pela sociedade não indígena. Portanto, um dos primeiros aspectos que pudemos perceber foi o estranhamento no uso da palavra liderança, expresso da seguinte maneira por Francilene: “Essa palavra liderança em si ela é nova para

mim, eu nunca me vi liderança. Porque líder é aquele, né...". Ainda assim, esse uso se justifica no presente estudo por ser a forma como os indígenas se significam e nomeiam o lugar de representação do coletivo na luta e no MIB, como identificamos no seguinte segmento: “[...] *sou uma liderança... nasci e me criei aqui, tô com 67 anos e eu me... me considero como uma liderança.*”.

Gonçalves e Valle (2017) refletem que a construção social da liderança Pitaguary implica a atuação direta na comunidade, assim como a participação no MIB, em um movimento que articula diversos conhecimentos, poderes, prestígios, entre outros. Além disso, em uma perspectiva socio-histórica, encontramos o reconhecimento em íntima relação com a ancestralidade e a tradição familiar, seja pelo próprio reconhecimento indígena que se dá a partir da análise das famílias, seja pelo parentesco direto com uma liderança tradicional da aldeia. Além disso, ficou claro que muitas das lideranças Pitaguary possuíam antes do reconhecimento indígena uma ação no território que as fazia já serem vistas como lideranças comunitárias. Rosa, por exemplo, é filha de uma das lideranças tradicionais, que já se encantou, acerca de quem rememora: “[...] *ela era líder comunitária, antes mesmo de sair o nosso... o nosso... a nossa identificação. Antes mesmo disso, ela já... já... ela já... já trabalhava, fazia esse trabalho político, né? De liderança dentro... dentro da nossa comunidade, né?*”, o que a faz afirmar adiante: “[...] *a minha militância de... de liderança vem até mesmo antes do nosso reconhecimento enquanto... enquanto comunidade indígena aqui, né?*”. O que parece ser alterado nessa significação como liderança comunitária ou liderança indígena entre os Pitaguary é o segmento da cultura, que passa a ser o definidor de suas ações e lutas, ou seja, é a identidade indígena que “[...] *ressalta a essência do povo assim como seus valores, sua cultura e história, mantendo viva a lógica dessa comunidade em detrimento a posturas e “importâncias” desvinculadas ao seu modo de pensar, sentir e viver.*” (XIMENES; LIMA; FIGUEIREDO, 2013, p. 216).

É somente após o momento de reconhecimento interno à aldeia, que as lideranças identificam ocorrerem os chamados à participação no Movimento Indígena, o que invariavelmente ocorre de maneira inesperada e é recebido com muita surpresa, como no relato de Rosa Pitaguary, no qual percebemos a relação entre as categorias Liderança, e Representação:

[...] Já sai daqui pra... representando o povo Pitaguary todinho, que antes eu representava só a aldeia Monguba, né? [...] e nessa conferência lá era... era para escolher, depois foi escolhido, pra ir pra nível Nacional, né? E na hora lá da conversa, [...] Fui disse assim: “J. tu vai, porque tu é Cacique, tu vai representando os povos indígenas aqui, do Estado do Ceará, é melhor, tu tem mais conhecimento,

porque faz tempo que tu tá... já tá na luta, né? E tudo...” *Aí, ele foi disse assim... é... ele foi disse assim: “Tá, tá certo”. Aí, me chamaram para mim ir fazer a prestação de conta, né? Pelo recurso que... da... viagem que... que eu saí daqui, pelo meu deslocamento, quando eu voltei, né, morta de satisfeita, pensando que o nome que tava lá era do J., né, cheguei lá: “E, aí, gente, já tá tudo ok, né? O J. que vai”. Aí, o pessoal olharam e: “Não, o J. vai pra canto nenhum, não”. Aí eu: “Como é que J. não vai pra canto nenhum, se eu saí... eu saí daqui, ficou tudo certo que a indicação era o nome dele? Todo mundo concordou”. “Não! Ele disse que quem vai é você”. Menina, aquilo foi mesmo que ter me dado uma facada, tomei um susto tão grande, me deu uma agonia. eu fiquei em pânico, porque eu ia sair representando o po... o meu Estado, a nível nacional e aí aquilo ali já me deu uma tremedeira e eu já fiquei nervosa, porque eu fiquei preocupada como era que eu ia fazer isso [...] Aí, eu fiquei: “Não, não tenho condições de ir, não”. “Tem, você tem condições de ir”. Nessa arrumação toda, fui. Foi a minha primeira viagem nacional.*

Note-se nesse relato a função das lideranças com maior tempo de inserção no movimento de potencialização daqueles que estão iniciando seu caminho, são essas que acreditam no poder pessoal e no valor pessoal dos mais jovens, criando condições favoráveis à implicação com o grupo. O momento de escolha dessas novas representações não parece derivar necessariamente de um planejamento, mas de uma ação espontânea de potencialização do outro que, muitas vezes, não acredita em si, mas é potencializado pelo grupo. Nossa afirmação em relação a isso deriva da constatação de que a experiência de Rosa não apareceu como um fato isolado, outros exemplos dessa mesma postura diante de lideranças mais jovens emergiram nos relatos de outro participantes, relacionados aos momentos em que foram auxiliadas ou auxiliaram outros a representar seu povo:

O N., que quando teve o primeiro encontro de juventude, ele não pôde entrar, porque ele tinha 14 ano. E eu disse “Meu filho, um dia chega sua vez”. E hoje ele é o presidente é... da organização de saúde, em nível Estadual, sabe? O N. é o presidente.

Como se percebe, apesar dessa tentativa de potencialização, também pode ocorrer que esse engajamento se dê de maneira conflituosa, gerando discordâncias e rupturas no grupo. Assim é que Gonçalves e Valle (2017) considerem mais coerente que pensemos as lideranças em movimento constante e não como um lugar estaticamente ocupado.

Um outro momento colocado como expressivo para a atuação das lideranças são as retomadas, compreendidas como movimentos de reivindicação de um território tradicional. Foram relatadas a mobilização do povo, a “com-vivência” no território e o auxílio com as condições materiais que tornam possível a retomada: *“Saía mais a comadre Madalena atrás. Tinha dia de eu encontrar três, quatro carrada de coisa, néra? Mas não faltava.”* (JÚLIA PITAGUARY).

Dentre a pluralidade de possibilidades de ser liderança, duas figuras destacam-se por suas funções de decisão e representação dos indígenas, que são o Cacique e o Pajé. Se

podéssemos falar de uma hierarquia entre as lideranças, seriam essas duas figuras a que estariam acima de todas as outras. O Cacique aparece mais como uma liderança administrativa e o Pajé é aquele que atua nas relações ligadas à espiritualidade, mas também por essa via dá sustentação às palavras do Cacique, sendo, inclusive, um responsável por nomear o outro para essas funções, em parceria com o conselho a aldeia, o qual é formado pelos mais velhos e as outras lideranças. O cacicado é uma forma de exercício da liderança, associado às questões administrativas de um povo. Nos relatos das lideranças, o cacique foi reconhecido como um líder político/administrativo, cuja legitimidade de sua autoridade não se finda: *“Nenhum Pitaguary tem esse poder de tirar a autonomia de um cacique, que nem ele fosse o que? Um gerente, é? ‘Tira esse gerente, bota outro’. Que conversa, rapaz! Cacique é eternidade, cacique não é só enquanto tá vivo, não!”* (PAJÉ BARBOSA). Especificamente em relação ao Cacique Daniel, este foi qualificado por afetos potencializadores:

[...] Cacique Daniel, ele é o único que ta... ele me dava a benção assim... Eu e ele, né? Nós se abençoava, mas com uma fé tão grande! Um amor tão grande! E isso eu nunca vou esquecer dele, jamais! [...] Cacique Daniel, que é outro pai para mim, sabe? Foi não, ele é um pai para mim! (FRANCILENE).

No processo de reconhecimento do pajé, enquanto liderança, a relação com a espiritualidade é um fator de extrema importância, que se expressa como uma vivência que envolve o medo inicial do desconhecido, como relata o Pajé Barbosa:

[...] ao chegar às cinco horas da tarde, minha limitação de criança parava ali. Que eu já passava a ser, eu diria assim, uma espécie de doente do medo, do pânico e aí, eu passava é... ter, assim, um... uma tarde, uma noite... eu diria assim, de assombração, né? Porque o que eu sentia não tinha explicação e nem tinha quem explicasse... ou a situação, né?

A forma de lidar com esse medo vinha no conselho da avó de que rezasse, reproduzindo a fé imposta pelo colonizador, mas também resgatando a prática ancestral do ritual como forma de controlar manifestações que aparecem no mundo, mas sobre as quais acredita-se não ter muito controle, já que escapam às leis naturais:

[...] vó Joana, ela dizia assim “vem cá, caboco! Se ajoelhe. Vai rezar, que é pra de noite tu não tá assombrado”. Era no sol quente e eu rezando, eu pedia a Padre-Nosso, Ave Maria, sempre aquela coisa toda de... de... de... de pavor. Aprendi a Salve-Rainha, aprendi o Creio em Deus Padre, aprendi o Glória ao Pai, aquela coisa... o ato de contrição e... um caminho para, eu diria assim, o catolicismo mesmo, né? Vou, faço a primeira comunhão e vou me aprofundando, porque eu achava que quando eu... eu botasse a hóstia na boca, eu ia ficar curado. Que conversa, rapaz! (risos).

. Kusch (1962) nos ajuda a compreender essa dinâmica ao afirmar que

La fe tiene el papel de mantener la unidad de la existencia a través del acontecer diario y de buscar una conciliación humilde del hombre con un ámbito terrorífico y tremendo, donde se desata la ira divina. [...] Se trata, en fin, de que se humanice el mundo con la plegaria y con el rito y que el mundo sea el organismo viviente que ampara y protege. (p. 44).

A atitude da avó do Pajé pode estar relacionada, se a olharmos de modo mais detido, ao processo de fagocitação da cultura, descrito por Kusch (1962) como a absorção que as etnias originárias fazem da cultura ocidental dominante, como forma de equilíbrio e reintegração do humano, frente ao massacre de sua própria cultura. Ao mesmo tempo e nessa mesma direção, em suas pesquisas, o autor encontrou a possibilidade de que a prática de indígenas que recitavam cantos católicos estivessem relacionadas ao sentimento de sentirem-se pardos, sujos e pobres, frente a cultura dominante, e tentassem igualar seu modo de existir como forma de serem aceitos por esse outro modelo hegemônico, podendo ver-se novamente como humanos e não somente como seres sem alma ou de alma selvagem (GALEANO, 2000).

Na dimensão da fé, o Pajé é constantemente procurado por indígenas e não-indígenas, tanto como apoio social, com quem se busca orientações sobre diversos problemas, como para rituais e aprendizados sobre a espiritualidade. Percebi em campo o quanto essa é uma prática importante para o próprio reconhecimento indígena e, nessa dimensão, cabe o que reflete Arias (2011), em relação ao povo Kitu Kara,

[...] las enfermedades del alma ya no son responsabilidad solo de los psicoanalistas y los siquiátras, sino que deben ser parte de una propuesta de la lucha espiritual, social y política, pues si la vida es el eje de esa lucha, no se la puede transitar con el alma enferma. (ARIAS, 2011, p. 37).

O Pajé tem sua formação relacionada à espiritualidade e é reconhecido como aquele que oferece cuidado a todos: *“Tudo que aconteceu com ele aqui, eu só corria pro Barbosa. O caminho já era feito, né?”* (JÚLIA); ao mesmo tempo em que também deve ser cuidado: *“Às vezes, o Pajé ele diz... ele sempre ele diz que, às vezes, ele se sente só, eu fico doidinha quando ele fala isso, porque a minha vontade era de tá lá, todo dia passar por lá, pra saber como é que ele tá, ajudar de uma forma ou de outra, né?”* (ROSA).

O que percebemos em nossa inserção na aldeia é que existem decisões e atuações cuja palavra final pertence ao Cacique e ao Pajé, mas essas são concretizadas a partir dos diálogos entre o povo e da metodologia do consenso, de maneira que apesar das suas funções diferenciadas de falar em nome do povo e dos encantados, suas falas devem ser, na verdade, a fala coletiva.

Reconhecer-se liderança, portanto, envolve participar das lutas de reivindicação

por direitos é visto como algo que faz parte de si, ou nas palavras de Rosa: “*Então, isso para nós, enquanto liderança, é... tá no nosso sangue, a gente ir buscar... atrás disso.*”; tem por motivação “[...] *querer ajudar e acreditar que eu posso mudar algo [...]*” (FRANCILENE). Desse modo, as lideranças, mesmo sofrendo uma série de críticas internas e externas, sendo alvos de uma série de ataques que impactam diretamente na saúde mental, significam seus trabalhos como algo com uma finalidade muito maior:

E dentro desse tempo todinho a gente vem numa luta, porque, às vezes, a pessoa pode dizer assim: ‘Ah, que você tá aí como liderança porque você ganha’. Nós não ganhamos nada! São trabalhos que nós fazemos voluntário. Porque nós pensamos em um povo, nós pensamos em um coletivo, nós pensamos em melhoria de vida, buscando o bem-estar; o Bem Viver; a man... a melhor maneira de se... de viver com aquele povo, entendeu? (ROSA).

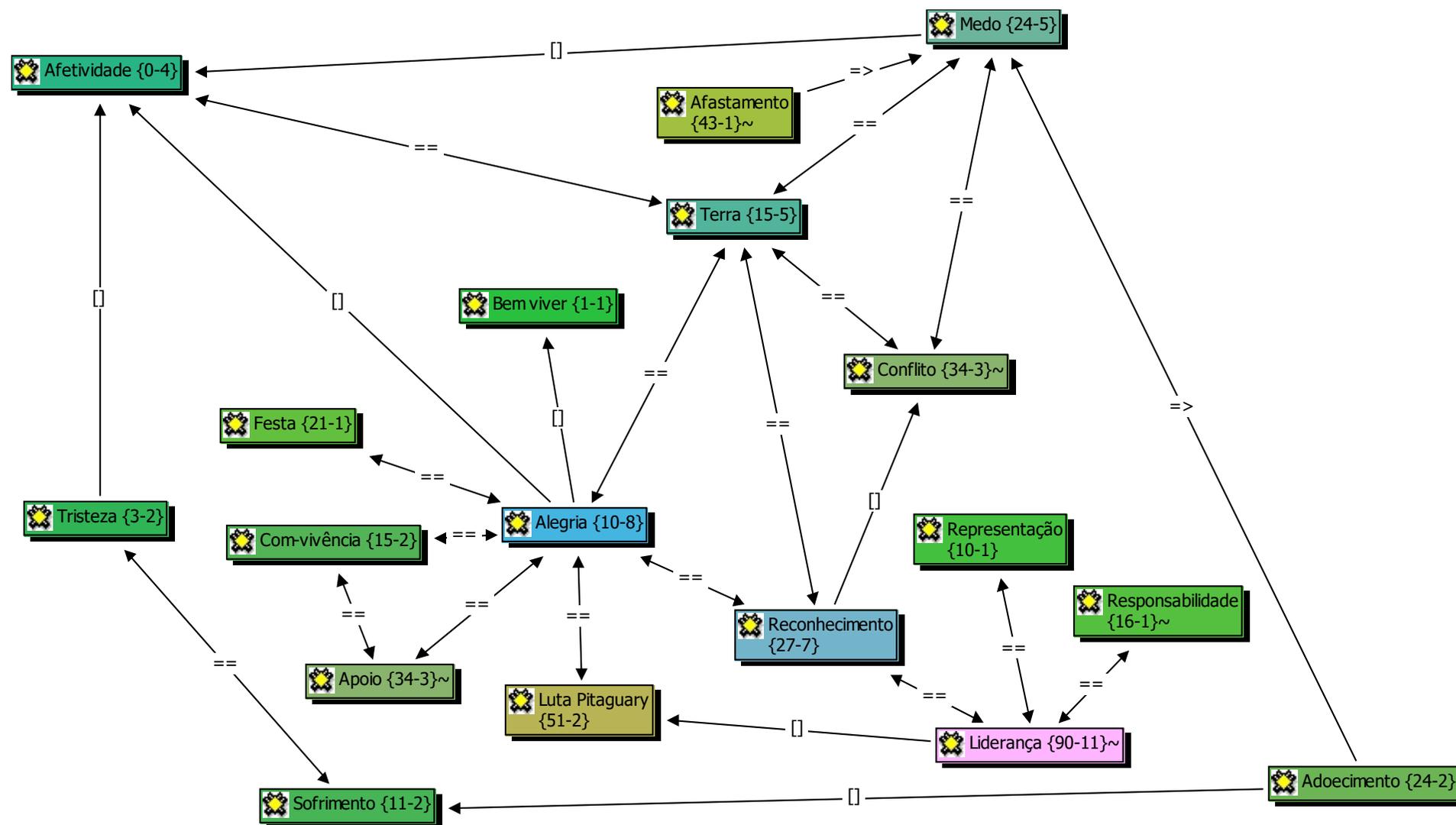
O trabalho das lideranças Pitaguary é da ordem da gratuidade, como afirma Rosa, e suas atribuições envolvem uma multiplicidade de tarefas, responsabilidades e disponibilidades. Essas responsabilidades se expressam pelos seguintes significados: “*Nós, enquanto liderança, que lutamos pelo coletivo, lutamos pelo... pelo... pela terra, pela demarcação, principalmente pela demarcação da terra*” (Rosa Pitaguary); ainda, “*O que vem e o que não vem é... é... é com a gente. E... e é assim, as liderança quem tem que enfrentar tudo, é... tem que... que resolver nossos problema*” (VALDIRA).

Por fim, podemos dizer que o sentido de ser liderança indígena para os Pitaguary envolve sentimento, como afirma Rosa Pitaguary, “*É o você sentir pelo seu parente, entendeu? É você sentir por ele. É você querer o bem dele, entendeu?*”. É ação potencializada no mundo, orientada para a felicidade pública (SAWAYA, 2009), assentada no bem viver (ACOSTA, 2016), embora permeada por sofrimentos de ordem ético-política, provenientes da injustiça e das relações desiguais (SAWAIA, 2011) fomentadas pela cultura eurocêntrica. Dedicaremos a próxima seção à discussão desses afetos.

5.2 A afetividade na vivência da liderança Pitaguary

Ser liderança Pitaguary implica diferentes afetos, tanto potencializadores como despotencializadores, dentro de um movimento sócio-histórico e dialético. A Figura 12, abaixo, demarca as interrelações entre essas categorias, visibilizando como um mesmo aspecto da realidade pode dialeticamente afetar as lideranças potencializadamente e despotencializadamente, ao mesmo tempo. Discutiremos, nessa subseção algumas dessas nuances.

Figura 12 – Interrelações entre as subcategorias e o conceito de afetividade para os Pitaguary.



Fonte: Elaborado pela autora, por meio do *software* Atlas.ti.

Quijano (2010) aponta a racionalidade ocidental como o modo de conhecimento eurocentrado, imposto como única forma válida e emblema da modernidade, embora esteja atualmente em crise. Em uma outra via de compreensão e como alternativa a essa racionalidade que nega a afetividade, Lane et al. (2018) apontam a legitimidade do sentir na cultura indígena, a partir do trabalho com o povo Xavante. Os autores ressaltam como é considerado saudável que o indígena incorpore, introjete e viva profundamente seus afetos, considerando-se que essa seria a única opção possível para “controlar” a expressão dessa afetividade.

Em nossas análises, os afetos foram expressos em sua dimensão ético-política e sócio-histórica, ora revelando o medo e o sofrimento, ora indicando os elementos potencializadores da atuação e reconhecimento como liderança Pitaguary. Percebemos, do ponto de vista afetivo, a coexistência de afetos contratantes, de modo que as lideranças afirmaram seus sofrimentos, os quais produzem, inclusive, o desejo de afastar-se da luta Pitaguary, mas ao mesmo tempo, conseguem identificar aquilo que é potencialidade, alegrando e impulsionando à ação transformadora.

Como anteriormente ressaltado, de um modo geral, as lideranças Pitaguary lidam em seu cotidiano com diversos conflitos, sejam internos ou externos à aldeia. Entre as lideranças Pitaguary falas que demarcam conflitos e insatisfações não são raras, as discordâncias acerca da forma de gerir o território, seus recursos e, mesmo, o reconhecimento de autoridades tradicionais remetem hoje a medos, inclusive de estar em determinadas regiões do território. Cabe ressaltar que esse medo em relação aos espaços do território não se restringe apenas aos conflitos internos e externos implicados nas disputas de poder, mas também remetem ao medo de violências relacionadas à percepção de que o mundo se tornou mais violento e que, inclusive as crianças, já não gozam da mesma liberdade que existia no passado. Assim é que Rosa afirma: “

Assim, a gente era livre. Hoje, os nossos filhos, aqui na aldeia eles... eles ainda são livres, mas a gente ainda tem aquele receio. De primeiro, não tinha isso, não! De primeiro não tinha isso. A gente brincava de mata adentro aí, não tinha essa história não! Não tinha essa... esse medo que a gente tem hoje, não. Né?

Para Kusch (1962) esse medo pode ser visto de modo ainda mais profundo, próprio do modo latino-americano de organização psíquica, como povo social e historicamente negado. O autor aponta o rechaço da afetividade na cultura ocidental como um problema do que ele denomina psicologia profunda e, nesse sentido, nossa ação “[...] trata de llevar a la conciencia un estado emocional reprimido, para el cual sólo tenemos antiguas

denominaciones que creemos superadas. El miedo actúa desde nuestro inconsciente [...]” (KUSCH, 1962, p. 16).” Esse medo que o autor evoca é o medo do homem e da mulher de Abya Yala frente ao mundo e suas entidades, um medo que foi soterrado pela criação da América Latina, tornando-se um modo de adoecimento por não ser cuidado nem encontrar espaços de manifestação, como acontecia no passado. No entanto, negado, esse medo permanece, podemos arriscar dizer, também como um medo sócio-histórico, identificado, por exemplo, na fala de Rosa, sob a fórmula: “*E, aí, o medo... ter que esconder, não falar o... não falar sua língua de origem, não fazer seus rituais não... não ensinar sua cultura pra os... pra suas crianças. Tudo com medo [...].*”.

