

PAULO CALDAS RIBEIRO RAMON

**A ETNICIDADE XETÁ NA T. I. SÃO JERONIMO:
INTERSUBJETIVIDADE, REARRANJOS SOCIAIS E LUTAS POLÍTICAS**

ASSIS

2020

PAULO CALDAS RIBEIRO RAMON

**A ETNICIDADE XETÁ NA T. I. SÃO JERONIMO:
INTERSUBJETIVIDADE, REARRANJOS SOCIAIS E LUTAS POLÍTICAS**

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título Doutor em Psicologia. (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador(a): João Batista Martins

Bolsista: Coordenação de aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) regime parcial. Código 001

ASSIS

2020

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Laura Akie Saito Inafuko - CRB 8/9116

R175e Ramon, Paulo Caldas Ribeiro
A etnicidade Xetá na T.I. São Jerônimo:
intersubjetividade, rearranjos sociais e lutas políticas / Paulo
Caldas Ribeiro Ramon. Assis, 2020.
281 f. : il.

Tese de Doutorado - Universidade Estadual Paulista
(UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Dr. João Batista Martins

1. Índios Xetá. 2. Grupos étnicos. 3. Psicologia. I.
Título.

CDD 305.8698

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis



CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: ETNICIDADE XETÁ NA T. I. SÃO JERÔNIMO: INTERSUBJETIVIDADE, REARRANJOS SOCIAIS E LUTAS POLÍTICAS

AUTOR: PAULO CALDAS RIBEIRO RAMON

ORIENTADOR: JOÃO BATISTA MARTINS

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em PSICOLOGIA, área: Psicologia e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. JOÃO BATISTA MARTINS
Programa de Pós-graduação em Psicologia / UNESP/Assis

Profa. Dra. ROSANGELA CELIA FAUSTINO
Departamento de Teoria e Prática da Educação / UEM/Maringá

Profa. Dra. ISABEL CRISTINA RODRIGUES
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes / UEM/Maringá

Profa. Dra. CLAUDIA APARECIDA VALDERRAMAS GOMES
Departamento de Psicologia Social / UNESP/Assis

Prof. Dr. JEFFERSON OLIVATTO DA SILVA
Departamento de Pedagogia / UNICENTRO/Guarapuava

Assis, 07 de julho de 2020

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio parcial da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao povo Xetá, pelos ensinamentos, compartilhamentos e toda a vivência possibilitada, por ensinarem que independentemente do que se viveu, é preciso continuar lutando. Especial agradecimento por Claudemir da Silva, Todi, que mais que informante se tornou um amigo nesta longa caminhada que pudemos compartilhar.

Agradeço ao professor Dr. João Batista Martins por cada orientação, direcionamento, esclarecimento e diretividade, por compartilhar experiências, vivências e histórias, por ter acolhido na dificuldade e ter direcionado às situações sociais de desenvolvimento sempre que necessário.

Agradeço a professoras Isabel Cristina Rodrigues, Rosangela Celia Faustino pela conferência do texto de qualificação, pelo exemplo diário de trabalho respeitoso, dedicado de transformador com os povos indígenas.

A minha mãe, mulher guerreira por ter me dado a vida, e por ter demonstrado a importância do estudo.

A meu pai (in memoriam) por ter mostrado que na vida fazemos o que podemos, e que jeito é muito mais importante que força

Aos meus avós (in memoriam), vó Udi, vô Arcenio e vô Jacob, por terem permitido a continuidade da vida.

A Luane M. Freire, companheira do dia a dia, por compartilhar alegrias e dificuldades e todas insanidades inerente a vida da pós graduação.

A todos estudantes que por mim passaram e contribuíram para formação.

A Igor Mello e Leandro Bernardo pela leitura atenta do texto.

A todos os membros da Seção Técnica do programa pela prestatividade e disponibilidade em contribuir com o andamento do trabalho.

RAMON, Paulo Caldas Ribeiro. **A etnicidade Xetá na T.I. São Jerônimo: Intersubjetividade, rearranjos sociais e lutas políticas.** 2020.280 f. (Tese em Psicologia). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2020.

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo compreender a constituição da etnicidade Xetá no contexto interétnico da T.I. São Jerônimo, em articulação com a Psicologia e Antropologia atravessados pela noção de Colonialidade do saber e implicação do pesquisador. A etnohistória Xetá foi marcada pela pilhagem de seus territórios na região da Serra dos Dourados 1950-1960, trata-se de uma grande violência implementada pelo processo de colonização e suas respectivas políticas fundiárias da época, como resultado os Xetá perdem seus territórios, a partir de 1985 inicia-se uma nova história a partir da vinda de José Luciano da Silva, Tikuein, para a T.I. São Jerônimo, momento no qual passa a ocorrer casamentos interétnicos de seus filhos com grupos Kaingang e Guarani na T.I. compondo assim uma considerável heterogeneidade étnica, este fato soma-se a constante luta por visibilidade e direitos. Tal luta é provida por filhos, netos e bisnetos de Tikuein, e visa a manutenção e avanço do grupo, neste contexto de luta e relações interétnicas realizo uma etnografia com o intuito de compreender tal situação colonial, bem como o papel do pesquisador inserido nas relações interétnicas na T.I. evidenciando relações como a vivência, implicação e constituição de subjetividade, os resultados indicam que a etnicidade demanda uma compreensão como síntese múltiplas determinações e evidenciam a relevância de uma compreensão latino americana da Psicologia e Antropologia, problematizando a temática da Colonialidade e permitindo assim os primeiros passos de direção da decolonialidade, principalmente da Psicologia, em trabalho com populações indígenas.

Palavras-chave: Povo Xetá. Etnicidade. Psicologia. Colonialidade.

RAMON, Paulo Caldas Ribeiro. **Xetá ethnicity in the T.I. São Jeronimo: Intersubjectivity, social rearrangements and political struggles**. 2020. 280 p Thesis (Doctorate in Psychology). São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2020.

ABSTRACT

This research aimed to understand the constitution of the Xetá ethnicity in the interethnic context of the T.I. São Jerônimo, in articulation with Psychology and Anthropology crossed by the notion of Coloniality of knowledge and the researcher's implication. The Xetá ethnohistory was marked by the plundering of their territories in the Serra dos Dourados region 1950-1960, it is a intense violence implemented by the colonization process and their respective land policies at the time, as a result the Xetá lose their territories, from 1985 a new story begins with the arrival of José Luciano da Silva, Tikuein, for TI São Jerônimo, a moment in which the interethnic marriages of his children with Kaingang and Guarani groups started to occur in TI thus composing a considerable ethnic heterogeneity, this fact is added to the constant struggle for visibility and rights. This struggle is provided by Tikuein's children, grandchildren and great-grandchildren, and aims at maintaining and advancing the group interethnic in T.I. showing relationships such as experience, implication and constitution of subjectivity, the results indicate that ethnicity demands an understanding as a synthesis of multiple determinations and evidence the relevance of a Latin American understanding of Psychology and Anthropology, problematizing the theme of Coloniality and thus allowing the first steps towards Decoloniality, mainly from Psychology, in working with indigenous populations.

Keywords: Xetá people. Ethnicity. Psychology. Coloniality.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
AIEX	Associação Indígena da Etnia Xetá
BVS-Psi	Biblioteca Virtual em Saúde - Psicologia
BDTD	Biblioteca Digital de Teses e Dissertações
BT	Banco de Teses
CABI	Comissão de Apoio aos Povos Indígenas
CASAI	Casa de Apoio a Saúde do Índio
CIESI	Comissão Interinstitucional para Educação Superior Indígena
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CIPSI	Congresso Internacional de Psicologia
COBRIMCO	Companhia Brasileira de Imigração e Colonização
CONAGE	Congresso Nacional de Gestão Eclesial
CRP	Conselho Regional de Psicologia
DGTC	Departamento de Geografia, Terras e Colonização
DOU	Diário Oficial da União
DSEIs	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
LAEE	Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História
MCP	Matriz Colonial de Poder
MPF	Ministério Público Federal
PIBICjr	Programa de Iniciação Científica Júnior
SasiSUS	Atenção à Saúde Indígena
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.
SE	Seção de Estudos
SIE	Saberes Indígenas na Escola
SPI	Serviço de proteção ao índio
SPITLN	Serviço de proteção ao índio e localização do trabalhador nacional
T.I.	Terra Indígena
TRF-4	Tribunal Regional Federal da 4ª Região
UEM	Universidade Estadual de Maringá
UFPR	Universidade Federal do Paraná
UNI	União das Nações Indígenas
WASP	White Anglo Saxon Protestant

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 - ETNOHISTÓRIA DO POVO XETÁ	17
1.1 – O <i>solipsismo</i> eurocentrado e a situação colonial: a luta contra a entropia que leva à desordem e contra a invisibilidade dos Xetá.	18
1.2 – Componentes da Situação Colonial: um mosaico circunscreve os Xetá na atualidade ..	20
1.3 – Iniciando a História do Contato	24
1.4 – As políticas fundiárias da República Velha e a pilhagem territorial da Serra dos Dourados.	33
1.5 – Os ritos e modos de vida na Serra dos Dourados.	39
1.5.1 – A ruptura da sociedade.	42
1.6 – Percursos dos Sobreviventes	44
1.6.1- Tucanambá José Paraná (Amanbu Guaka)	45
1.6.1 - Kuein.....	49
1.6.3 - Moko, Maria Rosa Padilha, Maria Rosa ãn Xetá.	50
1.6.4 - José Luciano da Silva <i>Tikuein</i>	55
1.7 - Resistência dos Xetá na Serra dos Dourados	60
1.8. Mosaicos da memória: a chegada dos Xetá na T.I. São Jerônimo.	67
CAPÍTULO 2 - DEBATES SUBJETIVIDADE, HISTÓRIA DA PSICOLOGIA E O TRATO COM POVOS INDÍGENAS.	83
2.1 - História da psicologia: a emergência da questão da subjetividade	86
2.2 - Bases históricas e epistemológicas da Psicologia	89
2.3 - Da Colonialidade	97
2.4 - O triângulo ideológico e a Colonialidade.	109
2.5 - Psicologia no Brasil e seu trato com os povos indígenas: alguns apontamentos históricos.	110
2.6 - As práticas <i>psi</i> junto aos indígenas brasileiros: cenário atual	121
2.7 - A noção de identidade e os campos disciplinares.	125
2.7.1 - Identidade: revisão da literatura.....	127
2.7.2 - A questão da identidade na Sociologia e na Antropologia	128
2.7.3 - Perspectiva materialista histórica dialética e o entendimento da identidade	137
2.7.4 - Psicologia Social e o debate identitário	142
2.8 - Da noção de etnia.....	146
2.8.1 - O Debate entre etnia e Nação.....	155
2.9 - O conceito de <i>perezhivanie</i> (vivência).....	159
CAPITULO 3 - O TRABALHO DE CAMPO JUNTO AOS XETÁ.....	176
3.1 – Notas preliminares.....	176
3.2 – O trabalho de campo em São Jerônimo: primeiros passos.....	184
3.2.1 – Localizando a T.I.....	188
3.3 – As crianças, parceiros de caminhada na aldeia.	191
3.3.2 - O dilema entre 'afetos' e o dinheiro: o cachorro chamado Rex ou Ralf.....	202
3.4 - Mosaicos da etnicidade.	216
3.4.1 – Percurso de José Aparecido Martins (Zezão).....	217

3.4.2 – Conversa entre Valdir e Claudemir:	227
3.4.4 – Memórias "sobre" Tikuein e extravio da Serra dos Dourados.	234
3.4.4.1 - Memória de Claudemir.	235
3.4.4.2 – Conversa com Sueli.....	239
3.4.4.3 – Conversa com Zenilda.....	245
3.4.4.4 – Conversa com Benedita e Francisco	247
3.4.4.5 - Mosaico de lembranças, o falecimento de Tikuein, um incômodo de quem fica. .	248
3.4.4.5.1 Memórias de Benedita:.....	249
3.4.4.5.2 Memórias de Zezão:	252
3.4.4.5.3 Memórias de Suzi (neta de Tikuein):	253
3.4.4.5.4 Memórias de Dival.	255
CAPÍTULO 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	258
4.1. Considerações da interface da antropologia e psicologia e as discussões sobre colonialidade.	258
4.2. Considerações sobre a implicação e o trabalho de campo.	261
4.3. Sobre a etnicidade Xetá.....	268
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	270

INTRODUÇÃO

A escrita da introdução geralmente é um dos últimos afazeres de uma tese, pois geralmente todo percurso teórico e prático já foi desenvolvido, a partir, daí debruça-se sobre o todo do trabalho, e o apresentamos. Deveria haver o fechamento, a finalização das ideias e as considerações que uma tese de Doutorado demanda. No entanto, vem-me uma compreensão justamente contrária, a sensação é de início de trabalho, pois as relações sociais estabelecidas com os Xetá estão mais clarificadas, tanto conceitualmente como vivencialmente, sinto que os alicerces do pensamento começaram a dar uma certa inteligibilidade ao real, mas o prazo obriga a finalização das ideias.

Esta tese tem uma proposta de narrar um percurso, uma trajetória com o povo Xetá (especialmente com o que vive na T.I. de São Jerônimo). Ela foi elaborada com base na vivência com este povo, procurei fazer uma narrativa que permitisse compreender a etnohistória Xetá, com base na observação participante e na temática da implicação, procurei, também, constituir uma *práxis* psicológica com os Xetá, pensando em formas de trabalho, meios pelos quais era possível contribuir com a comunidade, tanto em níveis individuais, como coletivos. Assim o caminho foi se constituindo, serpenteando como um rio que desvia de obstáculos. Mas o rio não se vale sozinho, necessita sobretudo de seus afluentes, neste caso, as influências importantes, cada sujeito histórico que aqui aparece permitiu a manutenção do curso deste trabalho.

Toda a produção aqui presente está imbuída de implicação, que pode ser sintetizada como um processo vivencial que se desdobra na temporalidade, tendo conteúdos inconscientes e conscientes. No que tange ao processo de pesquisa, a implicação é evidenciada por Martins (2004) como uma relação indissociável entre o pesquisador e seu objeto de estudo – neste caso, o povo Xetá –, onde se procura colocar a importância da subjetividade no processo de construção de conhecimento, ou seja, trata-se de compreender a relação de afetação que a pesquisa traz para o pesquisador, e neste caso, para mim, consistiu na importância de criar um percurso, uma trilha a ser aberta no campo da Psicologia, com um olhar crítico e transformador, especialmente no tratamento às populações indígenas.

Paulatinamente, as relações que estabeleci com o grupo, foram se transformando. Implicado neste contexto, coloquei-me como uma espécie de instrumento para os Xetá, seja pelo ofício de professor, pela possibilidade de fortalecimento étnico, organização de suas instituições, servi como uma espécie de “canoa” quando os Xetá precisavam acessar o mundo

não indígena. Por outro lado, fui conduzido por eles nas diferentes situações na T. I. São Jerônimo, nesta relação fomos construindo, de acordo com as situações, frentes de trabalho, que ainda hoje se desenlaçam.

As problemáticas aqui levantadas são sobretudo oriundas de inquietações teórico-práticas, a respeito do debate que se circunscreve em torno de várias dimensões: etnohistória Xetá, práticas em Psicologia, Epistemologia da Psicologia e Vivência (*perezhivanie*). Neste percurso entendo que estas áreas de conhecimento se complementaram e, na medida em que se aproximavam, passaram a dar inteligibilidade umas às outras, apontando problemas teórico-práticos que demandaram algumas propostas reflexivas aqui contidas.

A história do povo Xetá é circunscrita por um contato extremamente violento com a sociedade envolvente¹, desde os primeiros relatos de viajantes, datados do século XIX até as informações mais recentes, a violência é dado fundante, que passa pela violação de direitos, ocultamentos e arbitrariedades diversas sofridas por esse povo, no entanto, há uma contínua luta pela existência e sobretudo no avanço do grupo em assegurar suas formas de existir. Assim, esta tese se insere em parte como espectador que narra o que vê, mas também participa da história Xetá, e história de quem com eles trabalha.

A princípio o povo Xetá habitava vastas extensões de terras no vale Rio Ivaí no século XIX – viajantes noticiaram tal presença. Tais registros, embora breves, indicam uma grande complexidade cultural e manejo territorial. No início da década de 1940, os Xetá começaram a verificar que a presença não indígena, na Região conhecida como Serra dos Dourados, intensificava-se com o tempo, a partir de então a etnohistória Xetá estaria envolta em uma macro-história global do avanço da violenta colonização, processo este que culminou com pilhagem de suas terras, sequestro de suas crianças, e dissipação/extravio das crianças sobreviventes na década de 1960. O discurso oficial passou, então, a ocultar sua existência (MOTA, 2013; SILVA, 1998; 2003).

Neste movimento, midiaticamente propagandeia-se farsescamente a condição de extinção do povo Xetá, desdobramento de um passado idílico. Já o discurso oficial, imbuído

¹ Entendemos por sociedade envolvente uma totalidade constituída pelos grupos sociais não indígenas, que circundam geograficamente, ideologicamente e economicamente os grupos étnicos, partimos das discussões de Roberto Cardoso de Oliveira (1967a; 1967b) e Balandier (1969-1993) e Barth (2011) para compreender a constituição do grupo Xetá em sua dinamicidade da fronteira, sendo assim, a constituição do grupo étnico é relacional, e ativa mediante aos contatos, alianças e estratégias firmadas em relação a sociedade que os envolve, ou seja, sociedade envolvente.

do ideário do "Vazio Demográfico", encobre a existência de um povo, afinal os lotes de terras foram vendidos pela companhia de Colonização, não sem o apoio do governo do Estado: na época o "acordo de 1949" firmado entre Moyses Lupion, então governador do Paraná, com as companhias de Colonização COBRIMCO obtêm lucros com a venda das glebas (MOTA, 2017).

Territorialmente pilhados e ideologicamente encobertos os Xetá perdem seus territórios, na década de 1960, de um grupo estimado entre 1000 indivíduos² restam 12, dos quais 8 eram crianças³, se o processo de colonização tem suas reais benesses destinadas a poucos com a comercialização das terras. Os Xetá, por sua vez, veem se dissipar a história do coletivo, da convivência de grupos e cada qual passa a viver de maneira isolada, travando assim uma luta distinta, neste momento pela sobrevivência: de um grupo amplo, passa a ter história dos grupos familiares, e é justamente em uma das ramificações que esta tese se insere, pois a pesquisa se desenvolveu junto com os filhos, netos e bisnetos de Tikuein, uma das crianças sobreviventes da Serra dos Dourados.

A história dos sobreviventes deste período é marcada por andanças e lutas, Tikuein falece em 2006, Tuca em 2005, mas suas memórias ecoam e se mantém vívidas em seus filhos, netos e bisnetos. No caso dos descendentes de Tikuein a sua grande maioria habita a T.I. São Jerônimo, local onde realizei o trabalho etnográfico A princípio tinha como objetivo compreender o processo de constituição étnica, e compreender como ocorre este processo em diferentes níveis, no entanto, ao longo do percurso passei a compreender que este objetivo, em si, era algo relativamente secundário frente ao que vivia, e que ao invés de ter resultados sistematizados, o percurso foi mais importante.

Menciono este trajeto, pois o *estar em campo*, possibilitou a compreensão parcial das demandas diárias dos Xetá em um processo de considerável sincretismo com os Xetá, e pelas demandas acadêmicas houve um afastamento reflexivo do vivido, justamente no exercício de tornar inteligível a vivência, tomando assim consciência das relações de poder, fatos, assimetrias, contradições, limitações e avanços, elementos que circunscreveram este trabalho nos últimos anos.

²Estes dados são destacados pela memória de Claudemir da Silva, filho de Tikuein.

³Estes dados são destacados por Silva (1998), no entanto, em 2014 identificamos mais um sobrevivente de nome Luis Degoen Xetá do Brasil, no entanto não conseguimos contato com o mesmo, mais informações estão em Ramon (2014).

Quando adentrei em São Jerônimo, fui recebido por Claudemir da Silva, e aqui cabe uma explicação ao leitor, em momentos haverá a grafia "Claudemir", e em outros a grafia "Todi" este último é seu apelido de infância, termo este constantemente utilizado pelo moradores da comunidade. Posteriormente ao trabalho de campo, e no exercício da escrita compreendi que tratava-se de uma relação entre o público e o privado, em ocasiões públicas e coletivas utilizo a menção Claudemir, em passagens internas utilizo a menção Todi.

Claudemir/Todi é filho de Tikuein e sua atual família, quando estive na T.I. ele estava em seu segundo casamento, e sua atual mulher, D. Samira, é Guarani. Ela tem 6 filhos de um casamento anterior que habitam a casa, que são enteados de Claudemir e a convivência com eles foi diária. Foi nessa casa que me instalei e fui acolhido, procurei retribuir tal acolhimento como pude. Na comunidade, problemas como falta de água e energia, preconceitos sofridos pelos moradores da comunidade, dificuldades de acesso as escolas e ensino superior, dentre outras situações foram decisivas para refletir sobre o real propósito da pesquisa, passei a refletir, que ao invés de somente realizar a etnografia e compreender a constituição da etnicidade, seria interessante pensar sobre um percurso de pesquisa, analisando a constituição subjetiva, mas sem perder de vista a constituição objetiva da mesma, momento no qual compreendi a importância aos Xetá e de toda a comunidade em ter acesso aos seus direitos.

Na história mais recente, os Xetá iniciaram um processo de ascensão étnica, a partir do projeto de pesquisa "*Jane Reko Paranuá: O contar de nossa existência*⁴". Denomino o termo *ascensão* pois foi um movimento caracterizado por uma elevação da condição dos Xetá de um grupo em vias de extinção para uma emergência étnica, de modo que houve um considerável avanço organizativo do povo: o aumento do número de crianças Xetá na escola, o aumento gradativo de vagas para professores indígenas, bem como as articulações na política interna da Terra Indígena São Jerônimo, elevavam a condição do grupo que a cada momento se consolidava como grupo étnico.

Ao longo deste processo, a partir das vivências com os Xetá, consegui compreender alguns elementos que delinearão minhas inquietações. Nesta dimensão acredito que os trabalhos do LAEE foram essenciais para se obter o entendimento do lugar que eu

⁴Implementado pelo Programa Interinstitucional e Multidisciplinar de Pesquisa sobre o Povo Xetá' financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

ocupava entre os Xetá. No período de 2010-2014, as intervenções no campo da educação junto a esse grupo indígena avançaram na gestão de projetos executados pelo LAEE, o grupo, por sua vez, tanto internamente quanto externamente, também avançou em suas políticas, movimentos que demandaram um pensamento psicológico condizente com tal situação, culminando com a feitura deste trabalho.

Há uma profunda e dificultosa relação entre registrar o fazer e o dizer, e o que o escrever Psicológico e Antropológico captura, trata-se, tal como Goldman (2006) sublinha, de uma questão fundante na Antropologia, e por que não dizer também na Psicologia. Uma questão epistêmica ética e política, "como não proceder de modo a não reproduzir, no plano da produção de conhecimento antropológico, as relações de dominação a que os grupos sociais que estudamos se acham submetidos?" (GOLDMAN, 2006, sp). Entende assim que a teoria não se trata de um ponto de chegada, mas de partida da pesquisa, pois a própria etnografia coloca problemas a serem enfrentados.

Deste modo a presente tese está organizada em três capítulos, no primeiro, apresento a etnohistória Xetá, desde os contatos mais remotos do Séc. XIX até a atualidade. Procuro compreender ao longo da explanação a luta do povo Xetá como sujeitos históricos, sem contudo, perder de vista a expropriação sofrida e a luta que os mesmos travam frente a discursiva de ocultação. Para tanto coloco em cena a heterogeneidade que circunscreveu e circunscreve sua história, articulando esta situação com a ideia de situação colonial, em confluência com a problemática da colonialidade e seu respectivo discurso solipsista.

No segundo capítulo, apresento um conjunto de debates acerca da subjetividade. Início com o problema do ensino em Psicologia, tendo como objeto de estudo a subjetividade; passando pela história e as bases epistêmicas que a edificam: Liberalismo, Romantismo e Práticas Disciplinares. Em seguida apresento um conjunto de aspectos teóricos dos estudos pós-coloniais, que evidenciam a constituição da subjetividade eurocentrada, bem como o encobrimento do outro, ou seja, da alteridade, demonstrando assim que há uma perspectiva teórica que desconsidera aspectos étnicos relevantes, assim sob uma aparência heterogênea das ciências psicológicas, há uma confluência no termos da colonialidade do saber, a gestação da subjetividade eurocentrada antecede a ciência psicologia, e também a circunscreve.

Este processo epistêmico fica evidente na história da Psicologia em relação aos povos indígenas, que embora na atualidade se coloque como um tema recente e/ou emergente, há uma tradição secular da Psicologia nesta frente, no bojo das ideias psicológicas ainda no

século XVI os jesuítas já delineavam uma Psicologia, ainda não emancipada da Filosofia em suas explicações sobre a constituição psíquica dos povos indígenas, esta tradição vai se transmutando na medida em a Psicologia adquire cientificidade e independência, passando a uma nova fase, da noção espiritual passa a ideia de mente.

Ao final deste capítulo, apresento o conceito de *perezhivanie*, momento no qual procuro adentrar ao conceito de forma metalinguística, sobretudo compreendendo como me relacionei ele - conceito, seguindo uma perspectiva vigotskiana e dialética, apresento a noção de *perezhivanie* como uma vivência, que passou a me afetar, e aos Xetá, ao final desta secção inicio o debate sobre a questão da hierarquização cultural em Vigotski, momento no qual apresento seu contexto de produção, bem como os condicionantes históricos que fizeram com que os "crosscultural studies" ou os estudos interculturais de Vigotski e Luria tivessem uma intensa e curta vida.

Este segundo capítulo se finda com uma discussão importante acerca de 1929 na qual Vigotski elabora a compreensão da "Pedologia e dos estudos das minorias nacionais", nesta discussão além de estar inserida no processo de ascensão de suas ideias sobre a constituição sociocultural do psiquismo, Vigotski (1929) ressalta a importância da compreensão etnográfica para justamente compreendermos o meio pelo qual se dá o desenvolvimento no qual as crianças estão inseridas.

Tendo desenvolvido este percurso, inicio o capítulo 3 com a descrição do trabalho de campo, entendo que a etnografia difere consideravelmente dos textos antropológicos, uma vez que apresento um compilado geral da vivência Xetá e com os Xetá, ao longo de toda a tese, ideias que emergiram da situação de campo, com as que apresentei nos capítulos anteriores.

O percurso extenso do capítulo 3 retrata passagem com diferentes gerações, crianças, jovens, adultos e idosos pessoas com as quais tive contato em campo e contribuíram para a composição de um certo mosaico de informações, festas dos grupos étnicos e diversas outras passagens retratam a importância que os próprios Xetá atribuem a noção de vivência, indicando que não se nasce Xetá, mas se torna Xetá ao longo do processo, ao final deste capítulo apresento uma síntese vivencial obtida com base na análise das discussões anteriores.

CAPÍTULO 1 - ETNOHISTÓRIA DO POVO XETÁ

Nesta seção, temos como objetivo realizar um compilado da etnohistória dos Xetá e apontá-los como um dos agentes entendidos em situação colonial, retomando os elementos históricos do povo e sua relação com a sociedade não indígena. Ao final, desenvolveremos uma problematização acerca da colonialidade na construção da atual "representação de etnicidade Xetá" com o recurso a elementos trazidos pelo relato do trabalho de campo junto a indivíduos dessa etnia residentes na T. I. São Jerônimo. Entendemos que tal retomada histórica, conciliada com o desvelamento das intencionalidades (conscientes e não-conscientes), permite apresentar algumas reflexões sobre a problemática em estudo.

Realizamos assim um compilado geral sobre a história do contato dessa etnia com a sociedade envolvente, momento no qual apresento a primeira estratégia política dos Xetá: a manutenção da esquiva na relação e nos possíveis intercâmbios com as populações não indígenas. Na sequência, demonstro as políticas fundiárias que implicaram a perda territorial na Serra dos Dourados, sobretudo pelo "acordo de 1949", posteriormente, apresentamos o modo de vida dos Xetá, com o relato sobre os sobreviventes. Finalizamos esta seção com a análise da condição dos Xetá a partir de 1980, sobretudo com a vinda de Tikuein para a T.I. São Jerônimo e com a consequente ampliação do grupo.

Considero que o entendimento da etnohistória é nuclear para a análise do percurso do povo Xetá, pois ele desvela um amplo conjunto de constituintes que a circunscreve, dado que ela está envolta em conflitos de interesses. Neste sentido, tomando como ponto de partida a heterogeneidade e as sinuosidades, Mota (2014, p.7) destaca que “[...] a metrópole e a colônia estão interligadas, e as sociedades não podem escapar dos impactos de suas relações com o mundo exterior, mesmo que sejam relações assimétricas e constituídas entre desiguais”.

Entendo que a etnohistória permite que se torne inteligível as diversas situações que os Xetá experienciaram e experienciam, e, particularmente, como eu, enquanto pesquisador, a experienciei, ainda que à margem do processo. Para compreender esse processo, lanço mão da concepção de vivência dramática (DAFERMOS, 2018), que nos lembra que a vivência humana é composta de um amplo conflito de opostos, não binários, nem tampouco dicotômicos, ou seja, a existência humana pode ser considerada como um constante conflito de diversos opostos, e no caso desta pesquisa, soma-se ao fato de estarmos em uma relação consideravelmente contraditória inerente de uma situação colonial.

É preciso colocar em cena, que os registros que se têm do Povo Xetá, seja dos contatos mais remotos do Séc. XIX até os estudos mais recentes desenvolvidos junto com o grupo dos aqui nomeados *enraizados*, em um contexto posterior à diáspora⁵ ocorrida na década de 1960, foram predominantemente elaborados por não indígenas, em sua maioria pesquisadores implicados⁶ com o grupo.

1.1 – O *solipsismo* eurocentrado e a situação colonial: a luta contra a entropia que leva à desordem e contra a invisibilidade dos Xetá.

O contato mais violento entre os Xetá e as companhias de colonização ocorre nas décadas de 1940-1960 de modo relativamente tardio em comparação com as outras etnias no Sul do Brasil, no entanto o mesmo se insere em movimento histórico e secular de colonização de "conquista". Tomando como base a análise de Enrique Dussel, é possível compreender que seu entendimento acerca do contato, eminentemente violento e de interesse econômico, permite eclodir "duas subjetividades": a do conquistador em sua ação e retórica civilizatória, e de outro lado uma subjetividade encoberta pelo outro, neste caso as populações ameríndias que foram 'encobertas' no processo de avanço europeu.

A 'conquista' é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o "si-mesmo". O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como 'encomendado', como 'assalariado' (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais). A subjetividade do 'conquistador', por seu lado, foi se constituindo, desdobrando lentamente na práxis. (DUSSEL, 1994, p.44)

Ainda nesta fase de capital nascente, Dussel (1994) explica que com o avanço do processo colonizador de um lado enriquecia-se a metrópole com o ouro, a prata e diversas outras riquezas, diametralmente oposto à riqueza, constituía-se nos trópicos diversas violências e expropriações. Para esse autor, a materialidade da "conquista europeia" deflagra um movimento alienante da noção de economia mercantil que, ao longo do processo de contato, se transmuta de um "eu conquisto" para um "*ego cogito*" moderno. Tal modernidade manifesta sua contradição, colocando a racionalidade científica contra as cosmovisões

⁵Denomino o processo de diáspora caracterizado pela saída força do grupo Xetá na Serra dos Dourados, tal fato ocorrido mediante ao avanço das companhias de colonização (RAMÓN, 2014), tal debate está na subsequência do texto.

⁶Implicação conceito de Ardoino, será debatido no capítulo 2.

ameríndias, e essa "justificação" eurocentrada passa a encobrir o "outro" (neste caso, os povos indígenas), em um movimento que o autor denomina de um *solipsismo* eurocentrado. Assim:

A economia como sacrifício, como culto, o dinheiro (o ouro e a prata) como fetiche, como religião terrena (não celeste), semanal (não sabática, como dizia Marx em *A questão judaica*) começava sua caminhada de 500 anos. A corporalidade subjetiva do índio era 'subsumida' na Totalidade de um novo sistema econômico nascente, como mão-de-obra gratuita ou barata (à qual se somará o trabalho do escravo africano).(DUSSEL, 1994, p.53)

No que diz respeito ao povo Xetá, além de todo ônus histórico e o processo de intensa pilhagem territorial que inegavelmente marcaram profundamente suas histórias coletivas e individuais, é preciso compreender a noção de encobrimento como exposta por Dussel (1994) a que este e outros povos foram/são submetidos. Entretanto, mostra-se incoerente dicotomizar a análise, colocando simplesmente os Xetá em contraposição à Totalidade dominadora do sistema econômico que caracteriza a colonialidade e que possui poder suficiente para anulá-los. Ao considerar a “situação colonial” (BALANDIER, 1993) em confluência com as derivações dessa colonialidade, intentamos constituir uma perspectiva analítica da etnohistória desse povo que os considere como sujeitos ativos e elaboradores de políticas próprias de manutenção, de formação de alianças e de estratégias de luta, embora seja sabido da assimetria de tal relação.

Tal atividade do povo Xetá se desdobra em um movimento de relevante complexidade que produz o que Balandier (1993) caracteriza como a “situação colonial”, categoria analítica esta desenvolvida a partir de críticas às teorias antropológicas que abdicavam do entendimento da totalidade e que acabavam por elaborar perspectivas unilaterais de análise das relações no contexto da colonialidade. Diferentemente das propostas de sua época, o autor lançará mão de múltiplas disciplinas tais como: Antropologia, Psicologia, Sociologia dentre outras, para compreender a relações interétnicas, ampliando assim a noção de totalidade que caracteriza a relação entre grupos colonizados e colonizadores. Ele demonstra assim a existência de um eixo de dominação caracterizado pela exploração econômica, que implicará também aparatos políticos de controle dos povos colonizados, bem como as derivações de dominação cultural oriunda dos anteriores.

Tal totalidade das relações interétnicas na situação colonial é entendida aqui como uma categoria de análise que permite compreender o esbulho, assassinatos e toda a violência acometida, com perdas inegáveis ao povo Xetá.

Mediante a confluência teórica de Balandier e de Dussel, procuramos tecer dois pontos importantes que se colocam no horizonte da análise etnohistórica dos Xetá. O primeiro ponto consiste no que Balandier (1969, p.36) denomina de luta contra a *entropia* que leva à desordem, sendo a entropia metaforicamente entendida como um conjunto de possíveis ameaças que acometem o equilíbrio e existência dos grupos, ameaças tanto internas como externas, que para o autor levam ao desequilíbrio e à desestruturação dos mesmos. Outro elemento de relevância na análise desta conjuntura diz respeito à luta que o povo Xetá empreende contra a invisibilidade promovida pelo discurso oficial, análogo ao que Dussel (1994) denomina nas acepções de "coberto", "descoberto" e "encoberto", pois, na atualidade, o povo Xetá trava uma constante luta pela visibilidade, tendo em vista seu histórico de expropriação e conseqüente ocultação de sua existência por parte do discurso oficial.

1.2 – Componentes da Situação Colonial: um mosaico circunscreve os Xetá na atualidade

Em termos sociológicos, é preciso nominar os distintos agentes que compõem a situação colonial, seja de um passado mais remoto, ou até mesmo na contemporaneidade. Trata-se de há uma espécie de mosaico grupal, cuja composição é edificada com diferentes grupos que passaram a compor um todo heterogêneo e complexo, estes diferentes "ladrilhos" vão constituindo um todo social, consideravelmente disforme e consideravelmente dinâmico.

Na caracterização da situação colonial, primeiramente é preciso considerar os povos indígenas, no caso **1. o grupo Xetá**. Seguindo as ideias de Barth (2010), ele é circunscrito por uma fronteira social, que possui propriedades externas em relação aos *outros* (no caso os não-Xetá), mas também as fronteiras internas, pois entre os Xetá há distintos grupos com diferentes intencionalidades⁷. Portanto, não se trata de uma forma homogênea, mas sim múltipla, composta de necessidades internas, tendo também consideráveis constituições a partir do contexto.

Tal perspectiva nos leva a considerar a noção de Eriksen (1991) sobre "varying cultural significance oh ethnicity" que ajuda a compreender os contextos nos quais os grupos se inserem que demandam formas distinta de transmissão étnica, tanto em termos internos

⁷Para maiores detalhes conferir Silva (1998) quando aborda os diferentes interesses dos grupos familiares Xetá, as disputas e divergências, recentemente os dados de 2010-2019 tem demonstrado a existência de diversos interesses internos.

(em como as famílias Xetá operam e transmitem a etnicidade), mas também em como os Xetá se colocam frente as situações sociais.

Ainda na identificação dos grupos étnicos temos os **2. Kaingang, Guarani e outros grupos étnicos**, na T. I. São Jerônimo as relações entre esses grupos são exemplares, seja pelos casamentos interétnicos, seja nas alianças entre lideranças. Atualmente, na T.I. São Jerônimo há 3 caciques, um deles é Xetá. Os Kaingang e os Guarani, que foram ocupantes tradicionais do território são predominantes, contudo, atualmente, a organização política dos Kaingang incorpora grande parte das lideranças que é etnicamente Xetá. Há também grupos Xetá próximos aos Guarani. Sob esta forma de organização das etnias na T. I São Jeronimo, a questão da indianidade, como um traço, amplo permite que ocorra profundas relações de reciprocidade e trocas culturais entre as etnias, o que, possivelmente, tenha sido um fator determinante da ascensão dos Xetá ao cacicado e a coesão entre os grupos.

Ainda na composição do mosaico da situação colonial tem-se os **3. Pesquisadores e intelectuais**, no qual me incluo. Entendo que todos de alguma forma estão *implicados* com o grupo e tem alguma intencionalidade, este conjunto quase sempre tem um viés institucionalizado, como viajantes, professores, pesquisadores e estudantes, este grupos elaboraram, no passado registros sobre os Xetá, e na contemporaneidade elaboram trabalhos acadêmicos e científicos sobre o povo.

Nesta seara se encontra também uma grande amplitude de interesses e ações, em campo pude notar que os próprios Xetá constroem narrativas sobre quem trabalha com eles, ou seja, identificam ações e formas de trabalho, adequando-se a algumas e negando outras, alguns pesquisadores são valorados pelos Xetá como amigos e parceiros de luta, já com outros há mágoas e decepções, enfim além de uma relação institucionalizada, há também enlances que expressam afetividades, ressentimentos, afeições, enfim trata-se também de uma relação de profundidade emotiva e implicação recíproca, embora em termos assimétricos. As práticas da intelectualidade alternam-se conforme nos ensina Gramsci (1978), pois há práticas que tem um certo horizonte orgânico que visam transformações sociais e instrumentalizações do povo, busca esta que tentei realizar com os Xetá, embora o caminho seja consideravelmente espinhoso e de grande dificuldade, são trabalhos que estão atentos as relações de exploração, e neste caso "encobrimento" da existência Xetá.

Ainda sob a ótica gramsciana, há as práticas tradicionais, que embora sejam de aparente preocupação e respeito acabam visando a manutenção do *status quo*, considero a

título de ilustração frentes academicistas deslocadas da realidade do povo Xetá, que pode, muitas vezes, confluir com o encobrimento da existência, e conseqüente perda de direitos.

Seguindo com a nomeação dos grupos que compõem a situação colonial aqui estudada, tem-se os **4. agentes do establishment** que justamente atendem aos interesses da hegemonia econômica, pode-se apontar que há uma elite econômica que subsidia intelectuais para a perpetuação de seus interesses, custeia-se assim uma discursiva acerca da inexistência Xetá e/ou a conformidade em manter a situação de desterritorializados, sobretudo pela alegação da *mestiçagem e/ou não pureza*. Este movimento foi representado em grande parte pelos elaboradores da política de Estado (Paraná e União), nas décadas de 1940-1950, que possibilitou a concessão de terra, ou seja, na ocasião o governo de Moyses Lupion (1947-1950) concede às companhias de colonização (Cobrimco e Suemitsu) a ocupação da terra na Serra dos Dourados, sucedendo-se, assim, o processo de agrimensão e venda das áreas. Com a falência das companhias emerge a agropecuária Santa Maria Ltda, um dos braços financeiros do Bradesco, de posse do falecido Amador Aguiar e outros, como nos informa o Diário Oficial da União de 30/06/2014.

Este movimento hegemônico tem diversos tentáculos, além dos supracitados, no vale do rio Tibagi a T.I. São Jerônimo foi recentemente impactada pela construção da UHE Mauá da Serra, este empreendimento impactou consideravelmente os recursos naturais e a sociabilidade entre os grupos indígenas e, como forma de "compensação" a tais impactos, criou-se o consórcio Cruzeiro do Sul que vigorou até 2017.

Sendo assim, é preciso compreender os componentes da situação colonial na qual os Xetá se inserem. Tais agentes vão compondo o enredo a partir de diversas ações, em constantes disputas, revelando uma espécie de mosaico situacional. Por parte dos Xetá, há articulações coletivas com alianças com intelectuais, instituições de ensino e educação, bem como com os grupos Kaingang e Guarani. Em uma história recente o grupo vem defendendo sua sobrevivência e reivindicando seu direito à titularidade das terras na Serra dos Dourados na condição de povo originário. De outro lado, os interesses de "conquista", representados pelas companhias de colonização, agentes estatais e uma certa intelectualidade, propondo a ideologia farsesca do "vazio demográfico".

Este último entendimento consiste na ampla divulgação midiática entre 1930-1960 sobre a existência de terras inabitadas, embora as mesmas fossem territórios seculares dos povos indígenas Kaingang, Guarani e Xetá. Esta conjectura propagandeada e amplamente

divulgada na imprensa e em livros didáticos, defendia a existência de amplos "vazios", solos fecundos para o plantio da cafeicultura e outras atividades agrárias. De um lado se apaga a existência de povos indígenas, seja por meio do pensamento científico, livros didáticos e notícias da imprensa local, de outro se propaga a noção de terras fecundas, mas até então improdutivas, as chamadas terras devolutas, inóspitas pela natureza exótica, mas desprovidas assim de existência humana (MOTA, 2009).

Assim, esta conjuntura singular que no passado (1940-1960) visou apagar a existência dos Xetá, ainda hoje pode ser identificada em situações que propagandeiam a inexistência de povos, fortalecendo um discurso de progresso e desenvolvimento, visando a obtenção de lucro, quase sempre em detrimento dos povos indígenas, processo este que será considerado pelos autores da decolonialidade como uma marca irracional, pois há um encobrimento de diversas formas de vida, natureza e de grupos étnicos, implicando assim, em um processo de irracionalidade da modernidade, e neste sentido entendida como o avanço do Capitalismo. Para se ter uma noção do viés civilizatório, as menções abaixo são elucidativas quanto aos valores propagados na região Noroeste do Paraná:

As terras, onde hoje a cidade está, foram adquiridas por um grande conglomerado econômico inglês. Em 1924, o técnico em agricultura e reflorestamento, Lord Lovat, veio ao Brasil e chegou ao Norte do Paraná. A falta de estradas o impediu de ir além dos 25 km da primitiva estrada de ferro que existia[...]. Em 1944, as dificuldades consequentes da Guerra levaram os ingleses a venderem as terras paranaenses. Um grupo de destemidos empreendedores brasileiros, formado por Gastão Vidigal, Cássio Vidigal, Gastão de Mesquita Filho, Fábio Prado, Silvio Bueno Vidigal e Arthur Tomaz, este último antigo gerente da Companhia Norte do Paraná, adquiriram dos ingleses, com cerca de 30 mil alqueires de matas selvagens a serem colonizadas. Era um grande desafio. (ASSOCIAÇÃO COMERCIAL, INDUSTRIAL E AGRÍCOLA, 2016, s/p)

Outra menção que retrata o pensamento regional destaca que os “[...] primeiros habitantes foram aventureiros atraídos pela nova região a ser explorada” (ASSOCIAÇÃO, INDUSTRIAL E AGRÍCOLA, 2016, s/p), seguindo a descrição de que:

Hoje, Umuarama é a imagem do progresso e do desenvolvimento. A aventura deu certo. A terra inóspita tornou-se um celeiro de prosperidade, com importantes indústrias, um setor agropecuário forte e atuante e um comércio que é a referência em compras para mais de 400 mil consumidores do Noroeste. (ASSOCIAÇÃO COMERCIAL, INDUSTRIAL E AGRÍCOLA, 2016)

Nota-se que a retórica acima além de propagandear a importância do avanço comercial, está alicerçada na premissa que os primeiros habitantes foram os aventureiros que em menção heróica exploraram a vastidão selvagem, retórica do "Vazio Demográfico" que ainda persiste na atualidade.

No intuito de apresentarmos a história do povo Xetá, procuraremos identificar como esses grupos se articulam, circunscrevendo as condições objetivas de vida na contemporaneidade. Pretendemos com isso demonstrar a constituição desse mosaico social e étnico, procurando compreender como tais agentes participam da etnohistória Xetá.

1.3 – Iniciando a História do Contato

Esta seção se organiza seguindo uma cronologia histórica, com os primeiros contatos do povo Xetá com a sociedade não indígena. Uma primeira parte, baseia-se no livro do historiador Lucio Tadeu Mota (2013), "Os Xetá no vale do Rio Ivaí 1840-1920", no qual apresenta-se um compilado geral destes encontros. Complementamos suas ideias com alguns registros do engenheiro inglês Thomas Plantagenet Bigg-Wither (1845-1890) em seu livro "Novo caminho no Brasil meridional: a província do Paraná três anos em suas florestas e campos 1872-1875", e de Telêmaco Augusto Enéas Morosini Borba (1840-1918) 13, em "Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná" (1904) e em "Actualidade Indígena" (1908). Prosseguiremos reunindo algumas discussões sobre o contato na Serra dos Dourados no período de 1940-1960, buscando resgatar aspectos do panorama social geral no qual os Xetá estavam ali inseridos com base em informações contidas em outras publicações, tais como "A invasão dos territórios do povo Xetá na Serra dos Dourados/PR em meados do século XX" (MOTA, 2017) e apontamentos descritos por Silva (1998, 2003) tendo como fundamento a memória dos sobreviventes da Serra dos Dourados.

A partir da análise dos relatos indicados acima, esperamos poder afirmar ao final deste capítulo que os Xetá, inseridos nesta situação colonial, sempre traçaram políticas próprias, formas pelas quais procuram manter-se como grupo étnico, bem como estratégias de alianças, de conciliações e de embates para evitar sua perda territorial e a desintegração do grupo. Acreditamos que a citação abaixo ilustra a resultante da adoção dessas políticas e dessas estratégias por parte dos Xetá ainda no momento dos primeiros contatos destes com a sociedade não indígena.

Assim, sempre escondidos, esquivos, ariscos, em pequenos grupos internados nos mais recônditos e ignorados abrigos das florestas os Xetá não se aproximaram dos aldeamentos religiosos estabelecidos no Norte da província nem estabeleceram relações com as populações brancas que aos poucos foram ocupando seus territórios no alto Ivaí no século passado (MOTA, 2013, p.202).

Os primeiros registros históricos sobre os índios Xetá foram elaborados apenas no século XIX, portanto, três séculos após o início da colonização em território brasileiro. Em uma análise documental, Mota (2013;2017) aponta que a ocupação deste povo se estendeu ao longo de todo médio e alto vale do Rio Ivaí⁸ e seus afluentes, e que, entre 1840 e 1920, ocorreram contatos diretos com viajantes que passaram pela região. Ali foram identificados alguns vestígios abandonados da cultura material que demonstram a presença destes índios na região, dentre eles: o tembetá⁹, os fios de urtiga trançados e panos de algodão.

Entre os documentos analisados por Mota (2013), encontra-se uma carta enviada por João da Silva Machado, conhecido como Barão de Antonina (1782-1875)¹⁰, ao Ministério da Guerra no ano de 1842. Nela, o Barão indicava que as Companhias de exploração eram constantemente observadas, e que haviam muitos vestígios de indígenas na região que compreende a faixa de terra entre os Rios Ligeiro e Ivaí, local nas imediações dos municípios de Jussara-PR e Japurá-PR. As palavras do autor podem dar uma maior dimensão da expressividade do grupo:

[...]Pelos relatos dos comandantes das companhias, eles eram observados o tempo todo, e quando os homens da expedição saltavam a terra os observadores corriam para o interior das matas num enorme tropel que indicava serem centenas de indivíduos. Assim, continuamente observada a expedição desceu rio Ivaí até seu foz no rio Paraná.(MOTA, 2013, p.18)

A análise dos documentos das expedições produzidas¹¹ pelo Barão de Antonina indicou que a companhia relata algumas aldeias com roças de coivara, nas passagens; que se depararam com diversos utensílios que supomos hoje compor a cultura material Xetá; que “[...]encontraram [...] batoque d’alambre de um palmo de comprimento, novelos de fios de fibras de urtiga, de cabelos humanos, tucum e os teares onde teciam panos de algodão”

⁸A área de ocupação Xetá abrangia desde a região central do Paraná até o noroeste. (MOTA, 2013)

⁹Adorno utilizado nos lábios inferiores em formato de “T” com cerca de 10cm a 15cm, utilizados pelos homens Xetá.

¹⁰João da Silva Machado, foi um explorador do Paraná no período em que o mesmo configurava-se como uma província de São Paulo, foi tenente-coronel do exército nacional.