Ainda em relação ao medo dentro do território, relacionado aos conflitos, é preciso definir que esse não aparta o indígena de seu amor à terra, pois é preciso lembrar que a relação do povo Pitaguary com o território é um elo profundo, de ordem cosmológica, cujo pertencimento expressa a ideia de um destino a habitar aquele espaço, que é o lugar onde os antepassados viveram e o sacralizaram (RIBEIRO; LIMA, 2015). Trata-se de uma relação maternal e nutriz com a terra, de modo que o indígena não pode se reconhecer sem ela. Assim é que, apesar do medo e dos conflitos, o território afeta o indígena indiscutivelmente pela potencialidade que lhe traz, o que fica delineado na fala do Pajé Barbosa:

Você subir aqui, atravessar pro outro lado e ninguém dizer que você tá roubando. Você tá dentro da sua terra! Isso é muito bom, você saber a limitação da sua terra, terra do seu filho, dos seus netos, seus bisnetos... Tem coisa mais prazerosa do que isso? Não tem! E garantido pelas leis.

Considerando que as concepções de mundo e de emocionalidade indígena partem de outras compreensões, precisamos entender que essa vivência afetiva é uma experiência integradora, que ocorre de modo primeiro, sendo privilegiada nos rituais e no cotidiano. Assim, as interdições de transitar no território, seja por questões como a exposta acima ou pelos conflitos relacionados à luta indígena são geradoras de tristeza e, conseqüentemente, de sofrimento.

Qualificamos os sofrimentos citados pelas lideranças como o sofrimento ético-político, descrito por Sawaia (2011) como o sofrimento proveniente das relações desiguais e injustas, de ser tratado como subalterno na intersubjetividade, de ser considerado socialmente dispensável e, até indesejável, assim como tem acontecido com nossas maiorias exploradas. Rosa nos deu um exemplo desse tipo de sofrimento, ao expor: “*Assim é a gente. A gente apanha, leva na cara, mas a gente tá aí, vivendo, pelejando, lutando, sofrendo, noites e noites sem dormir, imaginando o que é que vai acontecer no outro dia, chorando! Dessa forma.*”.

Esse tipo de sofrimento conduz ao padecimento, imprime uma marca de entristecimento que tem levado os povos originários ao adoecimento e a muitas formas de morrer:

“Tive depressão, porque muitos amigos se afastaram de mim, sabe? Muitos não entenderam... muitas liderança não entendia porque que eu não tava mais saindo, mas teve uma vez que ficou só minha família lá. (FRANCILENE)”

“Aí, diz que ela tá com esse problema muito grande, o F. tá... passou os remédio para ela [...] A mulher que tá com depressão [...]”. (SOCORRO)

“[...] ele foi muito covarde quando ele preferiu se matar do que cortar uma perna do burro... foi muito estranho essa coisa. Resultado, tô pagando um preço alto, eu! Mas se Deus quiser, se Deus quiser, eu não vou fazer a mesma coisa que ele fez, não vou!” (PAJÉ BARBOSA).

Como fica claro nas falas acima, que se referem todas ao entristecimento e adoecimento de lideranças indígenas, estamos tratando de fenômenos absolutamente referendados no contexto social e histórico. O Relatório Violência contra Indígenas no Brasil (CIMI, 2019) revelou que em 2018, com o cenário político-econômico do país, a política indigenista sofreu maior fragilização e aumentaram significativamente os casos de assassinatos de indígenas, embora os de suicídio tenham diminuído de 128, em 2017, para 101 casos em 2018, que tiveram a seguinte distribuição no território nacional (FIGURA 13):

Figura 13 - Óbitos por lesões autoprovocadas (suicídio), por unidades da federação, em 2018.

Estado	Número de suicídios
Acre	2
Amazonas	36
Bahia ¹	2
Maranhão	1
Minas Gerais	1
Mato Grosso do Sul ²	44
Mato Grosso	2
Pará	3
Paraná ³	4
Roraima ⁴	5
Tocantins	1
Total	101

1 Fonte: Sesab/Suvisa/Divep/Sistema de Informação sobre Mortalidade – SIM. Última atualização realizada em 18/06/2019.

2 Fonte: MS/SVS/CGIAE - Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM.

3 Fonte: Sistema de Informações sobre Mortalidade (SIM)/Divisão de Informações Epidemiológicas (Divep)/Centro de Epidemiologia (Cepi)/Superintendência de Vigilância em Saúde (SVS)/Secretaria de Estado da Saúde do Paraná (Sesa/PR). Dados sujeitos a alterações.

4 Fonte: SIM/NSIS/DVE/CGVS/Sesau-RR. Dados sujeitos à revisão.

Fonte: CIMI (2019).

É preciso registrar que, no geral, as violências contra os povos indígenas são pouco visibilizadas. Os atentados físicos e os assassinatos, em alguns casos, ainda encontram um mínimo espaço nas discussões sociais, mas os adoecimentos de ordem psíquica acabam sendo muito mais negados e os suicídios nem sempre registrados. Esse cenário dificulta a criação de estratégias que protejam e ofertem cuidado às lideranças indígenas em suas lutas.

Visibilizando aquilo que é potencializador e protetivo, no caso das lideranças indígenas, observamos que os afetos potencializadores, nomeados diversas vezes pelas lideranças como alegria, de modo geral, estão associados, principalmente, a momentos de “com-vivência” com o outro e o território, de onde provêm relações de apoio, e ao reconhecimento dos ganhos por meio de sua ação na luta indígena. A fala de Rosa nos auxilia a visualizar um pouco dessa dinâmica de contrários que se reorganizam a partir da interrelação com o outro:

[...] assim a gente vai, hoje tamo de pé, amanhã a gente tá caído, né? Daqui a pouco, vem um “Vamo, a gente não pode desistir, não!”. Aí, a gente se levanta de novo, sabe? E assim a gente vai, vi... levando, porque não tem, não tem mais como a gente voltar pra trás, já entramos e a gente tem que ir até o fim. Infelizmente.

Ser reconhecida interna e externamente pelos outros se estabelece como um aspecto potencializador no cotidiano das lideranças indígenas, alinha-se à percepção de ser amada e valorizada, visibilizando sua importância para o grupo. Isso reforça, inclusive, a participação em momentos de mobilização e festividades relacionadas à cultura. Júlia retrata isso nos seguintes trechos de seu relato: “Sou querida por todo mundo, graças a Deus. É a coisa melhor no mundo é a gente ser amada pelo povo, né?” e, ainda, “Aí, vou pra noite cultural, sou apresentada lá como liderança, conselheira e tudo.”. Esse reconhecimento está impresso, também, pela participação em pesquisas e pela afirmação de seu trabalho externamente à aldeia, sendo esses espaços considerados como mais uma forma de luta pelo reconhecimento de seu povo, assim como afirmação da identidade, tal como aparece nas seguintes falas: “A gente tem costume de dar entrevista.” (JÚLIA); “É... para mim, foi um... é... é... uma... uma vantagem muito grande de eu ser convidada pros cantos, de me... baterem foto junto” (VALDIRA); e “Então, assim, aí eu saí participando de tudo já e já fui reconhecida, já fiquei sendo reconhecida como uma das lideranças aqui.” (ROSA).

Diferente da percepção em relação aos momentos anteriores ao reconhecimento indígena, quando as lideranças identificaram as alegrias dos pequenos ganhos cotidianos quase como concessões diante das situações de vulnerabilidade, como aponta Júlia: “Era uma alegria, quando a gente chegava o sábado, pra comer um arrozinho.”, os afetos

potencializadores como liderança se associam, igualmente, à percepção das conquistas que sua ação transformadora trouxe e traz para o coletivo, como relaciona Rosa:

Mas eu acho que quando a gente pensa assim “Aí, olha, nós... nós lutamos tanto, nós temos uma escola hoje, uma escola com nossos professores todos... todos professores indígenas, todos os professores com suas formações, todos os professores é... capacitado pra ensinar os nossos filhos”. E, aí, de repente, a gente vê... a gente se alegra com isso.

A associação entre a alegria e o bem viver se apresenta aqui pela implicação com o coletivo, configurada em um compromisso ético-político das lideranças, a partir do qual interessa lutar em benefício de todos. Identificar que algo foi conquistado para o bem coletivo é potencializador, como se expressou na fala de Francilene, em relação à retomada da Pedreira dos Encantados:

Hoje, graças a Deus, que tá abençoado de muitas família. O ano novo esse ano foi um dos melhores que eu vivi, porque eu via o trânsito, sabe? As casa dos pessoal, que fizeram as casa lá em cima, aí, passaram lá, né? Então, sabe o prazer de você ver todo mundo se divertindo num canto que não podia, né, criança brincando, criança chorando naquele momento e vindo outras pessoa e a alegria de todo mundo, de você ver que você passou por muitas coisa, mas você construiu uma história, né? Aquelas pessoa tão ali.

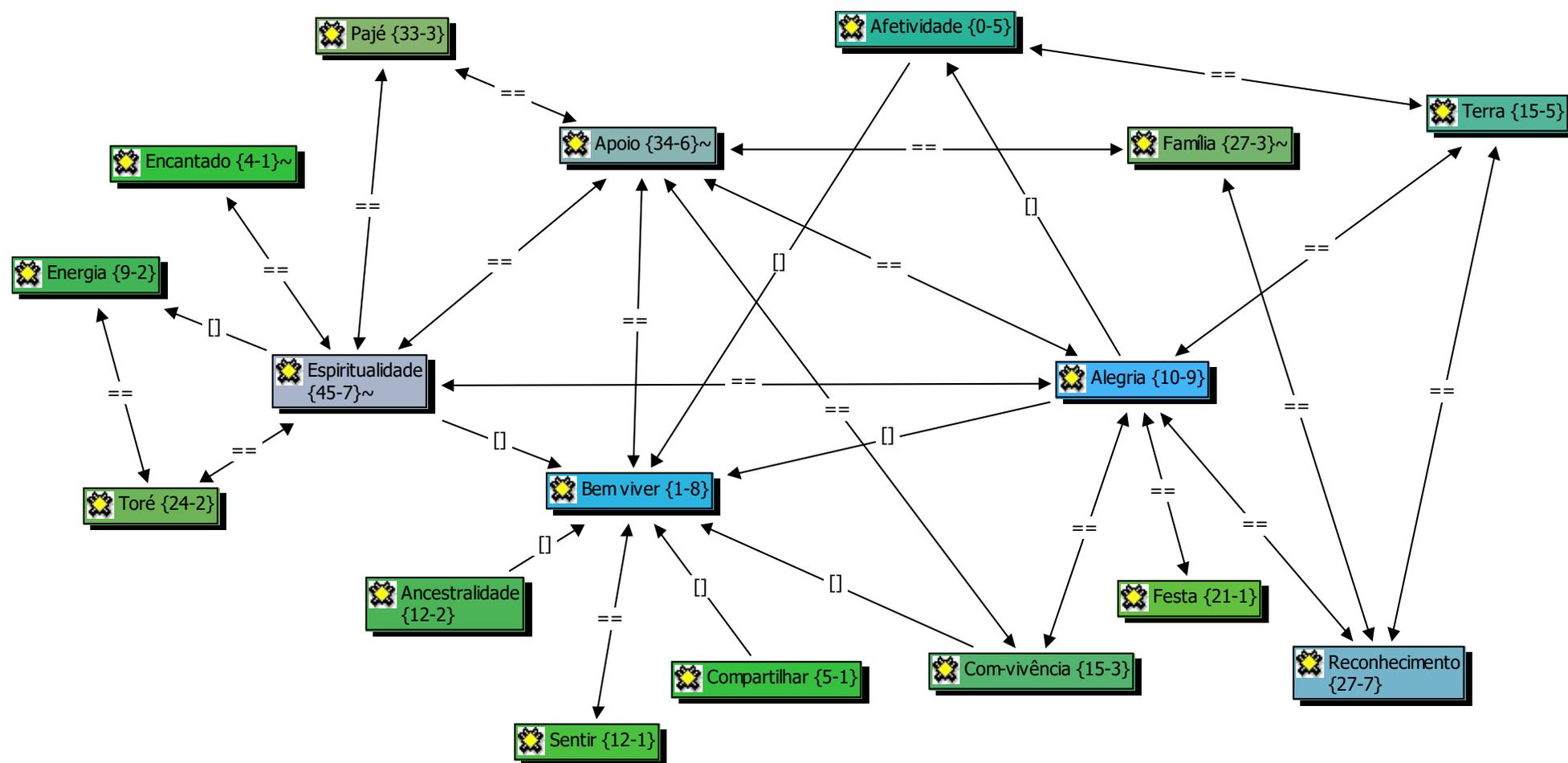
Para Menezes e Bergamaschi (2009), a vida em coletividade do indígena, onde todos estão juntos em vários momentos do cotidiano, gera um conhecimento sensível, pautado na corporeidade e nas sensações. Esse conhecimento coletivamente construído, que é sensorial e afetivo (KUSCH, 2007), pautado na alegria confere conscientização acerca de seu próprio lugar no mundo, fazendo com que as vivências compartilhadas, assim como a criatividade se configurem como estratégias cognitivo-afetivas para o enfrentamento dos momentos adversos. Algumas lideranças elencam, assim, como momentos importantes de alegria: “As quadrilha que fizemo improvisada... Eu amei essa quadrilha! Menino, mas a gente ria muito mesmo, néra? [...] É, mas eu espero que volte tudo de novo. Aqui, meu terreiro, aqui, era uma alegria, quase todo dia, néra?” (JÚLIA).

Lane et al. (2018) afirmam o sentir integrador como consciência das próprias emoções, o que implica uma vivência madura da afetividade. Nesse sentido, a vivência madura dos sentimentos pelo indígena é sua própria ação no mundo, o que nos permite evocar a afetividade, em sua profunda integralidade com a racionalidade, como estratégia ético-política de bem viver Pitaguary, como apresentaremos na próxima subseção.

5.3 A proposta ético-política do bem viver no modo de vida da liderança Pitaguary

A filosofia-prática indígena de existir baseia-se na “com-vivência”, na complementaridade e na felicidade coletiva. Não se oferece como uma solução para os problemas criados pela sociedade ocidental eurocêntrica, em relação à continuidade da existência humana, ameaçada pelas consequências da cultura de morte do Capitalismo predatório e do consumo exacerbado. Antes disso, propõe-se como cultura de vida (CÉSPEDES, 2010), ética alternativa que reconhece a natureza como sujeito de direitos, a partir de uma postura biocêntrica (ACOSTA, 2016) e, nisso, pode ser uma alternativa de vivência comunitária harmônica com a Mãe-Terra e tudo o que nela há. Nos discursos das lideranças Pitaguary identificamos a proposta de bem viver nomeada de muitas formas, conforme esquematizado na Figura 14, que será discutido ao longo dessa seção, mas intimamente relacionada aos afetos potencializadores.

Figura 14 – Interrelações entre as subcategorias e o conceito de Bem viver para os Pitaguary.



Fonte: Elaborado pela autora, por meio do *software* Atlas.ti.

Uma das primeiras contribuições que podemos demarcar diz respeito à definição do tema. Rosa nos deu um exemplo de como o conceito pode ser vivenciado no cotidiano indígena:

A compreensão do bem viver, a gente viver.. viver compartilhando. Eu me lembro que a minha vó, ela plantava o roçado e, aí, ela... quando era na época da colheita do roçado, ela ia, colhia e, aí, a gente passava... juntava todo mundo na sala pra debulhar o feijão. Aí, aquelas famílias que vinha ajudar a debulhar aquele feijão todinho, cada uma saía com o seu litro de feijão, entendeu? Cada um saía com a... seu litro de feijão. A família fulano de tal tinha um milho para debulhar; aí, aquela outra família ia todinha pra lá, ajudar no debulho do milho. Quando terminava de debulhar aquele milho, isso era de noite, à luz de lamparina, nós, todo mundo sentados no chão, fazendo isso. Me lembro. E, aí, quando todo mundo terminava cada um saía com seu litro de milho. Entendeu? Todo mundo saía com seu litro de milho. Quando tinha uma farinhada, os homens se juntavam: "Vamos ajudar na farinhada do seu fulano". Todo mundo ia ajudar na farinhada do fulano. Quando terminava a farinhada dele: "Agora, nós vamos ajudar na farinhada de beltrano". Aí, todo mundo ia ajudar na farinhada. E, aí, quando eles faziam isso, nós, me lembro, eu era pequenininha, mas eu lembro muito bem, nós íamos, nós mulheres, íamos raspar a mandioca enquanto os homens iam arrancar, né? E, aí, arrancava as mandioca e vinha, quando terminava, cada uma trazia a sua... seu... seu saco de farinha e a sua tapioca, o seu beijú. Então, é a partilha, sabe? É isso, é você ver... é eu chegar na sua casa "fulano, tu tem feijão?", "Tenho", "Vamo trocar aqui por essa cuia de farinha, porque lá em casa eu tenho farinha e não tenho feijão". Aí, você já tem a farinha e não tem o feijão... ou! Você tem o feijão e não tem a farinha. A gente fazia essa troca. Isso é que é bem viver, é eu pensar em você e você pensar em mim, que era dessa forma que a gente vivia, era... era dessa forma.

A cena relatada por Rosa é bastante comum, principalmente no interior do Estado, mesmo em comunidades não-indígenas, o que indica as marcas indígenas na sociedade que se pretende absolutamente eurocêntrica. É nessa dimensão, de uma ancestralidade que pulsa mesmo em meio às negações de sua existência, que se situam as estratégias de bem viver.

Nesse caminho ancestral, para o qual somos convidados a retornar, os modos de conhecer e se relacionar com o mundo são de outra ordem, pautam-se nos afetos. O sentir, na cultura Pitaguary, assim como em outras etnias, ganha centralidade, tornando-se, inclusive, definidor da vida e da morte física e simbólica. Vive aquele que sente:

Um nativo deixa de sentir a sua terra, deixa de sentir a sua espiritualidade, as suas mata, ele morre! Entendeu? Então, é isso, quando um índio, que é isso que tão querendo, tirar o índio da natureza e levar pra cidade, então, quando nós deixamos de sentir a nossa mãe, de sentir o nossos irmão, né? Nós se matamo, nós matamo nossa geração todinha e isso, dependendo de mim, até o amanhã, ninguém sabe se eu vivo até o amanhã, né? [risos] Mas dependendo de mim, eu, eu posso não mudar outras pessoas, mas eu quero permanecer dessa forma! Sendo assim! E isso é minha fortaleza, isso é meu tesouro, meu castelo, meu mundo é esse. Eu não quero me matar da forma que mataram meus antepassado [...]. (FRANCILENE).

Kusch (1975), mergulhando na profundidade dessa América originária, reforça a importância seminal dos afetos, tanto é que qualifica o uso indígena do conceito de coração como correspondente do termo mente, de modo que "[...] el concepto de "corazón", en el

sentido de mente, que establece la conexión con el corazón de las cosas, pero siempre con el predominio del acontecer sobre la cosa, o sea, que predomina lo emocional sobre lo objetual.” (p. 216). Nessa mesma direção, Arias (2011) propõe que, no lugar de racionalizar ou raciocinar, como se faz na cultura eurocêntrica, nos permitamos “corazonar”, conceito entendido como uma resposta política e espiritual insurgente, que visa reintegrar a totalidade humana, reunindo a intelectualidade com os afetos. “Corazonando”, o indígena reconhece seu lugar no processo sócio-histórico de subjetivação, expressa com clareza, propriedade e aceitação seus afetos, em toda sua profundidade, como modo de (re)existir:

[...] um dia a gente tá chorando, um dia a gente tá sorrindo, um dia a gente tá triste, um dia... tamo depressivo, tem dia que a gente tá com depressão... chora, meu Deus do céu! Ai! Pensando as coisas... no outro dia nós tamo todo mundo rindo, achando graça uns com os outros, né? Ai, é dessa forma... Ai, a gente, às vezes, o pessoal pode até dizer assim “Esses índio aí é tudo é doido! São tudo louco. Tava chorando acolá, já tá achando graça bem ali! Como é que pode um negócio desse? São tudo é doido!”. Acho que é os encantado que nos dá força, né? Os Encantado que nos fortalece todo dia, quando a gente vai dormir. (ROSA).

Compreendemos, portanto, o sentir como estratégia ético-política de bem viver, capaz de subverter a lógica dominante. Como Rosa sinaliza, existe a estreita relação entre o sentir e a espiritualidade, expressa na fala acima por meio do contato com os encantados. Essa relação é posta de modo natural, singular e constituinte do mundo indígena, sendo definida como: “[...] força, é energia, é no momento que você mais precisa de buscar energia, de buscar força, você conseguir ali, com aqueles momentos, né? É você dançar o toré descalço, é você sentir a energia da Mãe-Terra, né? E você... é você sentir...” (ROSA).

Arias (2011) afirma a espiritualidade como consciência política, consciência cósmica de vida, caracterizada como uma construção social, cultural e historicamente situada, que nos aproxima à transcendência de ir além de nós mesmos e da realidade da qual somos parte. Como pode-se observar no segmento abaixo, em que o Pajé Barbosa nos apresenta uma das compreensões possíveis do que é o encantado, a espiritualidade indígena configura-se o compromisso de defesa da vida em sua integralidade:

[...] eu acho que isso era o que o... os Encantado queria... ou os espírito queria nos alertar, era isso, tá entendendo? Que nós não deixasse destruir a nossa mata, que nós não deixasse danificar a nossa serra, que nós, de certa forma, éramos os guardiões... éramos não, somos os guardiões do templo de senhores que faz a... eu diria assim, a pureza do mundo, né? Que são os Encantados, os Espíritos.

Na concepção indígena, como apresenta Arias (2011) e como pudemos constatar na relação com o campo, não há separações entre o mundo material e o imaterial, entre o sagrado e o profano. Como afirma o autor, a alteridade cosmobiocêntrica de afirmação da

vida se coloca integralmente como forma particular de construção de sentidos nos territórios do viver, livre de dogmatismos. Segundo o autor, ela é caminho para a libertação das subjetividades e da sociedade, como parte da própria natureza do cosmos, não tem sentido antropocêntrico, não se limita apenas à humanidade, como também, apesar de não ser física, não pode ser considerada sobrenatural, o que aparece no relato de Francilene: “*Aí, vem todo outro mundo espiritual, é que nem fosse um grande floresta, né? Nós tamo aqui, mas tem uma águia ali, tem um tigre aqui, tem... então, é outro mundo que eu vivo dentro desse mundo.*”.

A espiritualidade é, portanto, a força insurgente e irrenunciável que impulsiona os oprimidos a continuarem tecendo a vida, mesmo imersos em uma cultura de morte, que nega essa mesma espiritualidade promotora de existências saudáveis. Ela não se esgota na dimensão contemplativa nem se encontra sob a égide de nenhuma religião, ao contrário, por conta do caráter institucionalizado da religião, muitas vezes, essa última refere-se mais aos mecanismos e exercício do poder, diferente da espiritualidade. Em sua integralidade, a dimensão espiritual não aparta, ela agrega também o amor, o prazer, a paixão, o erotismo, a felicidade e outras dimensões rechaçadas por muitas das instituições religiosas eurocêtricas (ARIAS, 2011).

Em relação a isso, é preciso pontuar, agora por meio da fala das próprias lideranças, que as igrejas cristãs presentes nas aldeias são vistas como uma forte ameaça, por continuarem tentando submeter a cultura originária à sua visão de mundo:

Porque eu acredito que quem levantar uma tese da guerra cultural das igr... dos Pitaguary ou de qualquer outra aldeia, vai ver esse confronto. Igreja passando por cima de tudo, não interessa qual é o toré que tá puxando, quem é o puxador, a gente vai puxar e... e vai ser nossa irmã, vai ser nossa obreira, a gente vai tirar essa maldição que é o toré. Essa é a visão, essa é as palavra, tá entendendo? Vamos tirar a maldição, que é o toré... ou coisas maléficas, né? (PAJÉ BARBOSA).

O Toré é uma das formas de vivência do sentir a alegria integral promovida pela espiritualidade, o Pajé Barbosa o descreve como:

[...] uma homenagem ao Pai Eterno, tá entendendo? Então, a gente faz uma fogueira e após a fogueira a gente vai dançar o Toré... e a nossa dança é para esse Deus Tu... Pai Tupã, e os nossos cântico é de agradecimento, de satisfação, de alegria, tá entendendo? É tanto que nós diz que nosso toré nos fortalece, enriquece, deixa a gente bem, né? E é danado pras noitadas de toré até chover, como uma resposta divina e a gente ter essa coisa muito próximo.

Expressa-se, portanto, como (re)existência da cultura originária que sobreviveu e se expandiu mesmo na cultura não indígena, de maneira sutil, por meio, por exemplo, das cirandas de roda:

Nem se percebia que era ciranda, mas a gente dizia que era brincadeira de roda... muito interessante, né? E, aí, vinha várias brincadeiras no terreiro, né? Isso é... quer dizer que a gente fazia cultura, nem percebia o que nós tudo fazia ali era indígena, né? Até as música tava dentro do procedimento do Toré, né? [cantando] “Jaçanã da lagoa, voa, voa para fazer o seu ninho. Avoa, avoa. Vai levando o raminho. Avoa, avoa. Pra criar seu passarinho. Avoa, avoa. Vai levando lagartinha. Avoa, avoa...”. Tá entendendo? Oxe! Um toré cantado em língua portuguesa, bem suave, ninguém matava a jogada, tá entendendo? Por que chamava de modinha, né?... Não, a modinha! E essa modinha também é chamada de pontinho ou toante, né? Chamada de toante, né? Mas a civilização já proibia nós fazer o ritual do toré, né? Não... ninguém é... podia dizer “Vamos dançar o Toré”. Não! Vamos brincar a brincadeira de roda... brincadeira de roda. E a gente ia pras brincadeira de roda, que eras música mais ou menos essa, tá entendendo? (PAJÉ BARBOSA).

Composto, entre outros elementos, pela música e a dança, o Toré movimenta as energias da espiritualidade indígena e visibiliza o respeito e a congruência que se deve ter, na postura originária, em relação à espiritualidade e ao sujeito, de maneira que:

[...] o sagrado, ele não pode ser vendido. Entende? Eu não posso obrigar você, por mais que você seja índia, eu não posso obrigar você a participar do toré. Você tem que sentir. Porque quando eu obrigo, você pega, leva energias ruim praquela momento e, aí, aquela energia ruim vai atingir todo mundo. (FRANCILENE).

Percebemos nessa fala o medo em relação à tentativa do mundo ocidental de manobrar, instrumentalizar e esvaziar conceitos como o bem viver, a liberdade, a democracia, a espiritualidade, entre outros, fundamentais à construção de modos de vida mais solidários e éticos. Arias (2011) denomina essa tentativa de usurpação simbólica e denuncia sua função de naturalizar as relações de opressão e dominação. Isso tem ocorrido, por exemplo, quando as religiões hegemônicas se utilizam da espiritualidade para usufruir do poder ou quando o mercado se apropria dessa dimensão para lançar seus produtos de consumo, com a promessa de se obter saúde ou um estado espiritual elevado, entre outros supostos ganhos.

Por outro lado, dessas mesmas igrejas, por meio do sincretismo e de processos como a fagocitação (KUSCH, 1962), os indígenas criaram também suas estratégias de (re)existência e cuidado com a cultura originária, como demonstrou o Pajé Barbosa:

[...] eu lembro que uma bela noite surgiu até a dança de São Gonçalo, aqui, oh! Foi muito interessante, tá entendendo? Alguém lembrou que quando era criança tinha visto a dança de São Gonçalo, aí foram apresentar: “Era assim...”, aí, eles cantavam e iam fazendo a dança, aquela coisa... só que ninguém quis praticar, né? Mas se peguemo todinha e quando é hoje a gente vê os índio dançando a dança de São Gonçalo. Porque São Gonçalo é um dos santos mais antigos dos... a... é muito interessante essa coisa do catolicismo se entranhar dentro das aldeia e a gente vê o... o... o... os índio dançar a dança de São Gonçalo. Aonde é que tá a cultura? Na resistência, porque eles dançavam e dançam a dança de São Gonçalo na areia, mas é uma dança tão puxada, tão puxada, que eu quero ver é o bom, tá entendendo? Quero ver é o bom que aguentar aquele rojão, só eles aguentam, tá entendendo? Então, os Anacés, eles têm ainda os pé de ferro, né? Que é aqueles pé que você não dá nada, chega ali pela tabelas e puxa o ritual de... da dança de São Gonçalo de 2 horas, 3 horas... numa satisfação, sem cansaço, sem reclamação, tá entendendo?

Então, aí é que tá a cultura, a resistência do índio dançando uma dança, diria assim, que foi inventada por um santo, né?

Como finca patente, a (re)existência ligada à espiritualidade é uma forma de enfrentamento ao sofrimento ético-político gerado pela cultura dominante, se configura como o “corazonar” estratégias de afirmação de si e de sua cultura. Isso se processa dentro da coletividade material e imaterial, certificando o sujeito de que não está sozinho diante do mundo, desprovido de cuidado, pois a espiritualidade está também baseada na coletividade:

E ele [o Cacique] dizia assim: “Minha menina, você tem uma luz, você não tá só!”. Aí, eu “Porque, meu Cacique?”. “Eu sinto a... Quando você fala, chega me arrepio”. Aí, eu, “Não, só falo o que o senhor me ensina”. Ele, “Não, você tem outras pessoa do seu lado, eu vejo”. Isso eu, com meus 12 anos, sabe? (FRANCILENE).

Esse apoio é sentido pelas lideranças como proveniente de diferentes fontes e significado como é potencializador, protetivo e forma de cuidado, tanto ao ser ofertado como recebido. Essa relação pode se concretizar material ou espiritualmente, proveniente de dentro ou de fora da aldeia, a partir das parcerias estabelecidas. O apoio identificado no território é percebido como disponível por parte da família:

Tava no pai, eu “Pai, reza em mim”. Aí, já veio, a Nádia também chegou junto... aí meus irmãos, eles passou a ser minha... meus apoio, sabe? Meus médico, meus doutor, meu tudo... minha família é meu tudo, meus amigo também. Então ele passou a ser, assim, meu apoio” (FRANCILENE).

Entre as lideranças essa rede de proteção também pode ser identificada: “*Tudo que aconteceu com ele aqui, eu só corria pro Barbosa. O caminho já era feito, né?*” (JÚLIA); assim como proveniente de indígenas que não se mostram tão presentes na luta Pitaguary, como pode ser exemplificado pela fala de Francilene em relação ao posicionamento dos primos:

[...] eles diz “Tio, eu não vou muito participar do Movimento Indígena, porque eu não aceito ninguém falar com o tio assim. Então, quando o tio precisar, eu vou tá aqui. Agora, não me chame para andar com o tio, que eu não aguento”. Na hora que acontecer qualquer coisa aqui, chega todo mundo, sabe?”.

Em relação às lutas indígenas de modo geral, as relações de apoio expressam-se interétnicas, o povo Pitaguary tanto identifica o apoio disponibilizado por outras etnias, como também está comprometido em auxiliar as aldeias que necessitam de suas contribuições. O relato de Francilene, a seguir, ilustra essa constatação ao nos contar sobre um episódio em que as lideranças mais velhas da aldeia estavam em viagem, representando seu povo no MIB, e surgiu a necessidade de proteger uma família de outra etnia que estava à frente de uma

retomada: Imagine você, uma adolescente... Liga assim: “*Fran, vai dar apoio lá agora, que a R. tá lá de refém, os pessoal da Empresa V. entraram e tão tudo armado*”. E, aí, “*Façam alguma coisa*”. E eu “*Tá certo*”. Essa história prossegue com a articulação de uma rede de proteção composta por representantes de diversas etnias do Estado, o momento de muita tensão vivenciado coletivamente no território e um desfecho favorável aos indígenas que conseguiram reaver seu território sem que nenhum membro das aldeias se ferisse:

Mas o que mais marcou nesse dia foi da gente lá na beirada da lagoa... do outro lado, as pessoa armada... e quando... e a gente conversamos tudo dentro dos mato, né, pra eles não ver, e isso eles não podiam saber que nós tava do outro lado, que nós tava fiscalizando. [...] Foi um momento, assim, que... viver ou morrer, mas eu não deixo ninguém chegar perto delas lá, que eu... Sabe, é aquela estratégia mesmo de guerra, tá pra defender aquele território, defender aquele povo, até... Isso era um dia de domingo, a Funai só podia chegar segunda e, graças a Deus, deu tudo certo, hoje a R. tá lá, né? (FRANCILENE).

Esse episódio demonstra a potencialidade do coletivo que, embora incapaz de eliminar o medo e os riscos, estabelece a possibilidade dos bons encontros e da alegria que possibilita as ações ético-político-criativas de enfrentamento dentro da luta indígena.

É preciso evidenciar que não é somente em momentos críticos que esse apoio é percebido e ofertado, ao planejar uma casa de curas dentro da aldeia, que agregue diferentes formas de cuidados em saúde, como o pajé nos tem relatado em nossas visitas, ou um projeto itinerante de curas e cuidados com a espiritualidade, expressa-se um desejo muito claro de fortalecer todos os povos e a si mesmo:

[...] é que nem eu tivesse que deslocar, no ano, um mês praticamente só para passar dois dias, três dias numa aldeia, ir pra outra, ir pra outra... tá entendendo? Só na intenção de curas, noite cultural e conselhos e conversas, né? E, aí, eu fico vendo, esse trabalho ia dar um gabarito muito bom... eu acho que o espírito, o meu espírito, o meu ego, né? [...]. Quero ir pra apoiar as pessoa... (PAJÉ BARBOSA).

Os Pitaguary também reconhecem o apoio que recebem de outras etnias. Ao comentar o processo que culminou na morte do Cacique Daniel, o Pajé Barbosa afirma:

Só bastava ele mostrar pro público que ele tinha levado o coice, só isso! “Gente, fizeram uma... uma reunião, aqui nos Pitaguary, decidiram que eu não vou ser o cacique mais, é assim que vai ser, beltrano, beltrano”. Imediatamente os Potiguara vinha e... e não concordava com isso. Imediatamente os Fulni-ô vinha e não concordava com isso. Aí, vinha os Tapeba, aí vinha os... ninguém ia concordar com isso!”.

E, ainda, em relação a si mesmo:

[...] a luta indígena me ensinou que o pajé Barbosa não tá só, a aldeia Pitaguary não tá só e que os 702 mil índios que tem no Brasil tá atrás de mim, é só eu olhar, é só eu querer olhar para trás. E isso é a força de qualquer liderança, isso é a força de qualquer cacique ou pajé. E quando eu não puder resolver mais os problema, os

meus cacique não puder resolver, ah! Tem os Potiguara pra resolver, tem os Tapeba para resolver... toda vida foi assim. (PAJÉ BARBOSA).

Acerca do apoio advindo de parcerias externas ao Movimento Indígena, as lideranças citaram a ação de Carlos Alencar, reconhecido como responsável pela identificação da existência do povo Pitaguary: “*Pois é, aí o Alencar foi, botou a mão em cima. Pois então, pronto! Daqui ninguém sai.*” (SOCORRO); “*O Alencar foi que fez a união.*” (FRANCILENE); e Maria Amélia Leite, expressivamente reconhecida no Ceará por seu trabalho como missionária indigenista e defensora dos direitos humanos e da terra: “*Dona Maria Amélia acompanhava pra todo canto, se responsabilizava até pela água pra nós beber.*” (SOCORRO).

Do ponto de vista institucional, foram identificadas as seguintes parcerias: “*Fizemo esse curso, passemos, ganhemo o Mesa Brasil. Aí, não tinha carro para pegar essas coisa. Aí, depois fizemo outro curso em Itarema, curso do... dos talheres, em Itarema, fizemo, passemos, ganhemo, que é essas cesta que vem.*” (JÚLIA); “[...] *a Emaús ela trabalha com... com doações, entendeu? [...] Então, roupa de quadrilha, eles mandavam para nós, é... maquiagem que, às vezes, eles ganhavam aquelas maquiagens, né?*” (FRANCILENE). Percebemos, ainda, a identificação de menor apoio de origem governamental, principalmente diante do atual cenário político, o que faz emergir a seguinte fala:

Hoje nós estamos precisando ir buscar ajuda fora, na ONU né? Em outros países... Porque, infelizmente, um país tão rico de cultura, um país tão rico de... de... de diversidade, né? E eles não enxergam o... o que tem dentro, porque se a gente for ver o Brasil, o Brasil é para ser... é pra ser um dos países com a educação melhor, com a saúde melhor e a gente não tem isso, né? (ROSA).

Valla (1999) caracteriza o apoio social como um processo recíproco, que promove efeitos positivos para quem o oferta e para quem o recebe, sendo um elemento protetivo e potencializador e promotor de saúde no território, pois permite ao sujeito alguma sensação de controle sobre a própria vida, bem como a percepção de que tem a quem recorrer quando em situações adversas, de modo que não precisará enfrentá-las sozinho. Sem descartar a existência de outras fontes possíveis de apoio no território não-indígena cearense, Silva, Feitosa, Nepomuceno, Silva, Ximenes e Bomfim (2016) indicaram em seu estudo, como principais fontes, o apoio familiar, comunitário, religioso e institucional. No contexto sócio-histórico das lideranças indígenas, percebemos algumas similaridades em relação a essas fontes. Entretanto, duas outras fontes emergiram com expressividade no contexto indígena, são elas a espiritualidade, de modo independente da fonte religiosa, mas que não a anula, e o apoio interétnico, como apresentado acima. Com base nessas considerações, apoio coletivo,

que transcende as diferenças éticas pode, portanto, ser citado como uma outra estratégia ético-política de bem viver, promotora de uma cultura de vida.

Conforme Boff (2008), o modelo não-indígena ocidental tem gerado uma desumanização pela ausência do toque, do encontro, pelo esvaziamento da relação face-a-face. Isso se expressa, conforme o autor, no descaso com as crianças e os marginalizados, com os sonhos de generosidade, com a sociabilidade nas cidades, com a dimensão espiritual, com a coisa pública, com a nossa casa comum, entre outras. Diante do que foi apresentado, as estratégias de bem viver identificadas nas histórias de vida das lideranças Pitaguary, são propostas ético-políticas, que confrontam as estruturas geradas pela cultura eurocêntrica, permitem “corazonar” a organização do mundo e de si, a partir da postura cosmobiocêntrica do existir, em uma proposta de amorosidade e cuidado para com a Casa Comum e tudo o que nela existe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletimos que o processo de produção dessa tese encerra-se, conforme o pensamento Pitaguary, no tempo da encantaria, no tempo necessário para que os aprendizados, as mudanças e as descobertas desse momento fossem realizadas. Foi o tempo da permissão dos encantados. Desculpamo-nos com todos aqueles que esperaram e contribuíram para que essa produção fosse concluída em menos tempo, reconhecemos nossos limites e potencialidades nesse mergulho na cultura, na imersão no mundo dos encantados, respeitando-se todas as proibições e autorizações. Ressaltamos nosso próprio processo de mudança nesse bom encontro, de maneira que não somos capazes de quantificar quem mais se beneficia dessa pesquisa, cientes de que é o qualitativo que se impõe no mundo ancestral. Por fim, os Pitaguary e nós “com-vivemos”, nos complementamos, compartilhamos a vida e tudo o que tínhamos, (re)existimos juntos, individual e coletivamente, no cuidado com a fragilidade da lágrima, com a fragilidade da semente que vira árvore frondosa. Fragilidade descrita pelo Pajé Barbosa como o caminho de luta, diante dos retrocessos e do entristecimento dos últimos tempos, diante de todos os ataques à dignidade e à Casa Comum, que ameaçam nossa existência como povo e como humanidade, em seu sentido mais profundo.

O que resulta nesse trabalho é uma produção sócio-histórica, em certa medida, quase autobiográfica, que por ser coletiva fala de várias biografias que seriam impensáveis de forma isolada. Inclusive as biografias das pesquisadoras entram nessa espiral. Trata-se de um mergulho no encontro com nossa própria ancestralidade e os nossos afetos, atravessada por muitas vozes, corações e modelos de aproximações e distanciamentos com o campo-tema. É nossa história, nosso processo de transformação em sintonia e entrelaçado com o mundo Pitaguary. Podemos dizer que estar com os povos indígenas sacode nossas raízes ancestrais, nos tira da zona de conforto do lugar comum, nos conscientiza de nossa condição dentro do projeto de colonialidade que nos quer povo oprimido, explorado e colonizado. Esse bom encontro nos transforma e desaliena, para que percebamos nossa dupla condição, de oprimidos e opressores, e de como permitimos passivamente, em muitos momentos, a destruição do que temos e do que somos. É nesse movimento, inclusive, que se situa o pesquisador diante da realidade, sabendo que sua ação cognitiva-afetiva não é neutra. Essa conscientização nos convida à luta por ser quem somos, aos movimentos de (re)existência coletiva, à compreensão de que nossos estranhamentos em relação ao modo de viver indígena remontam à nossa herança colonizadora, que não aceita e renega formas de vida que escapam à normatividade eurocêntrica. O “com-viver”, por outro lado, nos possibilita a desconstrução

desse olhar, a recriação de nossas raízes acolhidas na América Profunda, a desalienação de nossa condição de explorados que valoriza apenas o que é estrangeiro, afronta nossa posição opressora de tentar anular ou homogeneizar o diferente.

Retomando nossos objetivos, percebemos que os modos de reconhecimento do povo Pitaguary refletem, antes de tudo, a implicação com o território, o apego ao lugar, o cuidado com a Casa Comum e a afirmação do direito de continuar existindo. São as relações cotidianas e profundas de amorosidade com a Mãe-Terra e tudo o que nela existe que importam em primeiro lugar para esse povo, não a forma de nomeá-las. Percebemos que os Pitaguary sempre existiram, vivenciando em seu território toda a integralidade de sua cultura, mas entre as décadas de 1980 e 1990 precisaram nomear-se, identificar-se indígenas, como mais uma estratégia de (re)existir dentro de uma sociedade normativa que categoriza a vida para definir modos de ser. O reconhecimento como liderança Pitaguary é parte desse processo de afirmar a defesa da vida quando essa é negada, é atender ao chamado que está no sangue de todo o povo de Abya Yala, como eles dizem, mas que muitos rejeitam por negarem sua própria identidade, em favor do modelo eurocêntrico. Tornar-se liderança Pitaguary é fazer parte de um movimento de luta que preserva a ancestralidade e persevera na continuidade sócio-histórica da cultura; é assumir o bem viver como compromisso ético-político de vida; é ser reconhecido como fonte de apoio pelo grupo étnico; é a permissão do sentir, em um processo de subjetivação que acolhe o caráter racional-afetivo, a implicação amorosa e a “com-vivência” profunda como caminho de emancipação humana.