¹¹ Trata da expedição de Antonio Borges Pereira em 1842 e de Francisco F. Da Rocha Loures em 1855.

(MACHADO 18 , 1843, p. 111 apud MOTA, 2013, p. 19), materiais estes possivelmente produzidos pelos Xetá e até mesmo descritos em trabalhos posteriores como os de Kozak *et.al.* (1985).

Outro relato também analisado por Mota (2013) é o de Joaquim Francisco Lopes e de John Henrique Elliot, ocorrido em 1845. Estes encontraram acampamentos abandonados no qual estimam poder abrigar cerca de 250 indivíduos, nas proximidades entre os municípios de Floresta-PR e Engenheiro Beltrão-PR. Os mesmos foram subindo o rio Ivaí e relatando diversos vestígios, ao longo dos dias, nas proximidades do município de Borrazópolis-PR.

[...] ao saírem no mato avistaram índios que subiam as margens do rio. Eram mulheres e crianças que se afastavam do rio, ali deixaram duas flechas e por suas características, Elliot presumiu não ser ‘dos terríveis coroados’, isto é dos Kaingang, e sim parecidas com as fabricadas pelos Kayowá 19 aldeados nas fazendas do Barão de Antonina no rio Verde na província de São Paulo. (MOTA, 2013, p.36-37)

Na sequência do relato, John Elliot relata o contato de Lopes e Vergueiro

[...] e mais hum camarada que hiam na canôa grande saltaram em terra logo ouviram a conversa dos indios e andando pé por pé chegou até 4 a 5 braças distante delles sem ser percebido, humas 12 mulheres estavam sentadas em meio circulo discutindo os merecimentos de uma enorme panella de palmito e carne de queixada, e ao mesmo tempo sustentando uma conversa animada no extremo pouco ais adianta estava 5 homens dois filhos e treis molas com um loquacidade pouco inferior das senhoras, ascentadas ao pé de dois porcos mortos de perto de uma dúzia de Jacutinga [...](ELLIOT, 1930, p.261 apud MOTA, 2013, p.37)

O relato de Elliot evidencia uma considerável abundância de alimentos, abundância análoga ao que dizem os filhos de Tikuein, Claudemir e Dival da Silva¹², ao lembrar que quando o pai se remetia “aos tempos do mato” (sic) era recorrente falar da farta disponibilidade de caça, de palmito, de frutas, de mel, dentre outros alimentos. Mota (2013, p.37) irá complementar a descrição dos Xetá naquela época ao afirmar que “[...]os mais velhos, falavam algumas palavras em espanhol e temiam as armas de fogo dos membros da expedição, até pediram para que as colocasse a alguma distância”, que os caracteres culturais, como o furo labial e o uso do botoque de resina, reforçam a concepção de que se tratava do povo Xetá.

¹²Xetá que vivem atualmente na T.I. São Jerônimo, cujos relatos serão objeto de análise ao final deste capítulo.

Na sequência Mota (2013, p. 46) demonstrará nas correspondências entre Dr. João Mauricio Faivre (fundador da Colônia de Teresa Cristina) e o presidente da província do Paraná Zacarias Gôes durante 1855-1870, que no ano de 1856, ao abrir uma estrada entre a colônia de Teresa Cristina ¹³20 e Ponta Grossa, o primeiro identificou um “toldo 21 ” de grupos indígenas, possivelmente botocudos. Posteriormente, em 1870, Joscelyn Borba (irmão mais novo de Telêmaco Borba) afirmou ter encontrado um botocudo que habitava os sertões do rio Ivaí e levado cerca de 10 indígenas para a colônia de Teresa Cristina. O autor escreve que Joscelyn:

[...] provavelmente encontrou um índio Xetá que lhe deu as indicações de acampamentos de seus parentes nas matas do rio Ivaí, nas proximidades de Teresa Cristina. E a intenção era de nuclear todos os grupos indígenas que havia nos ‘sertões do Ivaí’ na Colônia Teresa, Ali já vivia um grupo Kaingang e o esforço era atrair esses outros indígenas, diferentes dos Kaingang, denominados de botocudos pelo uso dos adornos labiais (MOTA, 2013).

Em 1897, Franz Keller, ao elaborar relatórios técnicos sobre a navegabilidade dos rios, descreve em as “Noções sobre os indígenas da província do Paraná” um conjunto de grupos indígenas, dentre eles os Botocudos (Xokleng e Xetá). No caso, os povos identificados habitavam as regiões centrais entre os rios Tibagi e Ivaí. É importante a constatação do autor de que, já no século XIX, os Xetá passavam a ocupar novos territórios, sobretudo mediante as relações com os Kaingang que haviam sido expulsos dos Campos Gerais e dos Campos de Guarapuava e que passaram a compelir os Xetá sentido noroeste, o último local de ocupação Xetá com seu *modus vivendi*.

O engenheiro Keller observou que os grupos Xetá que viviam entre os rios Tibagi e Ivaí estavam sendo cercados a Leste com a ocupação dos campos gerais pelos fazendeiros e povoados que estendiam essa ocupação até as margens do rio Tibagi e pelo lado Oeste estavam perdendo seus territórios para os Kaingang que, expulsos de seus territórios tradicionais nos campos de Guarapuava, ocupavam novas áreas nos vales dos rios Tibagi e Ivaí. (MOTA, 2013, p.52)

Neste relatório de Keller, referente ao aldeamento de São Pedro de Alcântara às margens do rio Tibagi (local próximo a T.I. São Jerônimo), o engenheiro identifica, entre os

¹³ Atualmente é um distrito do município de Cândido de Abreu-PR, localizado na porção central do Estado do Paraná, no vale do rio Ivaí.

Kaingang, a presença dos denominados *curútom*, que, na língua daqueles, significava os sem roupa. No mesmo, ele constatou que alguns Xetá haviam aprendido aquela língua e até mesmo puderam “[...]ser incorporados à sociedade Kaingang” (MOTA, 2013, p.52).

Outro europeu que relatou um relevante contato com os Xetá foi o engenheiro Bigg- Wither¹⁴ no ano de 1873. Neste período, ele estava envolvido em um projeto de instalação de uma estrada de ferro transcontinental que permitiria o acesso via férrea do oceano Atlântico ao Pacífico. Nas imediações de Ivaiporã, próximas da corredeira da Ariranha, um dos trabalhadores da companhia dele avistou um indígena. Este fato causou grande alarde entre os trabalhadores, o que resultou em um processo de deserção e de recusa ao trabalho. Isso fez com que o engenheiro se lançasse na “caçada” ao indígena que estava provocando a dispersão de seus trabalhadores.

No relato, o engenheiro descreve que, junto com os trabalhadores, havia um homem Guarani Kaiowá, chamado de Luco, e que este era o principal guia nas matas paranaenses. A presença deste foi fundamental na busca dos “famigerados” Xetá, pois com seu auxílio a comitiva de Bigg-Wither conseguiu entrar em contato com um grupo dessa etnia composto por homens, mulheres e crianças. O engenheiro inglês descreveu algumas características das crianças em seu livro:

Ambas as crianças eram exímias imitadoras, arremedando o grifo familiar de qualquer pássaro ou animais atrás do acampamento. Imitavam-no e depois diziam o seu nome a qualquer pessoa que estivesse perto. Gostavam de imitar especialmente as várias notas melancólicas das pombas. Evidentemente, aprendiam esses sons desde pequeninos, quando começavam a falar. Ouvindo as crianças imitar os sons e repetir os nomes dos animais que os produziam, aprendi certo número de palavras em botocudo. O menino, especialmente, não era só bom aluno, mas professor capaz e perseverante, pois não ficava sossegado enquanto a pessoa que o ouvisse não apanhava a pronúncia exata da palavra que estava ensinando. Ambos eram vivos e inteligentes. Nesse sentido, portanto, diferiam muito do botocudo adulto que, segundo nossa experiência, era obtuso e estúpido, chegando às raias da idiotia. (BIGG-WITHER, 1974, p. 318)

No excerto acima fica evidente os prejulgamentos do engenheiro, ao afirmar a habilidade das crianças em ensinar, mas também as constatações referentes ao ser adulto, considerado pelo inglês como “obtuso” e “estúpido”. Vale refletirmos que o engenheiro como

¹⁴Engenheiro inglês (1845-1890) que nos anos 1872-1875 esteve na então província do Paraná com o intuito de realizar a delimitação de um traçado para a futura estrada de ferro que conectaria o Oceano Atlântico ao Pacífico.

um homem de seu tempo, passa a reproduzir a lógica do encobrimento e da subalternidade dos povos frente ao “solipsismo eurocentrado” (DUSSEL, 1994).

Retomando as considerações de Mota (2013, p.79) com base no relato das expedições, fica evidente que, no século XIX, os Xetá ocupavam vastas regiões entre o Rio Tibagi e o Rio Ivaí, havendo evidências da presença de sua cultura material e de sua organização social. A partir de todos esses relatos (de Franz Keller, John Elliot e Joaquim Lopes), há a confluência para o entendimento no qual os Xetá ocupavam a porção direita do rio Ivaí, coincidindo também os elementos descritos com os trabalhos mais recentes como de Loureiro Fernandes (1959) e Kozak *et.al.* (1985) sobre o contato dos Xetá na Serra dos Dourados, e os relatos dos sobreviventes do extermínio, elaborado pela antropóloga Carmem Silva (1998;2003).

Seguindo os contatos registrados, Telêmaco Morocines Borba também estabelece com os Xetá no ano de 1904, e, em sua publicação “Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná”, descreve um conjunto de informações relevantes¹⁵, como um compilado de dados etnográficos sobre as distinções entre grupos como “Coroados/Kaingang, os Guarani, as diferenças entre os Cayuás/Kayowá e os Guayanás etc.” (MOTA, 2013, p.122-123). No excerto abaixo, a questão de um povo denominado Arés, que se supõe corresponder aos Xetá, coaduna com as constatações historiográficas anteriores.

Os Arés são conhecidos no Oeste deste Estado (margens do Ivahy) pela denominação de Botocudos; - são selvagens de índole pacífica, completamente agregados ao convívio de outras tribus; não tem agricultura; vivem exclusivamente da caça, pesca e fructas silvestres; ainda hoje seus instrumentos cortante são de pedra e de osso. Eles próprios, quando consegui relações, me contaram que o nome de sua tribo é “Aré”. Para mim não havia dúvida que estes selvagens, tanto pelos caracteres phisicos, como pelos linguísticos, são da raça Guarany. (BORBA,1904, p.55)

Há nela também uma inventariação de materiais, muito similar ao de Bigg-Wither. Borba (1904) irá afirmar que os Xetá não produziam agricultura. Sobre esta temática, Mota (2013) analisa que tal condição poderia estar ocorrendo já devido ao processo de desterritorialização, dado que a cada ano o processo colonizador avançava a largas passadas. Por outro lado, a ausência de cultivo auxiliava substancialmente a constante tática do povo

¹⁵Mota (2013) afirma que embora a publicação seja de 1904 é muito provável que Telemaco Borba tenha compilado tais informações anos antes pelo contínuo contato com os Kaingang e grupos Xetá.

Xetá de manterem-se esquivos ao contato com os povos não indígenas ao longo desse processo.

Remetemos aqui a uma informação importante que Telêmaco Borba (1904) registra sobre o uso do tembetá e que atualmente está em processo de reelaboração pelo grupo de São Jerônimo. Mantivemos na íntegra a denominação utilizada pelo autor:

[...]embé, beijo, lábio; etá, grande, muito)[...]feitos da resina do Jatahy ou jatobá, são brancos e transparentes; fabricam-nos também na resina de uma arvore chama Guassatunga, mas, os mais communs, são amarellos também transparentes, mas todos muito frágeis.(BORBA, 1904, p.56)

Retornando a periodização dos contatos com grupos Xetá, Mota (2013) descreverá que em 1896, o General José Cândido da Silva Muricy (ou somente General Muricy), em viagem com um grupo Kaingang até o rio Corumbataí, identificam vestígios de presença dos chamados índios botocudos ao explorarem a margem direita do rio Ivaí. Os mesmos teriam encontrado diversas picadas e sido constantemente vigiados enquanto passavam pelas imediações, indicando a localização de possíveis toldos¹⁶, na época localizados ao norte das ruínas da redução jesuítica Colônia de Vila Rica. Em seu estudo Mota (2013) também percorre os relatos de Alberto Vojtech Fric, de 1910. Este tcheco teve um intenso contato com os Kaingang do toldo Ubazinho e Ivaí e identificou a exuberância das matas de araucária na região, local de grande apreço de grupos Kaingang para caça e coleta. Neste mesmo local, haviam outros grupos não-Kaingang, no caso os denominados kuruton, que na língua Kaingang significavam ('kuru'=roupa, 'ton' + não tem) (MOTA, 2013, p.137). Neste relato, Fric indica que os Kaingang, junto com as pessoas que compunham a expedição, tinham por hábito a caça dos grupos Xetá e seu aprisionamento, descrevendo assim essa prática:

De súbito Arikishóa emergiu da sombra das árvores, coberto por uma túnica branca, e entrou na beira da clareira. Nem notei que, nesses segundos passados, tinha se fantasiado do espírito mau da selva mais temível – de homem branco, e eu mesmo quase me assustei. Deu uns passos a frente colocando-se em pé, de braços cruzados, no meio dos adormecidos. Nesse momento nos quatro lados do espaço vazio emergiram da escuridão da mata os caçadores do nosso grupo igualmente fantasiados e voltaram a mergulhar na sombra. (FRIC, 1943, s/p. apud MOTA, 2013,p.139)

¹⁶ Neste caso entendido como povoação e aldeamento indígena.

Capturaram os Xetá, embora, na manhã seguinte, o cacique Kaingang lhes houvesse permitido novamente a liberdade. A expedição volta ao local de origem no rio Azul (proximidades do município de Ivaiporã-PR). Fric ao analisar tais relações interétnicas, afirma: “Caçam-nos porque estão convencidos do seu direito sobre eles” (MOTA, 2013, p.140). O autor, ampliando a análise, afirma que possivelmente tratava-se de um exercício dos grupos Kaingang e que, por outro lado, possivelmente os Xetá também sabiam que estavam sendo perseguidos. Assim, ele supõe que a solução de tal empreitada consistia em estarem juntos, os grupos Kaingang e Xetá, por alguns dias.

Pelas observações de Fric, os ‘escravos’, os ‘curutons’ os Xetá eram muito mais ‘[...] hábeis em caça, em construção de armadilhas e em subir em árvores frutíferas do que os caingangues amolecidos já pela civilização em progresso’. E se eles não quisessem não seriam capturados pelos Kaingang. E também essa permanência junto aos Kaingang lhes possibilitaria o acesso a bens que os Kaingang obtinham junto aos brancos, principalmente objetos de ferro (MOTA, 2013, p.140).

Em 1910, é criado o SPITLN (Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais) e, no Paraná, institui-se a Sétima Inspeção Regional, locada na capital do estado, Curitiba. Mota (2013) esclarece que a primeira ação dessa inspeção fora conferir as situações conflituosas entre os Rios Tibagi e Ivaí e que tal expedição é realizada pelo capitão José Ozório. Este adentra em um aldeamento Kaingang na Serra do Cadeado (nas proximidades do município de Mauá da Serra-PR) onde identifica “3 botocudos” convivendo juntamente com os grupos Kaingang.

Com base nos relatos etnográficos, pesquisadores em diversas publicações apontarão a existência dos grupos Xetá. Herman von Ihering, nos anos de 1907 e 1911, descreve os “Ares” localizados no Paraná. Outro etnógrafo relevante, Curt Nimuendajú, destacará em 1914 a existência de Yvaporé 25, expressão correspondente a povos tupi inacessíveis que habitam as matas do Rio Yvai, compondo também registros relevantes acerca da etnografia do povo Xetá.

Finalizando os registros do período de 1840-1920, há o contato de Edmund Mercer ocorrido em 1920. Na ocasião, havia a ampliação de uma picada entre Salto Ubá e Campo Mourão aberta cerca de 10 anos antes, com distância de cerca de 220km. Ao retornarem em expedição com Coelho Jr., ele e seus companheiros descrevem um momento

de exploração do Rio Ivaí e suas adjacências. O relato final optamos por citá-lo na íntegra pela riqueza de detalhes:

Atracamos, e desembarcamos/ Ninguém/ Esperamos pacientemente, sem entrar nos ranchos/ Até que surgiu um velho índio/ Era o cacique/ Usando de poucas palavras guaranis que conhecemos e das mímicas, entendemo-nos perfeitamente./Presenteamo-lo com barraca e as roupas, o que lhe causou grande alegria./Entrou numas das choças e voltou para buzinar prolongadamente./Em poucos minutos o terreiro vermelhou de índios e índias, moços, velhos e crianças./A um breve linguajar do cacique, todos se tornaram alegres e curiosos de nossas pessoas, nossas roupas e nossas armas./Seguiu-se a distribuição de anzóis que muito os agradou./Retribuíram-nos com mandioca cozida, mel, guabirobas e pipocas./ As mulheres e, principalmente as moças, curiosas, como em todas as latitudes, nos passavam as mãos pelos braços, pescoço e rosto, numa admiração incontida pela cor branca de nossa pele./Os rapazes lutavam, na transparente ingenuidade de nos divertir, exibindo seus troncos robustos e seus músculos fortes./ A cair da tarde resolvemos regressar ao acampamento, acompanhando-nos os rapazes e as raparigas, a nado, até longa distancia (COELHO JR, 1976, p.24-25 apud MOTA, 2013, p.196-197).

Mota (2013) demonstra que o encontro entre as expedições de Mercer e de Coelho Jr possivelmente foram as últimas na região que se iniciaram em 1840 e que ocorreram continuamente até 1920. Ao final de uma série de expedições, compilou-se um grande conjunto de informações para o governo do Estado do Paraná que concedeu às companhias de Colonização o direito à exploração e venda de terras. Decorre dessa concessão o fato ocorrido na Serra dos Dourados, o contato mais violento para o povo Xetá, entre as décadas de 1940-1960. Nota-se, portanto, que “Empresas privadas agraciadas com concessões públicas e órgãos estaduais de colonização passaram a organizar o acesso e a posse da terra”. (MOTA, 2013, p.198).

Retomando nossa caracterização da situação colonial que circunscreve a vivência dos Xetá, tendo como referência as narrativas que foram construídas sobre esse povo, é notório que as expedições, que visavam identificar o território, também elencaram informações que subsidiaram o avanço posterior das frentes de colonização, ou seja, o Estado autorizou e apoiou as companhias de colonização na promoção de um movimento de ocupação não indígena na região, avançando sobre o território Xetá. Neste sentido, o Estado compõe com o capital privado a fim de garantir, como menciona Balandier (1993), a primazia dos interesses econômicos, e, conseqüentemente políticos, que vai cerceando tanto a ocupação Xetá no Paraná como a de outros grupos indígenas, como os Kaingang e os Kaiowá. Além

disso, do contínuo processo de compilação de dados sobre as condições geográficas, ocupações e hábitos culturais dos Xetá no período de 1840-1920, é possível inferir uma certa intencionalidade que voltada, como veremos na sequência, à promoção da colonização.

Podemos identificar, ao longo dos registros históricos, que os Xetá, desde os primeiros contatos registrados no séc. XIX, vão migrando para o noroeste do estado do Paraná - compelidos por grupos Kaingang que também estavam lutando pela sua manutenção - na região atualmente conhecida como Serra dos Dourados. Entendemos que os eventos ocorridos durante os anos de 1940-1960 marcaram profundamente a etnohistória do povo Xetá; no entanto, não se pode compreender tais acontecimentos como um capítulo final, e sim, como o início de uma nova história da luta deste povo na qual o contato não é mais evitado, mas agenciado pelos próprios Xetá com a finalidade de manutenção de sua sobrevivência, para dar visibilidade a sua etnia e para avançar no sentido de reaver seu território.

1.4 – As políticas fundiárias da República Velha e a pilhagem territorial da Serra dos Dourados.

Em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa. (MARX, 2011, p. 25)

Na análise da conjuntura social na qual o grupo Xetá estava inserido, olharmos para as políticas fundiárias é essencial, pois permite que compreendamos o processo histórico de ocupação, mensuração, expulsão, violência e imposição de uma nova ordem na região e a conseqüentemente na condição dos Xetá como “extraviados¹⁷”, tais políticas, de uma certa forma, fazem parte dos condicionantes socioeconômicos que estavam em cena, no território noroeste do Paraná, mais precisamente na região da Serra dos Dourados.

Como vimos acima, as expedições descritas consistem em um esforço por parte do governo do Estado do Paraná em compilar o máximo de informações para iniciar o processo de ocupação da terra (MOTA, 2013; 2017).

Em um trabalho na área do direito, Bernardo (2017) realiza um compilado geral das leis sobre os povos indígenas, indica que em 1850 inicia-se a chamada Lei de Terras, nesta

¹⁷ A menção extravio é usada recorrentemente pelos sobreviventes do extermínio como apontou Silva (1998;2003) e também pelos Xetá na contemporaneidade.

foi abordada a questão das terras devolutas, os termos de compra de terras são colocados como a única forma de aquisição, e o fato de estar na terra, não implicava titularidade. O Brasil neste período é colocado nos moldes europeus referente a propriedade, "Nesse sentido, a terra seria passível de ser comprada, vendida, negociada como um bem particular" (BERNARDO, 2017, p.54)

Embora fosse um avanço na categorização da propriedade, indica ainda o autor, que há um reconhecimento do direito no qual as terras indígenas seriam antecedentes ao Estado, portanto locais de ocupação indígena que não se categorizavam como áreas devolutas, e não demandavam legitimação por parte do Estado, embora na prática se tenha constituído como uma política consideravelmente agressiva

A Lei de Terras significou, também, a transferência de poderes territoriais em favor de províncias e Câmaras municipais, fator que somente concorreu para a redução e extinção de áreas sabidamente ocupadas por populações indígenas em favor de grupos poderosos no âmbito local ou regional. (BERNARDO, 2017, p.55)

Tal política é apontada como uma grande abertura as forma de grilagem de terras, posteriormente na transição do Império para a República gerou um grande artificialismo, tal como uma importação de modelos constitucionais advindos da Europa, que pode ser constatada com o modelo positivista empreendido pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no início do Séc. XX.

No que tange a temática legal que afetou diretamente ao caso Xetá foi a transferência aos estados a propriedade das terras devolutas. Processo este muito similar ao movimento que Schwarz (1992) indicará como a importação de modismos europeus no pensamento nacional, que revela uma intensa subordinação colonial, analogamente se constituem os marcos legais do período de transição do império para republica, uma nova aparência, mas com políticas voltadas aos termos imperiais

Tal transformação nos termos legais implica numa considerável abertura para as elites locais, sendo em parte um claro retrocesso, pois embora houvesse a alcunha Republicana, a questão fundiária, e sobretudo indígena, é abordada em moldes imperiais. Há um processo relevante de maior interiorização do Estado-Nação sobre as terras, tidas ainda como inóspitas. (BERNARDO, 2017)

Com o avanço da República Provisória em 1889 com o governo de Deodoro da Fonseca ocorre a transferência, aos Estados Federativos, as decisões acerca das terras

devolutas, tal medida descentraliza as decisões da União e delega às oligarquias regionais o poder de decisão sobre tais áreas. As consequências consistem na grande autonomia e força de decisão das elites locais. Como Mota nos aponta, entre 1889-1930 cerca de um terço (1/3) das áreas do Estado estavam griladas (MOTA, 2017, p.11).

Assim, nas primeiras décadas do século XX, são intensificadas as frentes de colonização, implicando no agravamento de conflitos entre povos indígenas e colonos. Os territórios entre os Rios Ivaí e Piquiri encontravam-se neste bojo de decisões locais, “E os territórios dos Xetá entre os Rios Ivaí e Piquiri, no Noroeste do Estado, estavam no grilo conhecido como Reconquista, o maior do Estado, com uma área de 446.280 alqueires, ou seja, mais de um milhão de hectares” (MOTA, 2017, p.11). Nos anos de 1947-1950 com a eleição de Moyses Willie Lupion de Troia (1908-1991) são fortalecidas as medidas de colonização, para se ter uma clara noção territorial, nas palavras do autor:

Durante o quadriênio do governo Lupion, foram medidos e processados quase dez milhões de metros quadrados de terras (9.870.605.881 m²) ou 9.870,60 Km² , equivalente a 4,86% do território paranaense. Destes, passaram do domínio do Estado para particulares mais de quatro milhões de metros (4.430.050.637 m²), e o restante (4.647.035,600 m²) o Departamento de Geografia, Terras e Colonização (DGTC) já tinha expedido títulos de opção de compra. O negócio da venda de terras rendeu ao Estado do Paraná no período de 1947 a 1950 o total de Cr.\$ 92.618.405,90 milhões de cruzeiros. 14 Apenas no governo Moyses Lupion, (1947 a 1950), foram negociados quase 5% do território do Paraná.(MOTA, 2017, p.11)

Mota (2017) explicita que o acordo tratava as terras ocupadas pelos povos indígenas indevidamente “devolutas”. A colonização já estava em curso nos anos anteriores, mas tiveram um claro incremento com os governos de Moyses Lupion (1947-1951) e (1956-1961), quando ocorreu em várias localidades do Paraná, a apropriação de territórios indígenas por parte do governo do Estado. O estado em geral responsável pela negociação com as companhias, e no caso da Serra dos Dourados o processo envolveu uma força colaborativa entre o DGTC (Departamento de Geografia, Terras e Colonização) concessões dos governos estaduais e da União que, ao final, grandes porções de terras foram desmatadas e o povo Xetá compelido e os indígenas “extraviados” em diversas localidades, em 1960.

No ano de 1947 se iniciam os trabalhos dos agrimensores na Serra dos Dourados. Com a confrontação da existência de grupos Xetá, as primeiras informações os descreviam como povos vindos de outras localidades como Mato Grosso ou Paraguai, ou de que eram grupos Kaingang e/ou Guarani que ainda não haviam sido confinados nas reservas. Neste bojo

ocorrem expressivas reduções de territórios já demarcados como indicam Novak e Mota (2016). A partir de 1949/1950 os agrimensores, engenheiros e topógrafos do Departamento Administrativo do Oeste do Paraná foram até a localidade, e dividiram as terras em glebas, justamente para atender o que Mota (2017) resgatou dos próprios documentos oficiais do Paraná: “grande interesses na aquisição de terras por parte de colonos que, vindos de vários Estados, buscam o Paraná”.(PARANÁ, 1951, p.9). As regiões do Noroeste do Estado entre o Rio do Veado, em Porto Camargo, ficou reservada a Sociedade Colonizadora Paraná Ltda, já a região do Rio das Antas ficaram disponíveis ao Banco Rio Grande do Sul. (MOTA, 2017)

Os dados descritos por Silva (2003) evidenciam também que a partir de 1949 a companhia de colonização Suemitsu Miyamura & Cia. Ltda implementa o processo de colonização com massivos investimentos, pois, ao que tudo indica, haviam acordos entre a companhia e o governador Moyses Lupion, ao final de seu primeiro mandato, em 1951. O novo governador Bento Munhoz da Rocha (1951-1955) suspende o acordo com a companhia Miyamura, cedendo em seu lugar espaço para a COBRIMCO (Companhia Brasileira de Imigração e Colonização) que será a nova responsável pela colonização da terra, mensuração e venda das glebas. Com a falência da companhia passa a ser incorporada pela agropecuária Santa Maria, braço agrário do Bradesco.

Como eixo central do avanço das companhias de colonização é preciso compreender o acordo de 1949, este foi firmado em 12 de maio, publicado no Diário Oficial Federal nº. 114, no dia 18 de maio 1949 (Novak, Mota, 2016) entre o Governo da União e o Estado, que em linhas gerais visava a regularização de diversas áreas no Estado do Paraná, denominadas como devolutas, englobando assim, também territórios indígenas. A partir do referido acordo, revogaram-se os decretos estaduais anteriores, e restringe-se drasticamente as áreas até então delimitadas (para grupos Kaingang e Guarani), com a redução de 3/4 (três quartos) das terras, de 200.000hectares (ha) para cerca de 53.000 (ha). Ademais, além de tal diminuição, nenhum outro território poderia ser demarcado além dos já reduzidos. (NOVAK, MOTA, 2016).

No contexto de expansão da colonização, no denominado norte novíssimo, o Governo do Estado do Paraná que concede às companhias de colonização o direito pleno da exploração, tendo como resguardo jurídico do "decreto de 1949" que se coloca como o principal impedimento jurídico para a demarcação do território Xetá. Destarte, os interesses das companhias de Colonização são legitimados e tem-se a venda das glebas acompanhando o

avanço da cultura do café e diversas frentes de exploração agrícola, consolidam-se latifúndios, somado a conjuntura do *establishment*, as políticas indigenistas, implementadas pelo SPI do período se mostraram ineficazes quanto a proteção dos Xetá e eficazes quanto ao processo de diáspora, pois causou dispersão dos grupos familiares e se mantiveram condizentes às políticas da União e do Estado. Em relação aos Xetá as alterações surgidas redundou na constituição de um amplo aparato jurídico, político ideológico, das frentes de colonização, como uma espécie de derivação da exploração econômica, que além de primado exploratório, traz consigo os traços de colonialidade, tal como Quijano (2005) denomina as formas de poder hegemônico, caracterizada pela forma eurocentrada do poder, saber e ser, que implica na subjugação étnica¹⁸ do povo Xetá e a consequente perda territorial, sendo um dos episódios mais violentos do contato deste povo com a sociedade envolvente .

Em termos legais, no passado, o principal impedimento para a cessão das terras ao povo Xetá, foi o acordo de 1949, na atualidade do processo de demarcação, a alegação do Marco Temporal é o principal impedimento. Em um recuo histórico sobre as legislações, a Constituição de 1834, em seu Art. 5. delega privativamente à União legislar sobre os "silvícolas" e bem como incorporá-los a comunhão nacional. Embora no Art. 129 defenda a "posse de terras de silvícolas que nela se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las".

Em 1946, a constituição federal , tem-se "avanços" significativos quanto a situação dos "silvícolas". Em seu artigo 5 temos: "Art. 5 - compete à União, [...] XV - Legislar sobre: [...] r) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional"; no artigo 216 temos: "Art. 216 - Será respeitada aos silvícolas a posse de terras onde se acham permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem". Caso esta lei fosse implementada no período em que foi promulgada, a história Xetá possivelmente seria distinta, pois o território seria implementado. Entretanto, temos outro desenrolar histórico: a concessão de terras e a implementação da venda das terras por parte do Estado do Paraná, com claros interesses privados.

Em linhas gerais a Constituição de 1988 é na atualidade considerada um grande avanço na compreensão dos direitos indígenas, pois a mesma inaugura um novo paradigma jurídico. Bernardo (2017) explica que antes havia uma grande dependência legal em relação a FUNAI bem como um conjunto legal integracionista e assimilacionista, no entanto, tal avanço

¹⁸Quijano (2005;2002) centra sua discussão sobre a temática racial, no entanto, partimos da premissa étnica, pois as teorias demonstram a centralidade da etnicidade, tal como Barth (2011) e Eriksen (1991).

é considerado resultado dos movimentos sociais dos povos indígenas, e também permite um rompimento com a noção de integração das constituições anteriores, assegurando assim certa autonomia aos povos, bem como uma perspectiva coletivista.

A constituição de 1988 também permitiu o surgimento do Ministério Público com a atribuição de defesa dos interesses das populações indígenas, sendo mais uma possibilidade na luta e asseguramento de seus direitos. A constituição reconhece portanto os direitos originários à terra, de modo que a titularidade dos indígenas seja assegurada, assegurando a ocupação tradicional.

No entanto, justamente a partir da Constituição de 1988, inaugura-se a decisão do Marco Temporal¹⁹, como uma forma interpretativa e flexibilizadora dos direitos indígenas, Bernardo (2017, p.204) nos explica tal noção é interpretativa, e que a noção de "esbulho renitente" pode adentrar na discussão interpretativa quando há.

[...]ao permitir a demarcação em terras não ocupadas por povos indígenas por ocasião da promulgação da Constituição de 1988 desde que caracterizada situação de “esbulho renitente” da área, configurada quando: a) em momento imediatamente anterior a população indígena ali localizada tenha sido retirada de forma coercitiva por terceiros; e b) no momento da promulgação da Constituição persistia a disputa possessória.

Justamente nesta condição de esbulho renitente se configura o processo de demarcação da T.I. Herarekã Xetá, a partir desta constituição, ainda vigente, há a extinção do Tribunal Federal de Recursos, e passa-se a criação dos tribunais regionais, no caso da região Sul trata-se da abrangência do TRF da 4ª Região, e nela tramita o processo de demarcação da T.I. Bernardo (2017) analisou que o processo demarcatório se encontra com o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação aprovado, como consta no Diário Oficial da União. Em análise documental, Bernardo (2017) demonstra que a sentença de 17 de fevereiro de 2017, está calcada no marco temporal, o juiz designado declara a "inexistência da Terra Indígena na área de disputa". O processo ainda se encontra em tramitação e envolto de diversos conjunto de interesses.

De uma certa forma a história, sob uma perspectiva jurídica, se repete. A demarcação das terras dos Xetá ainda depende de consenso jurídico. Se num primeiro momento, nos anos 1950 e 1960, com as ações do Estado e dos oligopólios, os Xetá tiveram

¹⁹ Tal perspectiva se inicia no julgamento da T.I. Raposa Serra do Sol, com a alegação que os grupos deveriam ocupar o local até a data da promulgação da constituição.

seus modos de vida, sua existência negados, com a ocupação da Serra dos Dourados, hoje, na espera do trâmite jurídico, o grupo Xetá organiza suas lutas em torno da visibilidade, sendo protagonistas na reconstrução de sua cultura e seus modos de vida, é o que veremos a seguir.

1.5 – Os ritos e modos de vida na Serra dos Dourados.

Para compreendermos o modo de vida Xetá antecedente ao contato violento, lançamos mão de autores como Kozal *et.al.* (1981), Rodrigues (2013) e Fernandes (1959) que obtiveram contato com o povo ainda na década de 1950, ainda na Serra dos Dourados, e anos depois quando os indivíduos ou grupos familiares foram levados para distintas localidades. O trabalho de Aryon Rodrigues trata-se de uma etnografia realizada na Serra dos Dourados, em expedições, datada de 1960 e 1962, e posteriormente em 1967 (na T.I. Marrecas).

Posteriormente na década de 1990 e início dos anos 2000 quando Silva (1998; 2003) elabora seu trabalho com base na memória dos sobreviventes, a memória dos sobreviventes envolveu sobretudo os fatos ocorridos entre 1940-1960, período este que determinou a diáspora Xetá mediante ao avanço da colonização, sistematiza o que denominou de "bolha de sacralidade" (SILVA, 2003, p.245) em um processo que trouxe à tona (para comunidade acadêmica) diversas informações acerca dos acontecimentos da época e possibilitou aos sobreviventes, na década de 1990, o contato com os parentes que eram até então desconhecidos.

O *modus vivendi* dos Xetá era permeado de um amplo conhecimento acerca da fauna e flora, as estações do ano eram identificadas pela observação da natureza, e esta determinava o modo de caça e coleta que vivenciavam com base no excedente de alimentos e na reprodução dos animais. As estações eram marcadas por duas estações climáticas, *arãdja* (inverno) e *hakuti* (verão), o *arãdja* entre março à setembro, tinha a abundância da caça, com animais engordados pela abundância, dentre os animais estavam: quati, macaco, capivara, anta, paca, dentre outros animais, no entanto havia pouca fruta. Na memória de Tuca e Tikuein destacavam que quando havia a floração das árvores, era outro tempo, chamado de *hakuti* (verão), a caça do verão se dava por arco e flecha, e as habitações dos Xetá eram predominantemente realizadas na *oka awatxu* (aldeia grande).

A transição das estações era marcada pelo canto da cigarra, que indicava a "passagem do ano", que anunciava um novo calendário de alimentação e de ritual, [...] a

passagem de menino para homem pelo aprendizado dos papéis masculinos, como, ser um bom caçador e coletor", estas características eram representadas pelo tembetá, símbolo fundamental da masculinidade Xetá (Silva, 2003, p.140).

Toda a sazonalidade circunscrevia os locais de habitação, alimentação bem como os rituais de iniciação, as aldeias foram retratadas por Aryon Rodrigues que, em seu trabalho de campo (2013, p.17), destaca que na ocasião se confrontou com a *oka adjo*²⁰ do pai de Tuca, mas no período que era justamente junho, em que constata "[...]Parece que nem todos se reúnem na aldeia grande, a não ser em ocasião de festas de furação do lábio". Esta ideia coaduna com Silva (2003) pois justamente neste período se tratava do inverno *arãdja* e os Xetá passavam a residir em pequenas aldeias, feitas em clareiras nas proximidades do rio Ivaí, bem como havia predominância da caça.

Para Kozak *et.al* (1981) nestes locais eram construídas cerca de 3 a 5 *tapuj*, estas voltavam-se para o oriente, captando assim o primeiro sol da manhã, sendo cobertas por folhas de palmeiras, cada uma com diâmetro de aproximadamente 6 metros. O trabalho de Kozak *et.al.* (1981) resgata as histórias de Arigã (Eirakã) e de Adjatukã, que retomaram gerações que os antecederam, indicando que na área da Serra dos Dourados haviam 4 grandes aldeias, que eram habitadas por grupos diferentes, cada uma destas aldeias possuíam cerca de 10 *tapuj* (habitadas pelos grupos familiares), ao longo das adjacências do Rio Ivaí. Ali se estabeleceram até serem atacados por homens com faixas na cabeça²¹, é sabido por outros relatos que tais ataques eram recorrentes.

Com base na memória dos sobreviventes, Silva (2003) retrata que a *oka awatxu* (aldeia grande) era o local de construção das *apoeng awatxu* (casa grande) local para realização dos rituais de iniciação dos jovens, no qual eram realizados os furos labiais. Este ritual de iniciação dos meninos envolvia um conjunto de ações do povo. Kozak *et.al* (1981) descreveu que os homens subiam nas palmeiras de jerivá com uma espécie de "laço" entre os pés, posteriormente derrubavam os cachos que por sua vez eram coletados pelas mulheres, os coquinhos passavam então a um processo de maceração e fermentação, transformando-os em uma bebida fermentada a ser ingerida no ritual.

²⁰Grafia usada por Aryon Rodrigues para a palavra Adjo, traduzida como grande.

²¹Na obra, não se sabe se o ataque fora não indígena, ou se guardas dos colonos, entretanto, os Kaingang já foram utilizaram tal estratégia de ataque, bem como não indígenas. (FRIC, 1959)

Os rituais de iniciação consistiam em um elemento de grande importância, Silva (1998) relata que havia dois rituais de iniciação, o primeiro consistia quando a criança nascia, tinha sua orelha furada (geralmente pela mãe), quando ficava "[...]maiorzinha, engatinhando, os pais escolhiam um casal para serem como os seus padrinhos [...]Era o primeiro batismo". caracterizado pelos colares de conta e por brincos. Posteriormente:

[...] depois tinha o segundo, ocasião em que era furado o lábio[...] É parecido com o que os brancos fazem com suas crianças, só que lá, com a nossa turma, era assim como estou contando, é um tipo de batismo nosso, no mato. Os padrinhos podem ser parentes, ou não. Mas se não for parente é alguém amigo. (Tikuein, São Jerônimo, 1996; Kuein e Tuca, PIN Rio das Cobras, 1996, apud SILVA, 1998, p.141)

Neste último, na manhã do ritual, exclusivo aos meninos que seriam iniciados tinham seus colares e brincos retirados (SILVA, 1998). Os homens se reuniam na aldeia e iniciavam a celebração com cânticos de honra de espíritos, principalmente aos associados as aves (KOZAK et.al, 1981, p. 94). Após a perfuração, a mãe do iniciado, realizava a pintura facial, uma linha descendo da testa ao nariz, e outra transversal que unia-se a primeira, o pai continuava emitindo os cânticos, o menino ficava sentado a entrada da *apoenge*, retiravam seu colar de sementes.

[...]Um parente masculino do iniciado tomava então de um pau de jatobá endurecido a fogo, tratado com solução de casca de ipê e cinzas, e rapidamente empurrava o furador através do lábio inferior do menino. A mãe permanecia conversando com ele, exortando-o a ser corajoso e não demonstrar fraqueza chorando. Para ajudar a estancar o sangue, lavava-se a ferida com água quente e tapava-se o orifício com um pequeno chumaço de cera.(KOZAK, 1981, p.94)

Assim reuniam-se os convidados para beber, cantar e dançar, as mulheres apreciavam a dança, em movimentos de linhas retas, levando ao ombro paus leves que ofereciam aos maridos embriagados, assim levava-se embriaguez, estancava-se o sangue, a assim colocavam-se um pedaço de osso de jaguatirica, em formato de "T", diariamente lava-se o ferimento com água quente, durante este período o jovem se mantinha recluso, deixavam-se os colares de semente (símbolo da infância) para o uso dos tembetás (tinembeté).

No caso feminino, Silva (1998) descreve que quando chegavam a menstruação, as mulheres da família se reuniam ao amanhecer e entoavam um choro coletivo, amarravam os pés a um feixe forte de madeira, posteriormente a menina Xetá tinha o abdômen pintado de vermelho, um homem (parente ou não) era responsável por escarificar a barriga da jovem com

dentes de paca. Posteriormente a menina também era colocada em um jirau, suspensa da *Tapuj Apoeng*, onde ficava reclusa, ao final tomava um banho de ervas maceradas, passado tal ritual estava apta ao casamento²².

A partir de sua iniciação, a moça já estava apta a se casar. Seus brincos, usados na fase de menina, lhes eram retirados, e ela não mais utilizaria outros. A exemplo dos iniciados do sexo masculino, seu colar de sementes preta com voltas lhe era retirado, e ela passava a usar outro, feito de vareta, sementes pretas e pequenos dentes de animais, o mesmo dos homens. (SILVA,1998, p.144)

Deste modo, podemos perceber que o manejo da natureza por parte dos Xetá estava intrinsecamente relacionado com seu modo de vida, estreitamente vinculada com o território, esta unidade revela em si mesma um conjunto de conhecimentos relativos a natureza, manejo e cosmovisões que se retratavam um universo semântico muito único. Este modo de vida foi completamente violentado pelo processo de ascensão da colonização.

Os números de Xetá que habitavam a Serra dos Dourados variavam, Claudemir em relato pessoal contabilizava cerca de 1000 a 1500 indivíduos, Loureiro Fernandes (1959) estimava cerca de 200-250, já Silva (2003) aproxima o número entre 400 a 800 indivíduos, os dados de Kozak *et.al.* (1981) indicam cerca de 300. Com o contato com as companhias de colonização, os sobreviventes na década de 1960 restaram somente 12 que foram localizados, dentre eles 8 eram crianças como aponta o estudo de Silva (1998).

1.5.1 – A ruptura da sociedade.

Ao analisar a condição de vida dos Xetá, Kozak *et.al* (1981) defendem que, em tempos mais remotos, os Xetá viviam em aldeias semi sedentárias e praticavam algumas formas de cultivo, no entanto, devido as relações com os mbïa (Kaingang) e com os não indígenas, passaram a "ser caçados", o que implicou na dispersão dos grupos. São noticiados, em tempos remotos, capturas de Xetá pelos Kaingang, relações estas que envolviam o trabalho de caça e uso da cultura material.²³

O movimento indigenista, de gestão do SPI (Serviço de Proteção ao Índio, órgão responsável pela proteção e tutela dos povos indígenas) e os esforços de intelectuais como Vladimir Kozak, Aryon Rodrigues e Loureiro Fernandes não podem ser analisados de forma homogênea, pois ao que tudo indica houveram muitos esforços para que fosse destinado um

²² A descrição foi feita com base nos relatos de Tikuein, Tuca e Kuein, embora nenhum dos três tivessem presenciado o ritual feminino. (SILVA, 1998)

²³ Para maiores detalhes conferir FRIC, A.V. 1943. Indiáni Jizni Americy. Praha

território aos Xetá. No entanto, o movimento hegemônico alicerçado no "acordo de 1949" via SPI conseguiu realizar a dispersão dos Xetá.

O esforço dos intelectuais não pode conter assassinatos e sequestros, nem tampouco demarcar o território Xetá naquele período, conjuntura que marca até a atualidade a condição dos Xetá como desterritorializados. Sobre os fatos ocorridos, Silva (1998; 2003), ao analisar a documentação e relatos da época, aponta que pensamento historiográfico e antropológico²⁴ 30 do período (1940-1960) não cogitavam a possibilidade de haver índios sem contato com a sociedade não indígena no Paraná²⁵. Esta condição gerou uma série de acusações ao SPI devido a negligência de suas ações, haja vista as constantes denúncias das condições desumanas sob as quais os Xetá se encontravam: crianças sendo capturadas, esquivos e encurralados em estreitas faixa de mata.

Dessa forma, o machado, o fogo, as doenças, as espingardas e os caminhões, foram expulsando e afastando os indígenas que teimavam em permanecer no que sobravam das matas de seus territórios. Os que não foram colocados em caminhões e levados para lugares distantes tiveram suas crianças roubadas e adotadas por famílias ou ordens religiosas com a missão de transformá-los em 'civilizados', e outros internaram-se nas matas que ainda restavam e desapareceram. (MOTA, 2017, p.23)

Alguns aspectos importantes auxiliam a compreender a pouca eficácia dos esforços dos intelectuais em assegurar os mínimos direitos do povo envolvido, dentre eles o jaguncismo presente na ocupação do território. Como destacou Silva (1998), em grande medida homens foram contratados pela COBRIMCO para justamente realizar seu trabalho de "varredura" humana, ou seja, os que fossem entraves para o processo colonizatório deveriam ser retirados do caminho. De modo análogo a CEV (Comissão Estadual da Verdade) alertou para a condição de Loureiro Fernandes que em carta notificou que as pessoas temiam fazer denúncias, pois o fato de se constatar a presença humana na região, desvalorizaria o capital fundiário. Este fato é recorrente até mesmo na atualidade sobre o prejuízo da desvalorização das terras, fato este já apontado por Leite (2017) em análise das matérias jornalísticas recentes.

²⁴Fernandes Loureiro (1959), Kozak et.al. (1981) Silva (1998;2003).

²⁵Do modo antagônico, os povos Kaingang e Guarani que são descritos em contatos seculares desde meados do século XVI, seja de caráter belicoso ou estratégico para sua manutenção.(Mota,2010, 2010 a , 2013)

No período em que se encontram dispersos, sofrendo com as constantes ameaças externas, cria-se uma discursiva até mesmo acadêmica de uma legitimidade étnica dos sobreviventes, sendo de um lado obviamente inegável justamente pelo percurso de vida que veremos na sequência. No entanto, tal como a própria Silva (2003, p.234) indica, os sobreviventes "[...]Têm total clareza sobre o que significa viver em terras alheias e que sua morte jogará seus filhos no limbo dos 'mestiços' perante os donos dessas terras."

Os filhos e netos hoje travam uma ampla batalha pela visibilidade dos Xetá, o que por si só torna problemática a consideração de que eles sejam 'menos indígenas' ou 'menos Xetá' na medida em que se reconhecem como uma etnia histórica e culturalmente diferenciada em relação às outras. Ainda que consideremos a noção de 'pureza' racial um elemento secularmente superado pela antropologia, é possível constatar seu uso como um precedente ideológico consideravelmente comum na negação dos direitos dos povos. Como relata Claudemir, se antes tratava-se do jaguncismo, hoje "matam os indígenas na caneta".

1.6 – Percursos dos Sobreviventes

Ao longo do contato estabelecido nas décadas de 1950 a 1960 entre os representantes das Companhias de Colonização com a população Xetá, estes últimos gradativamente foram sendo forçados a realizar um movimento que denominei de diáspora Xetá. (RAMON, 2014). Entendo este processo como um movimento de espalhamento forçado, geralmente realizados pelos representantes institucionais do governo, que tinham claramente o intuito de cooperar e executar a determinação do chamado acordo de 1949.

Vale ressaltar que neste processo, há uma constituição complexa e relativamente dramática quanto aos encaminhamentos, de um lado, a população Xetá resistia com diversas táticas, bem como a intelectualidade e agentes de "boa fé" procuravam proteger e ou reduzir os impactos da colonização, e de outro, havia um amplo movimento agrário e hegemônico que visou a varredura completa da presença Xetá na região. De fato, este episódio consistiu em um dos mais trágicos capítulos da história indígena no Paraná e talvez até mesmo no Brasil.

Estas memórias dos sobreviventes daquela época ainda ecoam para os Xetá da atualidade, e possivelmente não será esquecida a violência que circunscreveu a etnohistória do povo.

1.61- Tucanambá José Paraná (Amanbu Guaka²⁶)

Conhecido como Tuca, foi sobrevivente da Serra dos Dourados, capturado ainda criança pelos agentes de colonização em 1953 e criado por Deocleciano de Souza Nenê (inspetor do SPI), derivando dessa criação a origem do nome "José". Nomeá-lo "Tuca" para o mesmo não era correto, uma vez que considerava como seu nome verdadeiro *Amanbu Guaka* (inambu arara), a denominação "do mato" e um etnônimo de seu povo Xetá. Silva (1998) frisa ainda que ele fora capturado com cerca de 7 anos, que era filho de He'vay (veado), seu pai, e Ipópe'ajo (anta), sua mãe, recordando-se de ter 7 irmãos. Já em entrevista pessoal, o prof. Aryon Rodrigues destacou que Tucanambá fora capturado com cerca de 14 anos de idade (há de se considerar que ele já havia passado pelo ritual de iniciação, e tinha o furo labial), o relato de Rodrigues (2010).