Os afetos dessa vivência de liderança transitam em contrastes, porque se está inserido em uma sociedade que privilegia a alta produtividade, o individualismo, a degradação do ambiente e dos seres – inclusive, humanos –, em favor de minorias privilegiadas, tenciona a homogeneização do diferente, deslegitima e golpeia o bem viver de Abya Yala – como se fez mais recentemente com a liderança indígena Evo Morales –, violenta, criminaliza e mata cada vez mais as lideranças – como Marielle Franco e Mestre Moa do Katendê –, em especial indígenas – Cacique Daniel, Cacique Emyra Wajãpi, Paulo Paulino Guajajara, entre tantas outras – que são o foco desse trabalho. Diante dessa realidade, foram identificados nos relatos das lideranças Pitaguary afetos de medo e entristecimento, relacionados aos conflitos internos e externos, brigas pelo poder, situações de tensão, ameaças e atentados sofridos, ao ocuparem um lugar de maior visibilidade dentro do grupo étnico, no que tange à busca por direitos coletivos, os quais, na maioria das vezes, vão contra os interesses das classes dominantes. Outro fator de entristecimento é a percepção de fragilidades no laço que une os indígenas na identificação como Pitaguary. Foi recorrente, nos discursos

das lideranças, que uma de suas funções é o ensino e a preservação da cultura étnica, no entanto, o assédio da cultura eurocêntrica impõe desafios a esse fazer, gera estereótipos que desvalorizam o ser indígena, cria julgamentos baseados em valores morais-religiosos normatizantes, coloca modelos que se propõe superiores ao indígena, entre outras formas de opressão. Esse afeto despotencializador tem gerado entre as lideranças uma passividade muito ligada ao adoecimento. Proliferam os afastamentos em relação à luta Pitaguary, bem como os casos de depressão, uso abusivo de álcool e outras drogas e suicídios, conforme foram identificados tanto nos discursos das lideranças, quanto nos diários de campo, relativos à nossa vivência na aldeia.

Por outro lado, os afetos potencializadores são da ordem da alegria, a qual impulsiona à ação transformadora e, entre as lideranças Pitaguary, estão relacionados à percepção dos ganhos coletivos, à defesa do território, à conquista de direitos, à percepção de ter parte em uma ação coletiva, seja nos momentos de luta, de festividade ou rituais. Nesse sentido, não podemos esquecer que a espiritualidade é parte do coletivo, já que não existem separações entre o mundo material e o imaterial, e dessa fonte também se origina o apoio e os bons encontros no território. A ação coletiva transformadora na luta Pitaguary permite o sentimento de que se tem com quem contar quando se está em situação adversa, portanto, o apoio do grupo mostra-se, também, fundamental. Considerando-se que o conceito de saúde para os Pitaguary é integral e ampliado, envolvendo os aspectos mais sutis do cotidiano, como as relações familiares, educativas, entre outras. Percebemos, ainda, que os afetos potencializadores estão associados à produção de saúde no território, dentro do processo sócio-histórico de preservação cultural. Nesse sentido, os bons encontros com a luta Pitaguary e a identificação com essa identidade potencializam os laços protetivos com o grupo, o fortalecimento das ações de cuidado do planeta e dos seres que nele habitam, o que fomenta estilos de vida mais saudáveis e respeitosos em relação à Mãe-Terra.

A partir desses afetos, constituem-se estratégias ético-políticas de bem viver, configuradas nos cuidados compartilhados entre as lideranças e a comunidade em geral, que incidem diretamente sobre a produção de saúde e o fortalecimento objetivo-subjetivo das lideranças. Nesse sentido, a partir de uma postura cosmobiocêntrica de complementaridade, a reintegração das dimensões humanas, como a afetividade e a espiritualidade, até então negadas pela cultura eurocêntrica por serem consideradas indutoras do erro, aparece como caminho de (re)existência e construção de uma cultura de vida. É preciso viver e promover o “corazonar”, a vivência profunda da espiritualidade, a “com-vivência” alinhada ao apoio de

diferentes fontes, o encontro contemplativo com a Mãe-Terra, entre outras estratégias que garantam a libertação de nossa própria ancestralidade profunda.

Finalizamos esse percurso cientes do caráter inacabado desta tese, dos muitos dados que não foram abordados e das nuances que ficaram por aprofundar. No entanto, é preciso finalizar processos para que outros possam arejar nossas discussões e a própria vivência na aldeia, que não se encerra com o fim deste trabalho. Estamos cientes do caminho que se abre em nosso campo de possibilidades e indicamos a necessidade de maiores estudos acerca das etnias indígenas do Ceará, como contribuição à afirmação de sua existência e possibilidade de construção de uma psicologia referendada em nossas reais necessidades. Também consideramos a potencialidade de se explorar, em outras pesquisas, a relação do povo Pitaguary com a espiritualidade, bem como os processos de formação das lideranças jovens. Ressaltamos também a necessidade de que os pesquisadores da área estejam conscientes dos lugares que ocupam, dos compromissos ético-políticos que precisamos cumprir para com os povos originários, da dívida histórica que temos com esses grupos e com nossa própria ancestralidade e, ainda, de que o estudo de cada cultura é singular. Devemos ter o cuidado de não tentar generalizar os aspectos culturais que encontramos em cada povo, pois corremos o risco de produzir conhecimentos que não condizem com a realidade e esvaziarmos seus sentidos e significados, pois cada conceito culturalmente referendado somente pode ser compreendido a partir do sistema de pensamento complexo que o gerou e dentro de seu contexto sócio-histórico.

Concordamos com a afirmação de Lane (2018) de que uma das contribuições dos povos originários à Psicologia está em que essa ciência possa “[...] aprender com eles a positividade das emoções na organização social e psíquica, seu papel na criatividade, na arte e no processo de subjetivação individual e coletiva.”. Assim é que reforçamos a necessidade de uma maior aproximação de nossas raízes ancestrais, reconhecendo suas implicações na produção de nosso saber científico. Somente as categorias profundas, desestabilizadoras e negadas pela sociedade ocidental podem auxiliar-nos nessa busca por quem somos como povo. Embasados nisso é que poderemos propor uma Psicologia Profunda, como queria Rodolfo Kusch, ou uma Psicologia Espiritual, como nos convida o Pajé Barbosa, que se posicione em favor da vida e que se implique no cuidado sócio-histórico à nossa identidade misturada e tensionada no encontro entre o eurocentrismo e a cosmobiocentralidade, as quais nos constituem como latino-americanos e, ao mesmo tempo, como povo tradicional de Abya Yala.

REFERÊNCIAS

- ABREU, F. K. A. H. **O adolescente Pitaguary**: a construção da identidade como sujeito indígena. 2013. 89 f. Monografia (Graduação em Serviço Social) – Centro de Ensino Superior do Ceará, Faculdade Cearense, Maracanaú, 2013.
- ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária: Elefante, 2016. 264 p.
- ALENCAR, H. F. **Participação social e estima de lugar**: caminhos traçados por jovens estudantes moradores de bairros da Regional III da cidade de Fortaleza pelos mapas afetivos. 2010. 239 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.
- ALMEIDA, M.; TAMARI, M. **Relatório da IV Cúpula Continental dos Povos Indígenas de Abya Yala**. Peru: Coletivo Epidemia, 2009. 17 p.
- ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Tradução de José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009. (Coleção Pesquisa Qualitativa, coordenada por Uwe Flick).
- ANTUNES, T. O. 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. **Aedos**, Porto Alegre, v. 4, n. 10, p. 8-27, jan./jul. 2012.
- ARIAS, P. G. Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. **Alteridad**: Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación, Cuenca, n.10, p. 21-39, enero/jun. 2011.
- ARIAS, A.; CÁRCAMO-HUECHANTE, L. E.; ESCALANTE, E. V. Literaturas de Abya Yala. **Lasaforum**, Pittsburgh, v. 43, issue 1, p. 7-10, winter 2012.
- AYMA, E. M. Prólogo. *In*: FARAH, I. H.; VASAPOLLO, L. (coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** 1. ed. La Paz: CIDES-UMSA: SAPIENZA-Universitá de Roma: OXFAM, 2011. p. 9-10.
- BARCELLOS, G. H. Território e territorialidades Tupiniquim. **Revista em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 24, p. 139-163, 2009.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BAUER, M. W. Análise de conteúdo clássica: uma revisão. *In*: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (ed.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 189-217.
- BERNI, L. E. V. Percepções sobre os encontros interdisciplinares. *In*: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DA 6ª REGIÃO (org.). **Psicologia e povos indígenas**. São Paulo: CRPSP, 2010. p. 10-34.

BETHELL, L. O Brasil e a ideia de “América Latina” em perspectiva histórica. **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 44, p. 289-321, jul./dez. 2009.

BICALHO, P. S. S. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. 2010. 468 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BOCCARA, Guillaume. *Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo: relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificacón y mestizaje en tiempos de globalización*. **Mundo Nuevo Nuevos Mundos**: Revista eletrônica, Paris, 2001. Disponível em: <https://nuevomundo.revues.org/426>. Acesso em: 23 mar. 2018.

BOFF, L. **A opção terra: a solução para a terra não cai do céu**. Rio de Janeiro: Record, 2009a.

BOFF, L. **Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela terra**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BOFF, L. **O viver melhor ou o viver bem?** GENTEDEOPINIÃO. Porto Velho, 2009b. Disponível em: <https://www.gentedeopiniao.com.br/opiniao/leonardo-boff-o-viver-melhor-ou-o-bem-viver>. Acesso em: 18 maio 2017.

BOMFIM, Z. A. C. Afetividade e ambiente urbano: uma proposta metodológica pelos mapas afetivos. *In*: PINHEIRO, J. Q.; GÜNTHER, H. (org.). **Métodos de pesquisa nos estudos pessoa-ambiente**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008. p. 253-280.

BOMFIM, Z. A. C. **Cidade e afetividade: estima e construção dos mapas afetivos de Barcelona e de São Paulo**. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

BOMFIM, Z. A. C. Protagonismo social da psicologia no campo da circulação humana. *In*: SILVA, Marcus Vinícius de Oliveira (org.) **II Seminário Nacional de Psicologia e Políticas Públicas: políticas públicas, psicologia e protagonismo social**. João Pessoa: Conselho Federal de Psicologia, 2003. p. 86-114.

BOMFIM, Z. A. C.; DELABRIDA, Z. N. C.; FERREIRA, K. P. M. Emoções e afetividade ambiental. *In*: CAVALCANTE, S.; ELALI, G. A. (org.). **Psicologia ambiental: conceitos para a leitura da relação pessoa-ambiente**. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 60-74.

BOSI, E. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. 3.ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRANDÃO, I. R. **Afetividade e transformação social: sentido e potência dos afetos na construção do processo emancipatório**. Sobral: Edições Universitárias, 2012. 200 p.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nos 1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/1994**. 35. ed. Brasília, DF: Edições Câmara, 2012. 454p. (Série textos básicos; n. 67).

BRASIL. Ministério da Justiça. Comissão Nacional de Política Indigenista. **Estatuto dos Povos Indígenas**. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 2009.

BRASIL. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**. 2. ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde: Fundação Nacional de Saúde, 2002. 40 p.

BREDA, T. Do tradutor. *In*: ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária: Elefante, 2016. p. 10-11.

BRITO, T. Apenas uma das 25 áreas indígenas no Ceará está regularizada. **O Povo**, Fortaleza, 19 de abril de 2017. Disponível em: <https://www.opovo.com.br/jornal/cotidiano/2017/04/apenas-uma-das-25-areas-indigenas-do-ceara-esta-regularizada.html>. Acesso em: 9 jul. 2017.

BROWN, D. **Enterrem meu coração na curva do rio**. A dramática história dos índios norte-americanos. Porto Alegre: L&PM Editores, 2003. 464 p. (Coleção L&PM POCKET).
CÉSPEDES, D. C. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. **Revista América Latina em movimentos**, Bolívia, p. 8-13, 2010.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Espinosa**: uma filosofia de liberdade. São Paulo: Moderna, 1995. 112 p. (Coleção Logos).

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Porto: Afrontamento, 1979. 214 p.

COLOMA, C. A. A interculturalidade na atenção à saúde dos povos indígenas. *In*: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DA 6ª REGIÃO (org.). **Psicologia e povos indígenas**. São Paulo: CRPSP, 2010. p. 125-137.

CONSELHO DISTRITAL DE SAÚDE INDÍGENA DO CEARÁ (CONDISI/CE). **Histórico do movimento indígena no Ceará**. [201-]. Disponível em: <http://condisiceara.blogspot.com.br/p/historico-do-movimento-indigena-no-ceara.html>. Acesso em: 2 jun. 2017.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil**: dados de 2015. Brasília, DF: CIMI, 2016. 171 p.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil**: dados de 2018. Brasília, DF: CIMI, 2019. 156 p.

DAMÁSIO, A. **Em busca de Espinosa**: prazer e dor na ciência dos sentimentos. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DARELLA, M. D. P. A concepção de mundo como substrato na atenção à saúde dos povos indígenas. *In*: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DA 6ª REGIÃO (org.). **Psicologia e povos indígenas**. São Paulo: CRPSP, 2010. p. 117-124.

FERES JR, João. Latin America como conceito: a constituição de um outro americano. **Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 18-41, 2003.

FIGUEIREDO, J. B. A. Educação ambiental dialógica, eco-espiritualidade e cultura de paz: saberes e fazeres para a emancipação humana e transformação social. *In*: MATOS, K. S. L. et al. (org.). **Cultura de paz, educação e espiritualidade**. Fortaleza: Edições UFC, 2015. p. 210-222.

FIGUEIREDO JR., J. B. C. Relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial do Ceará pelo excelentíssimo senhor dr. José Bento da Cunha Figueiredo Junior, por ocasião da instalação da mesma assembleia no dia 9 de outubro de 1863. Ceará: Typographia Cearense, 1863. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/190/>. Acesso em: 5 jul. 2017.

FIRTH, R. Introdução. *In*: MALINOWSKI, B. **Um diário no sentido estrito do termo**. Tradução de Celina Cavalcante Falck. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 1989. p. 15-23.

FJELDER, J.; NADER, C. Terra: um organismo vivo. *In*: COHN, S. (org.). **Ailton Krenak**. 1. ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p. 36-49. (Coleção Encontros).

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Tradução de Joice Elias Costa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009, 405 p.

FREITAS, R. B.; BAHIA, S. J. C. Direitos dos índios na Constituição de 1988: os princípios da autonomia e da tutela-proteção. **Prim@ Face**, João Pessoa, v. 16, n. 32, p. 1-42, maio/ago. 2017.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Galeno de Freitas. 39. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000. 307p. (Coleção Estudos Latino-Americanos, v.12).

GEERTZ, C. (1926). **A interpretação das culturas**. 1. ed. 13 reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p.

GLEIZER, M. A. **Espinosa & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 70p. (Coleção Passo-a-Passo, 53).

GÓIS, C. W. L. et al. O conceito de América Profunda e suas implicações na psicologia comunitária de base latinoamericana. *In*: XIMENES, V. M. et al. (org.). **Psicologia comunitária no mundo atual: desafios, limites e fazeres**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016. p. 235-250.

GÓIS, C. W. L. **Saúde comunitária: pensar e fazer**. São Paulo: HUCITEC, 2008.

GOMES, R. Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa. *In*: DESLANDES, S. F.; GOMES, R.; MINAYO, M. C. S (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 28. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 79-108.

GONÇALVES, C. R. B.; VALLE, C. G. O. Tramas, políticas e direitos: redes e lideranças Pitaguary em movimento. *In*: 41º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 41., 2017, Caxambu. **Anais [...]**. Caxambu: ANPOCS, 2017.

GONZÁLES REY, F. L. **Pesquisa qualitativa em psicologia: caminhos e desafios**. 1. ed. 2 reimpr. Tradução de Marcel Aristides Ferrada Silva. São Paulo: Cengage Learning, 2011.

GONZALES, Z. K.; GUARESCHI, N. M. F. Povos indígenas e o espaço acadêmico: uma articulação para se pensar a produção do conhecimento. *In*: LEITE, J. F.; DIMENSTEIN, M. **Psicologia e contextos rurais**. Natal: EDUFRN, 2013. p. 385-405.

GRUBITS, S.; FREIRE, H. B. G.; NORIEGA, J. A. V. Suicídio de jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, DF, v. 31, n. 3, p. 504-517, 2011.

GÜNTHER, H.; ROZESTRATEN, R. J. A. **Psicologia ambiental: algumas considerações sobre sua área de pesquisa e ensino**. Brasília, DF: UnB, 2005. p. 1-7. (Série Textos de Psicologia Ambiental, nº 10)

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Vértice, 1990.

HELLER, A. **Teoria de los sentimientos**. Tradução de Francisco Cuso. 3. ed. México: Distribuciones Fontamara, 1993. 313 p

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 5 jun. 2016.

INSTITUTO SOCIO-AMBIENTAL (ISA). **Povos indígenas no Brasil: Pitaguary**. São Paulo, (201-). Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/pitaguary/927>. Acesso em: 16 maio 2016.

ITTELSON, W. H.; PROSHANSKY, H. M.; RIVLIN, L. G.; WINKEL, G. H. **Homem ambiental**. Tradução de J. Q. Pinheiro. Brasília, DF: UnB, 2005. p. 1-9. (Série Textos de Psicologia Ambiental, n. 14).

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção Filô/Espinosa; 1).

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729p.

KRENAK, A. A união das nações indígenas. *In*: COHN, S. (org.). **Ailton Krenak**. 1. ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p. 20-29. (Coleção Encontros).

KUSCH, R. **América profunda**. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1999. 182 p.

KUSCH, R. Dos reflexiones sobre la cultura. *In*: ARDILES, O. et al. **Cultura popular y filosofía de la liberacion: una perspectiva Latinoamericana**. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975. p. 203-219. (Estudios Latinoamericanos; 15).

KUSCH, R. Geocultura del hombre americano. *In*: KUSCH, R. **Obras completas**. Tomo III. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2000. p. 5-239.

KUSCH, R. **Obras completas**. Tomo II. Argentina: Editorial Fundación Ross, 1962.

KUSCH, R. **Obras completas**. Tomo II. Rosario: Editorial Fundación Ross, 2007. 703 p.

LACERDA, R. F.; FEITOSA, S. F. Bem viver: Projeto U-tópico e De-colonial. **Interritórios**: Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v. 1, n.1, p. 5-23, 2015.

LANE, Silvia T. Maurer. A psicologia social e uma nova concepção do homem para a psicologia. *In*: LANE, Silvia T. Maurer; CODO, Wanderley. **Psicologia social: o homem em movimento**. 13.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 10-19.

LANE, S. T. M. A psicologia social na América Latina: por uma ética do conhecimento. *In*: CAMPO, R. H. F.; GUARESCHI, P. A. (org.). **Paradigmas em psicologia social: a perspectiva latino-americana**. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 58-69.

LANE, S. T. M. **O que é psicologia social**. 22. ed. 6 reimpr. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Coleção Primeiros Passos, 39).

LANE, S. T. M.; COELHO, M. H. M.; LIMA, M. S.; SAWAIA, B. B. A emoção em culturas indígenas: o povo Xavante. *In*: SAWAIA, B. B.; PURIN, G. T. (org.). **Sílvia Lane: uma obra em movimento**. São Paulo: EDUC, 2018. p. 21-70.

LAPLANTINE, F. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003. 170 p.

LIMA, D. M. A.; BOMFIM, Z. Á. C.; PASCUAL, J. G. Emoção nas veredas da psicologia social: reminiscências na filosofia e psicologia histórico-cultural. **Psicologia Argumento**, Curitiba, v. 27, n. 58, p. 231-240, jul./set. 2009.

LIMA, V. C. P.; CAVALCANTE, F. H. B.; AIRES, R.; SOBREIRA JÚNIOR., O. V.; BESSA, R. R. S. Inclusão afro e indígena: superar preconceitos e possibilitar uma cultura de paz nas escolas. *In*: MATOS, K. S. L. (org.). **Cultura de paz, educação e espiritualidade III**. Fortaleza: EdUECE; Imprece, 2016. p. 159-170.

LUCIANO-BANIWA, G. S. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília, DF: Edições MEC/UNESCO, 2006. 224p. (Coleção Educação para Todos, 12). Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/indio_brasileiro.pdf. Acesso em: 10 jan. 2017.

MACHADO, L. V.; FACCI, M. G. D.; BARROCO, S. M. S. Teoria das emoções em Vigotski. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 16, n. 4, p. 647-657, out./dez. 2011.

MAGNANI, J. G. C. Etnografia como prática e experiência. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MALINOWSKY, B. **Los argonautas del Pacífico occidental**: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica. BARCELONA: Editorial Planeta-De Agostini, 1986.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MARTÍN-BARÓ, I. Desafios e perspectivas da psicologia latino-americana. *In*: GUZZO, R. S. L.; LACERDA JR., F. (org.). **Psicologia social para a América Latina**: o resgate da Psicologia da Libertação. 2. ed. Campinas: Editora Alínea, 2011a. p. 199-219.

MARTÍN-BARÓ, I. Para uma psicologia da libertação. *In*: GUZZO, R. S. L.; LACERDA JR., F. (org.). **Psicologia social para a América Latina**: o resgate da Psicologia da Libertação. 2. ed. Campinas: Editora Alínea, 2011b. p. 181-197.

MARTÍN-BARÓ, I. Psicologia política do trabalho na América Latina. Tradução de Fernando Lacerda Jr. **Psicologia Política**, São Paulo, v. 14, n. 30, p. 609-624, 2014.

MASOLO, D. A. Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. *In*: SOUSA SANTOS, B.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 313-337.

MENEZES, A. L. T.; BERGAMASCHI, M. A. **Educação Ameríndia**: a dança e a escola Guarani. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2009. 259 p.

MENEZES, A. L. T.; SILVEIRA, V. F. Epistemologias indígenas e as visões sobre pobreza: estética e espiritualidade como resistência. *In*: XIMENES, V. M.; NEPOMUCENO, B. B.; CIDADE, E. C.; MOURA JÚNIOR., J. F. **Implicações psicossociais da pobreza**: diversidades e resistências. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016. p. 239-261.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 12. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.

MIRA, R. G. La aportación de la psicología ambiental. *In*: MIRA, R. G. **La ciudad percibida**: una psicología ambiental de los barrios de A Coruña. La Coruña: Servicio de Publicacións, 1997. p. 23-36.

MONTERO, M. Dos técnicas auxiliares en la investigación e intervención comunitarias: las anotaciones o diario de campo y el uso de documentos secundarios. *In*: MONTERO, M. **Hacer para transformar**: el método en la psicología comunitaria. 1. ed. Buenos Aires: Paidós, 2006.

MORAES, M. Do “Pesquisarcom” ou tecer e destecer fronteiras. *In*: BERNARDES, A. G.; TAVARES, G. M.; MORAES, M. (org.). **Cartas para pensar**: políticas de pesquisa em psicologia. Vitória: EDUFES, 2014. p. 131-137.

MOSER, Gabriel. Psicologia ambiental. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 3, n. 1, p. 121-130, 1998.

NASCIMENTO, C. M. T. Educação ambiental e espiritualidade. *In*: MATOS, K. S. A. L. **Cultura de paz, ética e espiritualidade III**. Fortaleza: Edições UFC, 2012, p. 206-217.

NEPOMUCENO, L. B.; BRITO, A. V.; GÓIS, C. W. L. Dialogando com lideranças comunitárias sobre participação: um estudo sócio-psicológico. **SANARE**, Sobral, v. 8, n. 1, p. 74-85, jan./jun. 2009.

OLIVEIRA, A. M. A. **Movimento social indígena e a participação política**: a contribuição da COIAB na formação de lideranças. 2012. 102 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012.

OLIVEIRA, D. M. Ética indígena Quéchuá interpelando éticas cristãs ocidentais: reflexões latino-americanas. **Revista Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. 19, n. 2, p. 19-31, jul./dez. 2014.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: UNIC, 2008.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 107 da OIT, de 05 de junho de 1957**. Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/indios/lex130a.htm>. Acesso em: 28 abr. 2016.

PACHECO, F. P. **Afetividade e implicações psicossociais vividas por moradores de uma comunidade ameaçada de desapropriação em Fortaleza**. 2018. 231 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Centro de Humanidades, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

PAULILO, M. A. S. A pesquisa qualitativa e a história de vida. **Serv. Soc. Rev.**, Londrina, v. 2, n. 2, p.135-148, jul./dez. 1999.

POL, E. La apropiación del espacio. *In*: INIGUES, L.; POL, E. **Cognición, representación y apropiación del espacio**. Barcelona: Universidad de Barcelona publicaciones, 1996.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Abya Yala, el descubrimiento de América. Tradução de Javier Lorca e Jorge Montenegro. *In*: Giarraca, N. et al. (org.). **Bicentenarios (otros), trasiciones y resistências**. 1. ed. Buenos Aires: Una Ventana, 2011. p. 39-46.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SOUSA SANTOS, B.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

QUIJANO, A. “Bem viver”: entre o “Desenvolvimento” e a “Des/Colonialidade” do poder. **Rev. Fac. Dir. UFG**, Goiânia, v. 37, n. 1, p. 46-57, jan./jun. 2013.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção Filosofia).

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, S. S. A.; LIMA, D. M. A. “Existe índio sem terra?”: vinculação espiritual e afetiva pessoa-ambiente na etnia Pitaguary. *In*: MATOS, K. S. L. et al. (org.). **Cultura de paz, educação e espiritualidade**. Fortaleza: Edições UFC, 2015. p. 429-443.

RIVLIN, Leanne G. Olhando o passado e o futuro: revendo pressupostos sobre as interrelações pessoa-ambiente. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 8, n. 2, p. 215-220, 2003.
SÁEZ, O. C. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 7, n. 12, p. 11-32, abr. 2007.

SAMPAIO, C. A.; PARKS, C. D.; MANTOVANELI JR.; O.; QUINLAN, R. J.; ALCÂNTARA, L. C. S. Bem viver para a próxima geração: entre subjetividade e bem comum a partir da perspectiva da ecossocioeconomia. **Saúde Soc.**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 40-50, 2017.

SANTOS, J. L. **O que é cultura**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Coleção Primeiros Passos, 110).

SANTOS, L. A. O. **O percurso da indianidade na literatura brasileira**: matizes da figuração. São Paulo: Editora UNESP: Cultura Acadêmica, 2009. 447 p.

SANTOS, R. V.; TEIXEIRA, P. O “indígena” que emerge do Censo Demográfico de 2010. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 6, p. 1048-1049, jun. 2011.

SATO, L.; SOUZA, M. P. R. Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 29-47, 2001.

SAWAIA, Bader B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. *In*: SAWAIA, Bader B (org.). **As artimanhas da exclusão**: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 99-119.

SAWAIA, Bader B. A psicologia social laneana, conhecida fora do país como "Escola de São Paulo". *In*: SAWAIA, Bader B. **Sílvia Lane**. Rio de Janeiro: Imago, 2002. 8v., p. 37-81. (Pioneiros da Psicologia Brasileira).

SAWAIA, Bader B. Fome de felicidade e liberdade. *In*: CENTRO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM EDUCAÇÃO, CULTURA E AÇÃO COMUNITÁRIA – CENPEC. **Muitos lugares para aprender**. São Paulo: CENPEC, 2003. p. 53-63.

SAWAIA, Bader B. Simpósio 4: cultura, individualismo e sociabilidade contemporânea. O irreduzível humano: uma antologia da liberdade. *In*: GUARESCHI, N. (org.). **Estratégias de invenção do presente**: a psicologia social no contemporâneo [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 143-154. ISBN: 978-85-99662-90-8.

SAWAIA, Bader B. O calor do lugar, segregação urbana e identidade. **São Paulo em perspectiva**, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 20-24, 1995.

SAWAIA, Bader B. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. **Psicologia & Sociedade**, Recife, v. 21 n. 3, p. 364-372, 2009.

SILVA E. “Os Caboclos” que são índios: história e resistência indígena no nordeste. **Revista do Centro de Ensino Superior do Vale do São Francisco**: CESVASF, Belém de São Francisco, ano 3, n. 3, p.127-137, 2004.

SILVA, I. B. P. **Vilas de índios no Ceará Grande**: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. 2003. 294 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

SILVA, L. B.; FEITOSA, M. Z. S.; NEPOMUCENO, B. B.; SILVA, A. M. S.; XIMENES, V. M.; BOMFIM, Z. A. C. Apoio social como modo de enfrentamento à pobreza. *In*: XIMENES, V. M.; NEPOMUCENO, B. B.; CIDADE, E. C.; MOURA JÚNIOR, J. F. **Implicações psicossociais da pobreza**: diversidades e resistências. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016. p. 289-310.

SOUSA, C. K. S.; ANDRADE, J. T. Curas indígenas e práticas terapêuticas entre os Pitaguary do Ceará. *In*: ANDRADE, J. T.; MELLO, M. L.; HOLANDA, V. M. S. (org.). **Saúde e cultura**: diversidades terapêuticas e religiosas. 1. ed. Fortaleza: Ed. UECE, 2015. p. 203- 232.

SOUSA SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SOUSA SANTOS, B.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SOUSA SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. Introdução. *In*: SOUSA SANTOS, B.; MENESES, M. P. (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 9-20.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pósconstrucionista. **Psicologia e Sociedade**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 18-39, 2003. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-71822003000200003&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 10 out. 2015.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. 4. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

STOCK, B. S.; FONSECA, T. M.G. Para desacostumar o olhar sobre a presença indígena no urbano. **Psicologia & Sociedade**, Recife, v. 5, n. 2, p. 282-287, 2013.

TEIXEIRA, L. C. Histórico das ações realizadas pelo CRP SP. *In*: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DA 6ª REGIÃO (org.). **Psicologia e povos indígenas**. São Paulo: CRPSP, 2010. p. 7-9.

THOMPSON, P. **A voz do passado**: história oral. Tradução de Lálío Lourenço de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TOASSA, G. **Emoções e vivências em Vigotski**. Campinas, SP: Papyrus, 2011. (Coleção Papyrus Educação).

TOASSA, G. Uma definição indefinida: contribuições recentes ao conceito de vivência na Psicologia Vigotskiana. *In*: TOASSA, G.; SOUZA, T. M. C.; RODRIGUES, D. J. S. (org.). **Psicologia sócio-histórica e desigualdade social: do pensamento à práxis**. [Ebook]. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2019. p. 107-133.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

TUAN, Yi-Fu. Espaço, Tempo, lugar: um arcabouço humanista. **Geograficidade**, Niterói, v. 1, n. 1, p. 4-15, 2011.

UZZELL, D.; BARNETT, J. Pesquisa etnográfica e pesquisa-ação. *In*: BREAKWELL, G. M.; FIFE-SCHAW, C.; HAMMOND, S.; SMITH, J. A. **Métodos de pesquisa em psicologia**. Tradução de Felipe Rangel Elizalde. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010. p. 302-320.

VALERA, S.; POL, E. El concepto de identidad social urbana: una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental. **Anuario de Psicología**, Barcelona, v. 62, n. 3, p. 5-24, 1994.

VALLA, V. V. Educação popular, saúde comunitária e apoio social numa conjuntura de globalização. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 7-14, 1999.

VEER, René van der; VALSINER, Jaan. **Vygotsky: uma síntese**. Tradução: Cecília C. Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1996. 478 p.

VIGOTSKI, L. S. As emoções e seu desenvolvimento na infância. *In*: VIGOTSKI, L. S. **O desenvolvimento psicológico na infância**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 79-106.

VIGOTSKI, L. S. A arte como cartase. *In*: VIGOTSKI, L. S. **Psicologia da arte**. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 249-272.

VITALE, M. P.; GRUBITS, S. Psicologia e povos indígenas: um estudo preliminar do “Estado da Arte”. **Revista Psicologia e Saúde**, Campo Grande, MS, v. 1, n. 1, p. 15-30, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Alguma coisa vai ter que acontecer. *In*: COHN, S. (org.). **Ailton Krenak**. 1. ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p. 08-19. (Coleção Encontros).
WEBER, F. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: Por que censurar seu diário de campo? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, jul./dez. 2009.

WIESENFELD, E. A psicologia ambiental e as diversas realidades humanas. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 16, n. 1/2, p. 53-69, 2005.

XIMENES, A. K. P. B.; LIMA, D. M. A.; FIGUEIREDO, J. B. A. Identidade Tapeba e identidade Tremembé na educação ambiental dialógica. *In*: MATOS, K. S. A. L. (org.). **Educação Ambiental e Sustentabilidade IV**. Fortaleza: Edições UFC, 2013. p. 214-227

APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está sendo convidado para participar da pesquisa “Liderança indígena Pitaguary como compromisso ético-político-afetivo de bem-viver”. Você não deve participar contra a sua vontade. Leia com atenção as informações abaixo e faça qualquer pergunta que desejar, para que você compreenda todas as partes da pesquisa.

O objetivo do estudo é compreender os afetos envolvidos nas vivências de lideranças indígenas, relacionados à proposta do bem-viver, que é a filosofia indígena dos povos latino-americanos. A pesquisa justifica-se pela possibilidade de contribuir com a valorização da cultura indígena, pela necessidade de dar visibilidade aos povos originários do Ceará e de se compreender um pouco mais como é ser uma liderança indígena. O estudo permitirá também que seja escrita a tese de doutorado da pesquisadora responsável, ligada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará (UFC), sob a orientação da professora Dra. Zulmira Áurea Cruz Bomfim.

Caso aceite colaborar, sua participação acontecerá por meio do preenchimento do Instrumento Gerador dos Mapas Afetivos (IGMA), que é uma espécie de questionário, onde você deverá fazer um desenho sobre sua aldeia e responder, por escrito, a algumas perguntas sobre o seu desenho e o seu ambiente; em um segundo momento será pedido que você conte sua história de vida, ela será gravada por um gravador digital, com a sua permissão – você assinará um Termo de Autorização para Gravação de Voz –, e transcrita pela pesquisadora responsável, ou seja, sua fala será escrita pela pesquisadora, tal como foi falada por você. Esses procedimentos serão realizados no local que você escolher, onde se sinta mais seguro e confortável, e levarão cerca de 2h (duas horas) para serem concluídos, prevendo-se 1h e 30min. (uma hora e trinta minutos) para a gravação do relato de história de vida e 20min. (vinte minutos) para a aplicação do IGMA.

Você decidirá se sua identidade deve ou não ser divulgada nas apresentações e nos documentos produzidos a partir dessa pesquisa. Você escolherá, igualmente, quais das informações que nos fornecer poderão ou não ser utilizadas como material da pesquisa e divulgadas como resultados públicos. Não haverá, por parte das pesquisadoras, qualquer juízo de valor acerca das informações que você fornecer, de maneira que você não será julgado, constrangido ou estigmatizado por qualquer informação concedida. Caso a pesquisadora responsável identifique que uma informação fornecida por você possa vir a gerar qualquer

constrangimento ou estigmatização, isso será discutido com você e, se você escolher manter a informação como dado para a pesquisa, serão tomadas todas as medidas para que não haja associação entre sua identidade e a informação.

Caso você escolha que sua participação não deve ser divulgada, garantimos que não haverá qualquer identificação sua em nenhum momento do processo, ficando sua identidade sob sigilo e confidencialidade. Para isso, não colocaremos seu nome na transcrição de seu relato de história de vida nem no IGMA, estes serão marcados com um código conhecido somente pela pesquisadora responsável, de maneira que apenas ela possa identificar suas informações, isso para que, caso você desista de participar da pesquisa, o material que você produziu e forneceu possa ser corretamente identificado e descartado, evitando que outras pessoas tenham acesso a ele. Além disso, não serão fornecidas a outras pessoas quaisquer informações que identifiquem você; todos os materiais e registros produzidos a seu respeito ficarão trancados em um armário, sob a responsabilidade da pesquisadora responsável, sem que outras pessoas além de você, caso deseje, e da própria pesquisadora responsável possam ter acesso ao conteúdo desse material; seu nome ou outras informações que possam identificar você não serão revelados na tese, artigos, relatórios ou qualquer outra produção que resulte deste trabalho; e os dados que você tiver autorizado que se utilizem na pesquisa somente serão tornados públicos, divulgados a outras pessoas, depois que o anonimato de sua participação estiver completamente assegurado.

A recusa em participar da pesquisa não lhe trará qualquer contratempo, desconforto ou prejuízo físico, mental ou material. A participação não lhe dará direito a qualquer retorno financeiro, como também não vai lhe gerar nenhum gasto, pois é a pesquisadora responsável quem irá ao seu encontro e garantirá toda a estrutura necessária para o desenvolvimento da coleta de dados. Entretanto, se por algum imprevisto, você tiver qualquer gasto por conta da sua participação na pesquisa, você será ressarcido.

A pesquisa possui risco mínimo de gerar algum desconforto ou constrangimento a você, o que pode acontecer caso você lembre de alguma coisa incômoda da sua história; ou por conta das reflexões que o processo da pesquisa pode despertar sobre sua vida e seus afetos em relação aos ambientes em que você vive; e é possível que você se sinta inseguro em fornecer alguma informação. No entanto, na tentativa de reduzir ou eliminar esses riscos, todo o suporte necessário lhe será garantido, inclusive do ponto de vista psicológico, antes, durante e após a coleta de dados; a realização da aplicação do IGMA e a gravação de seu relato de

história de vida acontecerão em um local de sua escolha, onde você se sinta o mais tranquilo e seguro possível; a aplicação do IGMA e a gravação de sua história de vida serão interrompidas imediatamente, caso você manifeste esse desejo; você não será forçado a falar ou fazer qualquer coisa que não queira; caso você se arrependa de nos ter fornecido alguma informação, esta será eliminada da pesquisa, basta que você manifeste sua vontade; e a pesquisadora responsável estará à disposição, caso você precise conversar sobre o processo ou esclarecer dúvidas, em qualquer momento da pesquisa. Consideramos também que o estudo pode trazer como benefícios contribuições para o fortalecimento da sua cultura e do movimento indígena, ao reunir dados que reafirmam a memória e a história de sua etnia; colaborar para o desenvolvimento de estratégias com foco na saúde de lideranças indígenas, além de poder contribuir com as discussões para propostas de modos de vida mais solidários em nossa sociedade.

Ao final da pesquisa, os resultados serão divulgados para você e sua aldeia, de modo acessível, por meio de apresentação presencial, onde você poderá esclarecer dúvidas e discutir sobre os dados encontrados na pesquisa; além disso, uma cópia da tese, onde estará descrita toda a pesquisa, será entregue ao museu indígena; e um documento com o resumo claro da pesquisa será entregue a você e ao museu indígena, para que a pesquisa fique disponível à consultas pelos demais membros da sua comunidade. Além disso, a própria apresentação de defesa da tese é aberta ao público, você será informado da data, horário e local onde ocorrerá e poderá participar, caso deseje.

Sua colaboração na pesquisa deve ser voluntária, livre e espontânea e você poderá desistir de participar dela a qualquer momento, sem que isso traga qualquer tipo de prejuízo para você. A pesquisa está de acordo com as seguintes Resoluções do Conselho Nacional de Saúde (CNS): Resolução CNS nº 466 de 2012, que trata sobre a pesquisa com seres humanos; a Resolução CNS nº 510 de 2016, que orienta a pesquisa em Ciências Humanas e Sociais; e a Resolução CNS nº 304 de 2000, que trata da pesquisa com povos indígenas.

A qualquer momento você poderá ter acesso às informações sobre a pesquisa, bastando entrar em contato com a pesquisadora responsável e solicitá-las. Você receberá uma via deste termo assinada e rubricada em suas 04 (quatro) páginas, por você e pela pesquisadora responsável.

Endereço e telefone para contato com a responsável pela pesquisa:

Nome da pesquisadora responsável: Maria Zelfa de Souza Feitosa

Instituição: Universidade Federal do Ceará

Endereço: Avenida da Universidade, 2762 – Benfica, CEP: 60.020-180

Telefones para contato: (85) 99661-3248

ATENÇÃO: Se você tiver alguma consideração ou dúvida, sobre a sua participação na pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFC/PROPESQ – Rua Coronel Nunes de Melo, 1000 - Rodolfo Teófilo, telefone: 3366-8344. (Horário: 08:00-12:00 horas de segunda a sexta-feira).

O CEP/UFC/PROPESQ é responsável pela avaliação e acompanhamento dos aspectos éticos de todas as pesquisas envolvendo seres humanos. Assim, essa pesquisa foi devidamente submetida e aprovada por esse órgão, bem como pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), que é uma comissão com atuação nacional, que tem entre suas funções examinar e acompanhar aspectos éticos de pesquisas com seres humanos em temáticas especiais, como a indígena. Ambos têm por finalidade garantir que os participantes de pesquisas realizadas com seres humanos não sejam prejudicados, tenham seus direitos, integridade e dignidade protegidas e que os aspectos éticos sejam respeitados pelos envolvidos nas pesquisas.

Eu _____, _____ anos, declaro que é de livre e espontânea vontade que estou participando da pesquisa, com o desejo de que minha identidade seja:

() Divulgada na pesquisa

() Mantida em total sigilo e confidencialidade

Declaro que li cuidadosamente este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e que, após sua leitura, tive a oportunidade de fazer perguntas sobre o seu conteúdo, como também sobre a pesquisa, e recebi explicações que responderam por completo minhas dúvidas.

Fortaleza, ____/____/____

Participante de pesquisa/Responsável legal

Pesquisadora Responsável

APÊNDICE B – TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO DE VOZ



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO DE VOZ

Eu, _____, depois de entender a proposta, os riscos e benefícios que a pesquisa "**Liderança indígena Pitaguary como compromisso ético-político-afetivo de bem-viver**" poderá trazer, entender como serão coletados os dados e estar consciente da necessidade da gravação de minha história de vida, **AUTORIZO**, por meio deste termo, que a pesquisadora Maria Zelfa de Souza Feitosa grave minha história de vida, sem custos financeiros a nenhuma das partes.

Esta **AUTORIZAÇÃO** foi concedida mediante o compromisso da pesquisadora em garantir-me os seguintes direitos:

1. Poderei ter acesso e ler a transcrição de minha gravação, a forma como ela foi escrita pela pesquisadora;
2. Os dados coletados serão usados apenas para gerar informações para a pesquisa "**Liderança indígena Pitaguary como compromisso ético-político-afetivo de bem-viver**" e outras publicações relacionadas a ela, que poderão ser publicadas ou apresentadas em revistas científicas, eventos científicos e jornais;
3. Meu nome ou qualquer informação que possa me identificar não serão divulgados por nenhuma forma de publicação, caso essa seja minha vontade;
4. Os dados coletados serão guardados por 5 anos, sob a responsabilidade da pesquisadora Maria Zelfa de Souza Feitosa e, após esse período, serão destruídos;
5. Serei livre para interromper minha participação na pesquisa a qualquer momento e/ou solicitar a destruição ou a posse da gravação e transcrição de minha história de vida;
6. Receberei uma via deste termo, assinada por mim e pela pesquisadora.

Fortaleza, ____ de _____ de 2019.