A questão é que estavam cobrindo, medindo os terrenos lá para lotear, aí a turma se assustou e correu todo mundo, os índios, eram estranhos chegando assim de repente e naturalmente com espingarda e tudo e tal...e ele [Tuca] estava trepado na palmeira e não teve tempo de descer e correr, daí quando desceu, agarraram ele, era um menino tinha uns 14 anos coisa assim, mas ao invés de largar ele para correr atrás dos adultos, levaram para o acampamento deles, daí não sabiam o que fazer com ele, e mandaram uma mensagem para o SPI (Serviço de Proteção aos índios) dizendo que acharam um índio, um menino índio, e o que deviam fazer. (neste momento Aryon ri ironicamente, e gesticula levando a palma da mão em sua testa), pois é e o pessoal do SPI que não era nada de muito esperto, colocaram num trem, com a passagem a pagar pelo SPI, e mandam para Curitiba, poxa vida... lá do outro lado... é e assim ele foi para Curitiba, sem saber falar com ninguém... nada, nada. Daí o pessoal do SPI pegou ele, e o encarregado levou para sua casa, a mulher dele tinha uma pensão na rua Doutor Augusto Faivre... [...]

Aryon : Então...era uma pensão lá, e ficaram criando o menino lá, depois chegou um outro²⁷, também caçado assim, só que esse menino saiu para brincar na rua e foi atropelado por um automóvel, e ficou defeituoso, mas o primeiro que é o Tuca, é que aos poucos foi aprendendo o português, se virando e aprendendo o português com as pessoas da casa lá, aí puseram ele na escola e ele fez a escola primária toda. (Entrevista com o linguista Aryon Rodrigues, projeto Jane Reko Paranhá, LAEE/UEM, 2010)

Nos relatos sistematizados por Silva (1998), Tuca expressa sua condição:

²⁶Tucanambá José Paraná trata-se de um neologismo atribuído pelos não-índios, seu etnônimo tratava-se de Anambu Guaka anambu= inambu e guaka = arara vermelha. (SILVA, 1998, p.38)

²⁷Muito provável que este jovem seja Caiuá, como consta nos recibos do SPI, (MOTA FAUSTINO 2018, p.23)

Eu estava com minha turma ali, lá em riba da árvore, tirando fruta pra mim e para os outros [...] Foi quando os homens chegaram. Meus companheiros, apontaram para cima em minha direção no alto da fruteira, e puseram-se a correr mata adentro. Me deixando só. Fiquei sozinho, lá no alto da árvore. [...] Eu não queria comer a comida deles, nem beber nada, só pensava na minha gente, 'onde será que eles estão?'[...] se fugisse não ia longe, acabaria me perdendo e os bichos acabariam me comendo. Assim, o jeito era ficar ali e esperar o que ia acontecer.[...] o cozinheiro José Alvez - do qual acabei ficando amigo mesmo sem entendê-lo e sem querer comer sua comida, me levou pro mato, onde peguei um passarinho, matei, tirei as penas, tudo como eu havia aprendido com os meios. Fiz um fogo e assei aquilo. Comi bastante, sentida falta da nossa comida. Como pensei que eu voltaria ali novamente para comer o que sobrou, deixei o restante daquele banquete, só que eu nunca mais voltei até ali. Decerto disseram que eu ia embora, mas eu não entendia. Levaram-se para Curitiba.(TUCA, *apud*, SILVA, 1998, p.44)

As dificuldades de Tuca foram inúmeras como: incompreensão da língua portuguesa, alimentares bem como o isolamento de sua família, seu transporte da Serra dos Dourados até Curitiba se deu via aérea. Ele acreditava que se tratava de um besouro grande, sendo uma vivência consideravelmente traumática para ele, recordando que os Xetá mais velhos diziam que os aviões eram bichos que capturavam gente (SILVA, 1998). Um relato similar é contado atualmente por Valdir, quando lembrou que seu Tikuein dizia: "No futuro ...vai ter uma árvore que seca a terra, e os passarinhos serão tudo de ferro, isso foi o vô Mã que contou pro meu tio Tikuein, que contou pra gente". Vale lembrar que foi justamente Mã que fez o furo labial em Tuca, sendo assim seu *há'karew*²⁸.

Com um convívio de cerca de 3 anos, Tuca passa a acompanhar diversas expedições do SPI, pesquisadores e autoridades que procuram contato com o povo, como Silva (1998) retrata. Tuca aprendeu pelas circunstâncias a conviver nos dois mundos, tanto na mata como na cidade, Na expedição de 1955, conseguiu reencontrar grande parte sua família, perdendo em seguida o contato possivelmente devido a desconfiança que seu pai nutria pelos não indígenas.

Nem foto foi feita deles, nem filma, nem nada. O que sei, guardei aqui [mostra na cabeça]. Mas me lembro bem de todos, como a gente conversou! Mas não teve jeito, ele não ficou, e fugiu não sei para onde. Até hoje eu

²⁸Para maiores detalhes conferi Silva (1998), há também outra menção descrita por Kozak *et.al.* (1981) que destaca a palavra *mwo*.

guardo comigo o que aconteceu aquele dia. Foi muito triste para mim, mas as pessoas não entendem isto.(SILVA, 1998, p.50)

Tuca foi responsável pela tradução e guia dos pesquisadores entre 1955-1961 e alegação de Nenê de Souza confirma que a "captura" de Tuca e de Kaiuí servia justamente a essa finalidade. Esta condição implicou para Tuca o transito entre dois mundos, de um lado a vida na capital paranaense, como um trabalhador "comum", de outro, a participação em expedições nas florestas onde, por vezes, encontrou seus pais e irmãos (embora ele tenha relatado que se recordava muito mais dos momentos de sofrimento que de situações de encontros) (SILVA, 1998).

Possivelmente sua última expedição tenha ocorrido em 1961, em companhia do prof. Aryon. No trabalho biográfico, Silva (1998) enfatiza que mesmo Tuca tendo saído da Serra dos Dourados muito jovem, nunca esqueceu sua vida no mato e considerou os conhecimentos não indígenas como importantes, sobretudo para sua sobrevivência. Por volta de 1970, ele vai morar na T.I. Mangueirinha, passando também por T.I. Marrecas, e por final na T.I. Rio das Cobras. O mesmo falece em 2007, deixando três filhos (Indioara Luiz Paraná, Indiamara Luiz Paraná e José Ubirajara Luiz Paraná) e seis netos.

Na reflexão sobre a história de Tuca e de sua etnia, uma noção fatalista seria predominante se mantivéssemos o olhar em um passado de pilhagem e sofrimentos. No entanto, ele falece lutando, juntamente com os outros sobreviventes, pela demarcação de seu território. Sem negar os danos do passado, a luta do povo Xetá se mantém em um contínuo fluxo geracional e se expressa assim em diversas frentes dos grupos familiares. Prova disso é que seu neto é hoje vice cacique na T.I. Kakané Porã, sendo uma nova liderança de sua etnia mesmo após 13 anos da morte de seu avô e em um encontro promovido pelos Xetá, em parceria com os pesquisadores, reencontra muitos parentes que dialogam e analisam a situação de seu povo.

Sou vice cacique da aldeia Kakané Porã, meu nome em Xetá é...para mim é uma honra ter o nome do meu falecido vô que está no meu registro, N'Guaka, e... eu queria falar um pouco para vocês que...apesar de eu ser um pouco jovem ainda, ter 23 anos, eu não sabia a importância desse povo aqui, poe que a gente sempre se criou na cidade, nós via nosso vô de vez em quando, mas não tivemos a oportunidade de acompanhar[...] mas a partir de agora, cada vez que eu puder vir visitar vocês (família de Tikuein) eu vou vim, é prazer imenso conhecer os parentes, e dizer que eu compreí essa luta, já faz

dia que estou conversando com os apoiador (pesquisadores) até entre em contato com o Todi aí...porque nós temos nossa terra, nossa terra está lá, e eu creio que nós vamos conseguir conquistar, que nossos antepassados lutaram e morreram tentando, e não é por que eles morreram que nós vamos parar nossa luta, agora que nós vamos ter mais força, e ocupar os espaço onde for, seja cacique, vice cacique, seja professor, seja o que for ele vai ser Xetá onde ele for, não interessa se ele tá lá no meio da cidade ele é descendência, tá no sangue não tem como tirar, eu queria falar para cada jovem, é difícil, muitas vezes é complicado, é...a gente sofre cada preconceito, você chega num lugar a pessoa diz: "Não! Xetá nem existe" e seja onde for, seja uma palestra, onde for e diz: "Não!!! Tem Xetá sim, meu povo mora em São Jerônimo, eu tenho povo que mora em Curitiba, tem povo que mora em Umuarama, nós somos mais de 300 quase já, e não tem...é...eles tem que aceitar, nós somos índios, somos a descendência do Tucanambá, Tikuein e de todos nossos líder que morreram, então eu queria agradecer a cada um pela oportunidade que estar aqui revivendo, hoje mesmo o Todi deu uma aula aqui para gente de manhã, coisas que nem sabia, que nem....queria agradecer a vocês, tem muito dos nossos que não puderam estar aqui, que tem muitos compromissos, mas da onde ele estiverem possa dar essa força, falei para o Todi que nós temos que fazer muitos atos lá em Umuarama, que nós fomos dizimados daquele lugar, aquele lugar é nosso tem que chegar [...] aquilo lá é nosso, foi nosso sangue que foi derramado para hoje em dia eles estarem lá, ter tudo aquele montoeira de terra[...] que nós possamos fortalecer cada vez mais, essa criança ai...levem dentro do coração que nosso povo foi um povo que foi massacrado, torturado, não tem explicação, não tem dinheiro que pague o que eles fizeram para nós, então queria agradecer cada um de vocês.(ALBERT, set.2019, T.I. São Jerônimo).

Um fato relevante na história de Tuca consiste justamente na presença de Moises Lupion em sua vida. Carmen Silva (1998, p.47) descreve um grande estranhamento por parte de Tuca, quando este fora batizado na igreja, a convite do então agente da 7ª Inspetoria do SPI, Deocleciano de Souza Nenê, o próprio Moises Luipion e sua esposa foram os padrinhos de batizado de Tuca.

Eu lembro bem daquela época, e das coisas que os brancos diziam que ele (Lupion) mandava fazer com nossa gente e com outros brancos pobres [...]. Nós acabamos por culpa dele! Não foi só com nossa gente que ele e os dele fizeram maldade e mataram e tomaram terra (...). Eu sempre ouvia dizer que aquela turma da Companhia de Colonização judiava de outros pobres que tinha por lá [se refere a pequenos posseiros] Não sei o que seu na cabeça do Nenê! Decerto ele tinha uma razão para isso, mais eu não entendo até hoje!

Foi o Lupion e a gente dele que acabou com nosso pessoal, mesmo sendo o meu padrinho.(SILVA, 1998, p.47)

Recentemente, Lima (2018) com acesso ao acervo de Kozak, disponível no Museu Paranaense, aponta que além de tal convite, tanto Tuca como Kaiuá foram batizados por Lupion, e receberam uma caderneta de poupança em seus respectivos nomes não indígena, "[...]naturalmente, sem qualquer depósito inicial! em troca disso perderam as terras que lhes pertenciam porque nelas os seus ancestrais tinha vivido e caçado por centenas e centenas de anos".(KOZAK, apud, LIMA , 2018).

1.6.1 - Kuein

Outro sobrevivente da Serra dos Dourados foi Kuein, que dentre os sobreviventes era o mais velho, seu nome de registro é Coen Nhaguakã Xetá, que dentre as denominações é a mais próxima dos termos Xetá. Seu nome do mato é Manhaai Nheguakã (manhaai= espécie de pássaro do inverno; nhagua= onça + kã=pequeno/a), sendo assim seu nome de fato é *nhaguakã* que significa gato do mato, embora seja conhecido como Kuein. Filho de *Kóguay* (batata branca do mato) seu pai e sua mãe *Patayo*. Ainda criança quando mamava em sua mãe, a mesma veio a falecer nas constantes fugas dos mateiros, passou pelo ritual de iniciação, tendo seu furo labial feito por Mã, que no caso era pai de Tikuein, era irmão mais novo de Eirakã (SILVA, 1998).

Kuein foi um dos Xetá que estabeleceram contato na Fazenda Santa Rosa, tentando assim uma certa "pacificação" com os povos que invadiam continuamente seus territórios. Tal estabelecimento perdurou algum tempo, no entanto, as incursões dos mateiros, madeireiros e caçadores foi gradativamente aumentando na região. Certo dia um caminhoneiro de nome Luiz, responsável por transporte de madeira, levou Kuein até o Estado de São Paulo, nesta :

[...] Eu me lembro direitinho de tudo. Naquele tempo, eu estava vestido com meus brincos de pena na orelha, tanga de fibra de caraguatá [fibra de palmeira], meu tembetá e levava meu arco e flecha. Me tomaram tudo, fiquei limpinho, nu, sem nada da minha gente. Só com a roupa de branco, que nós ainda não usávamos. A gente só punha roupa de branco quando ia na fazenda, mas quando voltávamos pra nossas casas tirávamos, colocávamos dentro de um tubo de bambu e deixávamos escondido no mato, ou então deixávamos pra lá e não gostávamos, porque atrapalhava andar no mato. (SILVA, 1998, p. 56)

A prática de colocar os Xetá em caminhões e "extraviá-los" era recorrente, muito presente tanto nos trabalhos de Silva (1998;2003) como nos de Loureiro Fernandes (1957), e este foi o caso de Kuein. Ele foi capturado e, sob a alegação de que "iriam passear", o caminhoneiro o leva para o estado de São Paulo, onde trabalhou em um circo em uma situação degradante. Dada a sua não adaptação ao modo de vida, o motorista Luiz decide trazer Kuein de volta para sua região. Ao chegar, ele se depara com o relato de Ajatukã que relata que Eirakã, irmão de Kuein, havia entrado em uma profunda tristeza, e este fato fez com que o mesmo saísse caminhando para a mata, sem mais dizeres (esta era uma prática conhecida entre os Xetá).

Juntamente com Mã (que era pai de Tikuein) e Ajatukã decidem ir para São Paulo. Esta decisão foi forçada pelo estreitamento das terras em que viviam e, como Kuein somente conhecia tal local, decidem rumar até lá. No caminho, são interpelados por um policial que os leva para Curitiba, local da 7ªIR do SPI. Na capital paranaense, são levados por Nenê de Souza para residirem na mesma pensão em que Tuca morava. Kuein e Mã se desentendem e decidem se separar, com o retorno de Mã e Adjatukã para Serra dos Dourados. Nesta memória, Kuein relata "nunca mais voltei pra terra da minha gente! Nunca mais vi Mã, nem Adjatukã, nem gentarada nossa, nunca mais [...]" (SILVA, 1998, p.58)

A vida de Kuein passa então a ser de andanças. Como relatou à Silva (1998), desde que saiu de seu povo, de sua cultura, nunca mais se adaptou. Após residir nos postos indígenas em Ibirama-SC por alguns anos, ele foi levado por um funcionário do SPI para a T.I. Ivaí para averiguar a existência de um casal que possivelmente era Xetá. Nesta ocasião, reencontra seu irmão Eirakã que estava juntamente com a mulher A'ruay (irmão de Tuca) e ambos se mudam para T.I. Marrecas (PIN Guarapuava). A'ruay e Eirakã faleceram em 1967, restando até hoje Kuein na T.I. Marrecas. Ao longo do trabalho de campo com os Xetá de São Jerônimo tentamos fazer uma viagem até lá para visitá-lo, mas sem sucesso. Não houve acordo entre quais parentes poderiam ir, de modo que decidiram para uma próxima oportunidade.

1.6.3 - Moko, Maria Rosa Padilha, Maria Rosa ãn Xetá.

Na ocasião do trabalho de Carmen Silva, ãn relatou não ter muitas lembranças sobre o período na Serra dos Dourados. Atualmente, ãn tem uma idade aproximada de 70

anos e, quando criança, viveu o período de contato violento na Serra dos Dourados. Seu nome de registro é Maria Rosa Padilha, e também conhecida como Maria Rosa ã Xetá.

Silva (1998) indica que seus pais eram *Moko'ajo* (tamanduá bandeira) e sua mãe é *Itaiurá Pate'*, que ela teve dois irmãos, um falecido no mato ainda na Serra dos Dourados e outro de nome Tikuein Ueió, falecido em 1976. ã Xetá possivelmente tenha perdido o contato com seu povo nos primeiros anos de vida, mas não esqueceu de seu percurso. Em 2014, ã Xetá, S. Carlos (marido Guarani Mbya) e filhos solicitaram ao LAEE apoio para que fosse realizada a mudança da T.I. Rio d'Areia para a T.I. São Jerônimo. Desde então o casal e filhos residem na T.I. juntamente com seus parentes com os filhos netos e bisnetos de Tikuein.

A vida de ã se deu da seguinte maneira: seu pai foi morto ainda na Serra dos Dourados por Adjatukã em processos de vinganças por roubo de mulheres²⁹, sendo criada por sua mãe e pelo padrasto. Nesta situação, ainda no "mato", ã foi zelada por Kuein, que possivelmente seja o homem que coletava gavirova para ela, como se recordou recentemente em um evento realizado pelos próprios Xetá em na T.I. São Jerônimo.

Eu sei poquinho, se eu saísse véia do mato sabia tudo, mas eu era criança, não sabia nada, e o falecido Kaiuá contava para mim, contava para mim, (palavras em Xetá) tudo tem nome, tudo os bichinho que eles contavam eu sabia, quando acordava pegava tição de fogo e ia no rio pega porungo, sozinha, ia sozinha no rio, tava com sede ia buscar, tomava e deixava, daí no outro dia os grande falava assim: "hoje eu vou no mundeu a anta deve ta indo nas caça, e pegava, paca, quati, irara, ai...a ã tava [...] no mundeu, ele trazia, ele não trazia tudo na casa e deixava no mato, e ia lá busca a carne e pelava [???], se eu fosse grande veio eu sabia mais, mas o pouquinho que eu sei eu falo, é nós aqui, no pescoço ajdiu [???] dá risada alto é [????]. [falando palavras em Xetá]. [...]Então eu to ai, os índios sabe tudo assim, ele fala...as coisas, conta para nós né, a gente vai aprendendo quando era criança falava [????] a gavirova ele subia e tirava para nós, nós ia lá subia lá e chacoalhava e levava um purongo para tirar, você não come e estraga, macaco que tira fruta verde e estraga, nós não somos macaco dizia os Kaingang, eles dizia nós não é macaco para estragar fruta, deixa madurar, não é para mexer, senão eu mato você, assustava nós e eu não mexi, e eles traziam um para nós, passava mão juntava e ia para nossa casa chupa, toda a fruta, não podemos estragar fruta verde, come maduro, verde ninguém come, amarga.

Naquela época não tinha machado de ferro não tinha nada, era no machado de pedra, fazia buraco pegava o mel da abelha, arapuá, chupava o mel, tudo aquilo com machado de pedra, não tinha foice nem facão, hoje em dia tem machado, tem foice tem facão tem tudo, mas naquela época não,

²⁹Silva (1998) descreve tal prática entre os Xetá.

antigamente não tinha nada, não comia comida com sal, sem sal, e a fruta também, nos comia só fruta, peixe sem sal, matava na flecha, acostumemo a comer, não existia sal, e uma época que chegou o branco, até os Xetá...os Xetá corria e os branco achava que tava amansando, mas os Xetá corria, e atirava (branco) e eles corria tudo para o mato. (Ãn Xetá, T.I. São Jerônimo, 2019)

Estes relatos são similares aos coletados por Silva (1998) que descrevem um Xetá com machado de pedra coletando frutas e mel para ela. Vale mencionar que antes de encontrar os não indígenas, os agrimensores haviam deixado para um grupo Xetá carne charqueada. Os que comeram morreram de dor de barriga; algumas crianças não comeram e conseguiram sobreviver, perdendo seus pais. A partir daí, ela passa a ser criada por Mã [Haikumbay]. Nos relatos coletados na década de 1990, ela destaca que "Naquele tempo, nós passávamos o tempo todo fugindo dos brancos, cada dia dormíamos num lugar diferente dentro do mato. Nossa vida era correr. Um dia nós estávamos posando [dormindo] no mato e ouvimos um tiro. Os adultos falaram que os brancos estavam matando, e nós corremos". (SILVA, 1998, p.66).

Chega então o momento do primeiro contato de Ãn com os não indígenas. Este ocorre de modo abrupto, quando caminhava com um grupo Xetá em atalho no mato e acabou saindo do trio para buscar um Tinembetá (tembetá) que um dos homens haviam derrubado. No percurso, se deparou com agrimensores e estes estavam acompanhados por Adjatukã que logo fala na linguagem Xetá. Posteriormente, Ãn passa a se aproximar da fazenda Santa Rosa, local de "pacificação" dos Xetá na Serra dos Dourados (SILVA, 1998).

Assim, Ãn visitava periodicamente a fazenda Santa Rosa, mas regressava a mata juntamente com o grupo Xetá. Em 1955, chega uma expedição comandada pelo SPI e nesta ocasião estavam Tuca e Kaiuá (seu irmão). Estes, a mando do SPI, conversaram com Mã para que Ãn Xetá fosse "liberada" do grupo. Assim, Ãn segue juntamente com seu primo (Tuca) e irmão (Kaiuá) a mando do SPI. "Enquanto andávamos pela mata, via nosso mato ficar pra trás, as árvores com jaracatiá, guavirova, jervá, macaúba [...]tudo aquilo e a minha gente ficavam pra trás". (SILVA, 1998, p.68)

Ãn: ai...falava, mas os branco tá cevando os índio, e os índio não sabia, era para pegar e levar para o limpo, e trouxeram tudo nois, em Curitiba tem o posto dos índios e lá ficou nossos parentes, daí trouxeram eu. Dival foi lá trouxe eu com a cargueira.

Benedita: É tia?

Ãn: É trouxe eu, boto a cargueira, a menina na cargueira era eu, cheguei numa casa, aí todo mundo desceu, eu não quis descer, e ele falou: "Ah difícil tirar a Ãn de dentro do carro". Daí jogava doce para fora, eu desci, daí ele

fechou a porta a tchau, não tinha entrada, e fiquei rodeando, ai não podia falar com meu irmão, meu irmão sabia falar português, agora eu não sabia nada. Se fala para mim "bom dia menina" minha cabeça não [...] não podia dizer, tava tontinha.

Ãn: É meu irmão, daí ele foi é que nós tiramos a foto abraçado, de faceiro de encontrar meu irmão, e muie dava doce para nós, depois coloco uma rede para dormir, depois nós dormíamos na rede, ai eu não queria dormi na rede, dormi em volta do fogo, daí ele conversou com meus parentes, falou assim: "vo leva ela para passear", "mas você traga ela depois" daí Dival falou, tá bom, ai o Dival caminhava, mas de ré, ele não mostrava as costas, vai que os índio flechava ele, ele não é bravo, e numa altura ponharam ele num cavalo, olhava e nada, e ai entrou e eu ficava escutando o barulho da água, que o carro passava na água, não era ponte, e daí....(Ãn Xetá, T.I. São Jerônimo, 2019)

Chegando em Curitiba, no ano de 1955, ela passa a residir juntamente com Tuca e Kuein na pensão de S. Dival. É relevante apontar a dimensão da nudez que sentiu, pois foram retirados de si seus pertences étnicos como colares, pulseiras e brincos. Relembra que não tinha colares de sementes, e dentes de quati. Quando Ãn foi levada para Curitiba, o então chefe da 7ª IR/SPI Dival de Freitas cortou os colares e retirou os brincos, tendo esta mesma ação ocorreu com os outros sobreviventes levados para Curitiba. Consideramos essa uma clara forma de encobrimento e ocultamento da etnicidade, haja vista as políticas indigenistas que visavam a retirada dos Xetá de suas terras.

Ainda em Curitiba, Ãn Xetá intenta uma fuga sem sucesso. Este fato implicou medidas por parte do SPI, com S. Dival determinando então a ida de Ãn para a T.I. Apucarantina, fato este recordado recentemente, no ano de 2018. Ãn se recorda de sua história, lembrando sobre seus parentes e andanças:

O sr. conhece lá? Chapecó? O Rondon mora lá, é enfermeiro, ele cuida de doente, ele é meu parente....o irmão dele que morreu é o Tiquein, nós chama ele de Tiquein mirim, ele era polícia, morreu, nós fomos no guardamento dele lá né? Em Guarapuava... Ele era polícia né? Então quiseram enterrar lá [...]Quem mora em Chapecó é o Rondon, e a Maria Rosa que nós chama de Tiguá mora na Serra dos Dourados, é tudo meu parente também, o Kuein mora no marrecas, Kuein Xetá nós chama, é parente meu, tá acabando a Xetazada, foi morrendo. Tinha bastante, mas os índio não sabia, e os branco levaram para a estrada né? Daí eles davam charque né? Salgado então eles não sabiam ferver...jogam aquela água....não....assou, comeu, deu disenteria e não aguentou, não sabia né? Que é salgado, o charque, matou bastante dos meus parentes, ai eu e meu irmão mandaram lá no Apucarantina, o chefe criou nós, aí o chefe foi embora para Curitiba, daí nos andamos de porta em porta[...](Ãn Xetá, Abril de 2018, T.I. São Jerônimo)

No ano de 2019, ãn se recorda que na ocasião em que estava em Curitiba e tinha notícias da Serra dos Dourados, sempre pensava e retornar. No entanto, ela lembrava que havia muita criança morta, que as notícias que chegavam a ela eram das piores possíveis. Cruzando com as informações de Silva (1998), fica evidente que a saída de ãn se deu devido a uma tentativa frustrada de fuga. Ela explica que Sr. Alan Cardec e Sr. Maria Nair P. Pedrosa foram seus padrinho na T.I. Apucarantina. Consideramos relevante que os dados se cruzam com as informações de Mota e Faustino (2018) que demonstram que a lista da chamada, onde havia a alcunha etnia, a mesma é colocada como "ignorada", amostra de como as políticas indigenistas travam a batalha no ocultamento da existência Xetá. Ainda na T.I. Apucarantina, ela é obrigada a se casar com um indígena Guarani, com quem teve 3 filhos. Ela descreve: "Eu não parava de rodar. Não parava dentro de Posto. Minha vida era andar de um canto para outro com ele". Passado algum tempo, seus 7 filhos morrem e ela acaba se divorciando do primeiro marido, casando posteriormente com o cunhado. Tem seus dois filhos: Sebastião com nome Xetá *Karamay* (quati) e Arican de nome Xetá *Guayrakã* (mico) (SILVA, 1998).

Em etnografia recente, realizada em 2018, ãn contou que teve muitas "andanças", que teve três casamentos e que morou em muitos lugares. Ela coloca que depois do segundo divórcio, encontrou S. Carlos, indígena Guarani Mbyá com o qual vivem bem. Seu atual esposo tinha parentes na T.I. Mangueirinha onde destacou que morou algum tempo, chegando a viver a beira da BR-373 para vender artesanato. Recordou que lá haviam pessoas que ajudavam na vida, que esta vida era muito difícil, repleta de fome, perda de convívios e etc.

Na ocasião do nosso trabalho de campo ela olhou para mim e falou: "Olha moço[...] e com todo respeito, o que vocês fazem? Vocês escrevem nossa história eu sei, e o senhor pode dizer quando vamos conseguir ir para nossa terra? Por que como pode ver, já não sou mais menina, o que eu mais queria era ter os parente de volta, Tikuein, Tuca, meu irmão Kaiuí...tem dia que fico aqui no terreiro campeando, parece que sinto que eles estão vivos...o senhor sabe dize sobre nossa terra?"

Fico um pouco perplexo, junto os "cacos", penso qual o papel da universidade de fato, meu papel como pesquisador e respondo a ela que até onde sabia que o processo estava "correndo" em Umuarama e que lá havia muito interesses contrários a terra. Sabia que recentemente, o processo foi transferido para Porto Alegre-RS, lá onde estava sendo julgado chamava-se TRF-4, comentei que era o mesmo local que estava julgando o caso da prisão do

ex-presidente Lula. Assim S. Carlos intervêm: "Ah...se tá lá, nem temo mais esperança, vão prender o Lula e negar a terra pros Xetá!".

Concordo que seria um processo difícil, mas que ainda assim estava correndo, embora não tivesse muita esperança, que era preciso pensar possibilidades. D. ãn responde que tem esperança que um dia ainda conseguirá ir para a Terra. Disse ainda que lá era: "[...]O lugar do nosso povo, a terra, um sonho, sonho de muita gente que já morreu" (Março, 2018). Hoje, vivos e residentes na T.I. São Jerônimo com seus filhos, Arikã e Sebastião, e seus 6 netos aguardam o processo de demarcação do território indígena Herarekã Xetá.

1.6.4 - José Luciano da Silva *Tikuein*

Tikuein como é conhecido por grande parte de seus parentes, trata-se de uma designação em Xetá que expressa menino vinculado com relações de parentesco com o interlocutor, foi filho de Mã (Haikumbay) e sua mãe possivelmente teve o nome de *Djarikrame*. Teve sua saída da Serra dos Dourados entre 1956-1957 por meio do Sr. Antonio Lustosa de Freitas, trabalhando como pião de fazenda naquela ocasião. Tikuein tinha um irmão mais velho de nome Geraldo e uma irmã mais nova da qual, no momento da pesquisa, não se recordava do nome (SILVA, 1998).

Silva (1998) indica que Geraldo, no ano de 1969, foi internado com tuberculose no Hospital Regional São Sebastião da Lapa, em Lapa-PR. Passada diversas complicações, ele falece em 1973 no mesmo local. Sobre sua irmã também teve poucas notícias: em suas memórias descreveu que a mesma estava com a última mulher de seu pai, Mã, e que nunca mais as viu. "Acho que algum bicho as comeu, por ser onça (...)ou elas morreram no mato sozinhas, doentes, ou se juntaram a outros da nossa gente; ou foram roubadas por brancos, o mais provável. Era comum acontecer isso lá. Os brancos viviam roubando nossas crianças e pegando as mulheres."(SILVA, 1998, p.77)

Um traço marcante de Tikuein ainda criança tratava-se da proximidade que tinha com seu pai Mã, pois o filho acompanhou o pai até a morte (SILVA, 1998). Analogamente, Tikuein teve em Claudemir o filho que sempre o acompanhou. Tikuein relatou a Carmen que certo dia haviam ido brincar em um rio, local relativamente longe da aldeia, quando foi surpreendido por um branco que o capturou. Relatou: "Senti medo e pensei: ele vai comer eu.

Pra mim ele era bicho. Quer dizer, pra nós branco era bicho, e pra branco, o índio também é bicho, né! Eu o olhava e ficava com medo" (SILVA, 1998, p.78).

Quando capturado pela primeira vez, juntamente com seu irmão Geraldo, foi levado para o acampamento dos mateiros. Kuein, que era alguns anos mais velho, fora avaliar a situação a pedido de Mã e acabou sendo capturado, ficando assim os três presos. Tikuein relatou que recebeu um banho com sabonete dos não indígenas e vestimentas, passaram alguns dias com "aquela gente", até que o grupo Xetá invadiu o acampamento dos brancos. Ajatukã o resgatou, Geraldo e Kuein também foram resgatados, mas cada um para um canto da mata. Na ocasião, Ajatukã e Tikuein passaram a noite em uma Tapuj, um dia de intensa chuva. Quando regressaram a aldeia, a mãe de Tikuein ao abraçá-lo notou o cheiro de sabonete e constatou que o mesmo estava fedido (SILVA, 1998).

Passado alguns dias Ajatukã convence o grupo de Mã a ir até a Fazenda Santa Rosa, no entanto não se fixam na fazenda e mantém-se intercalando com o caminho da mata. Seu irmão Geraldo, por sua vez, fica na fazenda, sendo adotado por Antonio Lustosa. Os pais verdadeiros Mã e *Djarikrame* tentam resgatá-lo, mas sem sucesso³⁰. Nos relatos, o fazendeiro acusou o casal com "uma vara de bater em vaca". No convívio que Tikuein teve com as crianças, aprendeu a falar a língua portuguesa e, como tinha o Xetá como língua materna, foi o principal responsável pela tradução entre os dois "mundos".

Ao cruzar as informações de campo, oriundas dos filhos de Tikuein, com os dados de Silva (1998) é possível concluir que Tikuein, Nhengo e Mã saíram da fazenda Santa Rosa, localizada na região da Serra dos Dourados, em março de 1961, e foram levados pelo funcionário do SPI João Serrano para a T.I. Pinhalzinho de Guarani. Em 1967, passam para T.I. Laranjinha e possivelmente em 1970, regressam a Pinhalzinho. Sua família reside alguns anos em Abatiá-PR e, posteriormente, passam cerca de um ano na T.I. Queimadas, chegando em 1985 em São Jerônimo.

Neste momento, Silva (1998, p.81) pontua que da condição de caçadores coletores, Tikuein, Mã e Nhengo passam a agricultores, desprovidos de remuneração e em terras alheias. Neste período, Tikuein estimou ter cerca de 11 anos de idade, e já era o principal intérprete entre os "mundos". "[...]Trabalhamos duro na lavoura. A minha vida toda, desde quando eu sai do mato, o branco me ensinou a trabalhar na enxada, na foice e no

³⁰A Comissão Estadual da Verdade narra esta passagem na qual Antonio Lustosa alegou que o casal Xetá tentou "roubar" o Geraldo do casal que residia na Fazenda.

machado". Condição tal que ainda permeia a vida dos filhos, netos e bisnetos, que em sua grande maioria necessitam de trabalhos de "fora" da aldeia.

Na década de 1970, ele casa-se com D. Conceição, que já tinha um filho, conhecido como Zezão³¹. Infelizmente no ano de 1972 Mã (pai de Tikuein) faleceu, o mesmo ocorrendo com Nhengo que, entre 1973/1974, é assassinado devido a um crime passional envolvendo um indígena Terena na T.I. Pinhalzinho. (SILVA, 1998). Desta forma, Tikuein fica sozinho como Xetá, somente ele e seus filhos ainda crianças. Soma-se a isso o fato do mesmo ser acometido de uma grave pneumonia que demandava tratamento em Curitiba. Ainda casado, tem um conflito com a esposa, sendo que a mesma decide o abandonar. Tal fato gera em Tikuein um grande sofrimento e revolta, resultando assim no assassinato do homem responsável pelo adultério. Tal crime ocorre em novembro de 1985, levando Tikuein a prisão. Ele consegue a liberdade em 1986 e é julgado em 1989 (SILVA, 1998).

No turbilhão de fatos, o julgamento implicou para Tikuein o reencontro de seus parentes, Kuein, Tuca, ãn, Tiquein (Eirakã) e Rondon, sobreviventes e/ou nascidos de pais que sobreviveram do massacre da Serra dos Dourados. Esta junção foi um dos principais fatores que permitiram que o trabalho de Silva (1998) ocorresse, constatando assim que Tuca é filho da irmã de seu pai, Kuein é irmão de sua avó (parte de mãe), e Tiguá (Iratxamëway).

Assim, vindo em 1985 para a T.I. São Jerônimo, ele fixa-se e passa a estabelecer sua família. Na ocasião do evento realizado pela SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), Tikuein relata sobre sua condição já residente na T.I. São Jerônimo:

Boa Noite para vocês, agora eu vou falar um pouco para vocês, eu sou da tribo Xetá lá de São Jerônimo da serra e eu sou sozinho, e fui me criado na serra dos dourados, eu sai com sete anos de lá, fui tomado junto do meu pai quando o branco tirou nós, ai me trouxeram para cá e trouxeram o pai também para cá, para esses lados aqui de São Jerônimo, ai meu pai morreu e eu fiquei sozinho a nossa nação era bastante, diz que o branco levou doença para eles, e o resto tudo extraviou e ficou só nós e o resto extraviado, então tem meu meu primo e meu irmão tá no Rio das Cobras e em São Jerônimo tá só eu sozinho e meu tio, é esse aqui que tá na foto, chamava Adjatukã na nossa língua indígena, então eu to aqui na região de Londrina e São Jerônimo sozinho, o resto foi extraviado por esse mundo ai, eu agora to sozinho eu queria fala a língua indígena, o idioma mas não tem, tem o índio Guarani, o Kaingang, mas não tem jeito da gente como diz....conversar é outra língua por que, tem que ter um outro parente aqui, da mesma língua para mostrar para vocês como foi a língua da gente, mas vou apresentar, uma cantoria para vocês aqui, só não dá para apresentar a língua para trocar a língua para

³¹José Aparecido Martins, conhecido como Zezão fora criado por Tikuein, sendo considerado pelo mesmo pai.

conversar com o outro, como é que eu faço? (TIKUEIN, 2000, s/p apud MOTA, 2000)

No relato de Tikuein fica evidente a dificuldade que tinha em exercitar sua língua, situação esta que o implicou no ensino da mesma para seus filhos da forma como fora possível considerando as condições materiais. De fato, a Claudemir da Silva, seu terceiro filho, conhecido entre os familiares por Todi, outro aspecto relevante é a condição de extravio dos Xetá, ou seja, as políticas indigenistas da época demonstraram-se eficazes no processo de dispersão do povo, causando assim o que denominei de diáspora étnica (RAMON, 2014). Na sequência de seu relato, Tikuein abordou aspectos relevantes quanto aos traços de distinção étnica, no qual a T.I. São Jerônimo é exemplar, havendo as três etnias.

Esse aqui é guarani, depois o outro aqui é Kaingang, então eles não entende nossa língua, então cada um tem sua língua, como é que fala? Tem muito índio que fala: você é índio, e eu falo, eu sou então fala qual idioma, eu falo, eu falo! Mas como é que eu vou falar com ele por que cada um tem uma língua e também uma coisa breve, cada um tem uma língua, Japonês então é isso ai, ele se perderam, tem muito índio que fala, que eu sou índio como eu sou, você fala? Eu falo mas não tem como responder, ai eles falam, então você não é índio, mas como é que eu não posso, como falam que eu não sou índio? Eu sou índio mas eles não vão entender o que eu falo ué, num é? Quem vai entender o que eu falo? Só ele que é índio mas se eu for fala na língua com ele, ele saber responde? Aqui em Guarapuava tem uma prima minha então ela saiu junto com nós do mato, mas....ela diz que ela esqueceu de responder para a gente, ela diz que entende tudo que nós estamos falando, mas não posso, não seu responder mais, mas estou entendendo o que vocês estão falando né? Ai eu falo tudo bem, ai eu fui falando, e ela me ouviu falando, ela diz é assim mesmo, ela esqueceu né? (TIKUEIN, apud, MOTA, 2000, p.11-32)

As falas acima, coletadas por Lucio Tadeu Mota, e Kymmie Tommasino expressam a condição na qual Tikuein se encontrava em São Jerônimo. Seu relato é claramente impactante no sentido de ser ele Xetá e mesmo assim não conseguir a correspondência étnica com outros grupos, tal como quando uma de suas filhas, Zenilda da Silva, relatou que quando foram para a T.I. Queimadas e os Kaingang que lá habitavam acreditavam que Tikuein era japonês, ou outra "coisa". Ao que tudo indica, ao longo de todo o percurso, o estatuto étnico Xetá sempre foi posto a prova, sendo que por parte dos "outros" desconfiava da etnicidade pela qual os Xetá lutaram desde os primeiros contatos.

Em sua estada na T.I. São Jerônimo, Tikuein vê seus filhos crescerem: José Aparecido da Silva (Zezão enteado do primeiro casamento de D. Conceição), Dival da Silva, Zenilda da Silva, Claudemir da Silva (Todi), Sueli da Silva, Rosangela da Silva (Dau),

Benedita da Silva (Tinega), Julio Cesar da Silva e Adriano da Silva (filho da falecida Nazira, que era uma filha falecida de D. Conceição). Ele teve diversos netos e bisnetos, que atualmente somam um grupo de aproximadamente 190 a 200 integrantes, sendo assim a terceira etnia na T.I. São Jerônimo em número populacional.

Tikuein na memória de seus filhos é constantemente lembrado por ser um sujeito "agredador" de todos, como relatam sempre estava preocupado em ter toda a família unida em diversas situações. Ele trabalhou juntamente com a professora Carmen Silva durante aproximadamente 7 anos, sobretudo na luta que encampou juntamente com Kuein e Tuca pela demarcação de seu território, pilhado na década de 1960. Trabalhando em diversas frentes também atuou continuamente para a sistematização da língua Xetá juntamente com o professor Aryon Rodrigues e, justamente em uma de suas viagens, sua vida teve fim, em 2005. Tikuein falece em Brasília.

Seu falecimento é consideravelmente obscuro. Tal como ocorrera com os Xetá da Serra dos Dourados, seu corpo foi "extraviado", levando aproximadamente 8 dias até chegar, não se sabe as causas reais de sua morte, bem como o porquê do "extravio" de seu corpo, os filhos descrevem que primeiramente ele havia saído sadio da T.I. São Jerônimo com destino a Brasília para realizar uma atividade sobre a língua Xetá, posteriormente, foram notificados que ele havia adoecido, e posteriormente notificados que ele havia morrido, neste meio tempo haviam preparado o enterro, entretanto quando o corpo estava sendo encaminhado, foram notificados que "era o corpo errado", todo este trâmite levaram muitos dias de espera e angústia.

O que consegui compreender é com base nos relatos e considerações que despertam um conjunto de dúvidas sobre a morte. Além de toda a perda afetiva, o sofrimento, houve também uma grande angústia ao longo de 9 dias de espera do corpo, até que ocorresse seu "guardamento", fato que retomarei na parte referente ao trabalho de campo. Embora possam ter informações importantes sobre a situação dos Xetá, este foi um tema que não me debrucei com os Xetá, a situação é envolta de muita dor por parte dos filhos e netos, e senti que não precisava, ao menos em meu percurso, adentrar profundamente a ela

Outros sobreviventes são Maria Rosa Tiguá, ainda viva residente na Região da Serra dos Dourados. Ela é sobrinha de Tuca e prima de Tikuein, desde criança foi criada por Antonio Lustosa de Freitas que a retirou de seus pais quando tinha cerca de 8 anos de idade, viveu na Fazenda Santa Rosa (SILVA, 1998) tendo se mudado para Douradina onde reside até

hoje. Ela teve 2 filhas e muitos netos. Luis Degoen Xetá do Brasil, que foi identificado em trabalhos anteriores (Ramon, 2014), teve como possível paradeiro o estado do Mato Grosso do Sul e há a possibilidade de tenha-se vários sobreviventes extraviados em diferentes localidades e que ainda não foram contactados.

1.7 - Resistência dos Xetá na Serra dos Dourados

Desde os primeiros contatos estabelecidos com a sociedade envolvente, os Xetá se mantiveram receosos com as intencionalidades dos viajantes, de modo que entre 1871-1940 são relativamente poucos os contatos com os Xetá, o que também implica poucas descrições, salvo exceções como Bigg-Wither e Fric. Nos anos subsequentes os contatos se intensificam, alterando o modo de organização social do povo, bem como suas estratégias de sobrevivência, como veremos.

É sabido que nos anos 1948-1952 ocorre uma intensificação da ocupação da região com a vinda de grupos oriundos de diversas localidades, com o aumento das evidências de ocupação, com crianças e adultos sendo capturados, período em que o grupo de 6 homens fazem contato na fazenda Santa Rosa. No relato dos mesmos fica claro que eles estavam procurando meios para se salvarem das constantes opressões que vinham sofrendo na mata por meio de uma prática até então pouco usual entre os Xetá, o contato direto. As condições materiais do povo estavam em modificação e demandavam novas estratégias.

Neste contexto, ãn Xetá, sobrevivente da Serra dos Dourados, por sua vez, destacou sobre as relações interétnicas, constatando que não somente os brancos assustavam os indígenas, mas também o contrário: "[...]Os índio assustava e acuava os branco, não era só os matero não...era nois tudo (que se estranhavam/assustavam), os homem que tava no mato sabia disso, uma vez deixaram até o chapéu, os mais véio assustaram os mateiro tudo, e nós pegava o chapéu dos branco, pegava e ponhava na cabeça dos índio, chamava [????] daí os branco corria, num foi só uma vez não, mas foi é muito, e deixava o chapéu para nós, disso eu lembro bem."(An XETÀ, 2018).

No entendimento de Silva (1998), com base nos informantes, as aparições dos não indígenas ocorriam primeiramente pelos rios, na sequência pelo ar ao avistarem aviões, e posteriormente pelos tocos fincados no solo e pelo surgimento de novas picadas, contato com diferentes animais como os bovinos e, por fim, a fuligem causada pelas grandes queimadas ao redor das aldeias Xetá. É possível afirmar que toda esta conjuntura era constantemente

observada por eles e que os mesmos utilizaram estratégias que visavam a expulsão dos intrusos de suas áreas. Embora não tenham sido eficazes nessas circunstâncias em sua completude, elas possibilitaram séculos de manutenção de seus modos de vida sem a interferência direta da sociedade envolvente.

Os registros de Kozak *et.al* (1981, p.45) são relevantes quanto a este processo de contato, pois nas análises dos mesmos, os Xetá eram "pessoas alegres, com senso de humor", podendo, no entanto, se tornarem "irritadiços". Isso indica que havia um grau de beligerância importante para a manutenção do grupo, seja com os mbia (indígenas de outra etnia) seja com os não indígenas. Em um trabalho de memória, seus informantes sinalizam que os mais "antigos" poderiam ter práticas de canibalismo, bem como evitavam ao máximo o contato com os povos não indígenas, possivelmente sabido da intencionalidade dos mesmos:

[...]que ao tempo de seus bisavós ou antes, os Hetá praticavam canibalismo. Segundo o relato, capturavam qualquer pessoa branca que aparecesse em seu acampamento e comiam suas carnes. Os corpos principalmente os crânios, dos prisioneiros (não ficou esclarecido se nesse momento estavam vivos ou mortos) eram esmagados sob o peso de uma árvore caindo bem em cima ou entalados entre duas metades de uma grossa árvore, parcialmente fendida em duas. De acordo com esses pequenos informantes, colocava-se, então, os esqueletos nos córregos vizinhos ou em pequenos cursos d'água, para afugentar qualquer outra pessoa branca que se aproximasse da *oka*. (KOZAK *et. al.*, 1981, p.45-46)

Com o avanço da colonização, constitui-se a situação colonial e essa permite que compreendamos que, embora a historiografia regional afirme que os Xetá foram passivos ao processo, há evidências que constata o contrário. Há um conjunto de práticas, descritas por Mota (2017), que demonstram a resistência e tal movimentação explicita justamente uma clara contraposição à noção de vazio demográfico, entendendo esta como parte de uma política ideológica mais ampla de invisibilidade dos povos indígenas no Paraná. Essa noção fora justamente uma forma de propagandear a ausência de ocupação humana nas mais distintas regiões do Paraná, no entanto este processo não foi imune a resistência, nem tampouco homogêneo.

Tendo em vista a heterogeneidade dos fatos, Mota (2017), com base em Silva (1998), demonstra que os Xetá sabiam da intencionalidade dos grupos não indígenas, e criaram narrativas sobre o surgimento dos "brancos". Tal relação está presente na vida dos

Xetá que também elaboraram narrativas acerca do surgimento dos não indígenas, fato este relatado por Dival da Silva em dezembro de 2011 no "Acampamento Xetá."

O branco também segundo a história que meu pai contava o branco surgiu também do índio, por que diz que, diz que existia um casal de índio no mato que diz que tinha dois filhos e esses dois filhos eram diferentes, conversavam meio diferente mas eles usavam a flecha mesma coisa, usavam os mesmos preparos (possivelmente cultura material) que eles tinham no mato e...então diz que segundo a história eles perguntaram para os pais deles como existiam os bichos, tinham um porco no mato que eles viviam, mas aquele porco do mato diz que ele era muito perigoso, se desse uma vacilada ele matava a gente né, daí diz que quando chegou no outro dia, diz que esse porco do mato comia só os coqueiros, ele mordida assim os coqueirinho novo, mais ou menos num porte meio grosso e diz que em uma duas três mordidas ele comia aquela sabe? daí diz que outro dia eles pegaram as flecha deles e foram matar esse porco, ai diz que eles estavam esperando o porco para matar, começaram a dar umas flechada nele, mas diz que ele era meio ruim de morte, assim mesmo foram quase que cortando ele sabe? Mas assim mesmo eles mataram, trouxeram ele ai, diz que eles comeram aquela carne por uns dias e daí depois diz que existia também um tatu do mato, um tatu muito grande que existia mas diz que aquele tatu também não podia mata ele, pois diz que escurecia o tempo, virava tudo noite, daí não tinha dia mais, ai mesmo assim diz que eles foram e mataram aquele tatu, quando eles acabaram de matar aquele tatu de dia, diz que escureceu tudo no mato e não enxergavam nem rio mais, para começar não acendia nem o fogo mais, deu muito trabalho para eles chegar onde era o acampamento ai diz que eles com jeitinho conseguiram chegar, mas daí o...com o osso do tatu eles fizeram uma simpatiae voltou a clarear novamente ai comeram essa carne de tatu mas daí depoisexistia um bugiu muito grande, que se ele pegasse matava, ele ficava de ponta cabeça pendurada no pau segurado com o rabo dele ali, esperando que passasse em baixo para ele pegar, ai diz que eles foram no mesmo lugar que perguntaram para o pai deles é....e tava ali aquele bugio também, ai diz que eles mataram aquele bugio e trouxeram até na casa para comer aquela caça....ai quando chegou um tempo, eles resolveram ir embora do acampamento e deixaram os pais deles, começaram a caminhar....depois de um tempo que eles tavam andando conseguiram achar um grupo de índio que tava acampado lá nesse lugar, chegaram até onde tava aquele grupo de índio e pediram uma criança para dormir junto com eles, quando aquela criança fez uma sujeira com eles, sujo eles ali, eles acordaram muito bravo com aquele menino, os índios pegaram e ficaram bravo com eles também e daí acabaram matando esses dois....mataram eles e largaram, cobriram com um ramo ali e de repente no outro dia aqueles dois corpo morto desapareceram, diz que foram pro lado que o sol poente ficou um carreadorzão no meio do mato eles pegaram uma pedra e chacoalharam três vezes para o lado onde eles foram e colocaram no lugar que eles estavam o corpo deles ali...e eles falam que faziam aquilo ali para nunca mais retornar, então daquele dia em diante que começou a surgir o não-índio, o branco, onde hoje que tem as pessoas não índio"(DIVAL da SILVA, 2011, T.I. São Jerônimo).