Assinatura do participante de pesquisa/responsável legal: _____

Assinatura da pesquisadora responsável: _____

ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

UFC - UNIVERSIDADE
FEDERAL DO CEARÁ /



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Liderança indígena Pitaguary como compromisso ético-político-afetivo de bem-viver

Pesquisador: Maria Zelfa de Souza Feitosa

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 2

CAAE: 02728918.4.0000.5054

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.119.148

Apresentação do Projeto:

Projeto submetido ao Programa de Pós-graduação em Psicologia e caracterizado como um estudo etnográfico. Participarão da pesquisa cerca de 10 indígenas Pitaguary considerados lideranças. São critérios de inclusão do estudo: ser sujeitos reconhecidos como lideranças indígenas Pitaguary pelos outros indígenas; participantes do movimento indígena, seja local, estadual ou nacionalmente; com idade acima de 18 anos; aldeados ou não. Os critérios de exclusão estabelecidos foram: indígenas não reconhecidos na aldeia e por outras etnias como liderança Pitaguary; lideranças pertencentes a outras etnias; com menos de 18 anos; sujeitos que apresentem impossibilidades cognitivas, com transtorno mental ou em situação de substancial diminuição em sua capacidade de decisão. A Terra Indígena do povo Pitaguary situa-se nos municípios de Maracanaú e Pacatuba, contando com uma área em processo de demarcação de 1.727,8686 hectares, organizada nas aldeias Santo Antônio, Olho D'Água, Horto e Aldeia Nova, na região do primeiro município, e Monguba no segundo, cada uma delas com suas peculiaridades. Segundo o pesquisador principal, a pesquisa será realizada na aldeia de Monguba. Serão utilizados o diário de campo, a construção de história de vida das lideranças participantes e a aplicação da parte qualitativa do Instrumento Gerador dos Mapas Afetivos (IGMA). No diário de campo, serão registrados os detalhes, as reflexões e os afetos das vivências no local de pesquisa. Para o pesquisador principal, a história de vida permitirá trabalhar com as memórias do sujeito e do modo como ele reconstrói suas vivências. O registro das narrações das histórias de vida permitirá

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

CEP: 60.430-275

UF: CE **Município:** FORTALEZA

Telefone: (85)3366-8344

E-mail: comepe@ufc.br

Continuação do Parecer: 3.119.148

que a escrita etnográfica inclua as convergências e as divergências dos discursos, os contrastes e as reflexões acerca da realidade dos indígenas. O Instrumento Gerador dos Mapas Afetivos compõe-se de uma parte qualitativa e outra quantitativa e permite a apreensão dos afetos, por meio da avaliação afetiva dos sujeitos em relação a um ambiente, que se traduz na categoria Estima de Lugar e revela o quanto de implicação e participação do sujeito pode estar relacionada a esse ambiente. O pesquisador principal aplicará a parte qualitativa do instrumento para investigar os afetos que perpassam a relação com a aldeia, enquanto espaço sócio-físico. As análises dos dados coletados por meio do registro do diário de campo e das histórias de vida serão realizadas por meio da análise de conteúdo, com o auxílio do software Atlas.ti5.2. Os Mapas Afetivos, gerados a partir do IGMA, também serão utilizados por meio da análise de conteúdo, a partir da articulação entre significados, qualidades e sentimentos atribuídos aos desenhos. A análise específica desse instrumento envolve, portanto a análise de conteúdo categorial e a análise do subtexto, do sentido e do motivo, que se baseia nos trabalhos de Vygotsky.

Objetivo da Pesquisa:

Primário:

Compreender os afetos implicados nas vivências de lideranças indígenas, relacionados à proposta do bem-viver.

Específicos:

Compreender o que é ser indígena para as lideranças Pitaguray, com base nos processos pelos quais se reconheceram lideranças perante a si e a comunidade; Identificar os afetos envolvidos nas vivências relacionadas ao lugar de liderança indígena; Discutir o bem-viver como proposta ética-políticaafetiva do modo de vida indígena; Investigar como os afetos relacionados à concepção de bem-viver expressam-se nas vivências cotidianas das lideranças Pitaguary.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

A pesquisa possui risco mínimo, pois poderá gerar algum desconforto ou constrangimento ao sujeito participante, por proporcionar uma reflexão sobre sua história, modo de vida e afetação com os ambientes.

Benefícios:

Fortalecimento da cultura e do movimento indígena, ao reunir dados que reafirmam a memória e a história da etnia Pitaguary. Ao mesmo tempo, o estudo acerca do Bem Viver indígena pode contribuir com as discussões para uma proposta de modos de vida mais solidários, dignos e integrados, pautados na cultura de valorização da vida, na sociedade ocidental.

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000**Bairro:** Rodolfo Teófilo**CEP:** 60.430-275**UF:** CE**Município:** FORTALEZA**Telefone:** (85)3366-8344**E-mail:** comepe@ufc.br

Continuação do Parecer: 3.119.148

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Pesquisa relevante. Objeto de pesquisa está bem descrito e os objetivos são claros e pertinentes. Metodologia com adequado detalhamento dos participantes, instrumentos e procedimento de coleta. Aspectos éticos informados e de acordo com a Resolução 510/16.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os documentos de apresentação obrigatória foram devidamente apresentados e estão de acordo com a Resolução 510/16 do Conselho Nacional de Saúde (CNS). O pesquisador apresentou ofício com autorização da FUNAI, bem como o cadastro do registro das atividades da pesquisa no Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio (SISGen) segundo a Lei de Acesso à Biodiversidade e Conhecimentos Tradicionais (Lei no. 13.123/2015).

Recomendações:

Não se aplica.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não se aplica.

Considerações Finais a critério do CEP:

O presente projeto, seguiu nesta data para análise da CONEP e só tem o seu início autorizado após a aprovação pela mesma.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1122718.pdf	30/12/2018 02:05:30		Aceito
Outros	Termo_Autorizacao_para_gravacao_de_voz.pdf	30/12/2018 01:57:28	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Termo_Autorizacao_para_gravacao_de_voz.docx	30/12/2018 01:56:53	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Registro_Sisgen.pdf	30/12/2018 01:47:34	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.docx	30/12/2018 01:46:41	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.pdf	30/12/2018 01:46:26	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.docx	30/12/2018 01:46:04	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_pesquisa.pdf	30/12/2018 01:45:27	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

CEP: 60.430-275

UF: CE

Município: FORTALEZA

Telefone: (85)3366-8344

E-mail: comepe@ufc.br

UFC - UNIVERSIDADE
FEDERAL DO CEARÁ /



Continuação do Parecer: 3.119.148

Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_pesquisa.doc	30/12/2018 01:43:39	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	30/12/2018 01:41:51	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	SEI_IPHAN_0661834_Oficio.pdf	23/10/2018 22:01:27	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	SEI_FUNAI_0862713_Oficio.pdf	23/10/2018 22:00:50	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	SEI_IPHAN_0644283_Nota_Tecnica.pdf	23/10/2018 22:00:17	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Autorizacao_FUNAI.pdf	23/10/2018 21:58:49	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Orçamento	ORCAMENTO.docx	23/10/2018 21:44:29	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Carta_apreciacao_CEP.pdf	06/06/2018 20:48:51	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Curriculo_Lattes.pdf	06/06/2018 20:47:58	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Termo_de_Compromisso.pdf	06/06/2018 20:46:10	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Carta_de_anuencia.pdf	06/06/2018 20:41:27	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Orçamento	Orcamento.pdf	06/06/2018 20:38:18	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracao_pesquisadores.pdf	06/06/2018 20:37:27	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Autorizacao_da_Instituicao.pdf	06/06/2018 20:36:44	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto.pdf	06/06/2018 09:33:52	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Sim

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

CEP: 60.430-275

UF: CE

Município: FORTALEZA

Telefone: (85)3366-8344

E-mail: comepe@ufc.br

UFC - UNIVERSIDADE
FEDERAL DO CEARÁ /



Continuação do Parecer: 3.119.148

FORTALEZA, 23 de Janeiro de 2019

Assinado por:
FERNANDO ANTONIO FROTA BEZERRA
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Cel. Nunes de Melo, 1000

Bairro: Rodolfo Teófilo

UF: CE

Município: FORTALEZA

CEP: 60.430-275

Telefone: (85)3366-8344

E-mail: comepe@ufc.br

ANEXO B – PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DA CONEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Liderança indígena Pitaguary como compromisso ético-político-afetivo de bem-viver

Pesquisador: Maria Zelfa de Souza Feitosa

Área Temática: Estudos com populações indígenas;

Versão: 3

CAAE: 02728918.4.0000.5054

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.222.442

Apresentação do Projeto:

As informações elencadas nos campos "Apresentação do Projeto", "Objetivo da Pesquisa" e "Avaliação dos Riscos e Benefícios" foram obtidas do arquivo Informações Básicas da Pesquisa (PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1122718.pdf de 30/12/2018).

INTRODUÇÃO

A proposta desta pesquisa de doutorado nasceu do inesperado e do bom encontro, da surpresa e do acolhimento. Quando iniciei o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Psicologia, da Universidade Federal do Ceará (UFC), não era meu propósito trabalhar com os povos indígenas, visto que meu olhar e meus interesses voltavam-se para outros campos, tão belos quanto este, mas nos quais me sentia muito mais segura e protegida. Entretanto, a aproximação com a etnia Pitaguary, a partir da minha prática docente, foi me afetando com as histórias, a resistência, as lutas, e me inquietando com as injustiças e as dificuldades pelas quais os povos originários passam cotidianamente, na busca por respeito, reconhecimento e por manter sua cultura e suas tradições. Somado a isso, as atividades realizadas pelo Laboratório de Pesquisa em Psicologia Ambiental (LOCUS-UFC), que vêm direcionando atenção às etnias Janipapo-Kanindé, Pitaguary e, mais recentemente, Tapeba, aumentaram a convivência e estreitaram os laços com a temática e as pessoas. Quando percebi, minha fala já trazia os discursos partilhados na aldeia, meu coração reivindicava as lutas dos povos originários, meu ser agradecia o deslumbre com o conhecimento

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

construído no alpendre, no estar junto com os diplomados da mata. O contato com o campo, portanto, deuse antes mesmo de se pensar a possibilidade da pesquisa, de maneira que o estudo a ser realizado é fruto do que tem sido vivenciado e percebido na aldeia e, portanto, reconfigura-se a cada passo, desconstrói-se e reconstrói-se a cada novo encontro. Por mais gratificante e acolhedora que esteja sendo essa experiência, não significa dizer que com a aproximação teórico vivencial o campo tenha perdido seu tom de desafio. Ao contrário, ampliaram-se as inquietações e o receio de não dar conta do novo que floresce, bem como o medo de ser mais uma não-indígena pronta a atualizar o papel de colonizadora, produzindo mais um discurso subserviente à cultura dominante na qual estou inserida. Por outro lado, lançado o desafio e os encantamentos cada vez maiores com a temática e as pessoas, o reconhecimento das minhas limitações apareceu como meu próprio processo de conscientização promovido pelo campo, e impeliu-me a questionar cada vez mais as bases postas do meu lugar de pesquisadora. Nisso também me ajudaram os indígenas! Pesquisar o mundo indígena exige um movimento fluido de desconstruções-reconstruções-desconstruções. Implica pôr em questão nosso etnocentrismo, desenvolvido ao longo da vida e caracterizado por Clastres (1988) como um dos principais obstáculos à pesquisa antropológica, uma vez que ele “[...] mediatiza todo o olhar sobre as diferenças para as identificar e finalmente as abolir.” (p. 15, grifo do autor). Também na pesquisa aqui descrita emerge esse desafio, produzir um discurso crítico-reflexivo acerca do povo indígena, que não esteja a serviço de novas formas de dominação e colonização. Além disso, é preciso reconhecer e confrontar constantemente a colonizadora que habita em mim, desconstruir suas “verdades”, redimensionar o olhar a partir de minha própria ancestralidade indígena, deixando que a realidade brote e se mostre no florescer de outras formas de viver, dentro da rica diversidade da América Profunda (KUSCH, 1999), a qual, por uma construção histórica, política e social, que discutiremos adiante, aprendemos chamar comumente de América Latina. O atual contexto da América do Sul, de pobreza e sujeição aos interesses de países ditos desenvolvidos, com base nos parâmetros neoliberais e eurocêntricos, clarifica-se quando resgatamos sua história de colonização, a qual se deu pela via da exploração e extração desenfreada de riquezas naturais e pelo total desrespeito e massacre aos povos originários. Quando da chegada dos ditos “descobridores” ou “desbravadores” das terras recém invadidas, os indígenas passaram a ser sumariamente caçados, aprisionados e enviados à escravidão, principalmente na Europa. Isso, pelo menos, até o século XVI, quando foram reclamados pela tutela da Igreja Católica, sob a intenção de evangelizá-los. Assim, a escravização foi proibida e duas “opções” foram estabelecidas: ou os indígenas convertiam-se à fé católica, ainda que não compreendessem sequer o idioma daqueles que lhes expunha a “escolha”,

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

ou deveriam se submeter a qualquer tipo de mal que apetecesse ao colonizador lhes aplicar, inclusive a própria escravidão, que passava a ser permitida em caso de constatação de que o indígena houvesse demonstrado resistência à conversão (GALEANO, 2000). No Brasil, como afirma Ribeiro (1995), as práticas de escravização e evangelização, reivindicadas principalmente pelos colonos no primeiro caso e pelos jesuítas no segundo, ocorreram de modo confluyente e conflituoso. Dito de outro modo, tornaram-se recorrentes os conflitos entre colonos, que defendiam a escravização como melhor maneira de submeter os indígenas à coroa, e os jesuítas que tomaram para si a missão de converter os indígenas ao catolicismo, condenando a escravização ao mesmo tempo em que a impunham em casos de insurreição. Assim sendo, tanto colonos como catequizadores submetiam os indígenas a práticas violentas de dominação e negação de seus modos de vida. Essas e outras brutalidades empregadas contra os povos originários repercutem e se atualizam claramente em nosso presente. As populações indígenas, mesmo com toda a luta, as várias conquistas e avanços constitucionais, ainda hoje vivem em contextos de dominação, sendo alvo de toda ordem de violências: os processos de demarcação e homologação de terras, ainda que garantidos pela Constituição de 1988, em seu Art. 231 (BRASIL, 1988/2012), arrastam-se por décadas. As terras demarcadas e homologadas comumente não suprem, em extensão e recursos, as necessidades dos aldeados para viverem conforme suas tradições e costumes. Mesmo quando devidamente demarcadas e homologadas, as terras indígenas continuam sob o risco de invasão, prova disso são os diversos projetos de lei que tramitam atualmente, tentando garantir a exploração de recursos naturais em terras homologadas. Tais ações buscam respaldo, por exemplo, em uma interpretação do Inciso XVI do Art. 49 da Constituição Federal de 1998 e nas seções § 3, § 5 e § 6 do Art. 231 do mesmo documento, os quais designam ao Congresso Nacional a possibilidade de autorizar a exploração e aproveitamento de recursos hídricos, a pesquisa e lavra de recursos minerais em terras indígenas, assim como a remoção de populações indígenas no interesse da soberania nacional ou do interesse público da União (BRASIL, 1988/2012). Acrescente-se à noção do risco de invasão os recorrentes casos de pistoleiros que adentram as aldeias atirando indiscriminadamente, visando expulsar os indígenas da terra, ou atocaiam lideranças em lugares desertos, de maneira que estas, assim como outros membros das etnias, têm mortes “misteriosas”. Raramente esses crimes são investigados e, quando supostamente elucidados, apresentam explicações que tornam ainda mais obscuras as circunstâncias em que ocorreram, sequer sendo noticiadas na mídia nacional, como vem acontecendo com o povo Guarani e Kaiowá (CIMI, 2016), nos confrontos com fazendeiros pela posse da terra; Tapeba, principalmente no período em que se intensifica a tentativa de

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

homologação de seu território, quando a aldeia constantemente precisa defender-se de pistoleiros; e Pitaguary, cujas lideranças sofreram diversas ameaças durante a retomada de suas terras, chegando a pedir auxílio e proteção por meio das redes sociais e, ainda hoje, convivem com o receio de atentados. Outra questão associada à demarcação da terra diz respeito ao risco de serem “aprisionados” dentro das aldeias, pois a demarcação do território implica uma forma de garantir melhores condições de vida às populações indígenas, bem como direitos constitucionais, mas, “[...] por outro lado, efetivamente, as controla homogeneizando-as em parâmetros padronizados de igualdade e as limita em movimentos previamente considerados nos regimentos legais públicos.” (GONZALES; GUARESCHI, 2013, p. 388-389). Esta discussão se relaciona também ao estranhamento gerado pela presença do indígena no urbano, o qual reivindica seu direito de ir e vir em uma terra originariamente sua (STOCK; FONSECA, 2013). Esse estranhamento decorre do modo de existir indígena, que difere do padrão instituído, no qual a imagem que se tem desta população polariza-se entre o selvagem e o exótico. Justapõe-se a isso a exigência de um viver conforme as expectativas e representações sociais construídas pelo não-indígena acerca do que é ser indígena, concomitante à desvalorização e censura de sua cultura. Esse processo de ser incluído para novamente sofrer as práticas de exclusão e controle expressam-se por meio do preconceito sofrido pelo povo indígena, ao mostrar-se pintado e com adereços, no contato com o não-indígena, o que pode gerar vergonha e negação da própria cultura (GRUBITS; FREIRE; NORIEGA, 2011). Na proposta de nossa pesquisa, essas questões serão discutidas a partir das categorias Bem Viver (ACOSTA, 2016) e afetividade (SAWAIA, 2011). A categoria afetividade é apontada por Sawaia (2011) como categoria analítica desestabilizadora e de transformação social. Tal compreensão parte da filosofia espinosana, em que os afetos são definidos como “[...] as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (SPINOZA, 2015, p. 98). Disto decorre que, quando corpo e mente, concebidos como uma e a mesma coisa, são afetados de tal modo que passam a uma perfeição maior, estamos diante da alegria, em que há o aumento da potência de agir do corpo. Por outro lado, ao serem despotencializados, ou seja, afetados de forma que passem a uma menor perfeição, são tomados pela tristeza, promotora da passividade e da servidão, decorrentes da diminuição da potência de agir do corpo. Assim sendo, promover a despotencialização de um povo, desvalorizando sua tradição, ameaçando suas lideranças e negando seus direitos, constitui-se como uma estratégia de submetê-lo ao modelo dominante que oprime e violenta, ao estabelecer um modelo único a ser valorizado. Com base nisso, há de se considerar os níveis de sofrimento e adoecimentos que situações como as descritas acima geram e

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

agravam, bem como as possíveis práticas de enfrentamento a elas. Cabe ressaltar que, em alguns casos, esses modos de enfrentamento das violências e dificuldades ao invés de se constituírem como uma ação consciente do sujeito coletivo no mundo, capaz de transformar as relações injustas, aparecem como uma reação (SAWAIA, 2009), o que implica a atuação despotencializada, que gera servidão, perpetuando as iniquidades e cristalizando o sofrimento. Coloma (2010) aponta como principais problemas a serem enfrentados atualmente pelos indígenas em suas aldeias o suicídio e o uso abusivo de álcool e outras drogas, o que pode ser visto como reações às violências sofridas tanto dentro como fora dos aldeamentos. A noção de Bem Viver também nos aparece como uma outra categoria desestabilizadora, capaz de contribuir com a construção de uma sociedade mais integrada, solidária e pautada em uma cultura geradora de vida. O Bem Viver provém da filosofia e prática indígena, remete à uma proposta ancestral de vida profundamente relacionada à natureza e aos outros seres, de complementariedade, harmonia e reciprocidade entre os povos (AYMA, 2011). Essa categoria está relacionada à identidade dos sujeitos como povo e contrapõe-se à concepção capitalista do viver melhor (CÉSPEDES, 2010), que implica a exploração do outro e a intensa competitividade de quem quer sempre viver melhor que o outro e viver melhor do que se vive agora, em termos de consumo e de posse daquilo que não pode ser possuída, a Natureza. As questões apresentadas até aqui são alguns dos mecanismos pelos quais a cultura dominante tenta negar e silenciar as diversidades étnicas. Invisibilizá-las, gerar vergonha de ser indígena, autonegação, sentimento de inferioridade, enfim, promover existências desiguais (GÓIS et al., 2016), são maneiras de garantir a submissão, a hegemonia do não-indígena, bem como o domínio das riquezas nas mãos de uma minoria privilegiada. Esta produção da invisibilidade do indígena foi articulada de tal maneira que durante muito tempo não se assumiu sua presença na região Nordeste, o que contribuiu para o não reconhecimento de suas terras, de seu modo de vida e para que poucos recursos, tanto financeiros como humanos, fossem destinados a essa região. No Ceará, essa inverdade tem como uma de suas origens o Relatório Provincial de 1863, no qual o então presidente da província cearense informou ao governo imperial o total extermínio e desaparecimento de indígenas na região, fomentando a invisibilidade e a descrença em qualquer sujeito que assim se declarasse. Entretanto, os movimentos de resistência das etnias foram se fortalecendo ao longo dos anos e contradizendo essa declaração. Assim, atualmente 14 etnias são reconhecidas no Ceará, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), habitando dezenove municípios do Estado, são elas: Anacé, Tapeba, Tremembé, Jenipapo-Kanindé, Tabajara, Tupiba-Tapuia, Kariri, Potyguara, Kanindé, Kalabaça, Gavião, Pitaguary, Tapuya-Kariri e Tupinambá. É preciso salientar que outras etnias ainda buscam o mesmo

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

reconhecimento, fazendo com que alguns indígenas referenciem já a existência de dezesseis etnias, como nos foi informado por uma liderança do povo Tapeba (informação verbal) . A Coordenação Regional de Nordeste II, da FUNAI, elenca a existência das seguintes terras indígenas no Ceará: Anacé, Anacé-RI, Córrego João Pereira, Lagoa Encantada, Mundo Novo/Viração, Pitaguary, Potiguara, Tapeba, Tremembé da Barra do Mundaú, Tremembé de Almofala e Tremembé de Queimadas. Também os resultados preliminares do último Censo, realizado no Brasil, em 2010, apontaram que 0,4% da população brasileira se autodeclara indígena, o que equivale a 817 mil pessoas, das quais 19.336 residem no Ceará (IBGE, 2012). Entretanto, a informação dos indígenas é de que em terras cearenses existe uma população estimada de 32 mil indígenas. Estes dados servem, portanto, para suplantar a afirmativa de que no Estado não há a presença de indígenas e mostram o movimento de etnias que têm lutado pelo reconhecimento de sua existência e pelo direito de ser quem são, principalmente a partir da década de 1980, com a luta do povo Tapeba (CONDISI/CE, [201-]). O movimento indígena tem sido encabeçado pelas diversas lideranças tradicionais, desde os mais velhos às crianças ainda em um processo de construção dessa identidade, que assumem um lugar de representatividade de seu povo, contando, ainda, com a parceria de outros setores sociais. Bicalho (2010) ressalta que ao contrário de outros movimentos sociais, a peculiaridade do Movimento Indígena Brasileiro (MIB) está em sua não unidade, tanto interna quanto externa, uma vez que é formado por povos diferentes que lutam, inclusive, por manter sua diversidade em um mundo homogeneizante e normatizante. Na conjuntura complexa desse cenário que traz elementos potencializadores e despotencializadores, lutas políticas, conflitos de interesses e jogos de poder, as lideranças indígenas são pessoas de referência na etnia, seja no âmbito religioso, político, administrativo, entre outros. Elas exercem o papel de coordenar, representar e defender os interesses coletivos de seu grupo étnico, respeitando e vivendo suas tradições, gozando da confiança e do reconhecimento de outros indígenas. Como anteriormente citado, dentre a população indígena do Ceará, o foco da presente pesquisa recai sobre o povo Pitaguary, especificamente da localidade de Monguba. Descendente dos Potiguaras, esta etnia começou seu movimento de busca por reconhecimento, demarcação e posse de suas terras na década de 1990, inspirada pelas lutas do povo Tapeba. Em 1991 o processo de demarcação do território foi iniciado, dispondo cerca de 1.735 hectares de terra, sem que a homologação tenha sido realizada até hoje. Atualmente o povo Pitaguary habita as comunidades: Santo Antônio dos Pitaguary (aldeia-mãe), Aldeia Nova (que faz parte de Santo Antônio), Olho D'água e Horto, sob a jurisdição do município de Maracanaú, e Monguba localizada no município de Pacatuba. Cabe ressaltar que esses indígenas compõem um único povo, de modo que,

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

independente da demarcação municipal, todos os sujeitos que dele fazem parte podem representar todas as aldeias, pois, como ressaltou uma das lideranças indígenas, além de constituírem uma mesma família, suas vivências no território são anteriores aos municípios de Pacatuba e Maracanaú. Apesar das várias conquistas alcançadas pelos aldeados, tais como a Unidade Básica de Saúde Indígena, a escola diferenciada e a maior expressividade no cenário socio-político, muitas ainda são as dificuldades vivenciadas no cotidiano, como os preconceitos sofridos em diversos espaços, a condição de pobreza e precariedade a que o povo é submetido, além da proximidade com a área urbana e industrial (RIBEIRO; LIMA, 2015). Minha aproximação com a aldeia da Monguba tem sido um processo gradual, respeitando os ritmos, os consentimentos e os limites estabelecidos pelos indígenas e pelos encantados. O início desse processo deu-se em um momento de perda de uma das lideranças locais, o que abalou bastante os indígenas – muitos relataram o quanto se sentiam tristes e solitários com essa perda – e trouxe à tona uma série de reflexões acerca do lugar ocupado pelas lideranças e pelos indígenas de um modo geral, diante das cobranças tanto internas quanto externas, dos tensionamentos entre os jogos de poder exercidos por diversos sujeitos, as discordâncias entre os modos de articulação e luta política, entre outros. O momento então vivido pelo povo Pitaguary desnudou os receios das lideranças de que acabassem adoecendo também. Ao mesmo tempo, a expressão desses temores e inquietações permitiu vislumbrar a rede de suporte e cuidado que se desenha entre os indígenas, os quais se consideram como uma grande família, em que cada membro é particularmente importante. Deste modo, presenciei as constantes visitas às lideranças, que expressavam tanto o cuidado de não deixá-las sozinhas, a fim de que não se sentissem solitárias, como o propósito de que pudessem enfrentar conjuntamente a situação de crise e vivenciar o luto, enfim, o estar genuinamente presente “con-vivendo”, como pressupõe o Bem Viver. Foi nesse período de crises e de enfrentamentos, do qual aprendi sobremaneira a respeito de outras concepções possíveis sobre a vida e a realidade, que o problema desta pesquisa foi-se delineando. Compreendi que as lideranças indígenas ocupam um lugar bastante complexo, além de todos os conflitos e preconceitos que afetam os indígenas de modo geral, são elas que estão a frente das reivindicações políticas; que participam dos processos decisórios; articulam as diversas formas de mobilização; de quem são cobradas melhorias na estrutura das aldeias; que se dispõem a cuidar, ensinar e aconselhar aos demais; que são procuradas por indígenas e não-indígenas que enfrentam problemas, quer de ordem física, material, espiritual, financeira, entre outras; que são reconhecidas por seus trabalhos dentro da aldeia; que são também cuidadas e amadas pelas outras pessoas; admiradas por seus posicionamentos; criminalizadas, confrontadas e até

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

ridicularizadas por suas reivindicações. Enfim, que são afetadas constantemente por coisas que podem despotencializá-las, gerando o medo do entristecimento e adoecimento, ou potencializá-las, de modo que encontrem formas de enfrentar as dificuldades, com base na alegria, a qual Spinoza (2015) elenca como afeto que aumenta a potência de ação do corpo. A princípio, considera-se que todo o povo latino americano descende de alguma etnia e, portanto, é indígena, entretanto, nem todos se reconhecem assim, têm qualquer engajamento ou vinculação com a temática indígena ou apresentam as mesmas necessidades dos sujeitos que ainda hoje buscam viver de acordo com suas tradições culturais e lutam pelo reconhecimento. No geral, as políticas e órgãos públicos utilizam a auto-declaração como critério válido para se identificar quem deve ou não ser tratado de modo diferenciado, de maneira a proporcionar condições mais equânimes. No entanto, nem mesmo esse critério ou aqueles utilizados pela FUNAI para o cadastro das famílias indígenas, dão conta, de fato, da pluralidade da realidade indígena. Ainda é incipiente a discussão acerca dos valores e concepções que fazem o sujeito reconhecer-se e ser reconhecido indígena, no embate de forças entre a cultura indígena e a não indígena, pois ao mesmo tempo em que esses povos buscam preservar saberes, costumes e crenças próprios de sua tradição étnica, são tomados pelo inevitável contato com modos de vida que impõem outras tradições, regidos pela lógica de mercado, uso de novas tecnologias, entre outros aspectos fabricados pela sociedade eurocêntrica, principalmente. Neste sentido, enquanto alguns sujeitos afetam-se positivamente (HELLER, 1993) com a cultura indígena e identificam-se não somente como indígenas, mas também se tornam lideranças engajadas nas lutas pela melhoria das condições de vida de seus povos, um dos principais problemas apontados pelas etnias é justamente a dificuldade de preservação da cultura originária e da identificação dos jovens com a tradição, frente a desvalorização e o histórico de negação e violência sobre sua cultura (GRUBITS; FREIRE; NORIEGA, 2011), por parte ideologia dominante, que geram vergonha de assumir-se indígena e consequente supervalorização do que é não-indígena. Se por um lado a afirmação da identidade indígena implica autonomia e fortalecimento do vínculo com o lugar e com a comunidade (RIBEIRO; LIMA, 2015), o que pode contribuir para o bem-estar do sujeito, por outro, a injustiça sofrida e as condições vulneráveis a que são submetidos produz diversos sofrimentos. Quando nos referimos às lideranças, essa é uma questão ainda mais delicada. O envolvimento em movimentos e reivindicações políticas tanto é capaz de gerar apoio e afetos que aumentam a potência de ação, por meio das conquistas obtidas, como desgastes emocionais e físicos, produto dos conflitos com quem quer manter a ordem ideológica dominante, do não reconhecimento, das pressões sofridas interna e externamente e dos próprios índices de extermínio deste público. Assim, das questões

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

observadas no campo, destacou-se a preocupação de lideranças no que tange à sua segurança e adoecimento frente ao lugar que ocupam, assim como os relatos acerca da produção de saúde, cuidado e amorosidade, relacionadas a esse mesmo lugar. Desse modo, o presente estudo objetiva compreender os afetos implicados nas vivências de lideranças indígenas, relacionados à proposta do bem-viver. Tem como objetivos específicos: compreender o que é ser indígena para as lideranças Pitaguray, com base nos processos pelos quais se reconheceram lideranças perante a si e a comunidade; identificar os afetos envolvidos nas vivências relacionadas ao lugar de liderança indígena; discutir o bem-viver como proposta ética-política-afetiva do modo de vida indígena; investigar como os afetos relacionados à concepção de bem-viver expressam-se nas vivências cotidianas das lideranças Pitaguray. Metodologicamente, optamos pela pesquisa qualitativa, com enfoque etnográfico, como será explicitado adiante, que nos permita conhecer de modo mais aprofundado, ainda que não exaustivo, a cultura do povo Pitaguray, de forma a construirmos uma produção coerente com o campo da pesquisa. O estudo proposto justifica-se tanto pela possibilidade de contribuir com o campo pesquisado, acreditando que poderá apontar caminhos que potencializem as práticas de saúde e o cuidado para com as lideranças, como também pela necessidade de discutirmos outros modos de viver, que nos apontem formas mais solidárias e sóbrias de nos relacionarmos com a MãeTerra e com tudo o que há nela, em contraposição a nosso modo de vida ocidental capitalista que, em nome do lucro e do consumo, tem degradado cada dia mais nosso mundo e nossas relações. Ao mesmo tempo, vislumbro a possibilidade de ampliar as discussões sobre o tema no campo da Psicologia. A temática indígena vem sendo abordada por diversas áreas do conhecimento, principalmente pela Antropologia (CLASTRES, 1979), mas ainda se constitui como uma novidade na Psicologia, que somente nos últimos anos vem se aproximando dos povos originários, por meio de alguns estudos, discussões, fóruns, congressos, entre outros (TEIXEIRA, 2010). Desta maneira, a presente pesquisa assume o compromisso ético e político de voltar-se para a população indígena com o intento de aprender desses povos, formulando um discurso que frutifique a partir deles, de modo que não seja mais uma voz de aprisionamento e produção de preconceitos.

HIPÓTESE

Estamos conscientes de que qualquer hipótese que formularmos para o campo indígena gozará de grande fragilidade. Consideramos, também, a necessidade de estarmos abertas ao que emergir de nosso contato com a aldeia indígena, a fim de não agirmos como colonizadoras acadêmicas. Com base nisso, podemos considerar como uma hipótese inicial, passível de grandes alterações, que os

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar
Bairro: Asa Norte **CEP:** 70.719-049
UF: DF **Município:** BRASÍLIA
Telefone: (61)3315-5877 **E-mail:** conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

modos como as lideranças indígenas afetam-se com a complexidade do lugar de liderança, nas lutas, perseguições, reconhecimentos, entre outras configurações que vivenciam, produz alegria e, ou entristecimento. No entanto, mesmo diante dos afetos despotencializadores, as lideranças têm mantido a luta pela sobrevivência do povo, arriscando a própria vida, guiadas pela ética e pela concepção do Bem Viver, o que pode indicar uma ligação entre essas duas categorias teórico-vivenciais. A compreensão dessas relações pode contribuir a se pensar estratégias geradoras de afetos potencializadores que fortaleçam e expandam o Bem Viver indígena.

METODOLOGIA

Adotamos a abordagem qualitativa, sendo a presente pesquisa de cunho etnográfico. Dessa maneira, foi pedido, inicialmente, autorização aos indígenas para os primeiros contatos com a aldeia. Em seguida, solicitamos a participação dos sujeitos na elaboração do projeto, buscando identificar o que era demanda mais importante para eles, naquele momento. Por fim, antes da submissão do projeto à banca de qualificação e ao Comitê de Ética em Pesquisa, apresentamos a proposta às lideranças, a fim de que avaliassem se gostariam de propor alguma modificação e se estavam favoráveis à sua realização, após a aprovação do CEP. Como métodos de registro e coleta de dados, serão utilizados o diário de campo, a construção de história de vida das lideranças participantes e a aplicação da parte qualitativa do Instrumento Gerador dos Mapas Afetivos (IGMA). Este último instrumento, elaborado por Bomfim (2010) em sua tese de doutorado, compõe-se de uma parte qualitativa e outra quantitativa e permite a apreensão dos afetos, por meio da avaliação afetiva dos sujeitos em relação a um ambiente, que se traduz na categoria Estima de Lugar e revela o quanto de implicação e participação do sujeito pode estar relacionada a esse ambiente. As diretrizes éticas que regem a pesquisa com seres humanos (Resolução 466/12), com povos indígenas (Resolução 304/00) e nas áreas das ciências humanas e sociais (Resolução 510/16) serão devidamente seguidas. Serão respeitados os princípios da não-maleficência; da beneficência; o sigilo em relação aos participantes; sua autonomia em qualquer decisão referente ao processo de pesquisa e em qualquer fase dele; suas singularidades culturais; a entrada inicial na aldeia, com as devidas autorizações dos indígenas, apenas para a elaboração do projeto, mas sem que a pesquisa se inicie antes da aprovação pelo CEP/Conep; bem como as demais indicações contidas nas resoluções.

CRITÉRIOS DE INCLUSÃO

1. Sujeitos reconhecidos como lideranças indígenas Pitaguary pelos outros indígenas;

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

2. Participantes do movimento indígena, seja local, estadual ou nacionalmente;
3. Com idade acima de 18 anos;
4. Aldeados ou não.

CRITÉRIOS DE EXCLUSÃO

1. Indígenas não reconhecidos na aldeia e por outras etnias como liderança Pitaguary;
2. Lideranças pertencentes a outras etnias;
3. Com menos de 18 anos;
4. Sujeitos que apresentem impossibilidades cognitivas, com transtorno mental ou em situação de substancial diminuição em sua capacidade de decisão.

Objetivo da Pesquisa:

OBJETIVO PRIMÁRIO

Compreender os afetos implicados nas vivências de lideranças indígenas, relacionados à proposta do bemviver.

OBJETIVOS SECUNDÁRIOS

- Compreender o que é ser indígena para as lideranças Pitaguary, com base nos processos pelos quais se reconheceram lideranças perante a si e a comunidade;
- Identificar os afetos envolvidos nas vivências relacionadas ao lugar de liderança indígena;
- Discutir o bem-viver como proposta ética política-afetiva do modo de vida indígena;
- Investigar como os afetos relacionados à concepção de bem-viver expressam-se nas vivências cotidianas das lideranças Pitaguary.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

RISCOS

Comprometidas com os princípios da não maleficência e da beneficência, buscamos não gerar nenhum prejuízo aos participantes da pesquisa. Embora, consideramos que a pesquisa possui risco mínimo de gerar algum desconforto ou constrangimento ao sujeito participante, por proporcionar uma reflexão sobre sua história, modo de vida e afetação com os ambientes.

BENEFÍCIOS

Consideramos que essa pesquisa contribuirá para o fortalecimento da cultura e do movimento indígena, ao reunir dados que reafirmam a memória e a história da etnia Pitaguary. Ao mesmo tempo, o estudo acerca do Bem Viver indígena pode contribuir com as discussões para uma

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

proposta de modos de vida mais solidários, dignos e integrados, pautados na cultura de valorização da vida, na sociedade ocidental.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A Terra Indígena (TI) do povo Pitaguary situa-se nos municípios de Maracanaú, contando com uma área em processo de demarcação de 1.727,8686 hectares, organizada nas aldeias Santo Antônio, Olho D'Água, Horto e Aldeia Nova, na região do primeiro município, e Monguba no segundo, cada uma delas com suas peculiaridades.

O estudo contará com a participação de cerca de 10 (dez) lideranças vinculadas à aldeia localizada em Monguba, seguindo como critérios de inclusão: indígenas de ambos os sexos pertencentes à etnia Pitaguary; reconhecidos como lideranças indígenas pelos outros indígenas; participantes do movimento indígena, seja local, estadual ou nacionalmente; com idade acima de 18 anos; aldeados ou não. Serão excluídos da pesquisa indígenas não reconhecidos na aldeia e por outras etnias como liderança Pitaguary; lideranças pertencentes a outras etnias; com menos de 18 anos; sujeitos que apresentem impossibilidades cognitivas, com transtorno mental ou em situação de substancial diminuição em sua capacidade de decisão. O estudo objetiva compreender os afetos implicados nas vivências de lideranças indígenas, relacionados à proposta do bem-viver. Tem como objetivos específicos: compreender o que é ser indígena para as lideranças Pitaguary. Metodologicamente, a pesquisa é de cunho qualitativo, caracterizando-se como etnográfica, tem por métodos de registro e coleta de dados o diário de campo, a aplicação da parte qualitativa do Instrumento Gerador dos Mapas Afetivos e a história de vida, a serem realizados com lideranças indígenas que tenham acima de 18 anos.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Vide item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Recomendações:

Vide item "Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações".

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Análise de respostas ao parecer pendente nº 3.175.347 emitido pela Conep em 02/03/2019:

1. Quanto ao registro de consentimento livre e esclarecido – referente ao arquivo "TCLE.docx", postado na Plataforma Brasil em 30/12/2018:

1.1. A Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 2º, Inciso XXV, define risco da pesquisa como "a

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

possibilidade de danos à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural do ser humano, em qualquer etapa da pesquisa e dela decorrente”. Ao subestimar os riscos envolvidos em um estudo, o pesquisador não transmite as informações necessárias para que o indivíduo tome uma decisão autônoma sobre sua participação na pesquisa. Desta forma, solicita-se que os RISCOS DA PESQUISA sejam expressos de forma clara no Registro de Consentimento Livre e Esclarecido e demais documentos, bem como a apresentação das providências e cautelas a serem empregadas para evitar e/ou reduzir efeitos e condições que possam vir a causar algum dano ao participante de pesquisa.

RESPOSTA: Em atendimento a esta solicitação, foi acrescentado ao TCLE, como poderá ser constatado no novo arquivo inserido na Plataforma Brasil, o seguinte texto:

“A pesquisa possui risco mínimo de gerar algum desconforto ou constrangimento a você, o que pode acontecer caso você lembre de alguma coisa incômoda da sua história; ou por conta das reflexões que o processo da pesquisa pode despertar sobre sua vida e seus afetos em relação aos ambientes em que você vive; e é possível que você se sinta inseguro em fornecer alguma informação. No entanto, na tentativa de reduzir ou eliminar esses riscos, todo o suporte necessário lhe será garantido, inclusive do ponto de vista psicológico, antes, durante e após a coleta de dados; a realização da aplicação do IGMA e a gravação de seu relato de história de vida acontecerão em um local de sua escolha, onde você se sinta o mais tranquilo e seguro possível; a aplicação do IGMA e a gravação de sua história de vida serão interrompidas imediatamente, caso você manifeste esse desejo; você não será forçado a falar ou fazer qualquer coisa que não queira; será eliminada qualquer informação que você tenha concedido, caso você se arrependa de tê-la fornecido; e a pesquisadora responsável estará à disposição, caso você precise conversar sobre o processo ou esclarecer dúvidas, em qualquer momento da pesquisa.”

No registro da Plataforma e no projeto de pesquisa, igualmente, a alteração no texto da metodologia foi realizada, como pode ser consultado no novo arquivo inserido na Plataforma Brasil.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.2. Solicita-se incluir no Processo e Registro do Consentimento Livre e Esclarecido, o compromisso da pesquisadora de divulgar os resultados da pesquisa, em formato acessível ao grupo ou população que foi pesquisada (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 3º, Inciso IV).

RESPOSTA: O projeto de pesquisa foi construído em estreito diálogo com os indígenas, assim como o será também a realização da pesquisa, portanto, foram já pactuadas as atividades de

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

devolutiva e doação dos documentos produzidos ao final do processo de pesquisa. Entretanto, compreendendo a pertinência de que essas pactuações fiquem registradas por escrito e claras a todos os indígenas, garantindo maior resguardo de seus direitos, como aponta a resolução 3 supracitada e a pontuação da Conep, o seguinte trecho foi incluído no TCLE, como poderá ser consultado no novo documento anexado na Plataforma Brasil:

“Ao final da pesquisa, os resultados serão divulgados para você e sua aldeia, de modo acessível, por meio de apresentação presencial, onde você poderá esclarecer dúvidas e discutir sobre os dados encontrados na pesquisa ; além disso, uma cópia da tese, onde estará descrita toda a pesquisa, será entregue ao museu indígena; e um documento com o resumo claro da pesquisa será entregue a você e ao museu indígena, para que a pesquisa fique disponível à consultas pelos demais membros da sua comunidade. Além disso, a própria apresentação de defesa da tese é aberta ao público, você será informado da data, horário e local onde ocorrerá e poderá participar, caso deseje.”

Essa alteração também foi acrescida ao processo cadastrado na Plataforma Brasil e ao projeto de pesquisa, como pode ser consultado nos novos documentos anexos.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.3. Deve constar no Processo e Registro do Consentimento Livre e Esclarecido a garantia de que o participante decidirá se sua identidade será divulgada e quais são, dentre as informações que forneceu, as que podem ser tratadas de forma pública ou optar pelo sigilo e confidencialidade da sua identidade. Caso o participante opte pela manutenção do seu anonimato, cabe à pesquisadora descrever os procedimentos que assegurem a confidencialidade e a privacidade, a proteção dos dados e a não estigmatização dos participantes da pesquisa. Neste sentido, é importante destacar que os dados somente poderão ser passados a terceiros depois de anonimizados (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Inciso IV). Solicita-se adequação.

RESPOSTA: Em atendimento à solicitação acima, o seguinte trecho foi incluso no TCLE, como pode ser consultado no novo documento anexado na Plataforma Brasil:

“Você decidirá se sua identidade deve ou não ser divulgada nas apresentações e nos documentos produzidos a partir dessa pesquisa. Você escolherá, igualmente, quais das informações que nos fornecer poderão ou não ser utilizadas como material da pesquisa e divulgadas como resultados públicos. Não haverá, por parte das pesquisadoras, qualquer juízo de valor acerca das informações que você fornecer, de maneira que você não será julgado, constrangido ou estigmatizado por qualquer informação concedida.