O relato de Dival, é muito similar a história contada por Tikuein e Tuca a Silva (2003). Ela expressa que havia um casal de caçadores astutos e que passado diversas situações se defrontaram com um grupo familiar distinto, que, embora fossem Xetá, tinham comportamentos distintos. Pelo que indicam, o menino dormiu com o casal, a sujeira descrita por Dival, foi contada com "a criança cagou neles" fato que gerou uma grande revolta dos irmãos que mataram o grupo distinto. Consequentemente, eles foram enterrados e tais corpos passaram a ser reavivados, deixando um grande rastro por onde passaram.

[...] e eles, eles levantaram bravos, bravos. E começou a falar que a criança cagou neles, xingou. Daí, os índios pediram a criança. Ai eles pegaram e tiraram a roupa, trocaram outra, deitaram e dormiram. Ai os índios mataram eles dormindo. Para eles mataram né! Derrubaram o pau na cabeça deles e mataram! Ai, para os índios eles mataram né! Ai diz que pegaram e vieram embora. Ai diz que no outro dia, quando passaram uns dias, eles voltaram lá onde é que estavam os dois mortos, eles não estavam mais lá onde eles tinham deixado. Ai, diz que eles tinham aberto uma picada, onde que o sol entra também. Abriram, a tal picada. Ai, diz que foi cortado árvore, derrubando, derrubando mato, abriram a picada [atalhos] com foice, facão, foice, e sei lá mais o que. Abriram tudo, eles abriram tudo. Ai foram embora. Ai com o tempo, é quem foi aparecendo o branco. Então o branco, foi gerado do índio também. Os índios contavam que os branco foi gerado do índio também, foi gerado de nós. Que os dois eram filhos dos índios também, os brancos né. Aquele que eles mataram né! Com o tempo, eles apareceram. Daí os índios falavam: 'nosso filhos, esses caboclos'. (TUCA e TIKUEIN, apud, SILVA, 2003, s/p)

Se cruzarmos as informações de Kozak *et.al* (1981) com as memórias dos sobreviventes podemos compreender que os Xetá traziam consigo uma ampla narrativa acerca da existência dos "brancos", pois os mesmos eram da mesma gente, só que distintos. Vale a menção de que os brancos eram considerados *kikãtxu* (colonizadores brancos), e os mbïa eram os índios que não eram dos nossos (Tikuein, apud, Silva, 2003, p.153). Fica assim mais clara que, na situação colonial, não se tratava de índios contra brancos, mas sim de um conjunto de diversos interesses.

Assim quando os Xetá se defrontaram com a presença dos brancos, traziam consigo uma narrativa e esta explicitava que se tratava de uma guerra, para a disputa, além de manter-se esquivos ao contato. Quando foram invadidos, eles tinham armamentos, formas de resistir aos inimigos. Nos relatos de Tuca e Kuein destacaram que os "antigos comiam gente" pois quando adentravam na seara da *oka* "[...]eles prendiam os brancos, matavam e comiam. Eles comiam a carne, a barrigada e o esqueleto limpo eles deixavam no rio boiando. Eles

pensavam que se fizessem assim eles iam acabar com os brancos" (SILVA, 2003, p.104). Tal consideração, muito próxima da de Silva (2003), fortalece a noção na qual os Xetá resistiam e tinham estratégias para além do fugir.

Na consideração de Tuca, fica evidente ainda que havia inúmeras capturas de brancos invasores, e além disso várias formas de se capturá-los. Dentre elas, listam-se a montagem de armadilhas onde um homem Xetá de cada lado segurava um tronco de árvore e soltavam-no quando o invasor passava, tendo algumas como alvo a cabeça e outras, o abdômen.

[...]Uma outra forma de matar o branco, era pegar um tronco bem pesado de uma árvore, pedir aos prisioneiros que levassem até um ponto mais alto, tipo uma descida, onde tinha dois dos nossos de cada lado. Quando o preso levava lá e deixava. Quando os irmãos percebiam que os brancos deixaram e iam descer, eles empurravam o tronco que descia e os esmagavam. Só que nossa gente não vencia matar branco, eles eram em grande quantidade. Eles estavam em todas as partes. Foi onde ele tiveram que parar de matar, porque eles não venciavam acabar com todos. Era assim que lá no mato contatavam pra nós que era. Eles tentaram se defender mas não deu. (TUCA, T.I. Rio das Cobras, 2001, Apud SILVA, 2003, p.107-108)

Outra menção clara fora de Tikuein sobre os conflitos ocasionados com a chegada violenta das companhias de colonização.

Nós éramos muitos, Os brancos queriam acabar com a gente, e nós, com eles. Antigamente, bem antes de chegarmos até ele, quando descobriram a gente naquela terra, eles iam onde eles paravam, [acampamento da cia de colonização] pegavam uma turma, iam até lá no nosso lugar e matavam nossa gente. A nossa gente, por sua vez, revidava. Só que eles eram muitos, nós fomos acabando. Não conseguimos fazê-los sumir, mas eles sumiram com a gente. (TIKUEIN, PIN São Jerônimo da Serra, 1996 apud SILVA, 1998, p.161).

Ao longo do contato, primeiramente os Xetá realizaram aparições nas picadas, fato ocorrido em 1949 para os trabalhadores da Colonizador Miyamura. Como “[...]estratégia específica, apareciam e desapareciam amedrontando os mateiros” (MOTA, 2017, p.18). Com a presença dos Xetá nas picadas, ocorreu um grande alarde dos não indígena. Foi solicitado assim ao Departamento de Geografia Terras e Colonização e apoio do SPI. Na sequência dos fatos, em 1950 o engenheiro Sady G. Silva, do DAOP (Departamento Administrativo do Oeste do Paraná), notifica a Inspeção Regional do SPI em Curitiba com a alegação de que os indígenas estavam impedindo os trabalhos das companhias.

Tendo as turmas de agrimensores, deste Departamento, em trabalhos de medição e demarcação da Colônia SERRA DOS DOURADOS, próxima ao rio Paraná, encontrado grupos de índios, que estão impedindo a execução dos referidos serviços, (SPI. Filme 070, fotograma 0205 apud, MOTA, 2017, p.21)

Já no início do ano de 1950, o sr. Agostinho Veronese apresenta-se a IR de Curitiba em 3 de janeiro de 1951 com a alegação de que os trabalhos na região da Serra dos Dourados estavam paralisados, possivelmente pela aparição dos guerreiros Xetá que habitavam a região.

[...]E naquele momento, fim dos anos de 1940 e início de 1950, também resistiram às tentativas de contato com os topógrafos do Estado do Paraná, com os encarregados das companhias colonizadoras e com os agentes do SPI. Resistiram por vários anos até 1955, quando um dos grupos se aproximou da Fazenda Santa Rosa. Os Xetá viam os txikândji no céu com seus aviões, nas águas do rio Ivaí e nas picadas e clareiras que abriam nas matas, mas os invasores não os viam, estavam imersos na imensa floresta que cobria o noroeste do Paraná. Diante desses sinais os Xetá redobram e ampliam as medidas de invisibilidade. Deram continuidade à uma estratégia que vinha sendo adotada desde os primeiros encontros com homens brancos em meados do século XIX. (MOTA, 2017, p.18)

Em 1952 Engenheiro Américo Nicz do DGTC (Departamento de Geografia, Terras e Colonização), também notificou presença dos indígenas no acampamento do agrimensor José Alves Pereira:

[...] segundo informações mais precisas já foram constatados na região diversos sinais, bem como cruces e outros, nos caminhos e picadas existentes, ao que se presume, sinais de advertência. (SPI. Filme 070, fotograma 0443)apud. Mota p.22) O empreiteiro Agostinho Veronese relatou para Deocleciano de S. Neném como estava a situação na Serra dos Dourados no início de 1952. Os Xetá apareciam para os trabalhadores em grupos armados nos confins das picadas, e a noite eles rondavam os acampamentos jogando paus e pedras. Isso levou os empregados de Veronese a suspender os trabalhos com temor de um ataque dos índios. (MOTA, 2017, p.22)

Diferentes grupos Xetá tiveram ações intencionais ao longo da colonização de seu território. Ao temporizar o processo de colonização, Silva (1998, 2003) aponta que entre os anos de 1948-1952 houve uma considerável vinda de famílias não indígenas de diversas localidades do país com o intuito de colonizar a região noroeste do Paraná, fato que leva um pequeno grupo de 6 homens Xetá que vivia esquivos nas matas da localidade a realizar o

contato na Fazenda Santa Rosa com o intuito de conseguir abrigo e selar relações amistosas no ano de 1954.

Em suma, a análise de Mota (2017) demonstrará uma clara intencionalidade e ação dos grupos Xetá na Região da Serra dos Dourados, seja pela demonstração de guerreiros e o consequente adiamento do avanço da colonização na Região, esta resistência Xetá é gradativamente minada e os povos são forçados a sair. Grupos familiares como de *Nhengo* resistem até 1957 no córrego Maravilha, como os grupos de *Adjatukã* e *Eirakã*, dentre outros grupos familiares que não são localizados. A partir de 1960, com a redução territorial, muitos Xetá foram avistados nos municípios de Umuarama e Douradina em condição de extrema penúria, desnutridos e doentes. Estima-se que a grande maioria dos Xetá tenha se perdido ou foram a óbito (SILVA, 1998;2003).

Assim, ao final da década de 1960 mesmo com intensas resistências e estratégias, o "decreto de 1949" materializa-se como política fundiária para os Xetá e para Serra dos Dourados. As tentativas de intelectuais como Loureiro Fernandes e Vladimir Kozak não possibilitaram que os Xetá pudessem ter seu território demarcado e os sobreviventes do extermínio são "extraviados" para diversas localidades, não sem resistência.

Dada as condições materiais, os Xetá não conseguem frear o avanço da colonização, que como sabemos foi legitimada pelo "acordo de 1949", e o discurso oficial indica que os Xetá deixaram de existir. Adentra nesta seara uma nova forma de resistência: desprovidos de sua sociedade, os sobreviventes passam a lutar na seara subjetiva, pois mantêm seu estatuto étnico diferenciado do "branco", bem como dos outros grupos indígenas. O relato de Tikuein é emblemático sobre a condição. Como ele destacou "“Eu não esqueci quem eu sou, de onde eu vim, nem da minha gente, porque eu, apesar de todas as desgraceiras que passei e sofri junto com minha gente, não deixei meu pai." Complementa ainda a ideia que antagoniza o esquecimento e o encobrimento de sua existência: "só não podia esquecer minha gente nem minha linguagem, senão eu seria um homem morto ” (SILVA, 2003, p.31-32).

A tática de manutenção étnica individual de Tikuein passa a ser um elemento de fundamental importância. A conversa que ele trava com o espelho “[...] Como eu achava que estava só, eu era eu e era o outro. Eu falava olhando para o espelho, eu sonhava muito, às vezes eu acordava gritando falando coisas que ninguém entendia" nesta ocasião ensina seus filhos, netos e bisnetos, contando sua história no "tempo do mato", suas andanças aventuras e

desventuras, iniciando a partir da resistência uma nova fase de luta dos Xetá, a fase do avanço e da luta contra o encobrimento causado pelos *Kikãtxu*, e nesta nova fase histórica, os mbia deixarão de ser inimigos, como "índios que não dos nossos", para serem aliados na luta e disputa por uma nova condição de vida.

1.8. Mosaicos da memória: a chegada dos Xetá na T.I. São Jerônimo.

No trabalho de mestrado, com base na narrativa dos filhos de Tikuein, descrevemos a vinda no ano de 1985 com seus filhos ainda jovens para a T.I. São Jerônimo. Nesta localidade, seus filhos estabeleceram casamentos interétnicos com os grupos Kaingang e Guaraní e traçaram assim uma nova forma de organização interétnica com profundas implicações para a reorganização do povo Xetá. Assim, eles elaboraram formas de não somente resistir, mas de superar a noção de "grupo extinto" e passaram a aumentar não somente em termos numéricos seu povo, mas também a reelaborar e a avançar suas políticas e formas de manejar seus interesses (RAMON,2014).

Com passar do tempo, seus filhos passaram a ser seus "companheiros", como os mesmos relatam, e a acompanhar Tikuein em suas andanças e trabalhos. No ano de 1994, Carmen Silva e Kimmyie Tommasino iniciaram com esse grupo o processo de sistematização das narrativas Xetá, momento que entendemos representar o início de "uma nova fase", de reencontros e de constante luta pela visibilidade desse povo, na medida em que passam a se reorganizar tanto numericamente como qualitativamente por meio da implementação de políticas junto aos pesquisadores e de articulações internas que possibilitam o fortalecimento étnico na T.I. São Jerônimo.

A chegada à T.I. São Jerônimo em 1985 está muito presente à todos os filhos de Tikuein, mas compilamos um conjunto de informações anteriores a esse momento guiados pela memória de Claudemir que recorre ao tempo em que ainda moravam em Pinhalzinho. Posteriormente aos desentendimentos de Tikuein, teria ocorrido a mudança dos mesmos para Queimadas, recordando ter ele cerca de 7 anos.

Daí como eu estava falando daí... João Serrano que tomava conta de tudo as terra aqui, o Pinhalzinho, Laranjinha e São Jerônimo né? por que era o SPI e ele era o inspetor para tomar conta, daí quando ele vinha (João Serrano) trazia o finado e o lugar que ele ia, ele carregava o finado vô, o meu tio o Nhengo, e o pai que era os três Xetá na época dele, na década de 1950 ele trouxe lá de Umuarama, na época ele tinha como da família dele sabe? dai

ele vinha para cá e o pai conheceu, ele falava para nós que ele tinha vontade de morar aqui nessa reserva de São Jerônimo, que ele gostou muito daqui, daí esse encontro que teve aqui em Londrina, ele teve a oportunidade de encontrar com o Nelson Vargas, daí Nivaldo Fidêncio que era cacique dos Kaingang, e Nelson Vargas dos Guarani, e ele perguntou para o Nelsinho se aceitava na aldeia, por que ele conheceu aqui quando era jovem e o sonho dele era morar aqui, sabe?(CLAUDEMIR, 2018. T.I. São Jerônimo)

Para compreendermos este relato, recorremos a mudança de Tikuein da T.I. Pinhalzinho para Queimadas. Nesta ocasião, houve uma certa dificuldade de adaptação por conta do lugar ser de ocupação Kaingang e por muitos deles não considerarem os Xetá como indígenas, na grande categoria de indianeidade. O estranhamento deles era tão grande que achavam que os Xetá eram "japonês" (sic).

Assim, continuando as lembranças de Claudemir, o mesmo recordou que, segundo seu pai, o Nelsinho Vargas (hoje cacique do lado Guarani) relatou: "As Terra Indígena, desde que seja índio, não importa as etnia que seja é bem vindo nas Terras Indígenas" (sic). Daí ambos caciques da época se mobilizaram para a vinda da família, Nelsinho (do lado Guarani) e Nivaldo (lado Kaingang) juntamente com a FUNAI operacionalizaram a mudança. Claudemir afirma que ele:

[...]chegou lá e falou para minha mãe. "Ó nós vamos embora lá para São Jerônimo" deu 15 dias o Irani ligou para ele preparar as coisas que tavao caminhãozinho tava vindo buscar a mudança deles, daí assim que a gente chegou aqui o Nelsinho já tava alí na cidade esperando nossa chegada, ele tinha um rancho lá em cima e ele cedeu o rancho para nós morar, na época, até fazer um para nós, a gente ficou mais ou menos uns 3 4 anos nesse rancho dele ai...o Nelsinho mesmo fez um convênio com a FUNAI, na época eles falavam puxirão, daí o Nelsinho foi atrás das coisas né, atrás da comida para fazer o panelão, dai o primeiro rancho que foi feito para nós é onde tem aquele campo de bola lá em cima, ele disse (Nersinho) você pode fazer sua moradia aqui, da daí eles juntaram toda a comunidade e fizeram um rancho para nós, e dessa dia em diante a gente nunca mais se mudou daqui, foi crescendo....crescendo.... (CLAUDEMIR da SILVA, 2018, T.I. São Jerônimo)

Vale lembrar, que D. Conceição, hoje já falecida, era uma indígena Guarani, e possivelmente havia uma grande aproximação (como hoje ainda há) deste povo com os Xetá, e trouxe consigo seu primogênito Zezão que passou a ser Xetá pelas relações de afinidade. Nesta ocasião, vieram também Adriano (recém nascido), filho de Nazira (também filha de D. Conceição), e seu irmão apelidado de Kuiú que faleceu meses após a morte de Tikuein. Os filhos e netos de D. Conceição passam a ter um convívio intenso com Tikuein, e adentram a

seara étnica. Tem-se assim um grupo Xetá criado pelo casamento inicial de Tikuein e D. Conceição, um grupo relativamente extenso em comparação aos termos de "extinção" propagandeado pela grande mídia da época.

Silva (1998;2003) defendeu a ideia de que os Xetá, com base na memória, criaram uma espécie de bolha virtual sacralizada sobre a sociedade extinta, e entendemos que nesta 'bolha' Tikuein inseriu os seus, contando diversas passagens, agregando filhos, netos, genros e noras. A título de exemplo, quando indagamos a D. Jerônima sobre Tikuein, ela nos disse que se lembrava que ele era um homem muito bom e que sempre estava com os seus; que ele fazia de tudo para poder aproximar os parentes e que não permitia briga entre eles; que quando brigavam com um deles, ele fazia de tudo para protegê-los.

Além dos termos quantitativos familiares, estava em 'gestação' a organização política Xetá que se mostra na atualidade. Como rememoram seus filhos, Tikuein estava ciente da sua condição de constituidor do grupo; foi bem recorrente nos relatos dos filhos, Zenilda, Benedita, Sueli, Dival, Julio, Claudemir e Zezão que ele procurou de várias maneiras driblar as dificuldades, sempre contava histórias e dizia que em um futuro próximo não estaria mais presente, e que os filhos seriam "ele".

[...]construímos nossas famílias né? tivemos nossos filhos, cada um casou, a gente tem neto né? O pai me preparou para se uma liderança né? Ele falava para nós né? que ele...ele sempre falava para nós, eu vou morrer e ele sempre dizia, "eu vou preparar vocês para que um, mode na minha ausência dar continuidade no nosso trabalho e proteger a nossa família" ele falava assim para nós. E o que aconteceu? na época era muito dificultoso demais, tinha que sair trabalhar longe, as vezes ficava 15 20 dias fora da casa né? e eu sempre ia com ele sabe? eu não desgrudava dele, daí eu esforçava, começava a perguntar as coisas, tinha hora que ele ficava bravo e falava, e ele ficava nervoso, ele falava uma coisa para você, falava três vezes, na de quatro vez ele já endoidava, só que a gente para guardar muita coisa na cabeça é complicado, então eu falava, pai...e tal coisa assim....daí ele já ia se estressando....risos. Mas daí ele falou eu vou preparar você devido a esse acontecimento graças a deus eu fui o privilegiado da família a aprender a língua do povo Xetá, que ele me ensino, não aprendi com professor, foi meu pai, fui me dedicando cada vez mais, daí aprendi, daí não me preocupei mais, deixa de banda, daí vai e vai.... e hoje futuramente essas coisas que aprendi com ele, está sendo de muita importância para gente, por que infelizmente deus tirou ele, e hoje ele está usando isso que ele ensinou para nós ta sendo nossa defesa, ou seja, a gente tá tentando dar continuidade na etnia do povo Xetá, queria agradecer a deus e segundo a ele, e a gente ta lutando, como diz, volta aos 10 por cento que era jamais a gente vai alcança esse número (sobre o modo de vida), esse objetivo, essa língua que vem de berço a gente não consegue alcançar isso mais, e isso nós estamos tentando passar para os jovens.(CLAUDEMIR da SILVA, 2018, T.I. São Jerônimo).

As memórias de Zezão auxiliam na compreensão de uma outra perspectiva. Zezão já era adulto, na circunstância da "mudança" da T.I estava com casamento recente com sua mulher D. Regina. Na T. I. Queimadas tinha um roçado e por isso acabou se mudando após alguns meses. Quando indagado sobre aquele período, Zezão recorda-se.

Zezão: Nós foi bem recebido aqui, todos deram a mão para nós, nessa época nos chegamos aqui já tinha serviço, daí...de 1980-1990 para cá piorou, eu mesmo se viro um pouco que nós planta um pouquinho só para despesa, mas tem ano que você planta e perde, não colhe, e aqui nós plantamos de tudo, igual o Dival plantou um feijão esse ano não colheu nada, perdeu tudo, não colheu feijão, pouquinho, por causa da chuva né....

Eu: como foi quando vocês chegaram aqui em São Jerônimo? Você foi morar com seu pai no Paiol?

Zezão: Não não... quando chegamos aqui nós fomos morar lá em cima... no paiol que foi do Nersinho.... cabia só uma cama no paiolzinho... daí... eu peguei ... eu tinha ficado em Ortigueira por que eu tinha uma lavourinha lá, quando eu vim aqui, eu só vim para conhecer, depois voltei para lá, conversei com o S. Imério que era o chefe de lá, lá no paiolzinho mal cabia uma cama, só... e pequinho mesmo....nós pousava para fora, o pai pousava com as criança lá e eu arnei uma lona e pousava para fora, daí nisso fomos trabalhando, conversamos com o Nersinho daí foi feito um puxirão, daí veio tudo os índios ajudar nós, fez o panelão né, o cacique e o Nersinho....daí eu peguei e vortei para Ortigueira....daí quando chegamos aqui...fomos morar numa casinha num paiolzinho bem pequeninho...Os cacique que ajeitaram uma casinha pra nós aqui no campo velho, as casas eram tudo de sapé, tinha umas casa de placa só que era pouco, era muito pouquinho...daí quando chegamos aqui, não tinha aquela escola nova, só uma escolinha pequena para as criança estuda...daí foi entrando o estado para fazer escola, pras criança, daí foi aumentando, daí o Nersinho fez a escola ali para nós, o Nivardo, deu um lugar para nós ali, fizemos um paiol de pai a pique, coberto de sapé....daí daquele dia em diante foi ajeitando as coisas....

eu: Como foi a recepção aqui? vocês se juntaram com qual grupo aqui?

Zezão: A gente se junto com o grupo do....com os Guarani né? O pai né? Do cacique nosso foi do Nersinho, do tempo do cacique Guarani, daí com um tempo para cá foi mudado, que meus irmão foi casando com os Kaingang, daí foi misturando, daí que foi aumentando as família, cada vez mais, daí que veio os neto do pai, só de neto mesmo, se for contar todos os neto do pai e da mãe, dá mais de 90 neto, bisneto, tataraneto...então é bastante....daí nesse causo...daí que que...agora em torno tamo em 35 família, fora os que tão nascendo, é misturado com os Kaingang e Guarani....assim de...branco de misturado com os Xetá se não me engano só tem a Sueli com o marido, a gente considera como Xetá né....é da família, tá junto...Agora cada vez vai aumentando mesmo, tava fazendo a conta, nada nada....130 família mais ou menos...nessa base....fora os que tão fora, Curitiba, Rondon em SC, a Tia belarmina tem família grande, Ân que tem família grande, então já aumentou bastante...só aumenta. (ZEZÃO, 2018, T.I. São Jerônimo)

A proximidade com o cacique Guarani era clara, pois o mesmo foi um dos principais mediadores da vinda dos Xetá para a T.I. São Jerônimo. Isso aconteceu possivelmente pelo fato de a) Tikuein já conhecê-lo nas andanças, quando trabalhou como tropeiro; b) por D. Conceição ser Guarani e ter vindo de Pinhalzinho; e c) possivelmente, a proximidade linguística, dado que Carlos Cabreira, Guarani Kaiowá residente na região, havia mencionado que, embora tivessem diferenças na linguagem, conseguiam se entender. Acredito que até a atualidade, com a composição da liderança do *lado Guarani* a família de Claudemir não tem conflitos, embora correspondam ao cacique Kaingang. No período em que estivemos em campo, não foi possível identificar animosidades, mas, pelo contrário, foi possível constatar relações relativamente amistosas entre os mesmos.

As relações de parentesco, coabitação e os fluxos étnicos presentes na T.I. São Jerônimo foram abordados por Spenassatto (2016). Neste trabalho, a autora demonstra a amplitude da noção de filiação e de cooperação entre grupos familiares perante o matrimônio. Segundo ela, o mesmo transcende consideravelmente a noção biológica pois envolve cuidar, alimentar, educar e outras funções. No trabalho de campo, todo o pessoal de S.J. utiliza muito a palavra "zelar" e neste há uma incorporação e identificação de novos membros, não sendo somente uma característica dos Xetá, mas de toda a T.I.

Outro elemento do mosaico foi o diálogo estabelecido que tivemos com Zenilda, a filha mais velha de Tikuein. Após 3 meses realizando o trabalho de campo a encontramos em uma das igrejas da Assembleia de Deus, a igreja do Joninha, irmão de D. Samira. Ela participava dos cultos, mas também brincava com as crianças. Em certo momento, ela nos convidou, disse que os pesquisadores sempre falavam com seus irmãos, mas nunca com ela e sugerimos, então, que quando ela pudesse, iríamos à casa dela.

No rumo até a casa dela, indicado por Sueli e Douglas, erramos a casa e chegamos à casa de Ilma e Valdir (Kaingang), quando o rapaz me indicou que eu estava perto, deveria antes mais alguns metros e em breve encontraria, enfim cheguei, ao fundo escutei uma música muito conhecida por mim, mas não identificada de primeiro ouvido, pensei que poderia ser um dos louvores, mas era distinto, quando chamei Zenilda me recebe de prontidão e muito hospitaleira.

Zenilda nos recebeu com prontidão e de forma bastante hospitaleira. Ao adentrar a casa de 3 cômodos de chão em alvenaria e paredes em madeira, constatamos que ela vive com seus filhos e muitos netos. Logo de início ela relata sorrindo: "Olha Paulo, não repara não,

que aqui é a creche da Tuti". Achamos engraçado seu modo de lidar com as crianças, com muito afeto e paciência. Quando lhe entregamos as fotos com D. Conceição e seus filhos, Zenilda logo se emociona e relata sentir muita falta de sua mãe, recentemente falecida, mas que a vida deve seguir. Iniciamos a conversa³² e ela me apresenta seus netos que estavam jogando Mario Bros no "nintendinho 16bits", jogos que lembram os tempos da nossa própria infância. Ao longo da conversa, chegamos ao ponto da "lembrança" de sua chegada:

Eu: D. Zenilda não se se comentei com a sra. estou tentando escrever a história, mas a história mais atual, principalmente com os filhos do s. Tikuein, se autoriza gravar?

Zenilda: Sim

Eu: Maravilha, eu to perguntando da história de vida....

Zenilda: de Pinhalzinho.... e de lá viemos para cá, tem quase trinta anos que estamos aqui, foi aqui que formei minha família.

Eu: e a sra. teve quantos filhos aqui?

[Risos.]

Zenilda: Bastante hein....eu tive três filhos homens e três filhas mulher,

Eu: E como era aqui quando vocês chegaram aqui, como que foi? Como foram recebido aqui?

Zenilda: A gente foi muito bem recebido, foi o cacique Nelsinho e o tio Wardo era o cacique dos Kaingang, aí tem mais outro o tal de Paulinho que era irmão dele também não sei, eram dois irmãos que já faleceram também....mas fomos bem recebido aqui...

Eu: Mas o pessoal já conhecia os Xetá?

Zenilda: Não, acredito que não, ninguém conhecia, eu acredito que não, só que antigamente, quando meu pai era solteiro, diz que ele vinha trazer gado para cá, ele já conhecia aqui, mas a gente não (filhos) ele vinha para cá...

Eu: E como o povo aqui recebeu vocês? Quem foi a primeira família que vocês fizeram amizade aqui no São Jerônimo, ou as primeiras né?

Zenilda: Aaaah....a turmas do Nerson né (guarani), e desse cacique que falei para você (Kaingang), foi os primeiros aí quem deu casa para nós morar foi o Nelsinho né, ele que deu casa para nós morar, até meu pai fazer uma para nós morar.

Eu: E a sra. vê que mudou as coisas por aqui desde que vocês chegaram?

Zenilda: As lavoura aqui, quando chegamos aqui tinha lavoura plantada, muita coisa mudou, aqui tinha feijão, milho, medicamento, também hoje tem que comprar, o registro também foi aqui que foi feito.

eu: Vocês não tinham registro? RG?

Zenilda: De branco não, só de índio, de casamento também, era de casamento de índio, daí teve que fazer tudo de volta, daí mudou bastante isso aí, aqui quem tem registro de branco é só os menino aqui, daí tem que levar e fazer o de branco. 'E diferente que tem que trocar né.

Eu: Você chegou aqui no São Jerônimo com que idade? Lembra?

Zenilda: Acho que uns 12 anos, mais ou menos .

Eu: Então você é mais velha que o Todi?

Zenilda: Sou, daí casei com S. Hipolito, casei com 15 anos.

³² Os relatos da conversa e análise estão presentes na seção referente ao trabalho de campo.

Eu: a Sra. lembra muita coisa S. Tikuein?

Zenilda: Nós se ajuntava de sábado de domingo, todos nós, e almoçava com ele, e passava o dia, o sábado e domingo, em São João fazia fogueira, ele contava história, só que eu não lembro das história.

Eu: Teve que trabalhar?

Zenilda: Dos 12 anos já comecei a trabalhar também, as vezes a gente carpia milho, as vezes algodão, feijão rancava, quebrava milho, agora não trabalho mais, só em casa.

Eu: é mais não deixa de trabalhar né? Que trabalho de casa olha....tem muita coisa pra fazer

Zenilda: Estudei muito pouquinho, e a gente tinha que trabalhar para ajudar a tratar né? Ai dia de sábado e domingo nós puxava água de lá para lavar roupa, você já foi ali? Para lavar casa, nós não tinha luz, hoje ta tudo fácil, antigamente não, trabalhava a semana inteira e sábado e domingo ficava puxando água, e segunda feira de novo.

Eu: Mas conta como era quando chegaram aqui...quando vocês conseguiram contato com a família do Nelsinho, e depois como o pessoal foi vendo vocês? Como foi? Eles já sabia da existência dos Xetá?

Zenilda: Eles aceitaram a gente de boa, mas lá em Ortigueira eles achavam que a gente não era índio, eles falavam que meu pai era japonês, só que aqui não, eles nunca desfizeram de nós. Nós se dá com todo mundo aqui, aqui é tudo família, quando falece a gente sente, que é tudo junto.

eu: E o Tikuein...

Zenilda: Ele se dava bem com todo mundo, eles gostava dele hein...era muito querido, não é para dizer não, era verdade mesmo.

Eu: Imagino..... as histórias sempre falam dele com muito carinho, uma pessoa muito divertida né?

Neste momento Zenilda se emociona, pois passa a se recordar de seu pai, uma vez que a nossa conversa havia mobilizado o conteúdo, a recordação de seu pai e que talvez ela não quisesse falar. Pensamos então na dimensão ética do trabalho de campo, o conjunto de mobilizações que o mesmo promove. Na semana anterior, seu irmão, Claudemir havia relatado a dificuldade de entrar em contato com elementos que são tão delicados; em outras palavras, tocar no passado parece ser difícil e dolorido para os Xetá. Perguntamos a ela sobre a situação da etnia e dizemos:

Eu: Zenilda...é difícil mesmo, meus sentimentos (condolências), mas seu pai deixou muita coisa para vocês né?

Zenilda: Ele deixou sim, deixou demais.

Eu: Então Tuti, seguimos a vida . (neste momento um dos seus filhos chega, Djese)

Eu: A senhora acha que os filhos puxaram mais para os Kaingang ou mais para os Xetá? Ou pode ser os 2? o que a senhora acha?

Zenilda: Mais para os Xetá, olha as menina, tem os olhos puxado eu acho que é mais para os Xetá....

eu: E eles se sentem mais Xetá? ou pode ser os dois?

Zenilda: dos homem é o Pretão (Anderson), Pretinho (Leandro), Titão, Djese, Caio, Joaquim e o Michel. (caçulinha).

Zenilda olha para Djese e pergunta: O que você acha Djese?

Djese: [Risos]...não sei .

Zenilda: Esse aqui puxo um pouco os Kaingang, agora as meninas não.

Eu: Você Djese? Se sente mais Kaingang ou Xetá, por exemplo você vai fazer o vestibular.... alí você tem que colocar que etnia você é, o que coloca? Coloca Kaingang e Xetá?Ou só Xetá? Ou só Kaingang?

Djese: Etnia diz que é só uma né???? Não sei.... [risos]

Zenilda: Na verdade eles estudam Xetá.

Djese: Tem que falar de Xetá então né? Por que do Kaingang não vai saber nada, por que não estudamos nada do Kaingang.

Zenilda: Na verdade eu estava aprendendo a falar a língua guarani.

Eu: É?

Zenilda: cantando agora no violão, eu acho que eles puxaram mais Xetá, eles não falam muito em Kaingang.

Djese: Eu acho mais interessante o Guarani por que tem umas palavras mais fácil, e o Kaingang é mais difícil né, e os Xetá é mais parecido com os Guarani...

Zenilda: Pior que é mesmo...o que eu lembro que conversava o pai (Tikuein) com a vó do irmão Douglas alí (Marido de D. Jerônima) conversava na linguagem os dois, e eles se entendiam com os Guarani.

Eu: Então você não sabe responder Djese, você acha que é difícil pensar isso?

Djese: É difícil... mas tem que puxar mais para o Xetá mesmo né? Eu já estudei Guarani, tentei uma vez Kaingang, agora to estudando Xetá, eu entendi mais mesmo foi Guarani, que entendi melhor.

Outro ponto de importância coletado em trabalho de campo, foram as lembranças de Benedita. Na ocasião, ela estava com seu marido Francisco que também compartilhou diversas lembranças sobre Tikuien. No momento, estávamos no início do trabalho de campo e Claudemir havia me indicado que Benedita também tinha boas memórias daquele período. Quando encontramos a mesma na escola, Francisco se recordou de mim, desde os tempos do "Acampamento" e perguntou do restante da equipe; era ainda meados de Abril e iniciávamos o trabalho de campo; combinamos então por volta das 19:00hrs, quando uma chuva bem forte chega em São Jerônimo.

Benedita inicia contando sua história, que nasceu em 1978 no município de Ibatí-PR e que se recorda do período em que moravam na Cidade; recorda-se que quando era muito nova muda-se para Pinhalzinho, ficando algum tempo lá; depois, com cerca de 6 anos de idade, foram para Ortigueira e que quando chegou em São Jerônimo tinha aproximadamente 8 a 9 anos de idade. Indagamos então como foi a chegada deles nessa T. I.

Benedita: Nós morava lá em cima, primeiro que trouxe nós aqui foi o cacique Nelsinho cacique dos Guarani, meu pai de encontrou com ele lá em

Londrina, daí conversaram, daí meu pai decidiu que a gente ia vir para cá, daí chegamos bem criança, eu a Sueli a Rosangela....daí...crescemos aqui, eu cresci aqui.

Eu: Vocês moravam todos juntos?

Benedita: Todos juntos, as crianças, meu pai, minha mãe e meus irmãos mais velhos....daí o Zezão também era casado, mas morava com meu pai, depois que eles fizeram um paiolzinho para eles, e ter a casa deles, daí continuamos aqui, nunca mudei daqui...aqui conheci meu esposo, eu casei, hoje tenho mais filhos, 6 filhos.

Eu : E você tem neto?

Benedita: Tenho 3 neto, agora vai ser 4 que vai ganhar no final do mês.

Eu: Entendi...E como era quando vocês chegaram aqui?

Benedita: Olha ficou muito diferente hein, tempo foi passando e foi mudando muito, totalmente, tudo, o comportamento, os pessoal que ta morando aqui já não são mais os mesmos, os mais velhos foram falecendo, hoje o comportamento ta bem diferente...Quando a gente chegou fomos muito bem recebidos, os direitos dos outros era nosso direito também, festas...todas as festas nós participava, trabalho assim, trabalhava tudo junto....era muito bom, a mata aqui era mais bonita, hoje não tem mato, mas de primeiro quando a gente chegou aqui era mato em tudo, aqui mesmo era mato (ao falar da casa e arredores na sede da aldeia), aqui só tinha um triozinho que passava para subir e uma estrada que era essa aqui mesmo, então agora já mudou tudo, nunca houve estrada (sobre a região próxima a Igreja Universal do Joninha) era tudo trio, era muito gostoso de primeiro....

Antes tinha mato, fruta nativa, hoje a gente não tem mais....Palmito tinha em todos os lugares, hoje para cortar o palmito tem que ir longe...

Eu: E como era ser Xetá? o pessoal reconhecia vocês?

Benedita: Não, até nos 10 anos e 11 anos não lembro que tinha reconhecimento, ai depois que eles começaram a vir atrás do meu pai, daí nos começamos a saber a importância né? Da nossa família, daí fomos crescendo vendo meu pai sair, ele saía e ficava semanas até volta.

Eu: Pessoal de fora que vinha?

Benedita: Uhum...ai eles conversavam com meu pai, daí a gente era criança não se interessava muito, dai com os mais velhos estavam conversando a gente não ficava observando, porque se tivesse conversando os mais velhos e a gente entrasse na frente podia saber que ia leva uns tapa, que minha mãe e meu pai dizia que quando chegar gente de fora não quero ninguém em cima...então a gente já sabia a gente já ia brinca, mas não ficava em cima não...

Eu : Você casou, que época que foi?

Benedita : Quando eu comecei namorar eu tava com 12 anos, daí com 14 anos eu engravidei da minha menina, da mais velha, dai eu já fui morar junto com meu marido, daí já tem um 21 anos que tamo junto, daí minha filha mais velha ta com 23 anos,tem outra com 21, com 19 e fez vinte, e outra com 18 vai fazer 19 em 18 de abril, meu menino com 16 anos...e meu pequinininho com 4 anos.....

Eu: E assim... seu marido é Kaingang? para as criança como fica, sente que é mais do lado dos Kaingang ou dos Xetá? Ou são os dois?

Benedita: Até o momento eles sente que são Xetá, quando pergunta eles dizem que são Xetá, daí eles não fala que eles são Kaingang...só quando fala e seu pai? Daí meu pai é Kaingang....mas quando pergunta eles são Xetá.

Eu: Por que você acha que puxa?

Benedita: Por causa do vô e da vô né?...Bisavô, eles cresciam sabendo que o vô deles era Xetá, que o Franciano conviveu com meu pai só um ano, quando ele fez um ano meu pai faleceu...então ele não conheceu.

Na sequência S. Francisco (marido da Benedita) intervém.

Francisco: Sabe porque que eles não deixam de ser Xetá?... É.....por causa que ele pode acabar né? Os Xetá eles não acaba, eles só vai aumentando é tudo assim, o que você é? é Xetá...isso é muito forte assim tem bastante que é Xetá, ele mesmo, ele mesmo é o vô dele. (Francisco indica para Franciano o filho do casal)

Benedita: o Franciano mesmo puxo o lado do pai (no caso do Avô Tikuein)

Francisco: O outro já puxou eu.... A gente fala para ele (Franciano) você é Kaingang ou é Xetá?...ele diz Xetá....

Benedita: Ele sabe né? Vai fazer a pintura... vai pintar de que? Ele sempre diz de Xetá....

Eu: O Tikuein foi uma figura bastante presente assim?

Benedita: Foi...até hoje nossa da um desespero em mim que eu fico...sabe me sinto ...sinto um vazio muito grande...da ausência dele...sofri muito com o que aconteceu com ele...

Francisco: Eles tem que aceitar que tudo que eles tinham, eles perderam...é duro de aceitar, muito duro, porque tudo que as vezes que entrou no meio para querer ajudar nunca eles conseguiram acertar (sobre a questão das terras) eu não sei porque, eu fico pensando né, diz que eles discriminam ...porque eu fico pensando, é os índios também, tudo que é Kaingang e Guarani eles (não indígena) discriminam também, porque quando entra ajudando, o outro já vem estorvando também (sobre a presença de outros indígenas que atrapalham a situação) então é duro, a pessoa, aquela tal de Carminha....

Benedita: Fomos muito enganado, nossa....a gente sente muito....

Francisco: Fazia reunião e dizia que era assim, e assim, assim... (sobre a conclusão da demarcação da Terra) e quando foi no final de tudo, não sei o que aconteceu, largou...daí pego outro e vem...nunca acertou...e só vai só ...indo para baixo...(neste contexto estão se referindo as grandes dificuldades existentes quanto a demarcação territorial na Serra dos Dourados, sobre a T.I. Herarekã Xetá).

Eu: Acertar como o sr. fala?

Francisco: Acertar o negócio das terras deles, ou indenizar....a gente fica pensando e ninguém sabe nada, as vezes podia chega...não vamos acertar assim, mas ninguém fala, daí tudo que pego nunca ninguém acertou, daí fica só na mesma....só na mesma...daí é igual o sogro, ele esperou tanto, ele luto luto....acabou morrendo...a sogra também tinha esperança faleceu também...tudo os parente tão tudo morrendo, e nunca nunca....

Benedita: Já perdemos o outro tio nosso lá né, de Guarapuava. (sobre o falecimento de Tiquoen)

Francisco: Eles só deixam assim a conversa deles, se a gente morre vocês tem que lutar, para deixar para os filhos, pros netos e só fica nessa aí....nunca nunca acertaram, então podia chegar neles assim e "vamos indenizar vocês" por que vocês merecem, não é só eles que merecem, nós também temos terras perdidas aí (sobre o território Kaingang) nós temos ali uma divisa que passa ali...lá em cima, tá tudo perdido.

Benedita: o que nós mais sente viu Paulo, sempre a gente comenta entre os irmãos, e de nós não ter nossa terra, então "*Essa é a terra nossa para os nossos velhos que faleceram, hoje nós estamos vivendo em cima do que é nosso*" isso é o mais difícil. (sobre não conseguirem a terra)

Eu: É um processo bem complicado a questão da terra lá.... a gente tem acompanhado um pouco, mas é uma área que está na mão do Bradesco, sabe o banco Bradesco[...]e o processo na funai lá ele não anda, tem muito interesse local sabe? Teve um deputado lá da região de Umuarama, ele era ministro da Justiça o Osmar Serraglio e ele segura tudo isso ai....é um jogo de força muito grande, né?

Francisco: Tem um tempo que nós lá em Guarapuava-PR né? Nós tava conversando com o ...com o prefeito de lá e um deputado, ele conversou muito bem, mas só que....

Benedita: é sobre uma indenização, só que ele falou para gente, mas foi falado sobre uma indenização e de uma compra de terra, mas não lá, mas em outro lugar para gente, então daí...os meninos ficaram meio assim (resistentes) mas eu mesmo aceitei, sabe...por que mesmo que não fosse nosso, se nós tivesse nosso pedaço de terra, era claro que a gente iria agradecer né? A gente ia saber que é dos Xetá...não to dizendo que nós não somos bem recebidos aqui, por que eu acho assim que eu penso se fosse para mim mudar daqui eu ia pensar 2 vezes para sair daqui, aqui tem minhas raízes né....meu pai, minha mãe estão enterrados no cemitério de São Jerônimo daí eu tenho meus filhos....e as vezes meus filhos iam querer estar nesse lugar, daí eu penso assim, os meninos falarampara esperar mais um pouco para ver....daí ficou assim...Daí esses tempos, perdemos meu tio Tuca, o Tio Tiquoem, minha mãe. Só ta existindo a tia Ân, o Kuienzinho a tia Tiguá....e a Tiguazona, agora se...não sei se vamos conseguir algum dia....

Francisco: A tia ali ta bem alí né, bem velhinha, né?

Benedita: De vez em quando ela fica bem fraquinha, e tem que interna ela, fica tomando soro, o sonho dela é sempre ta lá né? o sonho dela é estar lá, ela sempre fala, "vai sair nossas terras né fia?" Daí para não desanimar eu digo, vai sair, mas sabe que vai ser difícil. (BENEDITA DA SILVA E FRANCISCO DA SILVA, 2018, T.I. São Jerônimo).

A relação de Tikuein com seus filhos e netos é rememorada em diversos momentos³³, expressando assim a continuidade de seu povo. Por ocasião do trabalho de mestrado (RAMON, 2014), defendemos a ideia da metáfora da árvore, sendo Tikuein um "tronco velho", e posteriormente seus filhos e netos como ponta de rama, sobretudo na noção de territorialidade de João Pacheco de Oliveira (1998) mediante a relação travada com o passado. Este movimento dos Xetá estava presente na continuidade familiar, nos arranjos políticos bem como na educação escolar indígena, em um conjunto de esforços dos pesquisadores e dos Xetá.

Posteriormente, ao intensificar o trabalho de campo com o exercício contínuo da

³³Trabalharei mais esta informação quando abordar as memórias sobre o Tikuein na seção do campo.

escuta do povo concomitante a análise das circunstâncias em que estão inseridos, tanto política como socialmente, consideramos que a figura de Tikuein vivenciou uma condição de contínuo *extravio*, de si e de seus parentes mais velhos (como seu pai, por exemplo), tendo até mesmo sua morte sido marcada por tal condição, quando o corpo 'extraviou'. Apesar disso, entre os anos 1985 a 2006 (ano de sua morte), portanto aproximadamente 21 anos fixado na T.I. São Jerônimo, acreditamos que ele passou a conseguir estabelecer uma nova forma de organização, implicando assim a possibilidade à nova geração, denominada por nós *enraizados*.

Em trabalho recente, Marinho (2018) critica a noção de 'tronco velho e ponta de rama', que retomaremos na seção de campo. No entanto, quando mencionamos os *enraizados* obviamente estabelecemos uma condição metafórica; não se trata que os Xetá sejam exclusivamente de São Jerônimo e que lá tenham raízes impenitentes, mas sim que esta condição tenha ocorrido de forma intencional, como uma política étnica própria de sobrevivência, implantada tanto por Tikuein como por seus filhos. É sabido que, tanto na história como na atualidade, há diversas ameaças ao povo Xetá que demandam dos mesmos arranjos políticos que envolvem a manutenção de sua existência. Por isso, o enraizamento onde ainda se pode viver.

As condições de tal enraizamento se demonstram na ampla relação que os Xetá estabeleceram com a comunidade, participando dos *lados políticos*, bem como com as instituições como Escolas, Universidades, Secretarias de Educação e Funai. Trata-se de um processo de ampla territorialização, e estes, nos termos propostos por Oliveira (1999) em seu livro "Ensaio em Antropologia Histórica", no qual coloca que a noção de situação colonial é consistente na análise, embora a mesma precise ser atualizada, contextualizada conforme as peculiaridades de cada grupo, e não mencionada de forma genérica.

As memórias dos filhos de Tikuein, após 1985 são oriundas das relações e vivências obtidas na T.I. São Jerônimo, embora também remetam ao "tempo do mato", período no qual Tikuein vivia na Serra dos Dourados. Esta situação é o que Silva (2003) mencionava como "bolha virtual sacralizada" que, nos tempos dos *enraizados*, passou a ser a semântica do presente. Afirmamos isso pois na T.I., o traço diacrítico entre os Xetá e *os outros* passa a ser o seu grafismo expresso em Tapuj's, colares, mouw e todo um conjunto de elementos étnicos. Esta noção identitária, obviamente, é carregada de política, pois ser Xetá implica o direito, sobretudo, o direito à terra que historicamente lhes foi negada.

Outrossim, é a noção de "proteção" da família. Para Tikuein e seus filhos, há uma clareza da relação entre etnicidade e sobrevivência, como nos relatos de Tikuein descritos por Silva (1998;2003) presentes nos tópicos anteriores. Tem-se a importância para seus filhos de ser Xetá, em uma constante luta contra o encobrimento, nos termos utilizados por Dussel (1994), mas também na luta contra a *entropia* que leva à desordem, na noção empregada por Balandier (1993). Ou seja, para manterem-se vivos, distintos dos demais grupos étnicos e dos não indígenas, sempre foi fundamental identificarem-se como Xetá; como relatava Tikuein, ele perdeu seu povo, mas não esqueceu quem era, sua língua e sua história.