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

Caso você escolha que sua participação não deve ser divulgada, garantimos que não haverá qualquer identificação sua em nenhum momento do processo, ficando sua identidade sob sigilo e confidencialidade. Para isso, não colocaremos seu nome na transcrição de seu relato de história de vida nem no IGMA, estes serão marcados com um código conhecido somente pela pesquisadora responsável, de maneira que apenas ela possa identificar suas informações, isso para que, caso você desista de participar da pesquisa, o material que você produziu e forneceu possa ser corretamente identificado e descartado, evitando que outras pessoas tenham acesso a ele. Além disso, não serão fornecidas a outras pessoas quaisquer informações que identifiquem você; todos os materiais e registros produzidos a seu respeito ficarão trancados em um armário, sob a responsabilidade da pesquisadora responsável, sem que outras pessoas além de você, caso deseje, e da própria pesquisadora responsável possam ter acesso ao conteúdo desse material; seu nome ou outras informações que possam identificar você não serão revelados na tese, artigos, relatórios ou qualquer outra produção que resulte deste trabalho; e os dados que você tiver autorizado que se utilizem na pesquisa somente serão tornados públicos, divulgados a outras pessoas, depois que o anonimato de sua participação estiver completamente assegurado.”

Objetivando garantir a clareza do processo, foi também acrescentado ao TCLE o espaço no qual o sujeito deve registrar seu desejo por ter a identidade mantida sob sigilo ou não, conforme pode ser consultado no novo documento anexado na Plataforma Brasil.

As alterações que atendem a essa solicitação foram realizadas, ainda, no projeto e no processo cadastrado na Plataforma Brasil. Também o Termo de Autorização para Gravação de Voz foi alterado para garantir a autonomia da escolha ao participante da pesquisa.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.4. Considerando a Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 2º, solicita-se descrever as estratégias para conduzir adequadamente as entrevistas, identificando e lidando adequadamente com possíveis constrangimentos caso os entrevistados exponham alguma situação delicada durante a entrevista individual. **RESPOSTA:** Não serão realizadas entrevistas durante o processo de pesquisa. O método de história de vida requer que o participante da pesquisa fale livremente sobre sua vida, pontuando os fatos que considere mais importantes e deseje partilhar com o pesquisador. Ainda assim, de fato, podemos considerar que alguns cuidados são necessários na condução desse processo, uma vez que o sujeito é convidado a entrar em contato com diversas lembranças que podem gerar tanto afetos potencializadores como despotencializadores, o que pode também ser compreendido como

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

riscos da pesquisa. Por conta disso, atendendo à orientação da Conep em relação a isso, foi acrescentado ao TCLE, ao projeto de pesquisa e ao processo registrado na Plataforma Brasil, que a aplicação do instrumento e a gravação do relato de história de vida serão realizados em um local escolhido pelo sujeito, onde se sinta mais seguro, confortável e tranquilo; que caso o sujeito sinta-se desconfortável no momento da coleta de dados, esta será imediatamente interrompida; que se vier a se arrepender por alguma informação concedida, esta será eliminada, mediante seu pedido; que, caso seja seu desejo, sua participação será mantida em sigilo; que não será constrangido a dizer ou fazer qualquer coisa contra sua vontade e que receberá todo o apoio e suporte psicológico necessário em todas as fases da pesquisa, de modo que sejam minimizadas e, se possível, eliminadas todas as situações potencialmente constrangedoras, ansiogênicas ou geradoras de sofrimento.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.5. O Processo e Registro do Consentimento Livre e Esclarecido deve informar em linguagem simples, uma breve explicação sobre o que é o CEP. Como o estudo envolve análise ética pela Conep, esta medida deve ser estendida a esta Comissão. (Resolução CNS nº 510 de 2016, Artigo 17, Incisos IX e X). Solicita-se adequação.

RESPOSTA: O modelo de TCLE utilizado nesta pesquisa é aquele recomendado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UFC/PROPESQ, por meio de seu site oficial (disponível em: <http://www.dvprppg.ufc.br/cep/index.php/pt-br/documentos-necessarios>) e este já apresenta a descrição do que é o CEP. Acerca da Conep, foi acrescentado ao TCLE o seguinte texto:

“Assim, essa pesquisa foi devidamente submetida e aprovada por esse órgão, bem como pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), que é uma comissão com atuação nacional, que tem entre suas funções examinar e acompanhar aspectos éticos de pesquisas com seres humanos em temáticas especiais, como a indígena. Ambos têm por finalidade garantir que os participantes de pesquisas realizadas com seres humanos não sejam prejudicados, tenham seus direitos, integridade e dignidade protegidas e que os aspectos éticos sejam respeitados pelos envolvidos nas pesquisas.”

No projeto de pesquisa essa informação foi, igualmente, acrescentada.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.6. Na página 02/02 deste documento, solicita-se que sejam inseridos o nome do participante e o número de seu RG. O Registro do Processo de Consentimento Livre e Esclarecido tem a função

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

precípua de informar e respeitar a autonomia do participante de pesquisa. Solicita-se justificar a necessidade do número do RG, e, se não for necessário, retirar esse campo.

RESPOSTA: Como anteriormente informado, o modelo de TCLE utilizado é aquele recomendado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UFC/PROPESQ, por meio de seu site oficial (disponível em: <http://www.dvprppg.ufc.br/cep/index.php/pt-br/documentos-necessarios>) e este modelo inclui o pedido do RG do participante da pesquisa. Como trata-se de um modelo oficial, nos mantivemos o mais fiel possível à orientação do Comitê. Diante do questionamento da Conep e uma vez que essa não é uma informação pertinente à pesquisa, optamos por retirar o pedido do número do RG do participante, como pode ser consultado no novo documento anexado à Plataforma Brasil.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.7. Caso o/a pesquisador/a opte pelo Registro do Consentimento Livre e Esclarecido por escrito, os campos de assinaturas e rubricas devem ser identificados de acordo com a terminologia prevista na Resolução CNS n° 510 de 2016, Artigo 2°, Incisos XIII e XVII, ou seja, empregando-se os termos "pesquisador responsável" e "participante de pesquisa/responsável legal". Os campos de assinaturas não devem estar separados do restante do documento (exceto quando, por questões de configuração da página, isto não for possível) e não devem conter campos adicionais, além de nome e data. Solicita-se a adequação.

RESPOSTA: O TCLE foi adequado conforme solicitado. Foi aberto também um espaço em cada página do documento, onde tanto a pesquisadora responsável como os participantes de pesquisa podem rubricar, indicando estar ciente do conteúdo de cada uma de suas páginas. A alteração em relação aos termos utilizados e aos espaços para assinatura e data também foi realizada no Termo de Autorização para Gravação de Voz. Essas alterações podem ser consultadas nos novos arquivos anexados à Plataforma Brasil.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

1.8. A Resolução CNS n° 510 de 2016, Artigo 17, Inciso I, prevê que o Registro do Consentimento Livre e Esclarecido, em suas diferentes formas, deve conter "a justificativa, os objetivos e os procedimentos que serão utilizados na pesquisa, com informação sobre métodos a serem utilizados, em linguagem clara e acessível, aos participantes da pesquisa, respeitada a natureza da pesquisa". O documento apresentado não esclarece ao participante de pesquisa sobre os procedimentos adotados, no que se refere ao local e tempo dispensado para sua participação no estudo. Solicita-se incluir neste e nos demais documentos pertinentes, os itens solicitados.

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

RESPOSTA: Foram feitas as alterações, conforme solicitado, no TCLE, no projeto de pesquisa e no processo registrado na Plataforma Brasil, esclarecendo a justificativa do trabalho, ajustando a informação sobre os instrumentos de coleta de dados, informando que a coleta de dados levará cerca de 2h (duas horas) para ser concluída, prevendo-se 1h e 30min (uma hora e trinta minutos) para a gravação do relato de história de vida e 20min (vinte minutos) para a aplicação do Instrumento Gerador dos Mapas Afetivos, e que será realizada em local escolhido pelo participante.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

2. Embora a pesquisadora vá se utilizar de etnografia e diário de campo, a pesquisadora faz referência à entrevista a ser feita juntos aos participantes de pesquisa. Solicita-se que o roteiro seja anexado para avaliação ética.

RESPOSTA: A pesquisa não conta com a utilização de entrevista como instrumento de coleta de dados. O termo foi utilizado anteriormente no TCLE e em outros documentos destinados aos participantes por acreditarmos que poderia ser mais compreensível ao participante da pesquisa. Diante da pontuação da Conep, compreendemos que o uso deste termo poderá gerar confusões acerca dos procedimentos da pesquisa e faltar com a verdade quanto ao que será pedido dos participantes, portanto, fizemos a seguinte alteração no TCLE:

“[...] em um segundo momento será pedido que você conte sua história de vida, ela será gravada por um gravador digital, com a sua permissão – você assinará um Termo de Autorização para Gravação de Voz –, e transcrita pela pesquisadora responsável, ou seja, sua fala será escrita pela pesquisadora, tal como foi falada por você.”

Foi ajustado em relação a esse requisito, também, o Termo de Autorização para Gravação de Voz. A respeito da coleta de dados, ainda, deixamos claro no TCLE que a resposta às perguntas do IGMA se dará por escrito. Essas alterações podem ser conferidas no novo documento anexado na Plataforma Brasil.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

3. Nos documentos do projeto, existem referências exclusivamente à Resolução CNS n° 466 de 2012. Considerando que é um projeto cuja metodologia utilizada é de Ciências Humanas e Sociais, recomenda-se estar em conformidade com à Resolução CNS n° 510 de 2016 (Normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais) e à Resolução CNS n° 304 de 2000 (Pesquisa com População Indígena), especialmente nas declarações e no Registro do Consentimento Livre e

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

Esclarecido (quando houver).

RESPOSTA: No projeto de pesquisa, assim como na Carta de Anuência assinada pela representação indígena, constam a referência à Resolução CNS n° 466 de 2012, à Resolução CNS n° 510 de 2016 e à Resolução CNS n° 304 de 2000. Quanto ao TCLE, Carta de Apreciação ao CEP, Termo de compromisso e Declaração dos pesquisadores, fizemos a inserção da referência às resoluções que não constavam, como pode ser conferido nos novos documentos anexados à Plataforma Brasil. Já a Folha de Rosto, sendo um documento gerado pelo próprio sistema da Plataforma Brasil, não pudemos realizar qualquer alteração.

ANÁLISE: PENDÊNCIA ATENDIDA

Considerações Finais a critério da CONEP:

Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - Conep, de acordo com as atribuições definidas na Resolução CNS n° 466 de 2012 e na Norma Operacional n° 001 de 2013 do CNS, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

Situação: Protocolo aprovado.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1122718.pdf	18/03/2019 07:38:00		Aceito
Outros	Termo_Autorizacao_para_gravacao_de_voz_RESPOSTA_CONEP_LIMPO.pdf	18/03/2019 07:35:10	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Termo_Autorizacao_para_gravacao_de_voz_RESPOSTA_CONEP.docx	18/03/2019 07:34:12	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	CARTA_APRECIACAO_CEP_ALTERADA.pdf	18/03/2019 07:30:55	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	CARTA_APRECIACAO_CEP_ALTERADA.docx	18/03/2019 07:30:31	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	_TERMO_DE_COMPROMISSO_PARA_UTILIZACAO_DE_DADOS_ALTERADO_LIMPO.docx	18/03/2019 07:29:45	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	TERMO_DE_COMPROMISSO_PARA_UTILIZACAO_DE_DADOS_ALTERADO.docx	18/03/2019 07:29:01	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracao_pesquisadores_alterado_LIMPO.pdf	18/03/2019 07:27:14	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

Declaração de Pesquisadores	DECLARACAO_PESQUISADORES_ALTERADO.docx	18/03/2019 07:26:24	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA_ATUALIZADO.pdf	18/03/2019 07:26:02	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA_ATUALIZADO.docx	18/03/2019 07:25:47	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_pesquisa_RESPOSTA_CONEP_LIMPO.doc	18/03/2019 07:25:14	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_pesquisa_RESPOSTA_CONEP.pdf	18/03/2019 07:24:36	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_pesquisa_RESPOSTA_CONEP.doc	18/03/2019 07:23:55	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_RESPOSTA_CONEP_LIMPO.pdf	18/03/2019 07:23:14	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_RESPOSTA_CONEP.pdf	18/03/2019 07:21:42	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_RESPOSTA_CONEP.docx	18/03/2019 07:20:51	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	CARTA_RESPOSTA_CONEP.pdf	18/03/2019 07:19:55	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Registro_Sisgen.pdf	30/12/2018 01:47:34	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	SEI_IPHAN_0661834_Oficio.pdf	23/10/2018 22:01:27	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	SEI_FUNAI_0862713_Oficio.pdf	23/10/2018 22:00:50	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	SEI_IPHAN_0644283_Nota_Tecnica.pdf	23/10/2018 22:00:17	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Autorizacao_FUNAI.pdf	23/10/2018 21:58:49	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Orçamento	ORCAMENTO.docx	23/10/2018 21:44:29	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Curriculo_Lattes.pdf	06/06/2018 20:47:58	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Termo_de_Compromisso.pdf	06/06/2018 20:46:10	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Outros	Carta_de_anuencia.pdf	06/06/2018 20:41:27	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASÍLIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

COMISSÃO NACIONAL DE
ÉTICA EM PESQUISA



Continuação do Parecer: 3.222.442

Orçamento	Orcamento.pdf	06/06/2018 20:38:18	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	Autorizacao_da_Instituicao.pdf	06/06/2018 20:36:44	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito
Folha de Rosto	Folha_de_Rosto.pdf	06/06/2018 09:33:52	Maria Zelfa de Souza Feitosa	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

BRASILIA, 27 de Março de 2019

Assinado por:
Jorge Alves de Almeida Venancio
(Coordenador(a))

Endereço: SRNTV 701, Via W 5 Norte - Edifício PO 700, 3º andar

Bairro: Asa Norte

CEP: 70.719-049

UF: DF

Município: BRASILIA

Telefone: (61)3315-5877

E-mail: conep@saude.gov.br

ANEXO C – REGISTRO NO SISGEN



Ministério do Meio Ambiente
CONSELHO DE GESTÃO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO

SISTEMA NACIONAL DE GESTÃO DO PATRIMÔNIO GENÉTICO E DO CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO

Comprovante de Cadastro de Acesso

Cadastro nº AEB19CA

A atividade de acesso ao Conhecimento Tradicional Associado, nos termos abaixo resumida, foi cadastrada no SisGen, em atendimento ao previsto na Lei nº 13.123/2015 e seus regulamentos.

Número do cadastro: **AEB19CA**
 Usuário: **Maria Zelfa de Souza Feitosa**
 CPF/CNPJ: **025.567.483-03**
 Objeto do Acesso: **Conhecimento Tradicional Associado**
 Finalidade do Acesso: **Pesquisa**

Espécie

Não será acessado.

Fonte do CTA

CTA de origem não identificável

Título da Atividade: **LIDERANÇA INDÍGENA PITAGUARY COMO COMPROMISSO
 ÉTICO-POLÍTICO-AFETIVO DE BEM VIVER**

Equipe

Maria Zelfa de Souza Feitosa **Universidade Federal do Ceará**

Data do Cadastro: **09/08/2018 23:35:46**
 Situação do Cadastro: **Concluído**



Conselho de Gestão do Patrimônio Genético
 Situação cadastral conforme consulta ao SisGen em 20:44 de 11/08/2018.



SISTEMA NACIONAL DE GESTÃO
 DO PATRIMÔNIO GENÉTICO
 E DO CONHECIMENTO TRADICIONAL
 ASSOCIADO - **SISGEN**

ANEXO D – DOCUMENTO DO IPHAN SOBRE CONHECIMENTO TRADICIONAL ASSOCIADO PARA FINS DE PESQUISA



MINISTÉRIO DA CULTURA
INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL
Superintendência do IPHAN no Estado do Ceará
Rua Liberato Barroso, nº 525 - Praça José Alencar - Bairro Centro, Fortaleza. CEP 60030-160
Telefone: (85) 3221-6263 | Website: www.iphan.gov.br

Ofício nº 729/2018/IPHAN-CE-IPHAN

A Sua Senhoria a Senhora
Zelfa Feitosa
E-mail: maria.zelfa@hotmail.com

Assunto: Encaminha Nota Técnica nº 275/2018/DIVTEC IPHAN-CE/IPHAN-CE - manifestação acerca do acesso ao conhecimento tradicional dos povos Pitaguary .

Referência: Caso responda este, indicar expressamente o Processo nº 01496.000392/2018-82.

Prezada Senhora,

Encaminhamos a Vossa Senhoria o documento em epígrafe, que ratificamos, elaborado pelos técnicos desta Superintendência, o historiador Igor de Menezes Soares e a arqueóloga Verônica Pontes Viana.

Atenciosamente,

Otacílio José Pinheiro Macêdo
Superintendente do IPHAN no Ceará



Documento assinado eletronicamente por **Otacílio José Pinheiro Macêdo**, Superintendente do IPHAN-CE, em 20/08/2018, às 11:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <http://sei.iphan.gov.br/autenticidade>, informando o código verificador **0661834** e o código CRC **EAC06F31**.



Serviço Público Federal
Ministério da Cultura
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Superintendência do IPHAN no Estado do Ceará
Divisão Técnica do IPHAN-CE

NOTA TÉCNICA nº 275/2018/DIVTEC IPHAN-CE/IPHAN-CE

ASSUNTO: Solicita manifestação no tocante ao acesso ao conhecimento tradicional dos povos Pitaguary

REFERÊNCIA: Proc. 01496.000392/2018-82

Fortaleza, 08 de agosto de 2018.

Em atenção ao ofício encaminhado à Superintendência do IPHAN no Ceará, na data de 18 de julho do ano em curso, pela doutoranda do Programa de Pós-graduação em Psicologia (UFC), Maria Zelfa de Souza Feitosa, que solicita "declaração de autorização de acesso ao Conhecimento Tradicional Associado para a pesquisa intitulada Liderança indígena Pitaguary como compromisso ético-político-afetivo de Bem Viver", informamos que, em conformidade com o conteúdo disponibilizado no site do Iphan (<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/694/>), deverão ser observados os aspectos a seguir:

"No dia 17 de novembro de 2015, entrou em vigor a Lei da Biodiversidade ([Lei nº 13.123, de 5 de maio de 2015](#)). **A partir desta data, as pesquisas com o patrimônio genético e o desenvolvimento de produtos com a biodiversidade brasileira não necessitam de permissão prévia do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) para o seu desenvolvimento. No lugar da autorização fornecida por vários órgãos federais - CGEN, Iphan, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama) - passou a ser exigido, apenas, o registro das atividades de acesso em um cadastro eletrônico, o Sistema Nacional de Gestão do Patrimônio Genético (SISGen), que deverá ser feito antes da divulgação dos resultados parciais ou finais das pesquisas [grifo nosso].**

Notificação e cadastramento - Para a exploração econômica de produto acabado ou material reprodutivo, deverá ser feita uma notificação ao SISGen antes da comercialização. Quando houver conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético, o consentimento prévio da comunidade tradicional ou povo indígena sempre deverá ser obtido antes do início das atividades de acesso. O cadastramento deverá ser feito antes do requerimento de qualquer direito de propriedade intelectual ou do envio ao exterior de amostras do patrimônio genético, para atividades de acesso ou mesmo para prestação de serviços.

Devido a estas modificações na legislação, os formulários utilizados anteriormente não estão mais disponíveis e as informações sobre as autorizações concedidas e o andamento de processos estão em [Histórico - CTA](#). Os interessados podem entrar em contato com [CGEN](#), no Ministério do Meio Ambiente (MMA), por meio do endereço cgen@mma.gov.br".

Respeitosamente,



2015.



Documento assinado eletronicamente por **Veronica Pontes Viana, Arqueóloga**, em 10/08/2018, às 10:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <http://sei.iphan.gov.br/autenticidade>, informando o código verificador **0644283** e o código CRC **597A17D1**.

Referência: Processo nº 01496.000392/2018-82

SEI nº 0644283

ANEXO E – AUTORIZAÇÃO DA FUNAI PARA O INGRESSO EM TERRA INDÍGENA

18/10/2018

SEI/FUNAI - 0862711 - Autorização de ingresso em TI Pessoa Física



0862711



08620.012798/2018-84



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO

Autorização de Ingresso em Terra Indígena nº 78/AAEP/PRES/2018

IDENTIFICAÇÃO			
NOME:	Maria Zelfa de Souza Feitosa	PROCESSO Nº:	08620.012798/2018-84
NACIONALIDADE:	Brasileira	IDENTIDADE:	2004017003974 - SSP/CE
INSTITUIÇÃO/ENTIDADE:	Universidade Federal do Ceará		
PATROCINADOR:			
OBJETIVO DO INGRESSO			
"LIDERANÇA INDÍGENA PITAGUARY COMO COMPROMISSO ÉTICO-POLÍTICO-AFETIVO DE BEM-VIVER"			
EQUIPE DE TRABALHO			
NOME	NACIONALIDADE	DOCUMENTO	
LOCALIZAÇÃO			
TERRA INDÍGENA:	Pitaguary	POVO INDÍGENA:	Pitaguary
COORDENAÇÃO REGIONAL:	Nordeste II	CTL:	
VIGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO			
INÍCIO:	01 de novembro de 2018	TÉRMINO:	31 de julho de 2019
Autorizo.			
Brasília-DF, 15 de outubro de 2018.			
RESSALVAS:			
<ul style="list-style-type: none"> • Esta autorização não inclui licença para uso de imagem, som e som de voz dos indígenas, para além do objeto desta autorização; • Esta autorização não inclui acesso ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade; • Esta autorização não inclui acesso ao patrimônio genético; • Remeter à Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas – AAEP/Presidência/Funai, mídia digital contendo: relatórios, artigos, livros, gravações audiovisuais, imagens, sons, outras produções oriundas do trabalho realizado e informações sobre o acesso na internet. 			

18/10/2018

SEI/FUNAI - 0862711 - Autorização de ingresso em TI Pessoa Física



Documento assinado eletronicamente por **Wallace Moreira Bastos, Presidente**, em 17/10/2018, às 18:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site: http://sei.funai.gov.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0862711** e o código CRC **0A6F1704**.

Referência: Processo nº 08620.012798/2018-84

SEI nº 0862711