Há uma situação relevante quanto à condição étnica dos Xetá, pois são recorrentes as menções na qual eles foram "bem recebidos" e as alianças primeiras foram estabelecidas com o grupo Guarani. No entanto, as informações posteriores envolvem uma maior complexidade, uma vez que Claudemir e Dival relataram que a população de São Jerônimo tardou para reconhecer os Xetá como índios.

Como relatado anteriormente por Zenilda, na chegada de Tikuein na T.I. Queimadas, os Kaingang locais não entendiam a condição Xetá. Embora seja em um contexto distinto, os filhos de Tikuein explicaram que tardou para que ocorresse o reconhecimento dentro da T.I. São Jerônimo também pois os Kaingang e Guarani achavam que eles eram não índios, que a legitimidade começou com os Antropólogos e com a imprensa que vinha de "fora" e que essa "vinda de fora" chamava atenção na T.I. Com o passar dos anos, começaram a reconhecer os Xetá como de fato indígenas, e não meros "intrusos" ou "posseiros". Na conversa entre Dival e Claudemir, no ano de 2018, eles evidenciam e reafirmam que foram "bem recebidos", mas, no entanto, houve e ainda há muitas disputas.

Dival: O começo para nós foi difícil, não queriam reconhecer nós como índio (quando chegaram) principalmente os Kaingang, começaram a reconhecer nós como índio depois que viram que o pai tava lidando com as questões da terra, que vinha gente fazer entrevistas, e a partir daquela hora começaram a reconhecer nós como índio.

Claudemir: O que acontecia muito na época é que, até hoje, eles tinham um termo que os indígenas eram aqueles que falam na língua, só que o pai, falava na língua e não tinha com quem falar, nós éramos todos pequenininhos e o pai vivia trabalhando para sustentar nós, e não tinha tempo para executar a cultura, de 1994 para cá o pai começou a encaminhar as coisas para nós e ta executando a cultura dele, nossa né? e vai onde ele começou a fazer o trabalho dele, veio os entrevistador de fora, e ele falava na língua, cantava na língua, os objeto né? então disso para cá (eles/Kaingang e Guarani) começaram a ver que a coisa não era do jeito que eles pensavam, ele era um indígena e falava na língua dele.

Dival: Só assim o que tinha mais desse preconceito eram os Kaingang, os Guarani nem tanto, mas eram os Kaingang. Esse tratamento era mais dos antigos né....só que a partir que começou a acontecer os encontros mudou totalmente o quadro sabe? até hoje nós temos autonomia para fazer nossas coisas aí...o cacique tem autonomia, ficou bom para nós, você vê....a partir dessa hora foi bom, hoje nós temos o motorista nosso da saúde né? que é meu piá que trabalha com o carro, André Xetá, nós temos o professor.

Eu: A aldeia tem um motorista Kaingang, Guarani e Xetá? É isso?

Ambos: Aham....

Dival: e eles atendem no geral, para nós foi um avanço por que conseguimos colocar um dos nossos num posto de trabalho.

Claudemir: Hoje tá assim, sempre surge vaga na escola, daí é assim as vezes lá dos Kaingang e dos Guarani, eles fazem eleição, por que eleição? por que não pode apontar diretamente de dedo, então como nós temos prioridade, então eles apontam um e o Dival indica, desde que esteja capacitado para aquilo (posto de trabalho), não é só por que eu sou irmão do Dival eu vou assumir tal cargo, não é assim não, você tem que estar capacitado para assumir aquele cargo, então trabalha dessa forma hoje aqui dentro, então eles tem um respeito e uma admiração muito grande por eles você entendeu?

Eu: Entendi....

Claudemir: Então na questão dos Guarani ele fazem eleição porque se for assim é eleição, dos Kaingang a mesma coisa, fazem uma eleiçãozinha também....agora que nem nosso povo, por que com nós não há competição, conforme você, vamos supor, fulano vai assumir é isso e ponto, não é porque é um filho meu ou do Dival e assim vai...não é assim, não...tem que estar capacitado para assumir, então como o rapaz dele estava capacitado tirou a carteira de motorista, e preparo e tudo,e foi infiltrado ele pro meio.

Eu: Então mas essas vagas são para os Guarani e Kaingang, e vocês já tem vaga?

Claudemir e Dival: eles cedem a vaga para nós.

Claudemir: não é nós que exige.....

Dival : é como a sempre fala, nós estamos em cima dessa terra aqui, mas estamos emprestados, e nós não tem autoridade de determinar as coisas por nossa conta, como disse para vocês, já deu um avanço bom por que....por que eles aceitaram que eles criassem um cacique para nós, por causa que nosso povo já tá grande né? então quando surge que nem agora...as vaga de motorista aqui dentro é 5 vagas, então quer dizer que ficou 2 para os Guarani, Duas para os Kaingang e 1 para nós.....Como tava falando o André tava no jeito para assumir a vaga, ele assumiu....

Claudemir: Preparado né?

Dival: Mesma coisa professor né? A Sueli ela tava mais....mais adiantada preparada e assumiu, e agora o que vai acontecer...vai surgir mais 2 vagas, quem vai assumir essas vagas do PSS o Odair e Odaiza, por que fizeram o PSS esse ano e tão preparado também....e agora vão assumir esses serviços. Temos lá auxiliar de serviços gerais da escola trabalhando também...as coisas vai caminhando....

Eu: Entendi....então vendo quando vocês chegaram, para hoje.....

Claudemir: Uma reviravolta boa.....

Dival: isso sem falar também que o povo mais velho dos Kaingang que não reconhecia nós foi maioria deles não tem mais, foram embora já.

Claudemir: por que hoje do lidar mais velho que nós tamo tendo hoje é o Nelsinho mesmo que nós estamos falando para você, a maioria é tudo juventude, nova geração mesmo.

Dival: João da Silva mesmo, é cacique hoje, mas nós se formamos tudo junto, viemos para morar...o Ademir, o Bardo...[....]Nós trabalhamos juntos com eles né, alguma coisa que dá para dividir já passa para as três etnias, não tem divisão, eles também a mesma coisa, então não tem divisão mais igual na época do outro cacique [X] o negócio era feio, divisão né...da parte dele, por que da nossa, nunca teve.

[...]

Eu: E hoje, os grupo então são tudo parente?

Dival: Hoje nosso povo está bem misturado com os Kaingang né? mais com os Kaingang que os Guarani, porque a Benedita casada com Kaingang, você (Claudemir) também...(CLAUDEMIR e DIVAL, 2018, T.I. São Jerônimo)

No excerto acima fica evidente a condição em que Tikuein se encontrava: de um lado, ele possuía um amplo conhecimento étnico e, de outro, não pôde dedicar-se *exclusivamente* na transmissão de tal saber aos seus filhos, visto que a demanda era sustentar a todos. Em diversos momentos, é possível identificar nos relatos dos filhos a ausência e/ou a dificuldade financeira, fato este constatado até a atualidade. Os Xetá, desprovidos de seu território, têm muitas dificuldades de manutenção das próprias famílias; para compreendermos basta observarmos o histórico de expropriação como já debatido anteriormente.

Assim, a articulação e a aliança com pesquisadores são práticas que advinham desde os tempos da Serra dos Dourados e ficou evidente também nos trabalhos de campo. Ou seja, os "outros" contribuíram e contribuem para que os Xetá sejam reconhecidos em sua condição étnica e este é um dos principais elementos da atual luta.

1.8.1 - Os casamentos e a reconstrução da sociedade Xetá.

Como vimos acima, a chegada do grupo passa a gerar diversas memórias sobre a T.I. São Jerônimo, em um amplo conjunto de situações interétnicas, das quais em destaque são os casamentos. Tais casamentos possibilitaram um grande rearranjo do grupo, aumentando em grande medida as relações e a recriação de formas de socialidade. Em parte, isso é consequência das ações de Tikuein como ancião, pois o mesmo constantemente é lembrado como uma figura agregadora, e este fato foi marcante na composição Xetá tal como se desenha na atualidade.

Tomando como base a discussão de Balandier (1969) que aponta a grande importância dos casamentos na constituição e manutenção dos grupos étnicos, o mesmo indica assim que tais grupos passam a ser recriados, aumentando a abrangência política, tanto local como externa dos mesmos, sendo esta situação exemplar entre os Xetá.

Os casamentos se deram da seguinte forma, José Aparecido Martins (Xetá e de ascendência Xetá) é casado com D. Regina, Dival da Silva (Xetá) casado com D. Fátima (Guarani), Zenilda (Xetá) fora casada com Hipolito (Kaingang), Claudemir fora casado com D. Marcia (Kaingang), Benedita é casada com Francisco (Kaingang), Sueli (Xetá) casada com Paulinho (não indígena), Rosangela (Xetá) casada com Sebastião (Xetá), e Julio César (Xetá) casado com Gisele (Guarani), soma-se também Adriano da Silva³⁴ (Xetá) com Daiane de Oliveira Souza (Guarani). Estes casamentos geraram inúmeros filhos e netos, compondo atualmente dados demográficos de aproximadamente 200 indivíduos.

O legado deixado por Tikuein, a seus filhos, netos e bisnetos, é sobretudo étnico: a semântica da luta Xetá gravitou entre a visibilidade e avanços substanciais de suas formas organizativas. Assim, a política da Educação Escolar Indígena, em sua proposta diferenciada, passou a ter um tom político da visibilidade e dos avanços. Somado a este fator, os interesses de novos pesquisadores sobre o trabalho com os Xetá em diferentes frentes promoveram uma profunda organização étnica em favor da visibilidade.

³⁴Como Zezão, também é Xetá pelas relações de parentesco estabelecidas entre os mesmos.

CAPÍTULO 2 - DEBATES SUBJETIVIDADE, HISTÓRIA DA PSICOLOGIA E O TRATO COM POVOS INDÍGENAS.

Transitar entre mundos passou a ser cotidiano, 194km separavam a docência do trabalho de campo, estes últimos envolviam os feriados e finais de semana, lecionava noite de quarta-feira e nas manhãs de quinta, o restante da semana passava T.I. São Jerônimo. Na cidade o tempo corria a galope, as pessoas andavam apressadas esticando as pernas, olhares nos celulares e no relógio de pulso, logicamente que eu não vivia diferente, preocupava-me com possíveis atrasos na reunião e no horário de aula, a temperatura intercalava em dias quentes no início do ano com locais fechados e seus ares condicionados, na sala de professores alguns docentes comentavam feitos incríveis como publicações de artigos A1 e A2, em revistas renomadas, e que fulano havia comprado um BMW, até dos advogados (que era professor) se gabava de ter clientes que tinham helicópteros, alegavam alguns: “ah...mas fulano é workaholic, não tem vida!”. Já na aldeia o tempo se dava em uma sucessão cadenciada (mas nada monótona), os jovens e crianças se entretinham com celulares (mas somente onde havia Wifi), não me preocupava com o atraso exceto nas manhãs que acompanhava as crianças na escola, mas quando estava com sono simplesmente ia atrasado, o verão era quente e o inverno muito frio, o banho independia, sempre frio. Os homens se gabavam de feitos práticos, como consertar uma moto no meio do mato na madrugada, ou matar um cobra coral, fazer gol na final do campeonato regional e ainda por cima fugir de uma briga homérica. A risada e a diversão eram constantes, na mesma medida em que havia muita dificuldade material, mas frações em frações de segundos o “clima” mudava, conflitos latentes ocorriam, lideranças apareciam e “colocavam ordem no terreiro”... a paz e a guerra são perenes.(Diários de Campo - Junho, 2018)

Esta condição que denomino de vivência em dois mundos foi uma constante no período do trabalho de campo, 194 km e três pedágios separavam Maringá-PR da T.I. São Jerônimo, essa alternância brusca não ocorria somente no campo perceptivo e social, com alterações de paisagens, pessoas, veículos, cosmovisões, temporalidade, mas também causando-me muitas vezes confusões perceptivas, ao meio da noite acordava, não sabendo onde estava, se teria que dar aulas ou se faria o trabalho de campo na T.I. São Jerônimo. Havia uma certa contradição profissional e pessoal derivada de tal situação, a dificuldade de conciliar dois mundos opostos, de uma lado um local claramente elitizado com alunos de alta renda, e de outro a vivência na aldeia junto ao grupo Xetá.

A semana se dividia em duas, as quintas feiras à tarde me deslocava para T.I. São Jerônimo, ficando até quarta-feira no período da tarde, quando regressava para Maringá para reuniões e trabalhos, a alternância de locais muito distintos ocorreu durante cerca de um semestre letivo, nesta reflexão identifico um certo hiato entre tais vivências, da contradição entre o trabalho de campo e o trabalho docente surgiram questões relevantes no processo de implicação da pesquisa. Isto é, na construção do que Martins (2017) denomina de intersubjetividade, ou o que Vigotski (VYGOTSKI, 1995) conceitua como situação social de desenvolvimento. As distintas vivências entre estudantes e o povo Xetá fizeram eclodir consideráveis contradições internas e a busca por respostas no âmbito da Psicologia e Antropologia, da prática docente e da prática de campo.

Ao ministrar disciplinas nos cursos de Psicologia³⁵ como: Psicologia Geral, Sociologia e Antropologia Aplicada à Psicologia, os dados/vivências em campo ajudavam parcialmente a ilustrar algumas situações políticas e sociais, como por exemplo, quais os porquês dos povos indígenas estarem ocupando locais da zona urbana, a importância de análises dinâmicas sobre a cultura, quais os sentidos sociais e organizações dos grupos indígenas em temas como a Educação Escolar Indígena e os Direitos Territoriais. Contudo as respostas e contribuições possíveis da ciência psicológica sempre ficavam em segundo plano, em termos reais, a Antropologia como área de conhecimento tem uma quantidade consideravelmente maior de estudos referentes à temática indígena, enquanto que a psicologia nem tanto, embora tenha uma certa aproximação histórica com tal temática.

Em disciplinas mais "históricas" da Psicologia, afetas à subjetividade e a constituição do sujeito cultural, ministrava de forma sistematizada seguindo os cânones eurocentrados, passando a concepção de *psychê*, às chamadas Psicopatologias contemporâneas, todos conteúdos e currículo organizados e tendo como o modelo central o "homem europeu". Quanto a temática referente aos povos indígenas, profissionais da Psicologia, estudantes e o senso comum entendia a prática em Psicologia com povos indígenas como uma emergente e exótica. Assim o entendimento teórico da situação dos povos indígenas, e nesta temática incluem-se os Xetá, estava fora do debate curricular, o entendimento de diferentes cosmovisões, seu *ethos*, situação colonial que demandam forma de compreender os indígenas como sujeitos históricos e não somente cristalizados no tempo, questões que estavam dissociadas ao modo de se ensinar Psicologia. Desculpas não

³⁵Durante Agosto de 2014 -2016 como docente temporário do curso de graduação em Psicologia da UEM, e de 2018-2019 como docente de uma instituição privada em Maringá-PR.

faltavam, seja pela Psicologia ser uma ciência muito recente no debate sobre povos indígenas, ou de que objeto da Psicologia é o sujeito europeu e não há contemplação da etnicidade, em qual lugar estaria contemplados os povos indígenas diante da subjetividade moderna?

Na prática docente não faltavam indicações da limitação da ciência, algumas até mesmo problematizadas junto com os estudantes em sala de aula. E quando surgiam as questões sobre os povos indígenas, o que fazem eles nas ruas e semáforos? Eles são índios mesmo? A Psicologia voltava para o divã, aí sua irmã mais velha tomava a palavra. A Antropologia, principalmente a Antropologia Política conciliada com a Etnohistória e História do Paraná ajudavam a estimular a reflexão em sala de aula. Na docência de Psicologia a aparição dos povos indígenas era pontual, os currículos permitiam demonstrar somente a existência indígena como passiva e no séc. XVI, quando periodizamos a história das ideias Psicológica no Brasil, a Companhia de Jesus catequizava os indígenas e pronto, *daí estes sumiam da história*, só voltam a aparecer no currículo nos chamados temas emergentes em Psicologia e Diversidade.

Neste capítulo debato sobre a noção de Subjetividade, e como a mesma se insere na Psicologia, na sequência abordo os aspectos centrais da colonialidade na formulação da subjetividade e conseqüentemente da Psicologia, na sequência demonstro a história da psicologia no trato com os povos indígenas, sendo esta carregada do traço de colonialidade, que embora traga uma perspectiva de heterogeneidade, entre o Liberalismo, Romantismo e Práticas disciplinas.

Na sequência deste texto, apresento a noção de *Perezhivanie* tal como uma relação com o conceito, entendo que esta noção perpassa todo o trabalho, sobretudo na relação travada com a realidade e em como esta se desdobra em leituras, ideias, e sobretudo como uma intensa experiência obtida através da vivência.

As questões aqui propostas são oriundas de uma contradição: *de um lado a prática docente, e de outro, a prática de pesquisa*, e a constatação na qual os conteúdos curriculares dissociavam-se da realidade experienciada, de modo que trata-se de um exercício de constituição de uma *práxis*, entendida na proposta de Dussel (2015), como uma prática de libertação, evidenciando as contradições no 'sistema mundo' que historicamente encobriu o *outro, a alteridade*, sendo também um processo de criação de si e da realidade circundante, da

transformação dialética³⁶, englobando o *real vivido e descrito* com o *teórico prático*, compondo a noção dialética de trabalho como elemento transformador de si e da realidade.

Nesta perspectiva, é inevitável o encontro com os termos vivência, corpo, percepção, cansaços, alegrias e ansiedades compuseram um mosaico vivencial, o qual procuro compreender como *perezhivanie*, ou seja, como uma intensa vivência emocional. Envolveu um debruçar-se sobre as contradições, um *estranhamento* entre mim e os Xetá com a constatação do processo de Assimetria e Alteridade enlaçados em uma prática de pesquisa.

Estas reflexões foram também influenciadas pelas contribuições de Ardoino (1993) e a análise de Martins (2017) na qual o conhecimento é produzido na relação, a partir de uma ampla heterogeneidade de sentidos da pesquisa – neste momento caracterizadas por memórias, e anotações do caderno de campo sistematizadas e não sistematizada - sendo portanto um encontro intersubjetivo, abarcando além de fundamentações teóricas, a dimensão *da implicação da pesquisa* na qual *demandava uma sagacidade vinculada ao processo de construção do conhecimento* de tal modo, como propõe o autor, trata-se de uma reflexão epistemológica na qual a *relação adquire centralidade*.

2.1 - História da psicologia: a emergência da questão da subjetividade

Para início da reflexão, parto do entendimento de subjetividade como uma síntese entre experiências vivenciadas no plano singular e individual a partir de experiências num universo social, ou seja, o ser humano constrói socialmente, por meio de vivências, que abarcam situações sociais e culturais, estabelecendo, por um lado, um sentido particular e singular (consequência de nossa própria história individual), e contraditoriamente, por outro, permite que nos sintamos iguais à outros uma vez que vivemos em um mesmo tempo histórico. Assim, a noção de subjetividade nos permite nos localizar em uma dupla situação - singular e coletiva concomitantemente. Neste constructo, que diz respeito ao sensível, ao experienciado, considera-se nossas emoções constituídas nas relações sociais, nossas alterações biológicas, afetivas e comportamentais (BOCK, 2001).

Para Rey (2004), ao compreender a pesquisa qualitativa o processo de construção da informação, aborda a subjetividade “macroconceito”, e este está relacionado com a

³⁶A noção dialética nos termos de Dussel (2015) é superada pelo que denomina de analética, na dialética relacional Europa-América Latina considerando o "outro" como elementos de uma totalidade distinta, na noção de Dussel 1995 o Outro (historicamente oprimido) é ponto de partida.

materialidade da vida, de modo que, que circunscreve processos de organização psíquica, produtora de sentidos subjetivos, símbolos, valores e emoções que têm manifestações diversas a partir das histórias singulares, relações sociais, contextos e o que o autor denomina possibilidades culturais multidimensionais. (REY, 2004, p.137)

Esta amplitude conceitual nos permite compreender que esta construção de um sentido subjetivo, tanto na dimensão individual, bem como coletiva (REY, 2004). Se ponderarmos estas considerações no presente estudo, compreendo que as contradições impostas frente ao trabalho com os Xetá demandaram uma busca por inteligibilidade do vivido, individualmente, mas em direção ao coletivo. E por outro lado, também a construção subjetiva da Psicologia, como área de conhecimento traz contigo uma reprodução dos cânones da colonialidade.

Ao retomar a tradição científica moderna, o autor indica limitações de perspectivas que enfatizam o racionalismo, reducionismo e ao método clássico Cartesiano, sendo assim, insuficientes para explicar a complexidade da constituição subjetiva, pois a noção de subjetividade diz respeito a uma condição ontológica. A partir da noção de sentido subjetivo, Rey (1999; 2004) desenvolverá sua contribuição, tecendo considerações relevantes quanto a constituição da subjetividade em âmbito coletivo e individual.

Nos anos 1980, o trabalho de Maria Helena Souza Patto (1984) ao analisar a relação contida entre Psicologia e Ideologia no âmbito da psicologia escolar, faz uma crítica da chamada Teoria da Carência Cultural, pois nesta, tomava como pressuposto básico que a criança de classes subalternas era desprovida de cultura, e este processo era analisado pela perspectiva do individualismo, bem como atribuindo ao meio no qual a criança vivencia e à família a problemática de sua "ausência de cultura."

Patto (1984) revelou que, sob a égide de uma aparente heterogeneidade – marcada por diversas perspectivas psicológicas, teóricas, metodologias e formas de intervenção – a Psicologia, como área de conhecimento, trazia consigo um processo de homogeneidade uma vez que sua natureza e papel social eram calcados em noções adaptacionistas, em suma, sob a ótica de aparente heterogeneidade metodológica e prática, há um homogeneidade, um padrão adaptacionista e biologizante em Psicologia. Como ensina a autora: "Toda ciência é, em primeiro lugar, ciência da ideologia que a precedeu [...] somente através de uma formação ideológica distinta da ideologia dominante torna-se possível a libertação do discurso científico. (PATTO, 1984, p.79)

Vigotski (1996), por sua vez, em “O significado Histórico da Crise da Psicologia”, elabora uma análise da psicologia de seu tempo, e também se defronta com tal heterogeneidade, o campo da ciência psicológica estava, e ainda se encontra, circunscrito por teorias, metodologias e objetos bastante distintos. O campo da psicologia era disputado por um rol amplo de abordagens: Psicanálise, Gestalt, Reflexologia, dentre outras, cada qual com seu respectivo conceito central, Inconsciente, Gestalt e Reflexo. Tais correntes teóricas, com seus princípios explicativos, na medida que almejavam a universalização, revestiam-se em uma posição ideológica, de modo que o conceito, na medida em que se tornava um princípio explicativo universal, perdia sua potencialidade explicativa e passava portanto a ser uma ideologia.

Entendo que tanto a problemática proposta por Patto (1984) acerca da ideologia e Psicologia, como a limitação da ciência psicológica de seu tempo Vigotski (1996), ainda são muito presentes na atualidade, e esta condição implicou consideravelmente no modo pelo qual se aborda a temática indígena, estas distintas Psicologias existentes na atualidade consideram em grande parte a subjetividade como seu objeto de estudo, mas de modos consideravelmente distintos, com uma grande diversidade de modelos teóricos.

Na seara do trabalho psicológico com povos indígenas, Ferraz e Domingues (2016)³⁷ que ao realizarem um "estado da arte" sobre a temática, encontraram 25 artigos científicos. Em suas análises eles indicaram uma ampla heterogeneidade psicológica e interdisciplinaridade, e uma ampla variedade de práticas profissionais, muitas vezes com uma considerável ausência de "abordagens". Pontuam ainda que a temática referente a Psicologia e povos indígenas emergiu sobretudo entre os anos 2000 e 2012.

Análise similar é elaborada por Vitale e Grubits (2009) que, ao analisarem teses e dissertações³⁸, afirmam haver alguns problemas quanto a discussão Psicológica em relação com os povos indígenas, uma vez que encontraram noções como "civilizados" e "tribos", constataram também uma ampla diversidade quanto aos métodos e aplicabilidades teóricas, destacando o que denominam "caráter essencialmente híbrido das produções" (Vitale; Grubits, 2009, p.29).

É possível identificar, no entanto, que as práticas psicológicas com os povos indígenas estão relacionadas com bases epistêmicas que antecedem a psicologia como ciência

³⁷As autoras levantaram dados no PePSIC e Scielo,

³⁸As autores acessaram o Portal Capes, com pesquisa no Bando de Teses (BT), Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD) e a Biblioteca Virtual em Saúde - Psicologia (BVS-Psi)

autônoma, fato este que ocorrerá somente no séc. XIX. Assim, é relevante trilhar um caminho histórico acerca da constituição da Psicologia como Ciência, bem como da constituição da subjetividade, pois como veremos são percursos coincidentes e portanto expressam um desdobramento de um mesmo processo que circunscreve os aspectos da atualidade.

2.2 - Bases históricas e epistemológicas da Psicologia

Em um amplo apanhado histórico Figueiredo (2007) demonstra que ao longo de quatro séculos de subjetivação (XVI - XIX) há uma constituição de distintos fenômenos históricos: reformas religiosas, intensificação do Capitalismo, abertura das civilizações europeias a um contato mais intensificado com o “*outro*”³⁹. Com base em um viés claramente eurocentrado, evidencia o advento da modernidade e da racionalidade que implicaram em um solo fecundo para o advento da Psicologia e da noção de subjetividade.

Para compreendermos a dimensão da modernidade, lançamos mão das contribuições de Berman (1986), em seu livro "Todo que é sólido desmancha no ar" explana sobre as características dessa fase, oriunda de desdobramentos históricos entre os séc. XVI e XX, entendida como uma conjunto de experiências incertas, que rompem com as fronteiras geográficas, raciais, culturais e de classe, as constantes mudanças fazem com que os traços sociais que eram sólidos, aparentemente imutáveis em tempos remotos, desmancham-se no ar, a incerteza é um dos traços fundamentais da modernidade.

Assim, Berman (1986) indica ao longo dos séculos um processo de intensificação do que denomina experiência vital da modernidade, trata-se de um processo contraditório com avanços, mas também certos descaminhos exemplificado como exacerbação da violência tal como as Guerras Mundiais que foram a materialização do uso da racionalidade científica em prol da destruição.⁴⁰

Figueiredo (2007), ao realizar uma retomada histórica do percurso da Psicologia, demonstra que o século XVI, dentre diversas características, experienciou uma "variedade de coisas", dado os constantes contatos interculturais estabelecidos pelo povo lusitano em distantes localidades.

Assim, ao descrever a organização de um armazém português, gerenciado por

³⁹Sobretudo povos do oriente da Europa como japoneses, indianos e outras culturas das quais a nação portuguesa passa a ter contato.

⁴⁰Berman (1986) indicará sistemas carcerários, hospitais, asilos e outras instituições que tem certas funcionalidade que cerceiam a liberdade.

João de Barros⁴¹ (1496-1570), ilustra tal condição. João de Barros, por exercer funções administrativas em um armazém geral, e também, ter sido Tesoureiro da Casa da Índia, Mina e Ceuta, negociante de especiarias, e de um conjunto considerável de utensílios dos mais diversos, é responsável pelo inventário global do armazém, onde são catalogados itens como: pedras "[...] arrobas de manilhas de latão, peças de escravos, peças de albani e ayquês, varas de canhamoço, arráteis de marfim, côvados de velude e etc, (BAIÃO, 1552, p.XIX *apud* FIGUEIREDO, 2007, p.32)

Nesta complexidade que João de Barros estava envolvido, a memória era um traço essencial para a catalogação dos itens. Nesse processo se destaca o fato de que os "povos" africanos, ou vindos de outras localidades, são tratados como "escravaria", e muitas vezes catalogados como itens, objetos. Neste processo é notória a diversidade de artefatos, e os homens, ao serem objetivados, são inventariados e deslocados de seus territórios e cultura. Os homens, "[a]gora, destituídos de toda naturalidade, estão ali expostos à convivência uns dos outros *sem que nada de orgânico os ligue, mas também sem que nada naturalmente os possa separar*; todos reduzidos à condição de mercadoria numa prateleira ou vitrine. (FIGUEIREDO, 2007, p.33, grifos do autor.)

Para o autor, as "peças" são descontextualizadas de sua historicidade, de modo que a condição humana se aproxima da condição objetal, constituindo-se assim, como uma pedra hume, seja uma espécime ameríndia ou africana, em *mercadoria*. (FIGUEIREDO, 2007). Esta situação, sob esta perspectiva a semântica do séc. XVI, resulta em uma organização, catalogação, o exercício de uma classificação, estabelecendo-se uma ordem entre as "coisas", atitude fundante da modernidade. Sob essa marca, nos séculos subsequentes, tem-se o desenvolvimento das matrizes ideológicas que serão as bases da edificação da Psicologia como ciência.

Assim, segundo o autor, a emergência epistêmica da Psicologia está intrinsecamente ligada a emergência do sujeito Moderno. Figueiredo (2007) esta possibilidade se deu a partir de uma tríplice conjuntura ideológica – um triângulo ideológico –, circunscrita pelo *Liberalismo, Romantismo e Práticas Disciplinares*, e este amálgama possibilita as condições para a construção da Psicologia e da subjetividade como concebemos na atualidade: com as adjetivações de foro íntimo, individual, temos a condição de ascensão da individualidade, noção contemporânea consideravelmente valorada e difundida até os nossos

⁴¹Figueiredo (1996) indica em uma breve biografia de João de Barros foi um considerável cultivador da historiografia renascentista no séc. XVI.

dias.

Em linhas gerais Figueiredo (2007) compreende o *Liberalismo* como o valor ideário burguês, que sustentava que os direitos tidos como "naturais" do indivíduo consagrados por um Estado Nação, caracteriza-se como uma espécie de contrato "livremente firmado" entre indivíduos autônomos para garantir seus interesses. Nesta concepção a individualidade adquire grande importância, não somente no plano subjetivo, mas também como uma política de luta e ascensão da burguesia nascente. Em meados do séc. XVIII a Europa passa a vivenciar movimentos sociais e religiosos divergentes, tal com o protestantismo, estas condições levaram ao que o Figueiredo (2007, p.106) denomina de "adensamento do 'foro íntimo'".

[...] dissolução das antigas crenças e lealdades e à expansão dos espaços da liberdade individual e a adesão reativa, muitas vezes fanatizada, às 'razões de consciência' resultaram, num primeiro momento, numa condição anômica e ameaçadora.

Gesta-se assim, uma aversão ao despotismo dos monarcas, e uma importante cisão entre o público e privado⁴², de um lado a privacidade pautada em negócios particulares, relações no seio familiar e religiosas (que passam a se distinguir do modelo tradicional de crença), e de outro, o público no qual dominavam relações de soberania do modelo absolutista.

Tem-se em 1638 a Revolução Burguesa Inglesa, fomentando assim o poder de classes produtoras dominantes em ascensão, de modo que a política que John Locke (1632-1704) retratará o ideário em ascensão, valorando assim o egoísmo como um traço natural e motor a vida social, esta concepção permite que cada sujeito tenha o direito individual, à vida, liberdade e propriedade privada. (FIGUEIREDO, 2007).

Entendo, com base em Moraes (2001), que o fundamento central da doutrina liberal é a procura do lucro, a motivação do interesse próprio é vista como inclinações fundamentais da natureza humana, das quais estimulam o empenho dos agentes que são recompensados pela remuneração e investimento. Assim cria-se um sistema ordenador das ações humanas balizadas pelas ofertas e demandas mediadas pelo mecanismo de preço. Tal sistema social revelaria de forma espontânea as necessidades de cada um e de todos os

⁴²Figueiredo (2007) demonstrará tal noção com base em Thomas Hobbes (1588-1679) que indica uma metade do homem privada e outra pública, que se alternam de acordo com as situações sociais experienciadas no período.

indivíduos e indicaria a eficiência das empresas a partir das escolhas individuais, ou seja, a livre concorrência reside na recompensa dos que proporcionam as melhores mercadorias por preços mais baixos. “Mão invisível do mercado” foi a expressão criada por Smith para demonstrar sua formulação. (MORAES, 2001).

Em síntese, o liberalismo passa a gerir os conflitos (entre o privado e público) tendendo a liberdade liberal, abrandando a atuação do Estado Nação sobre o indivíduo, difundindo seus valores, de modo que a ética e a estética são concebida com base nas *experiências interiores*, semeando as tradições liberais⁴³ no que denominará como "o canteiro da subjetividade privatizada" (FIGUEIREDO, 2007, p.111).

Outro vértice compondo o triângulo ideológico proposto por Figueiredo, foi o *Romantismo*, entendido como manifestação artística a partir do Séc. XVIII, possibilitou a exteriorização das experiências privatizadas (tal como o ideário Liberal), em sua proposta há uma tentativa de resgatar valores considerados autênticos como a integridade e espontaneidade humanas e fecundidade da vida coletiva e individual. Nesta seara os *Românticos* evidenciam uma noção entendida por Figueiredo (2007) como *Personalidade*, pautada na capacidade de autopropulsionar, autodesenvolver, transcendendo sua condição humana e integrando o ser na coletividade e tradição. Embora se aproxime da noção de Liberalismo com a exaltação do foro íntimo e individual, coloca em cena a importância da *Expressão*, o que resulta na exteriorização da individualidade.

Tal circunstância ideológica permite o entendimento do "espírito do povo," os traços identificatórios que caracterizam distintos grupos e experiências sociais. Em síntese, este movimento permite o surgimento da noção de liberdade singularizada, caracterizada pela importância de "tornar-se o que verdadeiramente se é" (FIGUEIREDO, 2007, p.141), deixando de lado, ainda que parcialmente as máscaras e convenções sociais da aristocracia e do absolutismo.

Completando o vértice do triângulo, as chamadas *Práticas Disciplinares* foram constituídas frente ao fracasso da noção de liberdade defendida pelo *Liberalismo*, e utilizada com o intuito de manter a sua reprodução: são as práticas normatizadoras, controladoras, avaliadoras, mensuradoras que tecem distintos mecanismos de subjetivação para ajustar o indivíduo, a subjetividade e os corpos às novas tendências produtivas.

⁴³Indicando a divergência entre os empiristas e os românticos como Anthony Ashley Cooper, Conde de Shaftesbury (1671-1713), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1711-1776) que exaltavam as experiências subjetivas, Berkeley com a importância da semiótica, já Hume com a relevância da identidade individual.

Figueiredo (2007) ainda destaca que os vértices do triângulo não se desfizeram ao longo do tempo. Tanto socialmente, como para o discurso e para as práticas "psicológicos", estas relações se reconstituem a cada nova constatação psicológica. Os vértices demonstram-se diversos, complementares e divergentes, edificando um conjunto de forças que estão ainda muito presentes na atualidade. Estas possíveis sínteses, como também a correlação de forças entre elas, serão as matrizes de pensamento do cenário científico no séculos XIX e XX, sobre este triângulo o autor é elucidativo por haver:

[...]entre si vínculos complexos, marcados por mútuas afinidades e mútuas oposições. O caráter constitucionalmente conflitivo deste espaço o tornaria um território de desconhecimento, já que qualquer posição dentro dele contém em si aspectos interditados à consciência reflexiva. (FIGUEIREDO, 2007, p.151)

No prefácio da obra de Figueiredo, Suely Rolnik (2007, p.14-15), ao fazer uma análise das contribuições do autor, afirma que o sujeito ao experienciar a modernidade passou a ter uma possibilidade ampla de controle e liberdade. No entanto, a história apresentará descaminhos, rupturas aos modelos anteriores, estabelecendo ao caos. Assim, o sujeito moderno passa a vivenciar um certo descentramento, pois a ideia de controle e conseqüentemente racionalidade da vida cai por terra, experiencia-se uma certa falência da modernidade. Nesta confrontação com um real incontrolável é que a dimensão psicológica se constitui “[...] teria sido inventado exatamente a partir do que foi expurgado deste sujeito supostamente unitário e moderno, e que se constitui no objeto das psicologias.”

Neste contexto, Figueiredo (2007) delega à Psicologia um papel bastante relevante uma vez que ela se ocupa dos processos de compreensão de si, e até mesmo um certo movimento de reconstituição do sujeito, o que o autor denomina de reidentificação de si frente as constantes flutuações da vida moderna.

[...] é possível pensar a psicologia como um recurso de uma estratégia a serviço da 'reidentificação', vale dizer, da integração dos elementos alienados em formas mais ou menos centradas e flexíveis da identidade. Ou então, ao contrário, pode-se colocar a psicologia a serviço da desidentificação, dando-lhe uma tarefa eminentemente analítica, crítica, desilusionadora e desconstrutiva. Novamente, aqui, a psicanálise freudiana é o modelo seminal em que pesem leituras da psicanálise que enfatizam os processos integrativos e regeneradores, seja no vértice romântico da restauração, seja no vértice disciplinar da adaptação funcional.(FIGUEIREDO, 2007, p.163)

Neste desdobramento de certas falências, avanços e fracassos é que se constitui o fazer *psi*, a crise se torna um solo fecundo para a construção da ciência Psicológica. Para Figueiredo (2007) é a partir de uma certa ruína ideológica caracterizada pela *falência do autocontrole, da ausência de domínio pleno da natureza de si e externa*, é que nasce a Psicologia, e caso não tenhamos consciência desta pré-história e de sua constituição como ciência em sua dimensão histórica, a escolha de quaisquer áreas de atuação e vertentes epistemológicas seria mera escolha arbitrária. Neste conjunto contraditório composto por certo insucesso da humanidade, há derrocadas, avanços e retrocessos, caracterizados pelo não domínio da natureza, o não domínio de si e *sobretudo sobre não domínio do outro* é que se constitui o fazer *psi*.

Alguns autores, tais como Abib (2009), Vygotski (1996) e Figueiredo (2007), defendem a ideia de que há encontramos, ao longo da constituição da Psicologia, um amplo conjunto de vertentes psicológicas que se diferem em termos epistêmicos⁴⁴, e, conseqüentemente, se diferem quanto a suas abordagens diante da subjetividade.

É sabido que a psicologia se emancipa da Filosofia com Wilhelm M. Wundt no séc. XIX, a partir deste fato ocorre o que Abib (2009) denomina de epistemologia pluralizada, este fato implicou em distintas perspectivas behavioristas, de um lado o Behaviorismo Metodológico que exclui a noção de eventos privados (internos), aproximando-se de um positivismo lógico. E de outro o Behaviorismo Radical, pois o “foro íntimo” deve ser levado em consideração. No entanto, há poucos e/ou eficazes meios de serem fidedignos na análise do comportamento, estes autores baseados na obra de Skinner (1953/1981) indicam a existência das variáveis independentes que se influenciam o comportamento, uma pequena parte do universo é privada, e de natureza não distinta dos eventos públicos e observáveis, assumindo uma atitude monista (MOROZ *et.al* 2005).

Diferentemente da metodologia behaviorista, a perspectiva psicanalítica, elaborada por Sigmund Freud (1856-1939), aborda a subjetividade como um fio condutor da prática psicológica. Desde quando Freud inaugura a primeira tópica, referente aos planos

⁴⁴A partir da emergência da Psicologia como uma ciência autônoma no séc XIX, com Wilhem Wundt (1832-1920) na Alemanha, e com William James (1842-1910), nos EUA, tem-se uma certa sistematização da ciência psicológica, ou seja, a psicologia enquanto campo científico, desde seus primórdios, se estabelece com projetos de psicologia distintos, havendo já aí, na sua criação, uma epistemologia pluralizada (ABIB, 2009). Desta forma, é coerente concordarmos com Carone e Carvalho (2003), quando apontam a ausência de paradigmas da Psicologia, ou melhor dizendo, paradigmas que impliquem uma revolução científica substancial – como sugere Thomas Khun –, temos de fato um conjunto de perspectivas conflitantes, mas não propriamente um paradigma científico.

Inconsciente, Pré Consciente e Consciente, e posteriormente, na segunda tópica Id, Ego e Superego, coloca em evidência questões referentes ao “foro íntimo”. Suas considerações ampliam-se do plano individual para o coletivo, a ponto de mencionar uma certa condição subjetiva coletiva. Concomitantemente, podemos verificar que há um amplo debate sobre o humano no terreno da filosofia, cuja dimensão pode ser verificada através de uma série de noções, tais como “[...] *psique, daimon, logos, nous, pneuma, anima*, pessoa, consciência, mente, razão, pensamento, espírito, eu, cogito etc.” (DI MATEO, 2007, p.2)

Outra abordagem psicológica importante nesse cenário é a de Kurt Lewin (1890-1947). Este autor é predominantemente reconhecido por suas contribuições metodológicas, ao estabelecer a importância da pesquisa ação (LEWIN, 1978) no estudo qualitativo em psicologia e ciências sociais. Segundo Lewin, os fenômenos sociais se revelam aos pesquisadores mediante a um certo engajamento pessoal, partindo para a observação, diagnóstico e intervenção. Implica assim uma participação social no modo de fazer ciência, na qual há uma clara práxis entre o refletir (teórico) e o intervir (prático).

Em suas construções teóricas, Lewin (1973) propõe uma Psicologia Topológica. Ao estabelecer uma aproximação com a Topologia Matemática, ele lança mão de noções como valências e forças para construir um constructo teórico que descreva a personalidade do sujeito, uma representação dos processos psicológicos logicamente coesa e, ao mesmo tempo adaptada às propriedades especiais do “espaço vital psicológico”. Insere em suas considerações sobre o homem as dimensões do meio e da pessoa; não formula suposições do que as requeridas e, por final, procede de acordo com o método de sucessivas aproximações. De maneira genérica tudo o que influencia o indivíduo (aspirações, desejos), traumas (caso não elaborados) e elementos do ambiente passarão pela descrição topológica (LEWIN, 1973).

Mais recentemente, em uma perspectiva que envolve uma dimensão interdisciplinar e micropolítica, Guattari e Rolnik (1982, p.14) propõem o entendimento de estratégias da economia do desejo no campo social. Em seu livro “Cartografias do desejo”, os autores discutem dentre as temáticas a noção de cultura, subjetividade, individualidade, implicações do capitalismo na subjetividade e história. Em síntese tecem uma crítica sobre a compreensão de cultura, que quando entendida em uma dimensão unicamente semiótica passa a ter um caráter reacionário, sendo um mecanismo de reprodução dos mercados de poder, sobretudo econômicos na medida em que é usada para a criação e do consumo real.

Dentre os domínios do Capital, além de sua dimensão de exploração de trabalho,

pilhagem territorial e expansão de mercados com o fim da lucratividade, os autores lançam mão do termo capitalístico, entendido como uma considerável gama de países, incluindo os periféricos, que produzem modos de subjetivação de forma análoga aos países centrais do capital. Destarte, há modos de controle denominados de subjetivação, o que Guattari e Rolnik (1996) entendem como cultura de equivalência, o Capital sujeita economicamente e a cultura derivada do Capital sujeita subjetivamente, assim, se apodera da nossa subjetividade, criando mecanismos subjetivos de forma incessante, compelindo assim, os indivíduos à lógica capitalística, caracterizada pelo consumo, competitividade entre os trabalhadores, individualismo dentre outras características deste tempo.

Quando abordam a produção de subjetividade no indivíduo entendem não se tratar de uma mera reprodução ou internalização dos valores de mercado, mas sim como uma produção de subjetividade social, que ocorre em nível coletivo e quando subjetiva o indivíduo passa até mesmo ter sua dimensão inconsciente:

A meu ver, essa grande fábrica, essa grande máquina capitalística produz inclusive aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiemos, quando nos apaixonamos e assim por diante. Em todo caso, ela pretende garantir uma função hegemônica em todos esses campos.(GUATTARI, ROLNIK, 1996, p.16)

Assim a Cultura Micropolítica produz no sujeito uma subjetividade qualitativamente capitalista, modelada, recebida e consumida. A noção de subjetividade é central na obra, pois a produção desta é matéria-prima de toda a qualquer produção (Guattari, Rolnik, 1996). Os indivíduos ao se confrontarem com a produção de subjetividade podem seguir dois caminhos, o primeiro circunscrito pela opressão e submissão, submeter a subjetividade ao processo capitalístico, já o segundo, é imbuído de expressão e de criação, na qual reapropria-se componentes da subjetividade, o que permite a chamada singularização. Daí a importância de se pensar uma economia subjetiva e não restringir-se a uma economia política.

Para compreendermos melhor o entendimento sobre a relação indivíduo/sociedade, produção de subjetivação e singularização, lançamos mão o entendimento de Grupelho proposto por Guattari (1987). Este autor, discute a concepção de Grupelho, que a princípio teria uma conotação pejorativa nos movimentos comunistas a partir

da década de 1960, como um grupo minoritário e portanto inexpressivo, destacando que a subjetividade é derivada de grupo, em sua multiplicidade singular.

Sendo assim, trata-se de uma noção singularizada de um coletivo (que independe de seu tamanho) atrelada ao devir, e é justamente neste devir que a luta se constitui, sendo assim um "grupo sujeito" – esta noção nos permite refletir sobre etnicidade, uma vez que, o "grupo sujeito", ainda que quantitativamente restrito, desenvolve formas de resistir a sujeição, ou seja, em contraposição ao viés maquínico do Capital.

Ao relacionar a noção de grupelho com grupos étnicos, podemos refletir sobre uma certa similaridade quanto a dois processos: o primeiro ainda nos termos de Guattari, consiste no entendimento da *singularização*, que de forma similar ocorre na dimensão dos grupos étnicos na medida em que, nos termos da Antropologia Política, se expressam como o agenciamento étnico com fins políticos, quando a semântica cultural expressa-se na etnohistória com fins políticos legitimados.⁴⁵ Outro processo, diz respeito às questões da colonialidade, que passamos a enfrentar.

2.3 - Da Colonialidade

Estava em campo aproximadamente 3 meses, no trânsito entre os 'mundos', quando senti que minha prática como pesquisador "fez sentido", havia passado muitos dias junto as crianças, visitávamos a Ân Xetá e D. Jerônima frequentemente, havia também uma grande movimentação da aldeia no preparo das festividades da comunidade (lado Kaingang dos quais os Xetá fazem parte), depois auxiliiei estudantes indígenas a elaborarem um documento referente ao pagamento de suas bolsas. Para mim, viver em comunidade remediava a solidão e individualismo das instituições nas quais lecionava. Também sabia que não era "da comunidade", eu estava "na comunidade" e ser "de fora" não se tratava somente de um pertencer, mas sim e sobretudo de uma condição de "origem", de "viajante" este sentimento atenuava-se nas relações do dia a dia, mas em contrapartida era algo impenitente, tratava-se da assimetria. (Sínteses de Campo, maio de 2018).

Foram necessários 2 anos para que conseguisse tornar inteligível o excerto acima. Embora tenha sido uma vivência de 2018, somente sintetizei em 2020, quando escrevo a tese,

⁴⁵Para maiores detalhes conferir Montero, Arruti, Pompa (2012) e literaturas africanistas como Balandier (1993; 1969) e Gluckman (1987).

o que denomino de assimetria. Nas discussões teóricas debruicei-me na compreensão da subjetividade na Psicologia e na Epistemologia, mas, não podemos perder de vista, que tal análise é eurocentrada, seja pelo sua constituição histórica no berço das "expedições dos navegantes", seja na sua aplicabilidade prática, pois desvela formas individualizadas e centralizadas no "eu", e muitas vezes em detrimento do coletivo, dos grupos e da história.

Intento na sequência refletir acerca da colonialidade e suas implicações e sobretudo na subjetividade. Antes, porém, gostaria de colocar que minha capacidade intelectual, minha posição como pesquisador branco não me permite adentrar na seara da decolonialidade em si, não posso, nem tampouco tenho tal pretensão, acredito que o fato de colocar em cena a colonialidade do saber e do fazer e seus desdobramentos é um primeiro passo.

Além disso, na caminhada, compreendi que possibilitar aos Xetá o acesso a certos direitos que lhes foram negados, ou melhor dizendo roubados, é até onde pude ir nesta "expedição". Entendo que o caminho no trabalho com os grupos étnicos lado a lado, as frentes práticas de trabalhos são espécies de pontes que procuram suprir minimamente as assimetrias históricas e socioeconômicas. Nesse sentido, em termos da *práxis* com os Xetá, procurei "tensionar" instituições e "regras" ao máximo no intuito de instrumentalizar os Xetá na luta por seus direitos, esta para mim é a síntese parcial da relação que estabelecemos ao longo a, tendo os primeiros centros de poder na Europa, e posteriormente nos EUA. Com o intuito de compreender as perspectivas subjetivas, oriundas das relações da materialidade, entendo que a noção de colonialidade contribui para um olhar crítico sobre os processos de construção do *outro*, bem como uma forma de se refletir sobre a psicologia em relação aos povos indígenas.

Assim os pensadores da decolonialidade explanam sobre a colonialidade como uma edificação de uma nova forma de poder, fundada no séc XVI e reeditada em distintos momentos históricos, havendo três períodos circunscritos na história, o primeiro de 1500-1750 liderados por Portugal e Espanha conhecida como fase Ibérica, posteriormente liderada pela potências europeias Inglaterra, França e Alemanha em 1700-1945, e pós segunda guerra liderada pelos Estados Unidos entre 1945-2000. Sendo assim são ordens globais, policêntricas e interconectadas pelos modos econômicos (MIGNOLO, 2017).⁴⁶

⁴⁶Cabe algumas ressalvas quanto as terminologias em questão, primeiramente a concepção de Colonialismo, entendida como forma antecedente ao sistema capitalista em si, a que se altera de acordo com cada circunstância histórica, sendo fundante no processo de acumulação primitiva de capital, bem como na disseminação do sistema econômico capitalista, e muitas vezes nas análises históricas passou a ser naturalizado e portanto não problematizado como tal. (FERREIRA, 2014).

A concepção de colonialidade consiste em um entendimento constitutivo de formas de poder que são persistentes mesmo após a 'independência' das colônias, persistentes mesmo após a descolonização, que se mantém até a contemporaneidade (QUIJANO, 2002;2005).

Para Mignolo (2017) a ideia de colonialidade consiste em uma faceta 'obscura' da modernidade, sendo portanto uma manifestação "não dita" do projeto moderno, é o que denomina também de Matriz Colonial de Poder (MCP), composta por muitos ramos, que envolvem um rol considerável e diversificado de formas de dominação, constata que os traços de um mundo globalizado que na aparência remetem a uma condição de amplitude humana, mas que na verdade são 'colonialidades globais' e categoricamente constata, não há modernidade sem colonialidade.

Para ter noção do que se trata a colonialidade, Mignolo (2017) nos leva a compreender relações historicamente recuadas, sobretudo no Séc. XVI quando do contato estabelecido entre a Europa e América: neste há uma forja do novo continente, que só é "novo" pela perspectiva europeia. O autor metáforiza esta situação como uma quimera ideológica e material, denominada de um "monstro de quatro cabeças e duas pernas". Vamos então a metáfora proposta.

A base quimérica são as duas pernas, a racial e a patriarcal, de que controla os cânones exploratórios desde o séc. XVI, quando ocorre o início da unificação da MCP, a distinção racial entre cristãos e não cristãos, passa a ser um pilar legitimador do processo exploratório, e de outro lado, a estrutura patriarcal centralizada nas arbitrariedades de gênero, calcadas na supremacia masculina em detrimento do feminino, é o que o autor denomina da 'base' da MCP.

Nesta perspectiva economia e epistemologia, são as forças motrizes destas pernas, a primeira calcada na exploração material das colônias da América, assim a constituição das formas de colonialismo, entendido como relações de exploração da força de trabalho e dos recursos naturais, em um sistema mundo de dependência econômica e supremacia da metrópole em detrimento da colônia, e a força motriz do outro membro é a epistemologia, edificada a partir do Renascimento Europeu a da categorização cristãos e não cristãos, e uma racionalidade mítica⁴⁷ em termos de classificação pejorativa de toda a América, as práticas, desde o séc. XVI sacrificam vidas humanas para o incremento da exploração, e a retórica

⁴⁷Tal racionalidade será debatida por Dussel (1994) indicando que a modernidade em si não é racional, mas sim e sobretudo irracional, distinguindo completamente da crítica pós moderna.

perversa, por sua vez, justifica e legitima a inferioridade, caminham portanto lado a lado, seguindo os cânones da colonialidade. (MIGNOLO, 2017).

Compondo a figura quimérica, as chamadas 'cabeças' são: 1) controle da Economia, tal como na visão Weberiana, como o espírito do capitalismo moderno ocidental e americano; 2) da autoridade, sendo a soberania institucional que é controlada pelos detentores de poder, tanto o poderio prático e político, bem como o ideológico; 3) Gênero e sexualidade que indicam a supremacia do patriarcado e das amplas forma de exploração sexual, e por fim, que nos interessa nesta reflexão das formas de 4) conhecimento e da subjetividade, entendida desde os primórdios do contato, como constituidora identitária do Europeu e do Latino Americano, bem como sua retórica ideológica que legitima as forma de dominação. (MIGNOLO, 2017).

Entende-se assim a modernidade, em sua manifestação histórica e global, traz consigo a colonialidade, tal como uma unidade histórica indivisível, e permite um processo no sistema mundial. Diante deste contexto, entendemos ser necessário refletir sobre as relações entre Psicologia e Povos Indígenas enquanto uma constituição histórica subjetiva para justamente podermos desvelar os condicionantes contemporâneos, considerando assim os modelos econômicos e exploratórios, que no caso dos Xetá vêm desde a ocupação de seu território passando pelo 'acordo de 1949' bem como as tratativas atuais referentes ao processo demarcatório da T.I. Herarekã Xetá. Entendemos que há uma certa primazia do econômico, mas somente este não permite que compreendamos as relações internas e externas estabelecidas na situação colonial.

Antes de prosseguirmos, devemos fazer uma, de caráter teórico, trazendo a crítica a ideia de colonialidade de Quijano (2005; 2011; 2002) elaborada por Ferreira (2014). Em suma, esta análise visa realizar um entendimento acerca do viés teórico e epistemológico do colonialismo, colonialidade e a teoria da Revolução, pois bem, as reflexões são de grande valia para que possamos ponderar tais distinções, indica que o pensamento de Aníbal Quijano é uma forma reeditada do internacionalismo revolucionário, pois este é uma contraposição ao modelo civilizatório imposto pela supremacia burguesa, de modo que, dentre os termos propostos estaria a superação da exploração econômica no sistema mundo, bem como a superação epistemológica do pensamento eurocentrado.

A crítica prossegue compreendendo ainda que o pensamento de Aníbal Quijano se equivoca quando aborda a questão racial como central no processo de dominação, pois aborda

a raça dominante como homogênea nas amplas categorizações, cometendo assim o equívoco que as teorias da etnicidade superaram, com o entendimento da não homogeneidade na constituição das relações étnicas, uma vez que, as teorias dinamicistas como a de Barth (2001;2011), demonstram que não se pode utilizar o conceito de raça como uma unidade sociológica sem esbarrar nas perspectivas substancializadas que a subsidiam⁴⁸, e sintetiza que a perspectiva da colonialidade é um reducionismo teórico, na medida em que centraliza o cultural e racial em detrimento dos condicionantes materiais e a história de exploração da força de trabalho.

Ainda na esteira da crítica do pensamento de Aníbal Quijano, Ferreira indica que trata-se de um *eco fanoniano*, ou seja, do pensamento de Franz Fanon (1925-1961) justamente pela centralidade na questão racial, e a consequente polarização estabelecida nas relações de poder, entre o mundo colonizado e o mundo colonizador.

Embora a discussão entre Franz Fanon e Aníbal Quijano possa ser fecunda, exploração que deixarei para estudos subsequentes, o que de fato acredito ser importante na presente discussão é: a crítica de Ferreira (2014) é válida mas entendo que a mesma não anula o fundamento das teorias da colonialidade, pois bem, explico. O fundamento da teoria da colonialidade pode ser entendido como uma faceta de um amplo processo de dominação, que diz respeito a relação dos primeiros contatos entre os europeus com os ameríndios, e a consequente constituição da subjetividade europeia, ou seja, um amplo movimento teórico que implicou e implica em um claro traço fundamental das formas de poder e do pensamento científico.

Entretanto se fosse refletir sob a ótica de raça dos teóricos da decolonialidade com a vivências ocorridas em campo, junto aos Xetá e aos habitantes da T.I. São Jerônimo, seria uma análise relativamente parcial, justamente pelo fundamento das teorias da etnicidade, pelos constantes fluxos e dinamicidade impostas pelas condições materiais que circunscreveram nossas vidas. No entanto, seria também leviano de minha parte a completa anulação do entendimento das formas de colonialidade ali encontradas, como por exemplo a constante luta que os Xetá travam.

⁴⁸ Além desta perspectiva teórica, Ferreira (2014) indica que Aníbal Quijano não coloca em cena as perspectivas políticas rivais, neste sentido aponta o caminho transformador pela revolução socialista como o principal opositor ao modelos social democrata.

Podemos depreender das considerações teóricas feitas até o momento – desde a experiência de João de Barros na organização de um armazém português, passando pelas investidas europeias no processo de expansão do território, até a organização capitalística que circunscreve os processos de subjetivação – que a questão da alteridade e da intersubjetividade são muito importantes para compreendermos a emergência da psicologia e, mais especificamente, suas relações com as populações indígenas.

Tais dimensões, por sua vez, não podem ser descoladas dos processos históricos que as circunscrevem, uma vez que estes trazem em si mesmo uma percepção de mundo de do outro. Assim, a compreensão da constituição subjetiva, pressupõe o reconhecimento de relações intersubjetivas – que dizem respeito a constituição de um nós-outros, dizem respeito à intersubjetividade.

Esta questão é abordada por Dussel (1994), quando deixa claro que a Europa, só se constitui tanto em termos econômicos e subjetivos mediante a dialética "Europa- não Europa", ou seja, a supremacia como tal concebemos na atualidade, foi forjada ao preço da morte e violência dos 'outros', neste caso, latino americanos, o marco inaugural desta forma de dominação é 1492, com chegada de Américo Vespúcio, assim o não europeizado colocado como selvagem, incivilizado e muitas vezes como não humano.

Entende o autor que a relação estabelecida entre uma América recém contactada com os Europeus implicou uma nova forma de organização social no sistema mundo, criando assim, de um modo muito mais abrangente, categorias como raça e, sobretudo, a de identidade – novas identidades, tais como "índios", "mestiços", "negros", oliváceos –, toda esta premissa classificatória desdobrou-se na hierarquização da força de trabalho, destinando aos subalternos condições escravas e aos dominadores 'postos' de autoridade e dirigência. (QUIJANO, 2001; DUSSEL, 1994)

Dussel (1994), por sua vez, resgata um movimento no qual "velho mundo" se alcunha como o centro do mundo, a título de exemplo, a representação geográfica do mapa mundi, a Europa estará no centro do mundo, os exemplos quanto tal condição são inúmeros, basta olharmos os currículos dos cursos a forma pela qual se manifestam os saberes, estes valores éticos e estéticos perpassam os saberes.

Entendemos como de relevância em nosso estudo, a discussão acerca da Modernidade que, nas palavras de Dussel (1993, 2005), trata-se de um mito pois visa uma forma explicativa da origem das coisas, de modo simbólico e imagético. Para ele, há duas

acepções de modernidade, e primeira entendida eurocêntrica, falaciosa, que estabelece uma relação entre pré-história europeia, mundo grego, mundo Romano Pagão e Cristão, Mundo Cristão Medieval e posteriormente Mundo Europeu Moderno. Para Dussel este movimento é uma invenção, pois "rapta" a cultura grega como um patrimônio exclusivamente europeu.

Embora a retórica historiográfica hegemônica busque induzir este percurso como o correto, sabe-se que não há ainda um modelo global, e nem tampouco a Europa é o centro geográfico. Em 1492 inicia-se o discurso fundamental do 'descobrimento' como uma invenção por parte da Europa Ocidental, distinguindo-se da América, África e Ásia, havendo pela primeira vez a "quarta parte" designada de novo mundo, coloca-se ao centro a Europa, e as três restantes à periferia.

Esta primeira concepção de Modernidade seria um movimento de superação da imaturidade humana, movimento ocorrido na Europa a partir do Séc. XVIII, gesta-se portanto a subjetividade, como uma espécie de "filha" da Reforma Protestante, Ilustração e Revolução Francesa, criando uma noção de sequência espaço temporal, constituindo a visão eurocêntrica, pois consiste em uma construção da modernidade sob a ótica dos europeus⁴⁹.

Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), Inglaterra (século XVII) e França (século XVIII). Chamamos a esta visão de “eurocêntrica” porque indica como pontos de partida da “Modernidade” fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo. Esta é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber –com sua análise sobre a “racionalização” e o “desencantamento”– até Habermas. Para muitos, Galileu (condenado em 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) ou Descartes (O Discurso do Método, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII. (DUSSEL, 2005, p.28)

A segunda etapa desta caracterização da Modernidade, ainda no âmbito do seu primeiro entendimento, se inicia com a Revolução Industrial do séc. XVIII, sendo representada pela perspectiva inglesa, e não se dá mais pelo colonialismo português e espanhol, mas sim pela representatividade do capital da Grande Indústria e da Maquinofatura. Consiste no único modelo, desde o Séc. XVI que se pretende "universal-mundial", é assim a maneira pela qual se edifica o Eurocentrismo, pois, é a Modernidade

⁴⁹Complementa Dussel o percurso das ideias, passando pela "Itália (século XV), Alemanha (séculos XVI-XVIII), Inglaterra (século XVII) e França (século XVIII). Chamamos a esta visão de “eurocêntrica” porque indica como pontos de partida da “Modernidade” fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo. Esta é aproximadamente a visão provinciana e regional desde Max Weber –com sua análise sobre a “racionalização” e o “desencantamento”– até Habermas. Para muitos, Galileu (condenado em 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) ou Descartes (O Discurso do Método, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII." (DUSSEL, 2005, p.28)

como uma confusão entre a "universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como centro" (DUSSEL, 2005, p.30).

Partimos assim para entender a constituição da Modernidade como forma hegemônica. Em seu correspondente como um mito, este sacrificial e violento, que na aparência é imbuída de racionalidade, desvela-se, em essência, como fundamentalmente irracional. Para estabelecer esta segunda compreensão da Modernidade, Dussel pontua quatro momentos distintos, a *invenção, descobrimento, conquista e, por fim, a colonização*.

Dussel (1994) sinaliza portanto que a subjetividade europeia é constituída no encobrimento. Desde "ego" europeu, o "encobrimento" é estabelecido quando portugueses e espanhóis lançam-se sobre o mar, estabelecendo uma narrativa acerca do novo mundo, dos povos, das relações, que marcará a constituição da subjetividade moderna, os primeiros contatos e suas respectivas retóricas criam uma pauta eurocentrada que visa o desenvolvimentismo.

Cristóvam Colombo, na perspectiva de Dussel, é posto como o primeiro homem moderno, é atribuído ao achado de Colombo no sentido de um ente (*Dasein*) geográfico (algumas terras) e o sentido específico de que esse ente (*daseis*) pertencia a Ásia (Índias?), com o ser asiático, mediante uma suposição a *priori* e incondicional. Colombo na visão dusseliana é o primeiro a sair dos domínios da Europa latina, e inicia a constituição de uma experiência existencial, esta que passa a colocar a Europa ocidental ao centro da história, esta centralidade implicará na projeção do chamado *Lebenswelt* europeu, entendido como o mundo da vida cotidiana que adentra em seus domínios, a coloca-se o marco central do 'ocidente'.

A América é assim inventada, a imagem e semelhança da Europa, entende Dussel (1994), a rota inicial que levaria os europeus até as Índias, o ser asiático, também se caracterizam como uma invenção, com base numa perspectiva eurocentrada - uma "fantasia estética" dos navegantes do Mediterrâneo, e também o modo pelo qual o "outro", neste caso os povos indígenas latino americanos, são "descobertos", como uma invenção, uma invenção europeia, são descobertos como o 'si mesmo' asiáticos, e reconhecidos, mas de forma encoberta, não como alteridade que de fato possuíam.

Tendo visto a invenção do outro, como imagem e semelhança dos navegantes, inicia-se o processo da descoberta, que consiste em uma configuração posterior, como uma experiência estética, aventureira e contemplativa, consiste no que Dussel (1994) denomina de

uma autointerpretação diferente da própria Europa, esta se autoproclama centro de mundo e principal origem da humanidade, é o momento em que nasce a noção existencial de Modernidade.

Gesta-se a partir da invenção do outro, a noção de imagem e semelhança do Europeu, portanto, a América em si não é uma descoberta, tal como um ente natural, mas é encoberta, encoberta pela ação do colonizador, pela projeção de sua imagem e semelhança que anula a alteridade dos que ali viviam, ou seja, é o claro processo de encobrimento, entendemos haver um binômio de grande importância, sob a ótica do aparente descobrimento, há portanto um *encobrimento*.

A análise dusseliana se vale dos registros etnográficos para constatar que o eu moderno se vale do "não outros", pois, na relação intersubjetiva os habitantes das novas terras não aparecem enquanto tais, mas sim sob a égide do eurocentrismo, como sujeitos a serem colonizados, catequizados, modernizados, como uma espécie de matéria e/ou propriedade do próprio sujeito moderno, exemplifica nos que os ingleses foram catedráticos em sua missão messiânica, tal como "missionários da civilização do mundo" (DUSSEL, 1994, p.36).

Em síntese, o percurso apresentado demonstra que Europa em sua proposta global, transforma o mundo e pessoas em objeto, o que estava "coberto" pela ausência de contato claro, torna-se "descoberto" como uma façanha do *ego cogito cogitatum*. Posteriormente, a descoberta passa a ser europeizada, e portanto, "en coberta" por quem a descobriu, e o Outro posto na alteridade desaparece da cena, nas palavras do autor "O ego moderno 'nasce' nesta autoconstituição perante outras regiões dominadas, esse 'Outro', que é o 'si mesmo'. (DUSSEL, 1994, p.36).

Passa-se a etapa da conquista à colonização, se as dimensões anteriores são processos intersubjetivos e interpretativos em relação à alteridade, neste processo é uma manifestação prática de dominação dos povos, portanto é o que denomina de uma *práxis* de dominação, sabido da existência dos territórios, passa-se para a dominação e pacificação. O conquistador é um militar, é o primeiro homem moderno ativo, prático, que impõe sua "individualidade" violenta a outras pessoas, ao Outro.

Vemos assim a constituição do sujeito conquistador, e conseqüentemente de sua subjetividade, a conquista é entendida como um processo prático, militar e violento, e neste há uma dialética, dialética na qual se inclui o outro, mas, como nos movimentos anteriores de invenção e descoberta, o outro é incluso como a si mesmo, sendo assim sujeitado, subsumido,

alienado, e portanto incorporado a abrangência do sistema mundo, de modo que ocorre um processo de objetificação do outro sendo transmutado em encomendado, assalariado e sobretudo escravizado. Este processo implica não somente o encobrimento do outro e da alteridade, mas também a constituição subjetiva do conquistador, que vai se desdobrando em uma prática, em uma execução secular de exploração.

Dussel (1994;2005) demonstra este processo com o caso de Fernando Côrtes, que foi um conquistador espanhol em contato com os Astecas, coloca que a primeira experiência é uma manifestação quase divina, pois o "eu" munido e práticas violentas e militares que foram utilizadas como formas de aquisição de ouro, poder e glória para os Europeus, um homem de pobre fidalgo se transmuta a uma Capitão Mor, é por meio do outro encoberto, esta constituição do "eu conquistador" é portanto a proto histórica do sujeito moderno, do '*ego cogito*', *é um momento decisivo para a constituição da chamada vontade de poder contemporânea.*

E por final o processo de colonização da vida, entendida no sentido atribuído de *Lebenswelt*, tal como o mundo da vida, não integra uma *práxis* unicamente violenta como a anterior, mas sim de "[...] erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, quer dizer, do *domínio* dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipo de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política[...]" (DUSSEL, 1994, p.50). Em essência é o processo de dominação do outro em si, pois é o que denomina de estruturação, colonização e domesticação e do modo pelo qual os outros reproduziam seus viveres, é a ação de colonização do mundo ameríndio.

O erotismo no qual Dussel (1994) se refere ao processo de violência realizado com as mulheres indígenas, a mulher é colocada de maneira objetificada aos espanhóis e portugueses, coloniza-se a sexualidade. A economia é posta pelo trabalho forçado, no qual muitos indígenas sucumbem, expropria-se os recursos e a força de trabalho em prol do enriquecimento dos colonizadores, o capital chega a Europa, e à América desolação, exploração e morte.

Em suma, com a colonização em si, temos um longo processo de constituição subjetiva, do 'eu/ego conquisto' para o 'eu/ego cogito', inicia assim o processo da civilização em toda sua ambiguidade, a racionalidade será utilizada como maneira de extinguir as manifestações mítico primitivas, e cria-se uma discursiva claramente solipsista, encobre-se

de fato os povos distintos, a alteridade, e justifica-se pela lógica de uma racionalidade desenvolvimentista.

No entanto embora tenha uma retórica racional, este processo de ascensão eurocentrada, é deveras irracional imprimindo a humanidade sacrifícios do outro, ou seja, a alteridade humana como uma constatação é anulada, desde o pensamento de Kant e Hegel defende-se a ideia de sacrifício do outro, seja da condição dos "selvagens", mas também dos homens em si. Permite que compreendamos a proposta da Descolonialidade bem como a superação do ideário pós moderno.

Contra os pós-modernos, não criticaremos a razão enquanto tal; mas acataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta. Contra o racionalismo universalista, não negaremos seu núcleo racional e sim seu momento irracional do mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a "razão do Outro" rumo a uma mundialidade transmoderna. (DUSSEL, 1994, p.24)

Para compreender este movimento, Enrique Dussel cita as considerações kantianas que justificam a ação dos europeus para o 'salvamento' dos indígenas e africanos de seu estado de imaturidade. O filósofo acreditava que há uma imaturidade humana, a minoridade e estas são culpadas pela condição de inferioridade. A preguiça e covardia são componentes deste *ethos*. E quanto aos valores pós modernos, o ideário de Dussel (1994) deixa claro que o entendimento da modernidade não é claramente racional, pelo contrário, em grande medida e em essencial expressa a irracionalidade, de modo que, as críticas e análises extremamente particularizadas e locais são de importância, mas precisam ser contextualizadas, circunstancializadas.

Outra forma de Modernidade no entendimento dusseliano trata justamente de seu projeto acerca da Transmodernidade, tendo com alicerce fundamental a retomada de uma alteridade historicamente anulada. Refletir sobre uma possibilidade de transformação perpassa inevitavelmente em desvelar o não dito, o ocultado em um processo secular. O que denomina de outra face que foi negada, trata-se de uma vítima real da "Modernidade", colocado assim a vítima acusa a real culpada da violência e do sacrifício, é este o processo do 'des-cobrir' o que fora coberto, os ameríndios, os latinos americanos, as mulheres violentadas, as crianças 'extraviadas' como alteridade em si, portanto vítimas da irracionalidade moderna burguesa e eurocentrada. (DUSSEL, 1994)

Quijano (2002; 2005; 2011) por sua vez, ao demonstrar que a relação intersubjetiva estabelecida entre os europeus com outros povos, faz um trajeto similar ao de Enrique Dussel. Ele nos mostra que há um processo de expropriação dos povos colonizados, para o centro europeu e, posteriormente, há um movimento repressivo, sobretudo dos saberes indígenas e tradicionais, de todo o universo simbólico, a relações com a natureza, e por final forçam os povos subalternizados a aprender os elementos culturais do colonizador, com o claro intuito de melhoria da produção. Trata-se de uma forma de aquisição de conhecimento parcial, que é circunscrito por elementos da subjetividade cristã e laboral, não se transmite um saber que instrumentaliza e leva ao poder (QUIJANO, 2005).

Assim, as relação são marcadas por uma intersubjetividade circunscrita por condicionantes históricos que organiza um processo de colonização das perspectivas cognitivas, um 'acidentado processo', que se desdobra, enquanto resultado de uma relação intersubjetiva, e demarcará profundamente toda a cultura, tal como é concebida na atualidade. (QUIJANO, 1995; 2005)

Entendo que a teoria da colonialidade, que fornece uma possibilidade de entendimento da relação intersubjetiva, do processo de encobrimento que circunscribe as relações de poder, entre pesquisador e indígenas, bem como do modo em que se gesta a colonialidade do Saber, se faz presente no universo da Psicologia, como área de conhecimento, seja no encobrimento histórico da presença indígena, bem como no processo de hierarquização de culturas. Tal perspectiva, no entanto, me localizam num certo *drama* (entendido como conflito de opostos), pois, esta teoria, na mesma medida em que permite a compreensão da "herança" do poder, de outro lado, centraliza a questão identitária, portanto, subjetiva, e não faz considerações sobre as condições reais e materiais de existência.

Deste modo, caminho com este viés, na medida em que este me permite desvelar formas de dominação no pensamento psicológico, no entanto, receio que esta questão se atente exclusivamente ou predominantemente no plano simbólico. Explico, como demonstrei no primeiro capítulo, a questão que inviabilizou a presença Xetá na Serra dos Dourados não foi uma representação, ou um encobrimento como algo subjetivo, mas sim uma condição objetiva e clara, embora encoberta: a expansão das áreas de colonização, instrumentalizada pelo acordo de 1949, que de fato impossibilitou a demarcação do território Xetá, deste modo caminho com a ideia central de que a materialidade é constituidora desta subjetividade.

2.4 - O triângulo ideológico e a Colonialidade.

Como vimos nas reflexões anteriores, há uma possibilidade de entrecruzamentos de teorias que entendemos relevantes, de um lado a perspectiva dos "quatro séculos de subjetivação" na qual Figueiredo (2007) demonstra a complexidade da constituição subjetiva, e a constituição do chamado triângulo ideológico no qual a Psicologia se circunscreve, Liberalismo, Romantismo e Práticas Disciplinares, as quais são os vértices edificadores da Psicologia.

De outro lado, os estudos pós-coloniais, por sua vez, demonstram que ao invés de uma retórica uniforme e até muitas vezes linear acerca da ascensão da Modernidade, trata-se de uma invenção, que embora seja real, e com consequências materiais claras, é edificada ideologicamente tal como um mito farsesco, pois como demonstram os autores não é possível pensar e conceber a Modernidade deslocada de seu lado encoberto e latente na história tradicional, ou seja, a colonialidade, que é portanto encobridora da Alteridade (MIGNOLO, 2017, QUIJANO, 1995,2005, 2011; DUSSEL, 1994, 2005).

Pois bem, há portanto uma condição de uma macrohistória, política e ideológica, que constitui as "ciências modernas" como um todo, trata-se de um processo que Quijano (2002) denomina de *colonialidade do saber*. O autor sintetiza suas ideias em um 'quadrado', com vértices complementares. O primeiro é a 1) *colonialidade do poder*, no qual a ideia de raça passa a ser um fundamento de padrão universal, entendo a ideia de raça como uma representação mental, imagética do dominador e não em sua manifestação étnica como abordei anteriormente.

Outro vértice consiste no 2) *capitalismo*, como forma de exploração, padrão universal e social de exploração, com a clara submissão material dos trabalhadores. O terceiro 3) o *Estado*, e tal como as manifestações de nacionalismo e nacionalidade que controlam a autoridade, ou seja, meio pelo qual se tem uma manifestação hegemônica institucionalidade, e por fim, o último vértice 4) o *eurocentrismo* com sua forma de controle da subjetividade/intersubjetividade, com reflexos na forma de produzir conhecimento.

As metáforas geométricas, primeiramente o triângulo e posteriormente o quadrado, permitem o estabelecimento de síntese reflexiva que envolve, sobretudo, uma questão ética científica/profissional na relação que a ciência psicológica estabelece com povos indígenas. No fazer *psi* temos uma *práxis*, inevitavelmente há uma constituição objetiva do modo de trabalho com povos indígenas, e esta prática, consciente ou não, está balizada por

uma visão de mundo, da alteridade e conseqüentemente da ciência. Penso que, num primeiro momento, concebe-se a modernidade como uma forma única, e, portanto, deixa latente a dimensão da colonialidade, de modo que a prática sempre terá consigo algo "encoberto", que é justamente a existência e subjetividade indígena em sua manifestação de alteridade – que deverá ser “descoberta” .

De outro lado, ao se enfatizar os termos unicamente locais, em uma espécie de curvatura da vara, como defende a perspectiva Pós-Moderna, que visa a negação da modernidade, buscando a crítica da racionalidade e instrumentalidade, nas palavras de Harvey (2008), enveredamos para a fragmentação, para indeterminação dos discursos universais, o que implica assim uma considerável relativização teórica e prática, desaprovando as metanarrativas, e defendendo uma certa pluralidade de narrativas históricas. Se de um lado esta posição nos permite a relativização, de outro, ao se abdicar das metanarrativas perde-se a capacidade explicativa e de entendimento das situações nas quais os grupos étnicos se encontram, como enfatizam os teóricos da decolonialidade,.

Por final, a *negação da negação* que consiste no entendimento da colonialidade, em descobrir de fato a alteridade latente, alteridade esta presente na Psicologia, seja na constituição da subjetividade – marcada pelo eurocentrismo –, como demonstramos acima, seja na constituição da história da Psicologia, como veremos na sequência.

Voltando ao triângulo ideológico, Figueiredo (2007) coloca os vértices como elementos ora contraditórios outrora confluentes, tal como a oposição entre Romantismo, Liberalismo e Práticas Disciplinares. Pode-se dizer que são heterogêneos em si, no entanto, quando se parte para uma análise mais acurada, sob a ótica dos estudos pós coloniais, tais práticas se mostram claramente confluentes quanto à perpetuação dos valores encobridores da alteridade. Esta condição se mostra ímpar na história da Psicologia brasileira quando se aproxima das questões indígenas, aproximação esta marcada por questões ideológicas, com um nítido viés eurocêntrico.

2.5 - Psicologia no Brasil e seu trato com os povos indígenas: alguns apontamentos históricos.

Se nas discussões anteriores vimos o processo epistêmico da constituição da subjetividade, bem como a noção de colonialidade que recoloca a subjetividade a partir de alguns marcos históricos, passo agora a abordar a questão da Psicologia junto aos povos

indígenas.

É uma prática quase consensual nos cursos de graduação em Psicologia estudarmos a história da psicologia no Brasil em quatro grandes períodos: *Período Pré-Institucional* (1500-1822), *Período Institucional* (1833-1934) e *Período Universitário* (1934-1962) e por final o *Período Profissional* (1962- até o presente) (ANTUNES, 2007). Em nível global, concebe-se a história da Psicologia, desde seus primórdios na tradição filosófica grega, na qual deriva a etimologia da palavra *psique* como alma, daí a origem da alcunha Psicologia, que tem maior parte de sua história no campo da Filosofia, tendo sua emancipação como ciência autônoma nos laboratórios de Wundt no final do Séc. XIX.

Neste tópico trataremos de alguns casos e/ou situações na qual a Psicologia (seja ainda no campo da Filosofia ou como ciência autônoma) elabora algumas considerações sobre os povos no processo de colonização da América, quando temos o processo de encobrimento do outro (DUSSEL, 1994). Longe de esgotarmos a temática, temos o objetivo de demonstrar que a ciência da subjetividade, no primeiro momento como filosofia e depois como ciência autônoma, está em constante relação com os povos indígenas, desde o contato entre os continentes, sendo utilizada, tal como a Antropologia, para elaborar explicações sobre o *Outro*, e mais do que isso, utilizada como uma ferramenta que visava estabelecer formas e mecanismos de coerção e sujeição dos povos envolvidos, intentamos assim demonstrar que há não somente a presença da ciência *psi* atuando com os povos indígenas, e que ela subsidiou práticas colonizadoras.

Consideramos anteriormente que a questão da alteridade entra em cena na história ocidental a partir do encontro dos povos vindos da Europa (portugueses e espanhóis) com grupos étnicos (TODOROV, 1983). No que diz respeito às dimensões psicológicas que marcam esse processo, identificamos uma perspectiva de subjetivação que circunscreve essas relações nas recomendações inseridas em disciplinas no âmbito da Educação Jesuítica onde, dentre os temas afetos a atuação colonial, contemplava-se: educação feminina, formação da personalidade da criança e *educação indígena* (ANTUNES, 2003).

Assim são postas as premissas românticas da conversão dos povos, como uma forma necessária de cristianização e "humanização" dos "gentios", tal processo estava diretamente ligado a perspectiva do domínio da colônia, tratava-se do ideário do colonialismo de forma que era necessário "civilizar" os povos indígenas, e este primeiro momento caracterizado pela catequização e conversão ao trabalho.

[...] ao que se some a preocupação com o controle do comportamento da criança, com vistas de sua formação 'moral', que não pode ser desarticulada da necessidade de controle da metrópole sobre as ideias, atitudes e comportamentos dos colonos. [...] A produção dessas ideias reflete também as contradições do sistema colonial, do que elas são expressão; assim, compreende-se como tais ideias manifestam articulações com os interesses coloniais ou posições de confronto em relação a eles. (ANTUNES, 2003, p.144)

Entendemos que a Psicologia em sua fase inicial, tal como ideias psicológicas estava presente no colonialismo, como frente de controle mediante a relação entre colônia e a metrópole e nesta ampla ação havia uma grande heterogeneidade de ideias, dentre eles estavam muito presentes movimentos intelectuais caracterizados pelo autodidatismo, além disso, é importante demarcar que a proibição de formação de universidades no Brasil compelia a elite intelectual a realizar seus estudos na Europa (MASSIMI, 2004; ANTUNES, 2003, JACÓ-VILELA, 2002). Portanto, dentre os traços marcantes deste período estava a condição de Colônia que o Brasil se encontrava, que expressa a condição de dependência socio econômica e ideológica.

Ao analisar estes primeiros passos *psi* em solos não europeus, identifica-se que de uma lado a Colônia visava a apropriação fundiária, pelas Capitânicas Hereditárias, e de outro, os jesuítas traçavam formas e meios de catequização dos povos ameríndios, sendo que estes últimos valiam-se de uma ideologia tomista⁵⁰ que buscava a conciliação entre os valores Aristotélicos com o cristianismo (MASSIMI, 2004, JACÓ-VILELA 2002).

Neste bojo ideológico, precisamos visualizar o cenário, pois quando refletimos sobre a ciência psicológica a condição *colonial* gradativamente se abranda, a ponto de muitas vezes não nos atentarmos que “a história se repete, primeiro como tragédia, depois como farsa”. Para compreendermos melhor estes condicionantes da Psicologia e sua história no Brasil, tal como o processo de colonialidade.

Como já mencionamos acima, no que concerne a colonialidade, há elaboração de um novo padrão de poder com a chegada dos Europeus nas Américas, sendo um poder até então inédito que tem como principal característica sua dimensão global. Unificado e centrado nos valores europeus, este poder se fundamenta justamente na imposição de uma classificação

⁵⁰Esta perspectiva caracteriza-se pela junção do pensamento aristotélico e neoplatônico em conciliação com os cânones bíblicos, constituindo assim uma noção de fé cristã, amalgamada com a lógica racional da filosofia grega

racial e étnica em escala global, estabelecendo-se a pedra angular da legitimação da exploração, portanto se a dimensão exploratória da Colonização teve claramente sua faceta material de pilhagem genérica dos homens e dos recursos, a colonialidade tem sua manifestação predominantemente subjetiva, revelando uma hegemonia da Europa em detrimento de todos os valores não-Europeus, portanto, as esferas tanto econômica como ideológica se mundializam a partir da América.

Faz-se necessária a compreensão de algumas questões. Primeiramente precisamos entender que Colonialismo, que se constitui no Séc. XVI, antecedendo o capitalismo como forma de poder, é central na acumulação primitiva do Capital: a condição de pilhagem da periferia colônia para os grandes centros europeus é um dos pilares do avanço do Capital (QUIJANO, 2002;2005; FERREIRA, 2013). Derivado do Colonialismo, a colonialidade do Poder é um tipo de relação social.

Viveiros de Castro (2002) coloca em cena, já no Sermão de Antonio de Vieira de 1657, uma classificação que orientaria os métodos de conversão ao cristianismo, estabelecendo dois tipos de povos, quais sejam: os povos como mármore difícil de conversão, mas depois que moldados permanecem como são, e os povos de murta, que aceitam receptivamente “novos padrões”, mas rapidamente voltam as formas que a bem aventurassem, sendo os povos de mármore os europeus ditos civilizados e os de murta os indígenas concebidos como “selvagens”.

[...] gentio do país era exasperadamente difícil de se converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mais impossível de configurar, os índios eram - para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta - como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinente pela ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um *solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes*. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 184-185, grifos nossos)

No excerto acima, fica evidente a constatação de um *solo psicológico* no qual o processo educacional jesuítico procurava se efetivar, ao analisar estes contrastes entre a intencionalidade dos jesuítas e a condição dos povos indígenas, revela que entre os Tupinambá a questão central não se tratava de um embate entre dogmas, como esperavam os

"povos de mármore" em embater os termos indígenas e submetê-los aos cânones cristãos, mas para os "povos de murta" tratava-se de clara indiferença em pensar de maneira dogmática, esta constatação faz com que o padre reflita sobre as condições subjetivas de tais povos e ao apontar a ausência de "rei" e de "lei", indica que não havia uma condição psicológica possível, ou melhor, *um solo psicológico e institucional*, para que fosse possível edificar os ditames do Evangelho, que quando assim feito, rapidamente é aceito e com velocidade similar desfeito, como uma murta ou uma mata, reconstitui-se na inconstância da alma selvagem.

Assim pode-se indicar que a noção tomista, que propõe a junção teológica com uma certa racionalidade científica vai se contrapondo as distintas cosmovisões ameríndias, já nos primeiros contatos, e as ideias psicológicas estão presentes neste contexto sobretudo pelo seguimento do modelo *Ratio Studiorum*⁵¹, isto é, em uma concepção baseada na Teologia e na Filosofia, a Psicologia está presente como espécie de instrumento mediador que visa a compreensão dos aspectos educativos, mas não somente como um mero instrumento, mas sim fundante compondo a visão dogmática do pensamento jesuítico.

Vale retomarmos que tal saber tem sua centralidade no estudo da alma, el que o entendimento da alma, no contexto jesuítico, tem a seguinte aceção " [...]definida como o ato primeiro e substancial do corpo, a forma do corpo e o princípio de toda atividade. Inovadora, porém é a ênfase quanto à utilidade concreta da ciência da alma - o que justifica a posição prioritária que ela ocupa entre outras disciplinas filosóficas. (MASSIMI, 2004, p.31-32)

Em linhas gerais os esforços da Companhia de Jesus se empenham na educação, a perspectiva consiste no entendimento da alma, sendo que esta é entendida como o princípio de toda a atividade humana. Massimi (2004) ao citar a obra de Nóbrega (1988) "Diálogo do Padre Nóbrega sobre a conversão do gentio", nos aponta duas representações da Companhia: a primeira consistia na defesa da ideia de que a conversão dos indígenas seria impossível, defendida pelo jesuíta Gonçalo Alves, este afirmava tal impossibilidade *dada suas características psicológicas*, e de outro lado, a visão defendida por Matheus Nogueira, confirmava sim uma possível conversão, pois os povos indígenas eram portadores de alma, e por esta condição tinham potencialidades humanas, tal como a vontade, entendimento e memória, ou seja, por suas *propriedades psicológicas*, tal conversão e "humanização" seriam viáveis justamente por meio da *educação*, pois a condição de inferioridade que os jesuítas

⁵¹É um modelo de estudos elaborado pela companhia de Jesus, neste tem o objetivo de instruir os jesuítas em sua prática docente, dentre os modelos curriculares propostos, o Currículo Filosófico contemplava a disciplina de Psicologia nos dois anos de estudo, o total de formação envolvia 3 anos.

delegavam aos povos indígenas não se encontra nas almas dos ameríndios ou nas essências ameríndias, mas sim nos seus modos de vida aprendidos e hábitos, e estes poderiam ser moldados através da educação.

Tal possibilidade de transformação, como indica Massimi, se organiza, de um lado, pela observação direta dos povos, ou seja, uma *certa etnografia jesuítica*, e de outro pelos valores europeus.

O aspecto particularmente significativo desse enunciado, inspirado na pedagogia humanista, é o fato de que ele é comprovado pelo conhecimento por experiência direta do índio: 'e bem creio que vós vereis claro pois trataes com elles, e vêdes, que nas cousas de seu mestre, e em que elles tratam, têm tão boas sutilezas, e tão boas invenções e tão discretas palavras, como todos' (ibidem). A conclusão do raciocínio é, então, a afirmação de que a personalidade humana e o desenvolvimento de suas potencialidades dependem do processo educacional.(MASSIMI, 2004, p.39)

Entendemos assim que, em síntese, nesse período se constitui uma visão psicológica sobre os povos indígenas, que se organiza sob a ótica do encobrimento, com um discurso solipsista e circunscrito na história que, com o gradativo passar dos anos, vai subsidiar a educação das elites e de seus filhos, na medida em que a Companhia vai educa-los (Ribeiro, 1993). Os filhos dos latifundiários vão se ilustrar nos grandes centros europeus que possibilitavam o acesso universitário, dado que as restrições coloniais não permitiram a construção de um pensamento universitário. A Colônia cria assim um solo fecundo para as ideias europeias por meio da oligarquia em ascensão, processo este que implicará em um fenômeno que Schwarz (1992)⁵² denominou de “As ideias fora do lugar” entendida como uma importação de modismos europeus, posteriormente norte americanos para o Brasil, trazendo, por exemplo, valores liberais com características escravagistas, um atraso com roupagem de progressismo, o que o autor ironicamente chamará de “comédia ideológica”.

Tem-se assim um solo fecundo para construção de identidades latino americanas com o viés eurocêntrico, ou seja, a elite nacional passa a ter um olhar centralizado na Europa buscando reflexões latino americanas. Este bojo social de dependência, e conseqüentemente de colonialidade, implicará a redução do *outro* (da alteridade) a uma conotação europeizada e subalternizada, com a imposição do universalismo europeu sobre as outras singularidades, *em*

⁵²Esta noção é utilizada por Jacó-Vilela (2002) para exemplificar o caso da psicologia no Brasil, demonstrando a grande tradição europeia em detrimento do entendimento da dependência que constitui a história nacional.

especial aos povos índios e de ascendência africana.

A presença jesuítica no Brasil colônia 1549-1759, além da catequização dos índios promoveram o trabalho da educação dos filhos dos colonos, formação de novos quadros eclesiásticos e elite intelectual da colônia, emergem escolas elementares de ler e escrever, escolas secundárias e seminários, as formações de profissões liberais como direito e medicina ocorrem nas metrópoles, tal estrutura perdura até o século XVIII. (VALENTE, 1999).

Se nos primeiros séculos de colonização a psicologia se articula com os cânones catequéticos no qual são identificadas as algumas *ideias psicológicas* na educação e na conversão dos povos ameríndios, no séc. XIX a Psicologia, já emancipada de outras ciências, será influenciada por uma matriz de pensamento bastante específico: o Positivismo, como assinala Jacó-Vilela (2002, p.33). Para a psicologia, houve portanto uma transição, da noção filosófica e religiosa da cosmogonia, para os cânones científicos positivistas, tratava-se de um processo de reconhecimento do cérebro e dos “nervos”. Este "giro" permite o entendimento das patologias e desvios de comportamento em seu "local", é o advento das noções biológicas em Psicologia, este traço passa a ter dimensões mensuráveis e quantitativas, como afirma a autora “[...]a alma do discurso religioso colonial é progressivamente objetivada, agora pelo discurso da ciência” e esta ciência é claramente a Positivista.

[...]com algum tipo de formação na Europa – no início, sobretudo na França –, de onde voltam imbuídos de 'um bando de ideias novas' (Romero, 1926): evolução, materialismo, progresso, positivismo, ciência e, por que não? Psicologia. São eles principalmente os especialistas que ocupam o lugar dos literatos. A Geração de 70 havia iniciado o entusiasmo pela ciência e, com ele, pelo progresso, pela evolução, pela mudança. (JACÓ-VILELA, 2002, p.33)

As Faculdades de Medicina criadas no Brasil a partir de 1832 passam a reproduzir o ideário *psi*, e este imbuído das ideias biológicas e do Darwinismo, o homem passa a ser estudado sob os cânones das ciências biológicas, entendido desta forma como um organismo – a história da Psicologia e circunscrita pelos cânones biológicos e positivistas, perspectiva que também subsidia os métodos do primeiro órgão indigenista no Brasil.

No início do séc. XX é constituído SPITLN (Serviço de proteção ao índio e localização do trabalhador nacional) no ano de 1910, posteriormente com a alcunha de SPI (Serviço de proteção ao índio), sendo o órgão responsável pela política indigenista no país.

Aqui temos uma importante confluência de ideários, o SPI trazia consigo a proposta positivista, tal como a psicologia nascente na virada do século, e este ideário estará presente nas práticas do SPI, como uma forma de ciência psicológica Positivista.

A leitura hegemônica da história da Psicologia indica uma certa invisibilidade de suas relações com os povos indígenas, o que não quer dizer que elas sejam inexistentes, pelo contrário, tais relações se estabeleceram desde os séculos anteriores, uma constante prática, que nos períodos anteriores estavam presentes nas ideias filosóficas e nos interstícios das educação jesuítica, e a partir do Séc. XIX começam a estar nas vias de institucionalização, através da Medicina e a Educação.

Em um estudo intitulado“ 'Cada qual tem um pouco de médico e louco': a política de saúde e mediações culturais entre o SPI (Serviço de Proteção aos índios) e os indígenas” Oliveira (2011) demonstra que as políticas de saúde implementadas pelo SPI junto aos povos indígenas foram organizadas em torno da medicalização e do sanitarismo. A documentação dos Postos Indígenas produzidas no período – em grande parte o acervo fílmico do Museu do Índio – ilustra assim a experiência de alguns grupos indígenas que foram submetidos a uma atuação médica sanitarista, e nesta prática pode-se verificar a presença de uma Psicologia por meio de testes psicotécnicos, exames psicológicos, e muitos de estudos sobre sanidade mental – práticas não muito debatidas e evidenciadas na história da psicologia brasileira.

No âmago das práticas de saúde voltadas aos povos indígenas, estavam práticas sanitaristas que evidenciavam dois pontos: o primeiro dizia respeito à "inferioridade" dos grupos étnicos frente as políticas e a sociedade nacional, tratava-se de uma demanda "salvacionista" dos médicos e saberes psi, e de outro, a homogeneização dos povos indígenas que não eram vistos como grupos étnicos diferenciados, mas sim como um todo uniforme a ser "salvo."

Os trabalhos de Oliveira (2011) abordam problemáticas amplas, pois a grande maioria de prática em saúde do SPI, de modo geral, tem marcas constantes do higienismo e eugenia, com o intuito, por parte do Estado Nacional em “purificar” a sociedade. No entanto, também estão presentes ações do órgão que procuram beneficiar e/ou proteger os povos das dificuldades do período, caracterizando assim situações consideravelmente heterogêneas. Com a perspectiva de compreender os indígenas, eram amplamente aplicados exames e laudos psicológicos que procuravam identificar a chamada “normalidade” em tais povos.

Entre os Karajá há um exemplo que revela o uso da psicologia neste período. O

Dr. Haroldo Oliveira⁵³ ao realizar trabalhos médicos na localidade identifica um jovem de cerca de 21 anos, que passa a noite em um certo êxtase, uivando e dançando com galhos nas mãos e serpenteando as árvores ao redor da aldeia, o dia amanhece e pela manhã o jovem chega a exaustão, alguns indígenas locais lhe dão água, o jovem acorda por mais alguns instantes, sucumbe novamente e é então levado para uma habitação. Ao identificar tal situação na aldeia, o médico não hesita em diagnosticar como *histeria*, sem analisar os condicionantes históricos e culturais que estavam inseridos. Casos como estes são constantemente relatados por Oliveira (2011) e evidenciam o *claro exercício da psicologia para com os povos indígenas*, nas palavras da autora fica evidente:

Sobretudo os *exames psicológicos conferiam aos índios esta capacidade de fornecer o veredicto sobre a sanidade dos povos indígenas*. Os índios Xavante também foram submetidos a este tipo de teste em 1954. O médico responsável Dr. Amaury Sadock Filho relatou que foi distribuído um questionário, que segundo o médico, a maioria dos índios se recusou a responder. Mesmo assim, observaram as respostas dos índios, dentre elas a preferência de cores e concluíram que os Xavante apresentavam: elevadas taxas de angústia, insatisfação, bom humor, impulsos sexuais e agressividade acentuada. O médico tinha consciência que as cores escolhidas, o preto e o vermelho, possuíam familiaridade entre os indígenas que usavam estas colorações extraídas das plantas, mesmo assim assinou o veredicto que mais uma vez colocava os indígenas em uma posição de inferioridade em relação ao restante da sociedade. (OLIVEIRA, 2011, p.155, grifos nossos.)

Além dos diagnósticos pautados em uma medicina e psicologia ocidentais, há também relatos de indígenas encaminhados para manicômios. Nos laudos, muitas vezes vagos e com poucos detalhes, constam manifestações como “doenças nervosas⁵⁴”, e tal fato implicava diversas internações e deslocamentos de indivíduos, em linhas gerais como aponta os saberes médicos, associavam a distúrbios psíquicos os traços culturais, o que implicavam o não entendimento das cosmovisões indígenas.

Em outra situação, que envolveu a aplicação de teste psicométricos, ocorridos a partir de 1942, na chamada Seção de Estudos (SE), onde os pesquisadores compilavam o que muitos estudiosos achavam ser a manifestação de um passado remoto e que com o passar dos anos seria perdido. Na visão positivista, os povos indígenas estavam delegados a infância da humanidade e portanto, representavam um elo com um passado idílico da humanidade e/ou

⁵³A autora indica que o médico enviou um relatório ao SPI intitulado "O estado de saúde dos índios karajá em 1950." Revista do Museu Paulista. São Paulo, v. VI, s/d. Trata-se da publicação de um relatório que foi enviado para o SPI em 1950.

⁵⁴Para maiores detalhes conferir Oliveira (2011, p.156)

uma manifestação do gênero humano com vias de extinção. Sob tal perspectiva, os agentes do SPI dedicavam-se assim a registrar os dados acerca dos povos e manifestações culturais com o intuito de preservação de uma certa memória que remetia a infância da humanidade.

Enfim, este órgão cumpriu uma função relevante na construção da representação indígena no cenário nacional, a primeira consistiu em disseminar uma concepção do indígena como uma figura frágil, e, consequência desta, a segunda representação defendia a ideia na qual os povos indígenas deveriam ser submetidos aos valores racionais.

Os estudos de Manuela Carneiro da Cunha (1992) elucidam que desde o século XIX as teorias científicas concebiam os povos ameríndios como vestígios vivos de um estágio de infância da humanidade, teorias demarcadas por uma perspectiva evolucionista, compreendiam os índios e outras populações não ocidentais como “primitivos”, indícios vivos de um estágio pelo qual a humanidade já teria passado, assim eram classificados como inferiores em comparação aos povos ocidentais.

No excerto abaixo fica clara tal concepção (OLIVEIRA, 2011, p.197), também retomará tal crítica.

Nestas circunstâncias a ciência tornava-se um importante instrumento para que os indígenas pudessem ser explicados e alocados. Buscava por meio dos procedimentos e métodos científicos evidenciar a inferioridade dos índios, e assim justificar a partir de sua incapacidade biológica a dificuldade que possuíam para se inserir no mundo do trabalho e civilização.

Esta conjuntura pode ser exemplificada quando, na T.I. Ivaí, foram aplicados uma série de testes psicométricos nos indígenas que ali viviam. Em nossa pesquisa, conseguimos identificar um artigo intitulado “Aplicação do Psico-diagnóstico de Rorschach a índios Kaingang”, de autoria de Herbert Baldus e Anielia Ginsberg, realizado nos meses de maio e junho em 1946. Os autores descrevem a aplicação de dois testes, o de Rorschach e o teste de Mira y Lopez⁵⁵, na ocasião, o antropólogo relata que para iniciar a aplicação escolheu 32 indivíduos, e que a aceitação da aplicação dos testes de Mira y Lopez foi mais fácil, assim destaca que iniciava a aplicação da seguinte maneira:

'Já teve maleita?', pergunta esta que estava de pleno acordo com a notícia acerca das nossas intenções divulgada pelo encarregado do posto. Explicava, depois, que queria ver se não havia alguns indícios desta febre, sendo, por isso, preciso verificar se a mão permanecia tão firme e sem tremor como a

⁵⁵Seus testes estão relacionados com as respostas fisiológicas, já o Rorschach trata-se de um teste projetivo que visa a avaliação da personalidade.

dos antepassados quando manejavam arco e flecha. Tudo isso era muito compreensível e não despertava suspeitas. (BALDUS e GINSBERG, 1946, p.85)

Enquanto a condução do teste de Mira y Lopez tinha uma certa aceitação, o teste de Rorschach exigiam outras estratégias.

Mas explicações acêrca do teste de Rorschach tinham que ser nebulosas. Aí falava em capacidade de observar e pensar, dizendo mais ou menos, que eu queria ver se a vista e cabeça trabalhavam tão bem quanto a mão. Isto, naturalmente, não significa muito nem é bem claro para a pessoa que ignora completamente o conceito de “trabalhar com a cabeça”, conceito este tão familiar já às nossas crianças. E como explicar a origem dos borrões à essa gente que nunca fez borrões ou nunca viu fazê-los? Em resumo: as pranchas de Rorschach chocaram tanto que, às vezes, as primeiras delas, a-pesar-da minha eloquência digna de um mascate sírio, ficaram sem resposta. É que aos choques conhecidos pelos experimentadores do teste de Rorschach se associaram os chamados choques culturais que, no caso presente, eram os encontros de dois mundos espirituais tão diferentes como o dos Kaingang e o nosso. (BALDUS e GINSBERG, 1946, p.85)

A desconfiança marcava a aplicação dos testes, muitas das explicações indicadas pelos Kaingang apontavam elementos como avião (pois não conheciam pessoalmente e só haviam ouvido falar sobre) e também sobre a religião. Pelo que é possível compreender, o antropólogo acompanhou a aplicação e tentou sanar um conjunto de dificuldades, Baldus havia anos atrás elaborado um vocabulário junto aos Kaingang de Palmas, e estava munido deste, sobretudo quanto as denominações de animais, na tentativa de estabelecer uma certa relação com o vocabulário, relatou oferecer balas e alguns doces, mas identificou algumas dificuldades que possivelmente prejudicaram o teste, dentre elas: desconfiança, não entendimento, pouca empenho na realização dos testes, e sobretudo o local de aplicação descrito trazia consigo propriedades consideravelmente aversivas aos Kaingang.

Realizamos os exames no tempo dentre as 9 e as 18 horas [...] Fizemos o examinando sentar-se perto de uma janela no sótão da grande casa de tábuas na qual mora o agente [...] O índio tinha que passar por uma parte desta casa onde antes nunca entrara [...] chegado ao sótão fechava-se atrás dêle a porta do compartimento que nos servia de gabinete de trabalho, depósito de objéto etnográficos e presentes, câmara escora e dormitório. Assim, o filho da selva se encontrava, de repente, num ambiente estranho e estrambólico no qual as bugigangas trazidas por nós se misturavam com os cestinhos trançados pelas suas irmãs e onde, ao lado de coisas tão incompreensíveis como aparêlho cinematográfico, cronômetro, lâmpada elétrica e escova de dentes, havia uma riqueza de coisas tão 'compreensíveis como facas e cobertores de lã. E no meio de tudo isso, êle ficava sòzinho na companhia de

dois desconhecidos que, tanto pela aparência como pelo comportamento, se distinguiam consideravelmente dos caboclos, isto é, dos habituais representantes daquele mundo ao seu redor no qual falam outra língua a ignoram a lei kaingang. (BALDUS e GINSBERG, 1946, p.85)

Posteriormente tais estudos eram revistos e reinterpretados, no entanto atestando considerações similares, com a constatação de que os testes traziam níveis de debilidade mental (BALDUS e GINSBERG, 1946).

Sobre as condições e aplicabilidade dos testes, Oliveira (2011) indica que Herbert Baldus os encaminha para Cícero Cristiano de Souza, fundador da Sociedade de Rorschach de São Paulo, no entanto, os traços identificados são novamente reforçados: características psicóticas, infantis, imaturidade emocional dentre um conjunto de adjetivações perniciosas são produzidos e reproduzidos constantemente.

Podemos afirmar que a psicologia, sob a égide da normatização, foi uma constante no trato aos povos indígenas, se os cânones românticos cristãos estavam presentes nos primeiros séculos, a partir do séc. XIX se inicia uma nova forma, enviesada em grande medida pelas práticas disciplinares, que visavam a normatividade, assim analisavam a subjetividade, tal como um modelo de encobrimento, e nesta discursiva solipsista grupos étnicos eram poucos considerados, bem como suas expressões particulares.

2.6 - As práticas *psi* junto aos indígenas brasileiros: cenário atual

Ao longo do percurso de pesquisa detectamos um conjunto de bibliografias que interseccionam Psicologia e a temática dos povos indígenas, estes estudos emergem a partir dos anos 2000, embora multifacetados, procuram aproximar algumas proposições psicológicas com a temática étnica. De forma geral, tais discussões são norteadas e promovidos pelo CFP (Conselho Federal de Psicologia) em parceria com instituições como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Na proposição do debate, houve diversos convites a lideranças indígenas que participaram de pré-encontros em diversas localidades do Brasil a fim de fomentar uma discussão sobre as contribuições e possíveis atuações do psicólogo frente a temática indígena, indicando e catalogando estudos emergentes das práticas *psi*.

Localizamos que tais discussões são oriundas do seminário realizado em 2004 intitulado "Subjetividade e Povos Indígenas", na documentação fica claro que "O eixo é o reconhecimento. Deve-se romper com a visão de hegemonia cultural, tratar o índio a partir do

campo da constituição, da nacionalidade, do reconhecimento, do valor de cada cultura sem hierarquizá-las.” (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2004, s/p). Estas ações impulsionaram a discussão, abrindo espaço de fala para lideranças indígenas de diversas localidades⁵⁶.

A partir deste fomento, e de encontros regionais, a primeira publicação de 2010 foi organização pelo CRP-SP, intitulada “Psicologia e Povos Indígenas” se caracteriza como um compilado de diversos relatos de lideranças e profissionais de muitas áreas que debatem sobre possíveis/futuras atuações psicológicas, visando contribuir com as lutas e desafios enfrentados pelos povos indígenas.

Considerando-se que as questões enfrentadas atualmente pelos povos indígenas brasileiros apresentam raízes históricas marcadas pela dominação sociocultural dos não-índios, o principal desafio das sociedades indígenas é poder manter um contato com a sociedade nacional sem perder a integridade cultural e étnica. Esse desafio deve ser tratado também como premissa na atenção às necessidades das comunidades indígenas, no sentido de embasar as práticas e as concepções de trabalho com estes povos. (TEIXEIRA, 2010, p.7)

O livro deixa evidente o esforço dos profissionais em estabelecer uma reflexão acerca da ética e técnica na prática dos psicólogos, e adverte-se para que se tenha uma grande cautela para que não ocorra uma nova dominação cultural, desta forma “[...]deve se fundamentar no universo simbólico e na escuta às demandas de cada etnia, contribuindo para o fortalecimento da diversidade cultural brasileira.” (TEIXEIRA, 2010, p.9).

A título de síntese indicamos algumas das principais contribuições da presente publicação (CFP, 2010). Primeiramente o seu traço fundamental que consiste na contribuição de outras ciências, principalmente a Antropologia, dada a maior tradição da mesma com a temática indígena, fomentada por diversos autores, abordam também a marca profunda da colonização, seja na saúde e na educação, bem como a discussão da execução de políticas públicas para os povos indígenas.

Quanto à temática da saúde dos povos indígenas são abordadas um rol considerável de situações, seja na condição urbana, nos chamados CASAI (Casa de Apoio a Saúde do Índio), bem como as formas de trabalho nas próprias Terras Indígenas, com uma

⁵⁶ Participaram do seminário cerca de 50 nativos, representando 37 aldeias de 11 Estados brasileiros, pertencentes a 23 etnias: Xukuru, Xukuru de Ororubá, Kawbiwa, Karajá Xmbioá, Karajá, Gavião, Arara, Aikanã, Sabanê, Apurinã, Macuxi, Bororo, Terena, Xerente, Canela, Kingang, Guajajara, Guarani/Kaiowá, Wapichana, Tucano, Mayoruna, Maxakali e Karitiana. Além das lideranças indígenas, participaram dez missionários do CIMI e 15 psicólogos representando os diversos regionais, entre eles Lumena Celi Teixeira, do CRP SP. (CFP, s/a)

relevância ao respeito as cosmovisões propostas, como “A concepção de mundo como substrato na atenção à saúde dos povos indígenas” de Maria Dorothea Darella⁵⁷ (2010) que estudou os Guarani em SC, demonstra visões substancialmente distintas quanto ao modo de se conceber a saúde indígena, tal como o exemplo das crianças Guarani que são consideradas saudáveis quando tem uma certa "leveza", o que é conhecido como *agudjevete*, e não a visão imposta pelos enfermeiros de que uma criança arredondada seria "mais saudável."

Outro tema relevante ainda na seara da saúde consiste nas discussões de Carlos Alberto Coloma⁵⁸ com discussões acerca de propostas da etnopsiquiatria, valorando assim o repertório de conjuntos simbólicos de cada cultura, em um compilado geral de sua trajetória com os Guarani, demonstra que as concepções de saúde entre o mundo ocidental e a cosmologia Guarani não são coincidentes.

A etnoarqueologia também é abordada como uma forma de revelação dos traços identitários historicamente ocultados, este é o trabalho de Robson Rodrigues⁵⁹ (2010) intitulado “A contribuição da etnoarqueologia na construção da identidade étnica entre os Kaingang no oeste paulista”. Maria Elisa Marchini Sayeg⁶⁰ em “Educação Escolas Indígena e bilinguismo na perspectiva da política identitária – breve comentário”, nesta a autora procura elaborar algumas contribuições da Psicologia Sócio Histórica, sem adentrar em termos teóricos afirma a importância da mediação cultural na constituição do sujeito.

Em linhas gerais a compilação traz uma série de estudos de casos coletivos e individuais, situações epistêmicas, limitações da ciência contemporânea no trabalho com os indígenas, bem como um conjunto considerável de problemáticas diversas. No entanto, mediante reflexões acerca da temática desenvolvida pelo CFP (2010) no conjunto de

⁵⁷Mestre em Sociologia Política (UFSC, 1989) e doutora em Ciências Sociais/Antropologia (PUC-SP, 2004), pesquisadora do Laboratório de Etnologia Indígena/ MU/Secarte/UFSC, atua com índios guarani em aldeias do litoral catarinense, com ênfase na confluência temática terra-território-territorialidade-territorialização e sustentabilidade. Estuda o impacto socioambiental de projetos de crescimento econômico para a população indígena. Orienta pesquisas que relacionam etnologia indígena e agrobiodiversidade. Integra a Comissão de Apoio aos Povos Indígenas (Capi) e a Comissão Interinstitucional para Educação Superior Indígena (Ciesi).

⁵⁸Médico (Córdoba, Argentina), com Ph.D. em Antropologia, formação em Antropologia Médica e Etnopsiquiatria (Universidade de Montreal, Canadá); epidemiólogo de Intervenção, trabalha com a população indígena desde 1976 em países do continente americano; é gerente da Área Técnica de Saúde Mental do Projeto VIGISUS II –Ministério da Saúde. (CFP, 2010, p.125)

⁵⁹Graduado em Ciências Sociais, concentração em Antropologia pela Unesp, especialista em Etnologia Indígena pelo Centro de Ensino e Pesquisa do Litoral Paulista da Unesp, mestre em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, doutor em Etnoarqueologia pelo MAE/USP, pós-doutorando e pesquisador do Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel Menendez da Unesp, atualmente coordena o GT que realiza estudos para a viabilidade de demarcação de território indígena em Barão de Antonina e Itaporanga.(CFP, 2010, p.138)

⁶⁰Psicóloga, doutora em Filosofia da Educação pela USP, bacharel em Filosofia e Letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

constatações e indagações a respeito da atuação do psicólogo junto aos povos indígenas pontuamos algumas considerações a respeito da temática que julgamos importantes.

Embora reconhecemos a contribuição ofertada pelo documento no esforço de inserir o debate da atuação do psicólogo na temática indígena, também se faz necessária uma reflexão crítica, uma análise da psicologia e povos indígenas tem sido imbuída de adjetivações como “emergente” ou “inédita”, entendemos que tais constatações precisam ser averiguadas, e como demonstramos acima a história da psicologia no Brasil é repleta de tais práticas desde os tempos coloniais, portanto uma compreensão da Psicologia junto aos povos indígenas só se contempla na medida em que é mediada pela situação colonial que remonta o processo de colonização a que nosso país foi submetido.

Apesar do documento do CRP (2010) se esforçar em estabelecer um debate interdisciplinar, uma aproximação epistêmica conciliada com uma *práxis* de fato transformadora fica aquém na documentação. Entendemos ser imprescindível acrescentar os debates etnohistóricos locais, a compreensão de uma conjuntura singular de cada um dos povos, estas vão constituir situações muito típicas em cada grupo e aldeias, ou situação de índios em condições urbanas, rurais, dentre outras. Por exemplo no caso do noroeste do Paraná, na Bacia do Rio Tibagi, entre as T.I. São Jerônimo, T.I. Barão e T.I. Apucarantina, apesar de ocuparem regiões de um mesmo Estado, há traços muitos distintos entre as T.I., desde a formação geológica, como a língua materna, como também etnicidades em situações distintas (T.I. Apucarantina predominantemente Kaingang se contrasta fortemente com a T.I. São Jerônimo local onde há 3 etnias que convivem em um mesmo território: Kaingang, Guarani e Xetá) são situações locais e pontuais que determinam muito estas características que precisam estar em evidência.

Além das localidades, há também um cenário mais amplo, de conjuntura nacional, que envolvem os povos indígenas e a relação com o Estado, por exemplo recentemente o sucateamento dos DSEIs⁶¹ com perdas de recursos e a ameaça de municipalização da saúde indígena ocupam as preocupações constantes quase consensuais das comunidades em todo território nacional. As terras indígenas também estão sempre permeadas entre conflitos fundiários e ameaças de grandes empreendimentos tais como barragens⁶², deslocamentos

⁶¹Distritos Sanitários Especiais Indígenas, são unidades gestoras descentralizadas responsáveis pelo subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS)

⁶²Recentemente, no noroeste do Paraná, a construção de hidroelétricas na bacia do Rio Tibagi implementada pelo Consórcio energético Cruzeiro do Sul.

forçados e outras diversas dificuldades que quase sempre envolvem o avanço do capital sobre os recursos naturais. Portanto, em linhas gerais há casos mais brandos, outros mais violentos que permeiam a temática fundiária perpassando a realidade da maioria dos grupos indígenas no Brasil.

Quanto a temática da inserção do psicólogo no trabalho com povos indígenas, a mesma está diretamente relacionada com a situação de reciprocidade: O trabalho *psi elaborado* frente aos grupos étnicos, que tange a discussão consiste na preocupação de *inserção do profissional para trabalhos* com povos indígenas, logicamente que tal inserção é importante, é fundamental e obviamente imprescindível, pode e deve ter um viés e engajamento político de assegurar direitos, de realizar a escuta e auxiliar outros profissionais, no entanto, é preciso refletir sobre o que deve ser valorado: na inserção profissional em si, assegurando postos de trabalho aos não indígenas, sendo portanto uma prática *solipsista*, ou se tal inserção problematizará os condicionantes históricos e terá como horizonte debate sobre a Alteridade, e não o mero encobrimento.

2.7 - A noção de identidade e os campos disciplinares.

Era véspera da festa indígena Kaingang no ano 2018, estava cerca de 3 meses em campo, no dia anterior as lideranças haviam chegado na casa do Todi e solicitado que fossemos coletar cerca de 50 espetos até o outro dia, na manhã seguinte me juntei as crianças e fomos lá (tratava-se de uma faixa de mata entre as casas na T.I.) as crianças conversavam muito, na verdade pareciam estar muito empolgadas, chega o momento em que cada um diz de si, Edivandro disse ser Kaingang e Xetá (por seus pai e mãe, respectivamente), Geovani afirmou ser Guarani de sangue, mas sentia-se Xetá por viver com eles (influencia de seu padrasto Claudemir), Luan e Nathan, os dois irmãos relataram ser Guarani (disseram que pela bisavó, D. Jerônima, você não viu ela lá Paulo? Num vê a gente lá? Então...somos Guarani), a Vanessa também relatou ser Guarani de sangue, e Xetá pela vida, e fechando a roda, todas as crianças olharam para mim e perguntaram, e você Paulo o que é? - Eu não sei não, disse que não era indígena, mas se pudesse seria Xetá e também um pouco Kaingang também, como o Edivandro, mas fiquei um pouco baralhado com a pergunta. Seguimos caminhando a procura de mais espetos, enquanto as crianças andavam no mato, tive um turbilhão de lembranças (da minha infância que também ia muito para o mato, da vida atual de docente extremamente enclausurada em salas apertadas e cerceada por prazos cada vez mais enxutos), entendi que a vida na aldeia é repleta, cheia de acontecimentos entre os integrantes, mas também hostil, na convivência as crianças aprendem que muitos “terreiros” não se pode chegar perto, seja pelos cachorros bravos, mas também pelos homens, mulheres e crianças que espreitam para se queixar de qualquer alteração em seu terreiro, basta uma fofoca para se iniciar um conflito. Foi

um momento em que senti um estranhamento, considerei que a cidade é cinicamente hostil, talvez por que more na cidade, e a aldeia tem locais que são declaradamente hostis, as regras são claras e as crianças desde as primeiras vivências aprendem a respeitar os espaços. (Anotações do Diário de Campo - Convivência das crianças T.I. São Jerônimo dia 04 de Maio de 2018.)

As situações acima descrita é um excerto dos diários de campo, foi elaborada quando ocorriam as festividades na T.I. São Jerônimo, as crianças passaram a abordar em um tom de brincadeira, quem era o que: Xetá, Kaingang, Guarani... Esta notação demonstra situações pontuais e rotineiras que compõem a realidade social que as crianças vivenciam. Nestas situações, entendemos que as crianças a partir de seus amigos, familiares e não indígenas vão constituindo sua identidade, de modo que gradativamente a dimensão da etnicidade passa também a ascender, em uma espécie de amálgama na qual as fronteiras do étnico e identitário ficam difíceis de serem distintas, desta forma procuramos um exercício teórico referente a constituição de tais termos.

Retomando a situação acima, entendo que ela traz consigo uma característica marcante na T.I. São Jerônimo, a fluidez social. Neste contexto o grupo Xetá se encontra em constante relação com os *outros*, seja com grupos étnicos diversos, instituições não indígenas da sociedade envolvente como escolas, universidades e instituições das mais diversas, além de constantemente passarem pela condição de autoatribuição frente a constante luta de visibilidade.

Esse conjunto de situações, e as que descreverei na seção referente ao trabalho de campo, constituem o que denominarei de condição *sócio histórica de mosaico étnico*, considerando a constituição de uma subjetividade étnica com base nas condições materiais de existência. No entanto, antes de adentrarmos nesta discussão, faz-se necessária a explicitação de alguns elementos mobilizadores da discussão, bem como a compreensão dos fundamentos teóricos sobre a discussão de etnia e identidade.

Outro aspecto de grande importância nesta análise são as questões dos *lados*, que descreverei com mais afinco na seção referente ao campo. De um modo geral, esta questão está relacionada com *lados políticos*, que circunscrevem as relações, especialmente pelo fato de termos a presença de 3 caciques na T.I São Jerônimo: Kaingang, Guarani e Xetá. No entanto, pertencer a uma determinada etnia não significa apoiar determinado *lado*, há uma considerável complexidade quanto a esta situação que abordarei na sequência.

2.7.1 - Identidade: revisão da literatura

Na denotação da palavra identidade, oriunda do latim *identitas* que significa o mesmo, ou idêntico, indica um conjunto de significados, dentre eles a condição de *semelhança absoluta* e de traços *distintivos*, assim na mesma medida em que a identidade tem uma conotação de conformidade entre distintos elemento, traz também uma condição contrastiva, de distinção, o que conflui com a noção de alteridade, já a concepção referente a etnia ou grupo étnico, é oriunda da palavra grega *ethnos* que significa origem, cultura, língua, religião, em linhas gerais no senso comum pode ser entendida como comunidade ou grupo de pessoas que tem entre si uma homogeneidade sociocultural linguística, religiosa e modos de vida, entendida assim como grupo étnico, ambas acepções constam no dicionário da língua portuguesa Michaelis⁶³

A discussão trazida por Martins (1995), quando de seu estudo sobre identidade entre surfistas, evidencia que a Antropologia surge no cenário europeu fundada na relação de alteridade e no problema da identidade, ou seja, a antropologia se institui a partir desta questão. A partir da análise bibliográfica podemos compreender a constituição da identidade a partir da relação de alteridade (Hall, 2003; Cucho, 1999; Todorov, 1983), assim o teor explicativo da identidade é assumido predominantemente a partir de relações que os indivíduos estabelecem entre si, e com os diferentes, daí uma dimensão relevante e claramente aproximada entre identidade e etnia, sendo que em muitas situações tem-se o fenômeno da identidade étnica, dada a aproximação de tais temas, questão que abordaremos ao logo de nossas reflexões.

Quanto a temática étnica, que também passa a ser local de atuação da Antropologia, entende-se que a etnia se constitui pelos dados contrastivos entre os grupos (conforme Barth, 2010; Amselle, 2017; Ferreira Neto, 1997; Eriksen, 1991; Oliveira, 2006 e Cunha, 1983).

Somada a discussão Antropológica, a Psicologia também traçará um viés de entendimento do sujeito na elaboração de sua identidade, no campo da Psicologia Social, o entendimento identitário de Ciampa (1989) auxilia a compreender as dimensões subjetivas da constituição identitária, em um movimento sócio histórico.

⁶³Disponível em <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=vkAAV> acessado dia 13 de fevereiro de 2019.

2.7.2 - A questão da identidade na Sociologia e na Antropologia

No início do séc. XX, Hall (2006) contextualiza que a partir da ascensão da Modernidade, que a temática da identidade passa a ser refletida de uma nova maneira, entendida como identidades *deslocadas*, fragmentadas ou até mesmo descentradas. Neste contexto, indica três concepções de identidade relevantes neste processo, a primeira referente ao sujeito iluminista, outra ao sujeito sociológico e por fim, ao sujeito pós-moderno. De modo que o sujeito iluminista é entendido como centrado, portador de racionalidade e individualidade; já o sujeito sociológico é formado pela coletividade humana, lança mão da metáfora da “costura” sobre a relação entre sujeito e sociedade, de modo que os torna unificados e predizíveis, e por final a concepção pós-moderna que se aproxima da noção de identidade não fixa, móvel e transformada continuamente pela conjuntura sócio econômica imposta.

Hall (2003) coloca a constituição da identidade em seu enredo das flutuações da modernidade, sobretudo quanto as mudanças ocorridas na modernidade tardia, quando a globalização passa a implicar em constantes discontinuidades, deslocadas do passado passam a compor um conjunto heterogêneo de sua constituição, ao demonstrar o caso norte americano, inventaria caracteres importantes na constituição da mesma, dos quais sintetizamos da seguinte maneira: a) as identidades são contraditórias, ou seja, se deslocam e se cruzam mutuamente; b) as contradições ocorrem tanto no plano externo das relações sociais como nos indivíduos, analogamente se refletirmos em termos vigotskianos, tanto no plano intersíquico como intrapsíquico; c) não há identidades centrais, ou seja, não é possível haver uma “identidade mestra” com a centralidade de poder identificatório; d) as paisagens são “fraturadas”, tanto político como socialmente, o que indica um solo fecundo para o surgimento de novas identidades como movimento feministas, lutas raciais, ecológicas e outras, e por final, e) a identidade é constantemente alterável, de acordo com o que indivíduo é interpelado, de forma que é representado, e a identificação não é automática. “[...]Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de *diferença*.” (HALL, 2006, p.21).

A análise de Hall (2003) abarca a formação do que denomina de “morte” do sujeito moderno, nesta demonstra que o sujeito *estável* passa a se transformar na modernidade, passando de uma propriedade mais sociológica ou interativa e, posteriormente, passa a se tornar descentrado quando já na modernidade tardia. Em toda a conjuntura do

pensamento moderno, o autor afirma que “No centro da 'mente' ele colocou o sujeito individual, constituído por sua capacidade para raciocinar e pensar. '*Cogito, ergo sum*', era a palavras de ordem de Descartes: '*Penso logo existo*!'.” (HALL, 2006, p.27, grifos do autor). Esta menção popularizada possibilitou o entendimento do chamado sujeito cartesiano, cindido, rompido em si, mas centralizado no conhecimento, como indicamos acima nas constatações de Figueiredo (2007).

Nesta formação da Modernidade, as novas ciências sociais no séc. XVIII e XIX, o dualismo cartesiano, a crítica ao individualismo racional na formação do sujeito e da subjetividade impactam para o início de um movimento de *descentramento do sujeito*, o pensamento Marxiano e a indicação das relações de exploração do trabalho, descentramento do sujeito ocidental como apontou Freud na descoberta do inconsciente, vão dando uma roupagem descentrada a identidade:

Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos de inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo 'imaginário' ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre 'sendo formada'. [...]Assim, em vez de falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como uma processo em andamento.(HALL, 2006, p.38-39)

Considerações como no campo linguístico elaboradas por Saussure e sobre as práticas disciplinares de Foucault que indicam a vigilância social em direção ao sujeito moderno, a aplicação do poder frente as instituições individualiza cada vez mais o sujeito, e envolve imensamente seu corpo, quanto mais coletiva a disciplina, maior se torna a individualização e a vigilância do sujeito, soma-se no cadinho deste descentramento da modernidade os movimentos feministas da década de 1960 (HALL, 2006).

A análise de Denys Cuche aponta que a concepção de identidade torna-se um certo modismo a partir da 1980, como uma consequência do enfraquecimento da importância do Estado-Nação, na esteira da política da exaltação da diferença dos anos 1970, que eclodem na apologia a sociedade multicultural, e sobretudo no que entendemos ser relevantes que é a ideia na qual cada um por si para manter sua identidade, conceitua a identidade como dependente de vinculações conscientes que se baseiam em oposições simbólicas. (CUCHE, 1999)

Traz assim um cabedal teórico sobre a noção identitária, apontando a mesma como polissêmica e fluida, coloca em cena a Psicologia Social que visa compreender a identidade como um instrumento que relaciona as dimensões psicológica com o social, abarcando a realidade experienciada, sociedade e a constituição do sujeito em suas múltiplas determinações. Por outro lado, a identidade também está presente no âmbito coletivo, na medida em que é chamada de identidade social com as classificações de semelhanças e diferenças, transcendendo o indivíduo como sujeito, havendo assim a predominância de um enfoque nas concepções sociais.

Em seu entendimento, a identidade está intrinsecamente vinculada a cultura, de forma que somente pode ser entendida nesta relação, daí a importância de se compreender a identidade em um *contexto relacional*, entretanto, para a constituição de tal entendimento o autor faz um apanhado geral entre autores que alternam entre as noções *essencialistas, objetivistas, subjetivistas e primordialistas*. Esta alternância entre as concepções, muitas vezes dicotômicas e inconciliáveis, levam a um impasse claro na das vertentes sociológicas, a resolução consiste no entendimento *relacional e situacional*, que para o autor constituem um compilado relevante que dá conta de compreender o fenômeno identitário, suas expressões, formas de ocultamento, negligenciamento e repressão das mesmas:

Esta concepção permite ultrapassar a alternativa objetivismo/subjetivismo. Para Barth, deve-se tentar entender o fenômeno da identidade através da ordem das relações entre os grupos sociais. Para ele, a identidade é um modo de categorização utilizado pelos grupos para organizar suas trocas. Também, para definir a identidade de um grupo, o importante não é inventariar seus traços culturais distintivos, mas localizar aqueles que são utilizados pelos membros do grupo para afirmar e manter uma distinção cultural.(CUCHE, 1999, p.182)

Destarte na medida em que ocorre uma diferença cultural, conseqüentemente têm-se a distinção identitária que emana da relação grupal, a identidade se constrói e se reconstrói constantemente no bojo das relações sociais. Portanto não há identidade em si, nem para si, *mas a identidade é sempre uma relação estabelecida*. Como indica Cuche (1999, p.183) “A identificação acompanha a diferenciação”, desta forma o legado do entendimento relacional consiste em uma mudança considerável da temática, não havendo essências, como o próprio nome propõe, trata-se de colocar no centro da discussão a *relação dos grupos e seus fluxos*.

Cuche (1999) também a explana a temática identitária junto a diferentes grupos em conjunturas das mais heterogêneas, aponta que as relações identitárias se circunscrevem

nas disputas sociais, no caso dos WASP (White Anglo Saxian Protestant) classificam os estrangeiros como povos de “cor” e conseqüentemente grupos étnicos que são subalternos, e essa classificação leva os grupos a uma espécie de subjugação o que muitas vezes implica impossibilidade de ocupação de espaços públicos

Compreendida deste modo, como um motivo de lutas, a identidade parece problemática. Não se pode então esperar das ciências sociais uma definição justa e irrefutável de tal ou tal identidade cultural. Não é a sociologia ou a antropologia, nem a história ou outra disciplina que deverá dizer qual seria a definição exata da identidade bretã ou da identidade kabyla, por exemplo. Não é a sociologia que deve se pronunciar sobre o caráter autêntico ou abusivo de tal identidade particular (em nome de que princípio ela faria isto?). Não é o cientista que deve fazer ‘controles de identidade’. (CUCHE, 1999, p.187)

Sob esta perspectiva, portanto, o cientista tem o papel de compreender o processos que levam a identificação, sem a elaboração de julgamento, “[...] ele (pesquisador) deve elucidar as lógicas sociais que levam os indivíduos e os grupos a identificar, a rotular, a categorizar, a classificar e a fazê-lo de uma certa maneira ao invés de outra.” (CUCHE, 1999, p.187-188). Se a identidade é um constructo social, logo também traz consigo as alterações societárias, de modo que “Nenhum grupo, nenhum indivíduo está fechado *a priori* em uma identidade unidimensional.”(CUCHE, 1999, p.192). Desta forma é possível compreender o caráter flutuante característico da identidade, e essa condição de constante mutabilidade implica muitas vezes em dificuldades de definição e detecção (por parte do pesquisador) da identidade.

Assim a constituição identitária ocorre mediante a uma dinâmica multidimensional, com inúmeras variações e situações impostas, a identidade é constituída de forma flexível, com reformulações e manipulações. Neste contexto Cuche (1999,p.196) menciona sobre a *estratégia de identidade* como um meio de atingir o objetivo, é uma identidade relativa mas não de acordo com o interesse e revelia do indivíduo, mas “[...] estratégias devem necessariamente levar em conta a situação social, a relação de força entre os grupos, as manobras dos outros, etc.”

As situações são postas como variáveis, de forma que a identidade também em situações extremas podem ser ocultadas e/ou negadas, como um tipo extremo de identificação, como negar a identidade indígena para não sofrer discriminações, evitar exílios e até mesmo massacres, neste fluxo contínuo, as identidades acentuam-se ou atenuam-se de

acordo com as próprias condições impostas, esta noção de Cuche (1999), complementa-se consideravelmente com o entendimento de Balandier (1993; 1953) quando destaca os usos políticos e legítimos do recurso étnico identitário, nesta esfera quanto a temática dos povos indígenas, é possível identificar tais movimentos de suma importância na medida em que a identidade assume finalidades políticas que, na maioria das vezes, implica estratégias de manutenção da existência de si e do grupo.

Cuche (1999, p.201) também indica a relevância da noção de fronteira da identidade, nesta reforça que toda identificação é ao mesmo tempo diferenciação, citando a perspectiva barthiana, para compreender os ditos limites entre nós e outros, é claramente uma fronteira social simbólica, a questão grupal é dada pelos fluxos grupais.

Segundo Barth, a etnicidade que é o produto do processo de identificação, pode ser definida como a organização social da diferença cultural. Para explicar a etnicidade o importante não é estudar o conteúdo cultural da identidade mas os mecanismos de interação que, utilizando a cultura de maneira estratégica e seletiva mantêm ou questionam as 'fronteiras' coletivas.

Quanto maior a diversidade e o fluxo, mais nítida fica a fronteira, as próprias fronteiras são constantemente renovadas, situações políticas podem levar facilmente a deslocamentos da fronteira. Cuche (1999) evidencia, a partir do entendimento de Barth, que a identidade é uma construção social, e a única questão central é, portanto, refletir como, *os porquês e quais agentes que constituem essa identidade*, e vai um pouco além no que indaga sobre o contexto de produção, manutenção e “questionamento de certa identidade particular?” (CUCHE, 1999, p.202)

Esta ideia de identidade marcada por uma certa fluidez social e circunscrita pela fronteira étnica constatada acima pode ser observada ainda na ocasião da elaboração da dissertação de mestrado na pesquisa desenvolvida na T.I. São Jerônimo (RAMON, 2014). Naquele momento, identificamos um processo relevante na formação identitária do grupo, devido aos casamentos interétnicos entre Xetá e Kaingang, Xetá e Guarani. Tal fenômeno foi bastante interessante uma vez que ocorreu um processo que resultou na dupla etnicidade entre as crianças e entre os jovens, ou seja, os sujeitos se identificavam como pertencentes as duas etnias, havendo também aceitação de tal condição pelos grupos na presente T.I. Em dados mais recentes, conseguimos identificar um processo de ascensão étnica dos Xetá nas relações políticas, tal como disputas internas que permitiram que os Xetá se mantivessem como um

grupo étnico diferenciado, bem como ampliasse suas relações de alianças (oriunda dos casamentos) para as formas de dominação política.

Nestes termos pode-se constatar o que Cuche (1999) denominou de uma *identidade sincrética, quando há adição de duas ou mais identidades*, cada indivíduo sintetiza a pluralidade de referências identificatórias, diretamente relacionadas a história, mais precisamente, no caso dos Xetá a etnohistória ocorrida pós diáspora étnica. Em síntese, podemos dizer que a constituição identitária faz parte de uma manifestação multidimensional e dinâmica do processo.

Ainda na esteira dos debates identitários, o texto de Roberto Cardoso de Oliveira (2006) nos elucida uma outra proposição além da noção dicotômica (nós-outros), qual seja, a identidade é entendida como formas pelas quais os indivíduos ou grupos passam a tensionar suas condições identitárias mediante a conjuntura social e cultural. Se o caso de grupos étnicos em constante fluxo com a sociedade nacional, de imigrantes em localidades hostis, é justamente pela mobilidade e pelo tensionamento da "crise" é que se expressam as características identitárias.

Quando, em sua movimentação no interior de sistemas sociais, os caminhos com que se defrontam, embora ainda não necessariamente equivocados, pois, em regra, tendem a ser únicos possíveis - conjunturalmente possíveis -, na medida em que o processo de identificação pessoal (quando o *Self* é o grande estrategista) ou grupal (quando os *Selves* estão enredados numa mesma teia de significações), esse processo chega a estar mais condicionado pela sociedade envolvente do que pelas "fontes" originárias dessas mesmas identidades, sejam elas agora consideradas como "coletividades" (Talcott Parsons), ou "identidade de grupo básico" (Harold Isaacs), ou, ainda 'identidades totais' (Ali Mazrui). (OLIVEIRA, 2006, p.88)

O objetivo de Oliveira (2006) em sua reflexão não se trata de analisar em termos específicos, como a psicologia social ou as perspectivas sociológicas abordam, mas sim o que denomina como identidades totais, tanto relativas a etnia (que são manifestações mais delimitadas) como também das perspectivas nacionais (que são perspectivas mais amplas), complementa ainda que muitas destas crises identitárias não podem ser analisadas na empiria, mas somente na construção virtual⁶⁴.

⁶⁴Aborda o caso de Helen Regueiro sobre a identidade *desplazada* ou no português deslocada por ser uruguaia e lecionar no departamento de uma universidade norte americana em inglês, expressa a virtualidade de uma crise identitária.

Inicia seus pressupostos com o enlace entre a etnia e a identidade, o processo chamado que denomina de *etnização*, que passa a ser entendida como uma relação estabelecida que envolve e proporciona coletividades antes inexistentes, tais emanam em um cenário de sociedades envolventes, que tem caracteres culturalmente hegemônicos, na maioria das vezes nas formas de Estado Nação, surgem assim as coletividades que criam contraposições, estas podem ser criadas tanto intencionalmente pelos grupos, ou até pelas classificações atribuídas do Estado Nação aos povos não hegemônicos, como exemplifica o caso de grupos latinos, que em solo norte-americano que passam a ser generalizados independentemente de sua nacionalidade, assim os brasileiros são colocados no mesmo cadinho, como *Hispanics*. (OLIVEIRA, 2006)

Nesta discussão Oliveira (2006) contextualiza um debate extremamente profundo que abordaremos na temática referente a etnia, ao comparar a antropologia dos noruegueses, Eriksen (1991) e Barth (2011; 2000) defende que o entendimento do primeiro permite compreensões mais fecundas que as de Barth, este fato se dá devido a mesma ser mais completa, A visão barthiana aprofunda a noção de fronteira como fundamental no entendimento dos grupos, centralizando assim a análise nestes limites que os grupos impõem na relação com os distintos povos constituindo a fronteira, e como demonstraremos abaixo a identidade é um fator essencial tanto na produção da fronteira seletiva.

Já a concepção de Eriksen (1991) defende a noção *varying cultural significance of ethnicity*⁶⁵, nesta proposta trata-se de analisar a conjuntura contextual, em estudo comparativos da etnicidade como propriedades de interação e formação social, sistêmica (correlacionadas e muitas vezes não anuláveis), e ainda, as distinções étnicas envolvem diferenças culturais e têm impacto quando são compreendidas de maneira comparativa, podemos assim estender a noção de identidade.

Assim, a análise de Oliveira (2006), enfocada nos grupos de imigrantes e no que denomina de identidades totais, são postas diferentes esferas da constituição de uma ampla identidade do sujeito: nestes casos, a etnia, identidade e nacionalidade, pela condição de deslocamento, passa a se relacionar em movimentos múltiplos. Cabe registrar, no entanto, que sua proposta não procura abandonar completamente a noção contrastiva “nós-outros”, oriunda a concepção que é claramente hegemônica e mais difundida, mas sim em compreender os ditos operadores simbólicos, direção que as ideias de Eriksen(1991) estabelecer na

⁶⁵Traduzido por nós como um significado variável cultural de etnia.

compreensão das distinções contextuais que permitem com que se amplie as formas de análise, portanto como defende não se trata da análise *da fronteira, mas sim na fronteira, trata-se de formas mais contextuais e menos limítrofes da cultura.*

A título de exemplo, Roberto Cardoso de Oliveira pontua alguns avanços que podem ser obtidos quando se volta a análise *na fronteira*. Ao fazer um estudo comparativo entre a identidade Catalã e de Andorra, aponta alguns elementos que inventariamos a título de explanação: **a)** noção de terra e território, no caso, o andorrenses sentem-se mais filhos da terra que os catalães, **b)** o operador simbólico, andorrenses se entendem próximo a Carlos Magno, fundador do império de Andorra, **c)** a questão sanguínea, até mesmo genética, os andorrenses atestam à ancestralidade a condição de andorrano raiz **d)** a língua, fator este que permite a unificação dos catalães independentemente dos países que residem (França e Espanha por exemplo), **e)** questão referente a propriedade tanto privada como coletiva, e por final **f)** o chamado caráter, consequência de uma certa acumulação histórica, elemento claramente psicológico e subjetivo que constitui a essência identitária dos andorrianos⁶⁶.

Assim no modelo explicativo acima, fica relevante refletir que a constituição identitária tem traços claramente amplos e consideráveis quando abordadas *na fronteira*, os elementos destacados por Cardoso de Oliveira nos estudos comparativos proporcionam um certo avanço sob o ponto de vista da observação, assim a restrição ao termo contrastivo permite que enxerguemos dados reais, no entanto, binomiais dos grupos, quando ampliada a lente de visão, observando portanto *na fronteira*, é possível inventariar todo um rol para além da constatação de opostos.

Ainda nas considerações do presente antropólogo, passa a analisar a situação dos povos indígenas em conjunturas fronteiriças, tanto de sul ao norte, há um conjunto exaustivo de situações que evidenciam que as regiões de fronteiras geográficas não são homogêneas ou dicotômicas, mas sim consideravelmente complexas, quando casos como a formação do Mercosul, os povos além de lutar pela conquista de um direito nacional se complexificam com as dimensões étnicas extremamente amplas a complexas, processos estes colocados como cenários até mesmo transnacionais. Etnicidade e nacionalidade se interseccionam.

Mas nada mais interessante ressaltar relativamente às identidades modernas dos “povos originários” - para adotarmos uma expressão 'politicamente correta', no âmbito do atual movimento pan-indígena -, é que os elementos

⁶⁶Cita o presente estudo D'ARGEMIR, Dolores C. e PUJADAS, Joan J. (1997), *Andorra, un país de frontera: estudi etnogràfic dels canvis economics, socials i culturals*. Barcelona, Editorial Alta Fulla.

culturais de recente desejo, como a moeda ou o passaporte, são o resultado da necessidade que esses povos têm de incorporar em seu modo de vida meios de sobrevivência nesse novo mundo em que foram obrigados a se inserir. 'Sofrem então, em nome de uma [suposta] cidadania universal, novas formas de colonialismo etnocêntrico'. Mas o que talvez seja pior é o efeito moralmente perverso do etnocentrismo colonial que tende a transformar a consciência indígenas numa 'consciência infeliz' – para usar essa mesma expressão hegeliana de que me vale em outro lugar -, levando 'o índio a se ver com os olhos do branco', do colonizador⁶⁷.(OLIVEIRA, 2005, p.110)

Ao parafrasear Charles Taylor, o autor indica que a identidade não se trata de uma mera polidez de indicação humana, *mas sobretudo uma necessidade vital*, uma forma de manter-se vivo e etnicamente distinto dentro de uma sociedade que visa, nas mais diversas formas, subjugar os povos ameríndios. Assim na dimensão dos movimentos sociais indígenas, coloca em cena que “[...] Pode-se dizer, com isso que a ambiguidade histórica da categoria índio, enquanto termo identitário originalmente pejorativo, acabou por se desfazer no bojo das movimentos indígenas libertários.” (OLIVEIRA, 2005, p.111)

A título de sistematização, ao final Oliveira (2005) indicará pontos centrais de sua análise que entendemos levar a consideráveis superações e avanços na compreensão dos processos identitários, a primeira consiste no entendimento que o reconhecimento identitário, étnico ou nacional, é uma questão primeira para se compreender os distintos cenários, utiliza o entendimento de *identidades traduzidas de Salman Rushdie* (paquistanês), traduzidos expressa a ideia na qual os homens são parciais e plurais⁶⁸, a relação nós outros geram crises reais ou potenciais, e trazem a distinção, mas sempre analisadas de forma conjuntural.

Segundo ponto de grande importância consiste no que denomina de *respeito a diferença*, que, analisado em distintos contextos, produzem distintas manifestações. É o caso da formação dos *Hispanics* oriundos da junção de diversos grupos latinos que a princípio não tinham unidade, ou, como exemplificou, a aceitação da nacionalidade por parte de grupos indígenas, que muitas vezes ocorre quando coexistem elementos étnicos e nacionais, e, mesmo caso entre os catalães, andorranos e as derivações e aceitações de suas nacionalidades, estas elaborações, por mais complexas que sejam precisam ser analisadas na dimensão conjuntural.

E por final, o terceiro ponto, os dois pontos acima expostos são de ordem política, já o este terceiro trata-se da esfera moral, é o que entende como ética, pondo como ponto

⁶⁷Menção a seu próprio texto “O índio no mundo dos brancos”. 1996 [1964] Unicamp.

⁶⁸Menção ao texto de Babha, Homi K. *O Local da cultura*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998. é onde cita-se a obra de Salman Rushdie.

central a dignidade das identidades que deslocadas, ou para utilizar o termo original “*desplazadas*”, que são traduzida e até mesmo estigmatizadas, o que Oliveira (2005) defende como fatores que levaram a formas ambíguas de identidade, fruto do que coloca como “azares” de novas conjunturas sociais e culturais. Deixando assim o recado e o convite para que os cientistas sociais se debruçam sobre as condições dos povos que passam por circunstâncias mais estigmatizadas.

2.7.3 - Perspectiva materialista histórica dialética e o entendimento da identidade

Uma outra perspectiva que entendemos ser importante na construção conceitual da identidade consiste no entendimento Materialista Histórico Dialético, esta perspectiva que traz consigo a análise das condições objetivas de produção. Os autores que se subsidiam nesta corrente teórica trazem contribuições distintas, alguns sob pontos de vista referente a temática étnica, outros com o viés predominantemente identitário, em linhas gerais, tecem críticas as tendências ahistóricas e naturalizantes do entendimento da constituição do sujeito, trazendo contribuições frutíferas para nosso objeto de estudo..

Na década de 1980, os textos de Carvalho (1983; 1988) expressam um exercício de compreender os fenômenos identitários dos povos indígenas no cenário nacional, contextualizam a emergência das reivindicações étnicas em contraposição ao movimento homogeneizante do Estado-Nação. Assim, Carvalho (1983, p.1) afirma claramente que a condição de distinção étnica no Brasil é “[..]uma expressão ativa da diversidade cultural desalienadora, capaz de se expressar politicamente no conjunto da nação.”

O autor desenvolve duas críticas relevantes : a) a constituição do conceito de etnia e a passagem para a identidade étnico-cultural, de modo que tece críticas a noção restrita a traços linguístico e comportamentais, os campos entendidos como naturalizados ou "primitivistas" e b) as relações que essas identidades mantêm com a chamada identidade nacional e as possibilidades e limites dessa articulação, diretamente relacionada com o primeiro tópico, propõe um entendimento histórico e político dos grupos, possivelmente influenciado por movimentos nacionais como constituinte e ascensão dos movimentos sociais indígenas na década de 1980.

A primeira crítica consiste na compreensão da constituição da acepção étnica utilizada vigente na década de 1980, este cenário antropológico apontava que o perfil básico ou genérico dos povos situa-se a partir de *um código linguístico próprio distinto do nacional*

e de um conjunto de ações e práticas culturais e sociais específicas, quase sempre caracterizadas como “[...]tradicionalis, não tecnologizadas ou mesmo arcaicas.”(CARVALHO, 1983, p.3, grifos nossos). Em consequência desta noção, *crystalizou-se concepções errôneas de coletivos fechados e duráveis, passados unificados de ancestrais, cosmologias míticas e o pensée sauvage.*

A crítica portanto consiste que tais noções engessam a análise dos grupos étnicos e identitários, portanto, a identidade, e os grupos não podem se restringir a padrões de comportamento, mas sim como um processo social que abarca a generalização indutiva, constituída com base na empiria de cada grupo social, pois está presente nos mais distintos segmentos sociais, e que muitas vezes não se identificam como totalidade homogênea ou unificada, e na grande maioria das vezes não estão isolados, mas sim exercendo a classificação da distinção.

Em linhas gerais, a proposta de Carvalho (1983) é desenvolver um entendimento da etnia em uma perspectiva dos condicionantes históricos, *nesta ideia a identidade étnico cultural não se sustenta pela distinção “eu-outro”*. Para ele a diferença tem que ser evidenciada em termos políticos, para superar a noção reificadora que visa uma certa folclorização, sendo importante indicar as formas de resistências, avanços e retrocessos. Partindo assim da crítica referente a noção de etnia presente em sua época (fundada na noção arcaica), o autor reinsere a importância do binômico cultura/língua, mas em sua funcionalidade política, pois a linguagem étnico cultural constrói um novo sujeito coletivo, e para o autor, este se afirma em um universo de identidade nacional mais inclusiva.

Para isso, a identidade étnico-cultural deverá estar referida a uma história aberta para o acontecimento, simbolizada por uma herança cultural singular, constituída não apenas pela constatação empírica da diferença, mas também pela passagem de uma consciência étnica em si para uma consciência étnica para si, em que os traços diferenciais dariam lugar a um conjunto de reivindicações coletivas que permitissem a vivência real de uma identidade particular.(CARVALHO, 1983, p.4)

Quanto as análises sobre as relações que essas identidades mantêm com a chamada identidade nacional e as possibilidades e limites dessa articulação, Carvalho (1983, p.5) coloca em cena além das condições objetivas de exploração dos povos e de seus territórios, o que denomina de “condições psicológicas decorrentes do conjunto de estereótipos que a nação lhe atribui”. Desta forma, as instituições estatais e a sociedade nacional lançam um conjunto

de atribuições negativas e degradantes aos movimentos sociais dos povos indígenas e manifestam maneiras múltiplas de dominação, entende que a identidade étnico racial poderia fortalecer a consciência de classe, quando os “projetos plurais” fossem amplos e beneficiassem mais segmentos sociais.

Uma identidade que não funciona como muleta, ou seja, uma identidade verdadeiramente humana é aquela que se afirma na diferença e pela diferença enquanto sujeito coletivo, enquanto identidade coletiva capaz de criar em torno de si um projeto que reunifique as diferenças étnico-culturais num contexto mobilizador mais amplo, sócio-político em sua essência.(CARVALHO, 1983, p.6)

A solução mediante a estas relações assimétricas, não consiste em superar atitudes unicamente defensivas, mas sim em mobilidades ativas, compreendendo os movimento contraditórios com os aparatos de poder do Estado, para superar o que coloca como manifestações domésticas de nacionalidade, que possam compreender em articulação a consciência étnica identitária e a consciência de classe, de forma articuladas, dando assim uma conotação política aos traços étnicos identitários.

Outra contribuição de Carvalho (1988) consiste nas intersecções que envolvem: marxismo, etnia e reprodução social. Propõe algumas possibilidades teóricas de reconstrução do conceito de etnia, menciona as diversas tradições antropológicas que foram marcadas pelo marxismo, e em linhas gerais, o Marxismo Antropológico propõe uma construção predominantemente histórica e menos contrastiva e diferencial, aponta que uma das principais defasagens da Antropologia consistia em não compreender as contradições sociais e culturais nas quais os grupos étnicos estão inseridos.

Distintamente do conjunto de autores que apontam a relevância da dicotomia *nós-outros* e a temática da alteridade, a perspectiva de Carvalho (1983;1989) faz a defesa de que a antropologia deve analisar o processo em *aprendizagem contínua*, ou seja, de uma forma que seja possível criar uma “[...]memória social aberta que conflua para uma nova síntese, o que entendemos que pode estar dizendo de uma nova síntese étnica, que destaca como pós-convencional, orientada por princípios mais democráticos.” (CARVALHO, 1988, p.29).

No conjunto da etnohistória, é possível identificar que o traço étnica, transmitido a identidade possui uma notória intencionalidade (que visa sobretudo a manutenção do grupo), sendo assim não se trata somente um traço diacrítico, mas um traço teleológico fundante na etnohistória dos grupos.

Assim a proposta de seu estudo consiste e refletir sobre uma Antropologia Geral que não se restringiria aos cânones até então propostos, que pudesse assim ser chamada de Antropologia Histórica, embora esta discussão seja secundária em sua reflexão, problematiza que o conceito de etnia passa por uma revisão das distintas escolas, evolucionistas, funcionalista, neo-evolucionais e que se reduzem a noção de alteridade.

Com base em antropólogos como Georges Godelier e Jean-Loup Amselle, Carvalho (2017) demonstra um processo que denomina de *reificação do conceito de etnia*, dada a amplitude que abarcou termos linguísticos, grupos familiares, relações de parentesco, situações das mais diversas, a noção de etnia acabou perdendo seu valor heurístico. Nesta seara ampla, o autor afirma que ao se restringir ao universo empírico e singular, o entendimento étnico e identitário passa a servir de formulações ideológicas que justificam formas de dominação colonial e neocolonial.

A partir desta crítica abre o percurso para que seja desenvolvido uma proposta sócio histórica que visa compreender o agenciamento político, entendido como a forma pela qual a cultura, etnicidade e identidade são agenciadas com fins políticos, ou seja, mais uma vez não se trata de manter os traços distintivos (nós-outros), mas de reafirmar a importância da identidade étnica como um traço fundamental na luta política, se for visto sob a ótica de Balandier (1993) trata-se da luta contra a entropia que leva a desordem. Neste cenário de disputas, a semântica identitária torna-se um traço fundamental na coesão e avanço grupal na luta pelos seus direitos.

Ademar Bogo, em uma obra intitulada “Identidade e luta de classes” (2010), resgata a importância de entender a acepção de cultura em sua etimologia, resgatando assim do latim, *culturae*, que significa o ato de tratar, cultivar, daí a derivação da palavra *Agricultura*, *acru* latim que significa árduo, rigoroso, originando a palavra agricultura. Embora a noção de cultura seja claramente importante na constituição identitária, a proposta do autor consiste em analisá-la para além da cultura, desenvolvendo uma perspectiva histórica tendo em vista os avanços do sistema capitalista nos processos de exploração dos recursos naturais e da força de trabalho presentes na contemporaneidade, ou seja, as relações de exploração do capital e suas derivações na nova manifestação neoliberal.

Parte do entendimento no qual a noção de identidade está inserida na conjuntura de produção do Capital, os condicionantes da identidade estão cercados pelos modos de produção capitalista, dentre estes itens indica, dentre elas: alterações nos modos de produção

com empresas transnacionais; expansão do capital e novos ciclos de consumo, criação de necessidade para os objetos produzidos, estes conjunto de fatos, para o autor vão implicar em novas formações identitárias; a predominância do direito de mercado sobre todas as formas; declínio e exaustão dos recursos naturais e em dimensão global, a soberania dos modelos econômicos impactam e moldam as sociedades locais que devem se adequar as novas vigências. Estes conjuntos de consequências passam a implicar na constituição da identidade dos novos sujeitos (BOGO, 2010).

Para compreender a identidade, o autor parte da perspectiva dialética, assim, na luta de contrários, em movimento são constituídas as noções identitárias dos sujeitos, em sua análise há uma maior preocupação com a identidade de classe e a temática étnica fica secundarizada, no entanto em sua análise, amplia o conceito de identidade, retomando o binômio da diferença, submetendo sempre com diferença entre classes, na clássica cisão promovida pelo Capitalismo, distinção entre burguesia e proletariado. Neste embate identitário há uma disputa de forças, e no jogo hegemônico há predominância da noção burguesa sobre os trabalhadores, há também o que denomina de contradições não antagônicas, tal como a relação entre camponeses e proletários urbanizados, que se distinguem da localidade de ação, mas aproximam-se da relação de classe, em outras palavras a classe os unifica como proletários em contraposição a burguesia.

Desta forma, a dialética proporciona uma outra forma de constituição da identidade, o movimento de negação (BOGO, 2010). Neste sentido entendemos que não se trata de uma completa contraposição e negação, mas no movimento da negação da negação é possível compreender que há uma superação por incorporação, no caso, exemplificado pelo autor, as condições de existência do adolescente consiste na negação da infância, fato este que implica novas característica em contraposição a anterior, e esta condição permite movimentos certos saltos qualitativos identitários, tanto em nível individual como sociológico.

O autor ainda traça um longo percurso sobre a constituição da identidade no mundo ocidental, passando de Parmênides do séc. 5 A.C, pela tradição filosófica grega, clássica, e autores de relevância histórica como Hegel, Marx e Engels. Em linha gerais, quando adentra no pensamento marxiano, a dialética materialista passa a ter uma constatação considerável, seja em termos científicos filosóficos, mas também junto a prática com os movimentos sociais. Assim o pensamento de Marx e Engels (2007) quando apreende a realidade como categorias opostas, sensorial, racional e abstrata, na qual a consciência adquire

uma capacidade considerável a partir de sua constituição oriunda do movimento dialético da história, as condições humanas são colocadas pelas relações sociais objetivas, estas imprimem um molde a consciência, e esta consciência intervêm na realidade.

O homem, em sua dimensão histórica passa a alterar a natureza, e esta por sua vez implica na própria constituição humana, transformando as *identidades unicamente biológicas para formas identitárias históricas*, este processo é consequência da ação humana, sobretudo da atividade trabalho como elemento de transformação da natureza e do homem, nesta relação, a sociedade burguesa expropria a força de trabalho do proletariado, e assim estão postos os domínios do capital, exploração, alienação (da força de trabalho, da ideologia e da noção do em si, para si) e dominação (BOGO, 2010, CARVALHO, 1988, 1983).

Bogo (2010) ao exemplificar a constituição da identidade identifica uma estreita relação entre os meios de produção, e o que Marx e Engels (2007) denominam da produção dos viveres, no caso, a identidade social de um marceneiro ou um escultor, por exemplo, está diretamente relacionada aos meios naturais, no caso a madeira extraída das matas, a dependência do reino natural é evidente, portanto o *domínio da natureza*, tradicionalmente difundido no pensamento marxiano, na verdade trata-se de uma relação direta e essencial com a natureza para a constituição humana.

O autor aponta um giro relevante no pensamento marxista, pois a tradição filosófica entre os séculos XIX e XX defendia que o homem teria a funcionalidade de conhecer a natureza e para dominá-la, isto é, natureza apenas como base para viabilizar a imaginação humana, subjugada e subalternizada aos ditames antropocêntrico, no entanto na atualidade, pelos avanços do capital a natureza foi exaurida, faz-se necessário continuar conhecendo-a, mas também trata-se de uma tarefa imprescindível preservá-la, este trata-se de um condicionante até mesmo da manutenção da própria espécie humana.

2.7.4 - Psicologia Social e o debate identitário

Na esfera da Psicologia Social, também trava-se um debate acerca da noção de identidade, Silvia Lane (2006) em discussões introdutórias no livro “O que é Psicologia Social”, destaca que a identidade social remete ao indivíduo a pergunta: “Quem sou eu?”, e a partir desta, passa a tecer adjetivações que vão compondo a identidade individual, é possível que o indivíduo vá constituindo nestas relações questões identitárias consideráveis, tal como gênero, classe social, preferências, traços de personalidade e diversas outras características.

A partir das relações sociais estabelecidas pelo indivíduo, em um movimento dialético entre *sujeito e mundo*, constitui-se o que Lane (2006) denomina de consciência de si, neste movimento passa a haver uma predominância da história (tanto individual como coletiva) na constituição identitária, esta *consciência de si*, pode muitas vezes ser compreendida como sinônimo de uma *identidade pessoal*, forma esta que passa a ser claramente enraizada nos condicionantes sócio-históricos, de modo que a consciência individual de si, ou seja, a identidade de si, pode ser compreendida em um enredo real, em outras palavras, a consciência de si é sobretudo uma consciência social.

Seguindo as perspectivas dialéticas da constituição da identidade do sujeito, Ciampa (1989) explicará o processo dialético em seus pormenores, indicando uma clara impossibilidade de resposta única a indagação “de quem somos?”, retoma a importância da centralidade da questão binomial, afirmando que o contraste que “o outro” proporciona aos indivíduos é justamente o fator inicial da constituição identitária, ao explicar tal situação, metaforiza a condição do ator, indagando se os seres humanos tem autonomia individual para seguir o próprio enredo (história de vida) ou se sempre estamos a deriva do enredo alheio (postos e impostos pelos outros), inicia assim o debate:

Com isso podemos perceber outro fato curioso: não só a identidade de uma personagem constitui a de outra e vice-versa (o pai do filho e o filho do pai), como também a identidade das personagens constitui a do autor (tanto quanto a do autor constitui a das personagens). (CIAMPA, 1989, p.60)

Este entendimento resgata a relação nós-outros, indicando um traço contraditório da condição humana, há um processo contínuo de revelação e ocultação, ocorridos sempre em relação, em outras palavras o que escondemos nos revela, e assim como destaca Ciampa (1989) “Somos ocultação e revelação” (p.60). Tal reflexão nos auxilia a compreendermos, por exemplo, o processo de agenciamento étnico, na medida em que os grupos indígenas se utilizam do aspectos culturais com fins políticos, estas situações são identificáveis em conjunturas hostis tal como manifestações de preconceitos ou cenários de disputas.

Além da dimensão contraditória da identidade, Ciampa (1989) também nos diz sobre a importância de compreender a totalidade contraditória em sua dimensão múltipla e mutável da constituição individual, nesta condição auxilia a compreendermos o aspecto da singularidade individual, como outros autores já pontuaram, a multiplicidade identitária faz

com que o sujeito se elabore de forma *una*, singular *em seus arranjos e escolhas, embora sempre ocorra a partir de circunstâncias históricas*.

Em termos psíquicos a constituição da identidade envolve, em grande parte, a tomada de informações genéricas sobre o outro e sobre si, a obtenção de informações necessárias é uma questão prática, daí a importância da linguagem, da palavra que denomina o ser e simplifica as coisas.

Para compreendermos melhor a ideia de ser a identidade construída pelos grupos de que fazemos parte, faz-se necessário refletirmos como um grupo existe objetivamente: através das relações que estabelecem seus membros entre si e com o meio onde vivem, isto é, pela sua prática, pelo seu agir (num sentido amplo, podemos dizer pelo seu trabalho); agir, trabalhar, fazer, pensar, sentir, etc, já não mais substantivo, mas verbo. Usamos tanto o substantivo que esquecemos o fato original do agir: Eva *comeu* a maçã; Prometeu *roubou* o fogo dos céus, Oxalá com seu cajado *separou* o mundo dos homens do mundo dos deuses.[...] (CIAMPA, 1989, p.64)

Nestas considerações, se compreende os homens como sujeitos historicamente ativos, imbuídos de ações, portanto identidade não é algo estático, mas predominantemente ação, a cada posição que o indivíduo ocupa, parte-se para uma certa ação, e esta, oriunda da experiência concreta permite *a unidade da multiplicidade*, que se desenvolve a partir das determinações.

Em cada momento de minha existência, embora eu seja uma totalidade, manifesta-se uma parte de mim como desdobramento das múltiplas determinações a que estou sujeito. Quando estou frente a meu filho, relaciono-me como pai; com meu pai, como filho; e assim por diante. Contudo, meu filho não me vê apenas como pai, nem meu pai apenas me vê apenas como filho; nem eu compareço frente aos outros apenas como portador de um único papel, mas sim como o *representante* de mim, com todas minhas determinações que me tornam um indivíduo concreto. Desta forma, estabelece-se uma intrincada rede de representações que permeia todas as relações, onde cada identidade reflete outra identidade, desaparecendo qualquer possibilidade de se estabelecer um fundamento originário para cada uma delas.(p.67)

Destarte, a constituição identitária é entendida como um jogo de reflexões múltiplas, pois justamente refletem as múltiplas determinações sociais, a título de sistematização, Ciampa (1989) sugere três sentidos importantes que valem ser destacados: 1- Representa como sendo representante de mim. (o que implica a expectativa da mesma ser

sempre idêntica) portanto o sujeito representa papéis parciais do todo. 2- O sujeito desempenha papéis, ocultando partes e desvelando outras e por final 3- Representa quando se recoloca no presente, reitero a apresentação de mim, encobrendo o alguns dados de caráter da própria identidade e suas respectivas transformações.

Portanto, neste jogo de papéis há a expressão de elementos parciais ou distintos do sujeito para o “outro”, por exemplo um sujeito se torna pai, no entanto mantém ainda a condição de filho, mas como um pai de primeira viagem se põe a uma nova condição aos outros que pode ser a família que tem expectativa que além da chegada de um novo membro recém-nascido, há também o “nascimento de um pai”, ou seja a identidade constitui-se na “alterização”

[...] expressão do outro 'outro' que também sou eu consiste na 'alterização' de minha identidade, na supressão de minha identidade pressuposta e no desenvolvimento de uma identidade como uma *metamorfose* constante em que toda humanidade contida em mim pudesse se concretizar pela negação (*não* representar no terceiro sentido) do que me nega (representar no segundo sentido), de forma que eu possa – como possibilidade e tendência – representar (no primeiro sentido) sempre como diferente de mim mesmo – a fim de estar sendo mais plenamente. (CIAMPA, 1989, p.70)

Desta forma, neste exemplo que elaboramos, podemos compreender a negação da negação, no movimento dialético, só posso representar ao outro, como ser real, se aplicar a negação da negação, em movimento que consiste em compreender em processo as formas de constituição do sujeito. Como destaca o autor

[...] entendida como deixar de presentificar uma apresentação de mim que foi cristalizada em momentos anteriores – deixar de repor uma identidade pressuposta – ser movimento, ser processo, ou , para utilizar uma palavra mais sugestiva se bem que polêmica, *ser metamorfose*.(p.70)

No caso do nascimento de um novo membro da família, seus genitores, pela nova demanda surgida, passam a “negar a condição de filhos” para justamente assumir a “condição de pais”, e neste movimento social e grupal, as expectativas, novas condições objetivas e subjetivas vão assim edificar novos sujeitos, no caso, genitores que conciliarão uma certa contradição contrastiva na formulação identitária, em outras palavras, aceita-se a condição de genitor a partir da relação com seus filhos, e contraditoriamente, nega-se a negação de ser filho, aceitando a relação intergeracional.

2.8 - Da noção de etnia

No contexto histórico da constituição dos Estados Nações, e a consequente resposta científicas as demandas das formações das nações que ocorrem a partir do Séc. XVIII, há um conjunto de movimentos e avanços no cenário antropológico, estas alterações implicarão no entendimento referente a etnia. Com a modernidade passa a haver um processo de nacionalização das identidades, as diferenças étnicas e regionais passam a ser subordinadas pelas de Estado-Nação como indicam Hall (2006) e Cucho (1999), neste movimento portanto emergem um conjunto de discussões acerca da temática étnica das quais abordaremos na sequência.

Tal como a identidade, partimos do entendimento que a etnia surge a partir do que sob o prisma europeu é colocado como a “descoberta” do outro, e para os povos latinoamericanos significou a invasão territorial, pilhagem de recursos naturais, escravizações e também a edificação de um processo atualmente denominado por autores como Quijano (1995;2002;2005) como colonialidade do poder.

Assim para compreender o entendimento de etnia, Ferreira Neto (1997) resgata aspectos históricos importantes, indicando que desde o contato estabelecido entre as Américas e a Europa e a construção da história ocidental há uma profunda marca, *a superioridade cristã frente a outras culturas*, a ponto de haver dualidade na visão europeia, criando a dicotomia Europa cristã humanizada e o restante da população considerada bárbara.

Os homens europeus então tinham propriedades específicas, tais como a racionalidade e virtude, o autor indica que até mesmo Aristóteles e São Tomás de Aquino, cada qual em seu tempo, indicavam que embora os corpos aparentassem serem robustos, as almas/espíritos eram inferiores, e consequentemente deveriam ser relegados a escravidão (FERREIRA NETO, 1997).

Frente a esta conjuntura, o autor apontará dois acontecimentos que foram fundantes na elaboração do entendimento do conceito de etnia, primeiramente nos primeiros séculos de edificação do capitalismo, tem-se a acumulação primitiva do capital, entre os Séc. XV e XVI e as expedições europeias às Américas que trouxeram em nível global a descoberta de uma outra humanidade (e em muitos casos a acusação de uma não humanidade), que trará a tona vivências sócio culturais que impactarão em rupturas consideráveis dos modos de vida, grande parte delas com dimensões traumáticas, nas palavras do autor:

Esses dois fatores, a expansão comercial (e a vivência da pluralidade cultural) e o desenvolvimento do indivíduo (e a vivência da pluralidade e heterogeneidade social) estão, portanto, na raiz da descoberta da humanidade do outro. Seja o outro distante, seja o outro próximo. E ainda mais, se considerarmos que os dois processos exigiram o desenvolvimento de rupturas sociais/individuais que fizeram brotar as contradições dos agentes sociais sufocados pelos padrões de conduta autocentrados que excluía a diferença (no mundo exterior vendo o estrangeiro como um animal, na sociedade, vendo o outro como um desviante em potencial), podemos afirmar que só o entendimento de si próprio — das reais similitudes da dinâmica cultural cristã diante de outras culturas e dos desejos e paixões do indivíduo diante dos outros — permitiu a existência de um processo de aceitação das diferenças. (FERREIRA NETO, 1997, s/p)

Com o passar dos séculos a Antropologia passa a se edificar como pensamento científico autônomo, inaugurando assim os debates sobre a raça humana e suas hierarquias, Silva (2012) em uma discussão acerca do processo de construção do preconceito como alienação, coloca como marco histórico a publicação intitulada *Nova divisão da terra pelas diferentes espécies de raças que a habitam* - de François Bernier, no ano de 1648 e pela taxonomia biológica de Carolus Linnaeus, que dividiu os seres humanos a partir de quatro raças com base na geografia da pele, designados como “*Americanus, Asiaticus, Africanus e Europeanus*”. Discussão que se intensificou com os escritos do conde francês Joseph Arthur Gobineau, entre os anos de 1835-1855, denominado “Ensaio sobre a desigualdade das raças”.

Tais escritos partem de uma pseudorracionalidade científica, da qual empenha-se a demonstrar a superioridade dos europeus colonizadores, tendo em vista justificar tanto a colonização quanto a escravidão. Assim, todo debate racial posterior ao longo da história nos séculos XVII XVIII e XIX resumem o conceito de raça a fenômenos físicos, como cor da pele, tamanho do crânio, tipo de cabelo entre outros. Formulações que realizam uma apropriação indevida da biologia situada no campo das ciências naturais, para transferir conceitos para as ciências das sociedades. (SILVA, 2012).

Analogamente a este processo, Laplantine (2003) ao historicizar o pensamento Antropológico, coloca a emancipação da Antropologia Científica no século XIX caracterizada pela sua dimensão evolucionista, nesta elabora duas críticas das quais julgamos importantes, a primeira: **a)** a ciência antropológica vem imbuída de preconceitos e discriminações, ou seja, a noção de primitividade e arcaísmo são quase que ubíquas quando classifica-se povos ameríndios, africanos e asiáticos, as noções eurocentradas como monoteísmo, produção industrial e propriedade privada são postas como o ápice humano no

percurso filogenético, caso tais povos não seguirem estes cânones estavam relegados aos planos inferiores de desenvolvimento, e em consequência, **b)** esta noção evolucionista passa a legitimar processos de colonização, sempre violentos, seja pela violência direta ou por uma violência subjetiva, esta ciência assim passa classificar os distintos estágios civilizatórios, como demonstramos anteriormente os cânones positivistas do SPI podem ser uma clássica manifestação deste viés no cenário nacional

Tendo em vista este contexto de produção antropológica, e seus condicionantes políticos, refletir sobre o conceito de etnicidade requer um exercício histórico das flutuações conceituais e seus avanços no entendimento. Como marco histórico inaugural, tem-se as discussões de Lapouge (1854-1930) que, de forma propedêutica, introduz nas Ciências Sociais o conceito. No entanto, com base em aspectos morfológicos como altura, coloração da pele, índice encefálico e traços *psicológicos*, compreende a etnia como um agrupamento constituído de formações intelectuais, ou junção ocorrida por vínculos, laços, língua ou cultura, o que socialmente uniria as raças diversas. A noção de Lapouge, com base em uma perspectiva eugenista e uma formulação biológica enfatiza a noção de seleção natural no entendimento humano, dado que compreende o homem como símio evoluído, seu viés é claramente biologizante. (STRIEFF-FENART, POUTIGNAT, 2011, p.33-34).

Estava claro que a noção de Lapouge carecia de um apuramento terminológico, de modo que Max Weber, no clássico “Economia e Sociedade” (2000) romperá com as ambiguidades biologizantes e sistematizará os conceitos de nação, raça e etnia, superando a concepção anterior, classificando o pertencimento racial fundado na comunidade de origem, já o entendimento étnico *adquire uma propriedade subjetiva, pois trata-se de uma crença de pertencimento à comunidade de origem*, já a concepção de nação está relacionada ao poderes e ordem política e econômica.

Os grupos étnicos no entendimento weberiano correspondem a um conjunto de pessoas que mantêm uma relativa crença subjetiva em uma origem em comum, podendo se fundar em lembranças coletivas e/ou hábitos em comum, a etnia se constitui na *atividade de sua produção*, na distinção fundamental entre o eu/nós-outro/outros, supera assim uma noção relativamente difundida no senso comum e romantizada na qual o isolamento e a manutenção em condições rudimentares seriam os fatores essenciais da constituição e manutenção dos grupos étnicos.

Antes de continuarmos com as contribuições weberianas e desdobramentos, é importante pontuarmos o cenário constante de confusões entre as terminologias *raça* e *etnia*. Estes debates são entendidos por Strieff-Fernart e Poutignat (2011) uma vez que o termo *raça* não desapareceu do vocabulário das ciências sociais, porém a concepção de *raça* não mais designa hereditariedade, mas sim, a percepção das diferenças físicas e a sua incidência sobre os estatutos dos grupos e indivíduos nas suas relações sociais. Na sociologia anglo-saxônica reconhece que os grupos raciais se diferem de grupos étnicos pois são definidos pelas diferenças no fenótipo ao invés de diferenças socioculturais.

Assim entendemos que tal distinção nos auxilia a compreender que há uma considerável e imprescindível dimensão *subjetiva na noção de etnia*, não se trata de dicotomizar *etnia* como subjetiva e *raça* como objetiva, pois até mesmo a noção de *raça* perpassa por elementos subjetivos como a autoatribuição e/ou consciência de si como pertencente a uma determinada *raça*, ainda mais se a mesma carregar consigo uma demanda social e/ou individual de luta e enfrentamento de dificuldades pessoais e grupais como preconceitos e discriminações.

Desta maneira é importante refletir sobre tais distinções, e atentar-se a estes dados colocados por Strieff-Fernart e Poutignat (2011) que a utilização da palavra *etnia* nas ciências sociais francesa está relacionada ao fato de permitir que se evite o mal-estar suscitado pela conotação biológica da palavra *raça*. Desta forma o termo *etnia* não seria senão uma tentativa de fugir do pensamento biologizante de *raça*, embora pela amplitude do entendimento, permite que se combine aspectos biológicos e culturais.

Contemporaneamente, Barth (2010, 2011) procurará discutir os termos étnicos, como assinalado anteriormente, com base na construção das fronteiras, destaca assim que cada grupo étnico compõe respectivas fronteiras que permitem aberturas e fechamentos no quais transitam sujeitos e itens, assim estas fronteiras têm vínculos histórico, procura analisar de forma pormenorizada as fronteiras étnicas, contextualiza que cada grupo está inserido na sociedade, e esta traz consigo representações extremamente abstratas, fato este que não permite a compreensão da relação, grupos e sociedade. Elabora assim a crítica da noção simplista na qual o isolamento geográfico e social permitem o fenômeno da diversidade cultural, pelo contrário, identificará que justamente no fluxo e nas fronteiras é que se constrói tais distinções.

Em seus textos, baseados em dados etnográficos, Barth (2011, 2000) propõe algumas constatações importantes, estas consistem na alegação de que as fronteiras existem e persistem mesmo quando há intensas trocas e diferenças, por exemplo no caso Xetá, junto aos Kaingang e Guarani na T.I. São Jerônimo mantiveram a fronteira mesmo com intensas trocas, até mesmo casamentos interétnicos, portanto na mesma esfera que Balandier (1955) indica que os casamentos recriam os grupos, a seletividade da fronteira permitiu entrada de novos integrantes, e estes dados geraram entre os Xetá novos sujeitos, reconfigurando e reforçando a identidade.

Com a base nesta noção fronteiriça, justamente permite a superação das noções estáticas, dado que as fronteiras tem propriedades constituidoras e reconstituidoras, o grupo passa a construir noções fronteiriças, “[...]como e em que grau os seus conteúdos ideativos chegam a formar um sistema lógico fechado como tradição de conhecimento” (BARTH, 2000, p.127), é relevante apontar que na medida em que coloca a noção de sistema lógico, cada grupo por sua vez cria um próprio modo de existência, estes processos sociais, permitem com que correntes se misturem em uma constituição muito singular de cada grupo.

Posto estes dados, quando há presença de dois ou mais grupos, a relação de aversão ou complementariedade cooperativa dependerá do que denomina de vínculo positivo, podendo assim pelas peculiaridades formar singularidades, como propõe estas sociedades terão variações, para se compreender tais variações, Barth (2000) deixa clara que a *identidade* será fator constitutivo, portanto refletir a identidade e seu movimento de determinação das *propriedades da fronteira* permite compreender as composições dos grupos.

[...]material humano que é organizado em grupo étnico não é imutável e, embora os mecanismos sociais discutidos até aqui tendam a manter dicotomias e fronteiras, eles não implicam que o material humano organizado por eles seja estático: as fronteiras podem persistir apesar do que podemos, metaforicamente, denominar 'osmose' das pessoas que as atravessam. (BARTH, 2011, p.204)

Ao refletirmos sobre estas proposições acerca do que metaforicamente Barth (2011) denomina de osmose, permite compreender que nesta seletividade fronteiriça, os conteúdos ou indivíduos que a atravessam dependerão da constituição identitária, daí o encontro entre identidade e etnia nesta sociodinâmica, a ponto de até mesmo colocar a possibilidade de existência de composições e processos que se aproximam de certas constelações, assim, partindo da concepção barthiana não se trata de aperfeiçoar a possível

tipologia que cada grupo desenvolve, mas em se debruçar sobre o processos de acarretam tais desdobramentos, no qual a fronteira ocupa um papel central.

Como indicamos acima na discussão identitária acima desenvolvida por Oliveira (2005), além da proposição de Fredrik Barth, a proposta de Eriksen (1991) é de grande valia para refletirmos formas mais amplas e relacionais da compreensão dos grupos, etnia e identidade, Eriksen (1991) tem o objetivo de desenvolver em seu texto a compreensão do dispositivo cultural em uma proposta de antropologia comparativa. No início do debate classifica a obra de Barth (2011;2000) como formalista, e insiste que tal conceptualização precisa ser suplementada, dado a problemática da reificação dos conceitos.

Ao revisar a proposta barthiana, Eriksen (1991) destaca que implicitamente há um rejeição do caráter nacional, pois muitas vezes se demonstrou duas limitações na análise dos grupos, a primeira indica um caráter a-histórico da proposta de Barth, ou seja, mesmo quando aparecem como é o caso do clássico “Grupos étnicos e suas fronteiras” a mesma é secundarizada, partindo desta condição Eriksen (1991) justamente propõe que seja estudada as conjunturas históricas e sociais nas quais os grupos estão inseridos, e assim se compreenda como a configuração étnica se desenvolveu.

Assim os aspectos étnicos tem sua dimensão *formativa social particular, mas em contexto de interação*, e esta formação histórica é variável, no caso dos Xetá, desenvolveremos este entendimento que a etnohistória, profundamente marcada pela diáspora obviamente implicou na atual formação na T.I. São Jerônimo, portanto, tais histórias são de extrema valia para que consigamos compreender o todo grupal, mesmo trabalhos que sejam consideravelmente densos e elaborem uma descrição extremamente pormenorizada não conseguem contemplar a origem da formação histórica que o antecedeu, têm portanto graves e consideráveis limitações na produção.

O segundo equívoco apontado por Eriksen (1991) consiste na noção de considerar a noção de etnia como um *empty vessel*, ou seja, um vaso vazio, desprovido de elementos próprios e históricos e com um sistema de signos arbitrários, a etnia como uma propriedade exclusiva de relacionamentos, ao parafrasear Barth (1969) “critical focus of investigation' ought to be 'the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff it encloses’”. Ao centralizar as formas de relacionamento e não os *conteúdos*.

Portanto, a proposta erikseniana justamente pretende resgatar a historicidade e a propriedade que os grupos trazem em si, os traços culturais e as produções de signos étnicos em contexto, daí seu entendimento sobre as variações de comunicação cultural, por exemplo os avanços entendidos pelas comunicações interétnicas que destacamos acima, na obra de Oliveira (2005) é justamente originária desta proposta que não se *trata de análise da fronteira, mas na fronteira*.

A fronteira consiste portanto em formas distintivas de comunicação, dado que para Eriksen (1991) estes contextos precisam entrar em cena, se Barth e os formalistas procuram compreender a fronteira e suas manifestações, Eriksen (1991) procura olhar os contextos influenciando a fronteira, e conseqüentemente, nas formas de comunicação dos traços étnicos distintivos. Entendemos portanto que no caso do estudo com os xetá, analisar o contexto e suas variações nas formas de comunicação, indica claramente que se faz necessário compreender as relações de poder e assimetrias irão impactar nas formas de comunicação étnica.

Por final, referente as contribuições de Eriksen (1991) e sua crítica aos formalistas, atesta que esta escola que o antecede não identificam os motivos dos grupos, pois deixam de fora os aspectos da etnia (que são contextuais) que são importantes para os agentes, e também desconsidera a importância *varying cultural significance of ethnicity*. Estão colocadas assim as bases para a proposta comparativa⁶⁹ que o autor defende.

Uma outra discussão que entendemos ser relevante na edificação de um conjunto teórico denso sobre etnia é a desenvolvida por Amselle e M'bokolo (2017) que, já no prefácio do livro “No centro da Etnia”, ressaltam que o objetivo da obra consiste em justamente desconstruir o conceito de etnia, não de forma leviana como uma negação pura de tais considerações, mas sim pela constatação de que trata-se de um equívoco o entendimento de etnia presente na tradição antropológica, especialmente aqueles que estão no âmbito dos estudos africanistas.

Os autores assim destacam que o trabalho de P. Mercier⁷⁰ ao enfatizar a historicidade entre os Somba compreende que a concepção de etnicidade devido ao contato colonial, violências e pilhagens, havia se transformado *radicalmente*, a ponto de considerar

⁶⁹Em nosso estudo, uma análise comparativa demandaria de elencássemos um outro grupo étnico e inventariássemos um conjunto de itens a serem desenvolvidos, para mais informações conferir Eriksen (1991)

⁷⁰MERCIER, P (1968). Tradition, changement, histoire, les “Somba” du Dahomey septentrional, Paris: Anthropos.

que não ser possível utilizar a clássica noção de etnia. Ainda na conjuntura antropológica a obra de Barth ao transferir o objeto de estudo da Antropologia para a fronteira⁷¹. O contexto de produção de Amselle e M'bokolo (2017, p.11) era de constante culpabilização da condição africana aos próprios africanos, para se compreender o que ocorria extraio parte ainda do prefácio:

Alguns de nós estávamos cansados, no início de 1980, da vulgata jornalística que consistia e ainda consiste em explicar um acontecimento qualquer ocorrido no continente africano como 'conflito tribal' ou 'luta étnica' remetendo a uma espécie de selvageria essencial que apenas teria sido interrompida por um breve período, o da colonização europeia.

Destacam que as categorias antropológicas não tinham um viés explicativo para se compreender a realidade Africana, pois tratavam-se de perspectivas a-históricas, passam assim a estudar a relação centro-periferia, ao se referirem a um conjunto de bibliografias africanistas, identificaram que o conceito de “biblioteca colonial” de Mudimbe (1988) consistia como um norte étnico aos povos africanos, era assim importantes para a noção pela qual os indivíduos se percebiam, e este fato estava relacionado ao efeito de retroação que as narrativas elaboradas possuíam e possuem, de modo que, os textos etnológicos coloniais e pós-coloniais exerciam uma ampla função no carácter identitário dos povos envolvidos.

Assim Amselle e M'Bokolo (2017), em um certo tom de denúncia, afirmam que sejam noções estáticas ou dinâmicas de etnia, esta construção é determinada pela sociedade envolvente, portanto demonstram que a imagem que os africanos se identificavam de si era uma criação dos colonizadores, e portanto não correspondia a realidade dos povos envolvidos.

Ao constatar a condição contextual imposta, os autores partem para uma nova perspectiva antropológica, na qual promovem uma reconstrução do Africanismo, de forma que até mesmo a utilização dos etnônimos precisam ser colocadas em cena, de modo que seja resgatado a historicidade de seu nome e emprego. Para Amselle e M'Bokolo (2017, p.18) a ideia multicultural proposta por Barth resolve pouco a questão metodológica na antropologia, pois “[...]reproduz o nivelamento que está no princípio do estabelecimento dos mapas étnicos da África ou de outras regiões do mundo, ressaltando assim a fraqueza do modelo de Barth (1969), que mesmo situando a fronteira no centro de sua abordagem deixa intactos os grupos que a atravessam.”

⁷¹Este processo de transformar uma descoberta em objeto e universalizá-lo será discutido por Vygotski (1995) em “O significado histórico da crise da Psicologia”, o mesmo problema que ocorre na psicologia na medida em que um conceito centraliza as propriedades explicativas, se universaliza e conseqüentemente perde seu carácter explicativo, transformando-se em ideologia.

Destaca que a verdadeira ideia referente a chamada “crioulidade” étnica, ou linguística, problematiza esta questão

[...] isto é, colocar que a identidade social ou individual se define tanto pelo fechamento em si mesmo quanto pela abertura ao outro, ou seja, que a identidade é ao mesmo tempo singular e plural, que se pode a um só tempo conseguir respeitar as diferenças culturais e fundi-las em uma humanidade comum. Os etnônimos são de fato etiquetas, estandartes, emblemas onomásticos que já “estão ali” e que os atores sociais se apropriam em função das conjunturas políticas que se oferecem a eles. O lado “camaleão” da identidade certamente não é ilimitado, assim como a plasticidade dos estatutos sociais não é absoluta. É no entanto verdade – os estudos sobre a etnia e mais ainda sobre os grupos estatutários (castas) já mostraram isso – que as possibilidades de jogo da estrutura são muito maiores do que parece. (AMSELLE; M'BOKOLO, 2017, p.18)

Afirmam que as conjunturas instáveis são locais propícios para a construção de novas etnias, mas que a classificação e reprodução destas ocorrem também em grande parte pelo aparato colonizador, por exemplo a relação entre homens livres, escravos e castas são construções coloniais e não endêmicas, e a atenção a estas adjetivações justamente permite um giro antropológico.

[...] ninguém é exclusivamente membro de uma etnia e os indivíduos como os grupos sociais são ou deixam de ser de acordo com o lugar e o momento membros destas ou daquela etnia; são em definitivo a etnologia e o colonialismos que, desconhecendo e negando a história, apressados em classificar e nomear, engessaram as etiquetas étnicas. Portanto, há espaços, como demonstra Jean-Loup Amselle, para 'desconstruir o objeto étnico': uma vez reabilitadas a história e uma antropologia dinâmica, constata-se que grupos étnicos foram integrados em conjuntos mais amplos, 'espaços', estruturados por fatores econômicos, políticos e/ou culturais que determinavam os 'grupos étnicos' e davam-lhes um conteúdo específico. (AMSELLE, M'BOKOLO, 2017, p.26)

Em termos metodológicos, a temática da etnia se colocou como um tema periférico, esta constatação de Amselle (2017) embora apareça ser extremamente contraditória mostra-se real quando o autor apresenta o caso Africano, demonstra que a Ciência Antropológica rejeitou a história, indica que as correntes mais difundidas, tal como evolucionismo, funcionalismo, culturalismo e estruturalismo são vertentes claramente a-históricas, e estas diversas abordagens antropológicas não conseguem colocar a etnia no centro do debate.

Ao longo do desenvolvimento de suas críticas demonstra que a Antropologia Marxista que deveria seguir os moldes históricos passa a ser a antropologia das forças produtivas, e abandona assim a noção de história mais ampla que impacta nos grupos.

É fácil compreender a razão: assimilando às vezes a história apenas à evolução das forças produtivas e como estão mais preocupados em perceber um ou vários modos de produção combinando-se no interior de uma formação social, eles relegaram a análise da “produção das formas” e se satisfizeram com a percepção empirista da etnia. Assim como lhes fora transmitida pelos seus predecessores – muitas vezes administradores coloniais ou missionários - e que lhes fornecia um contexto cômodo no interior do qual podiam alojar esses conceitos [COPANS, 1981]. (AMSELLE, 2017, p.31)

Ao colocar em cena os povos ameríndios, africanos e asiáticos, e a distinção binomial com os europeus, as qualidades de dessemelhantes subalterniza e as noções de etnia e tribo, que são muito próximas na língua francesa⁷² expressam diferenciações entre as grandes áreas, a Antropologia e a Sociologia, portanto as sociedades sem história são as não europeias, as com Europeias, as sociedade pré-industriais não europeias, as industriais europeias. (AMSELLE, 2017)

Sob essa perspectiva, o questionamento epistemológico da noção de 'etnia' leva a examinar de maneira crítica partes inteiras da antropologia, e em particular as noções de 'clã' e de 'linhagem' que, como bem observam P. Mercier (1961) e G. Nicolas (1973), estão em continuidade direta com aquela de 'etnia' ou de 'raça'.(AMSELLE, 2017, p. 58-59)

Ao analisar as constantes dinâmicas, clivagens e fluxos dos povos africanos indica um legado relevante (AMSELLE, 2017, p.60) “[...]Portanto, os patrimônios, os nomes de 'clã' ou de 'linhagem' e os etnônimos podem ser considerados como uma gama de elementos que os atores sociais utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que se apresentam a eles.” (p.60)

2.8.1 - O Debate entre etnia e Nação

Como vimos acima há uma grande heterogeneidade acerca do conceito de identidade, além de tais debates, a relação entre etnia/identidade e Nação trata-se de um

⁷²Indica que o uso do antigo do termo etnia tem um vínculo com o uso cotidiano, na história grega havia uma oposição entre *Ethnos e Ethne e polis* (cidade), as culturas, até mesmo gregas das quais faltavam a organização cidadina era atribuída a noção de *ethne*. Ethne muitas vezes era traduzido por tribo, do alemão Stamm, ou até Estado tribal, Ethnos é mais próximo a ideia de sociedade primitiva, tradição escolástica indica o entendimento no qual *ethnè*: “as nações, os gentis, os pagãos em oposição aos cristãos.”

considerável embate que nos auxilia a compreender as flutuações conceituais das quais a relação sujeito e sociedade estão imbricados. Deste modo, apresentaremos algumas considerações que entendemos ser de relevância no presente debate.

O avanço dos modelos de Estado Nação, ocorridos nos séc. XVIII e XIX, são projetos amplos, e muitas vezes impostos que visam uma certa unificação em grupos maiores, em algumas circunstâncias são imposições antagônicas a grupos étnicos, tais circunstâncias são exemplificadas quando Cuche (1999) indica o processo que denominou de *monoidentificação* frente a possíveis propostas de ideologia nacionalista, e de caráter excludente da diversidade cultural.

Os indivíduos e os grupos são cada vez menos livres para definir suas próprias identidades. Alguns Estados pluriétnicos impõem aos seus cidadãos a menção de uma identidade etno-cultural ou confessional em sua carteira de identidade, mesmo que alguns deles não se reconheçam nesta identificação. Em caso de conflito entre diferentes componentes da nação, esta rotulação pode ter consequências dramáticas, como se viram no conflito libanês ou no conflito em Ruanda.(CUCHE, 1999, p.188-189)

A identidade coletiva, nestes contextos, passa a ser representada no *singular*, em um jogo cínico, criando formas de generalizações que visam a degradação da imagem da distinção étnica que foge a noção de nacionalidade, como exemplifica “O árabe é assim”, “Os africanos são assim”(CUCHE, 1999). Entendemos esta condição análoga a relação entre os povos indígenas e o cenário nacional.

O Estado-Nação moderno se mostra infinitamente mais rígido em sua concepção e em seu controle da identidade que as sociedades tradicionais. Ao contrário da idéia preconcebida, as identidades etno-culturais nestas sociedades não eram definidas de uma vez por todas. Deste modo, pode-se chamá-las de "sociedades com identidade flexível" [Amselle, 1990], Estas sociedades deixam um grande espaço para a novidade e para a inovação social. Nelas, os fenômenos de fusão ou cisão étnicas são comuns e não implicam necessariamente conflitos agudos. (CUCHE, 1999, p.189)

Ressalta ainda que os esforços das minorias consiste em uma luta constante de reapropriação dos meios de definição de identidade. “Trata-se então da transformação da hetero-identidade que é frequentemente uma identidade negativa em uma identidade positiva.” (CUCHE, 1999, p.190). Neste desafio frente a homogeneização há caminhos apontados como a luta contra o preconceito destinado aos negros, emite-se *black is beautiful*,

é a denominada *reviravolta do estigma*. Reivindicação de uma identidade autônoma, de forma identitária “afro-americana”, Black Muslim ou Black Hebrews.

O sentimento de uma injustiça coletivamente sofrida provoca nos membros do grupo vítima de uma discriminação um forte sentimento de vinculação à coletividade. Quanto maior for a necessidade da solidariedade de todos na luta pelo reconhecimento, maior será a identificação com a coletividade. O risco é no entanto, de sair de uma identidade negada ou desacreditada para cair, por sua vez, em uma identidade que seria exclusiva, análoga à identidade dos que pertencem ao grupo dominante, e na qual todo indivíduo considerado como membro do grupo minoritário deveria se reconhecer, sob pena de ser tratado como traidor. (CUCHE, 1999, p.191)

A proposta de Hall (2006) também debaterá sobre a dimensão da identidade no contexto da conjuntura nacional, partindo da noção de sujeito fragmentado e sua relação com a identidade cultural e nacional, reforça assim que esta última é uma das principais fontes de identidade, estas manifestações nacionais são formadas ao longo da *representação*. Nação é entendida como uma comunidade simbólica.

As culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura *nacional*. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquela que Gellner chama de 'teto político do estado-nação, que se tornou assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas. (HALL, 2006, p.49)

Deste modo, as comunidades imaginadas são provedoras da principal fonte identitária, dialoga assim sobre as imagens simbólicas oriundas das comunidades, tanto nacionais quanto discursivas; “[...] As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre 'a nação', sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades.” (HALL, 2006, p. 51)

Adentrando na seara do nacionalismo, Hall indica claramente que trata-se de uma tentativa em algumas situações eficazes quanto a homogeneização, e outrora menos efetivas, traçando assim características importantes nesta conjuntura. Primeiramente ressalta que as unificações dos povos foram edificadas com base na violência, tanto nos meios capitalistas como nos movimentos do socialismo real. Outro ponto importante a se considerar é que a própria constituição nacional trata-se de formas heterogêneas, comportando assim diversos povos, valores, cosmovisões, enfim um rol considerável de variáveis referentes a diversidade, e por fim, as nações, na atualidade, são formulações neoimperiais, ou seja, antigos impérios

hegemônicos que se transformaram em nações com modelos econômicos e políticos, assim neste conjunto de caracteres, o Estado é criado com uma intencionalidade unificadora, com um *dispositivo discursivo que demonstra diferença como unidade ou identidade*.

[...] A etnia é o termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de 'lugar' – que são partilhadas por um povo. É tentador, portanto, tentar usar a etnia dessa forma 'fundacional'. Mas essa crença acaba, no mundo moderno, por ser um mito. A Europa Ocidental não tem qualquer nação que seja composta de apenas um único povo, uma única cultura ou etnia. *As nações modernas são, todas, híbridas culturais.* (HALL, 2006, p. 62, Grifos do autor.)

Nestes constructos sociais, a identidade passa a ser edificada, seja pela relação com o *outro*, e esta alteridade é levada como tema central, no entanto entre o similar e o distinto, há flutuações conceituais, na qual a identidade se instala de acordo com as conjunturas colocadas, a perspectiva marxista, destacada por Carvalho (1983;1988) já indica uma análise que se funda na historicidade e nos aspectos políticos

Ramos (1997) elabora uma relevante discussão acerca da temática referente a nação ao movimento iniciado na década de 1980, trata-se do surgimento da UNI (União das Nações Indígenas) como um movimento organizado pelos mesmo que visou a resistência ocorrida frente as violações do Estado, neste movimento o CIMI esteve como um grande propulsor de tal discussão mas, com o transcorrer de desdobramento políticos, sobretudo devido a influência de deputados e da mídia, acabou realizando uma desestruturação de tal processo, que durante o movimento constituinte, de 1987-1988, gerou um processo de superação do regime integracionista, com apoio de outras instituições como a ABA e CONAGE;

Foi também durante a Assembleia Constituinte que a UNI e o CIMI se desentenderam sobre o uso do termo "nações indígenas", o que é bastante sintomático das dificuldades que envolvem esse conceito. Consciente do antagonismo que o termo gerava e temendo que insistir em inseri-lo na Constituição poderia prejudicar questões mais importantes, a UNI e seus aliados omitiramno em sua "emenda popular", substituindo-o por "povos" que, por sua vez, também é cercado de tabus de Estado, como veremos adiante. No entanto, o CIMI manteve sua posição de que era fundamental manter o nome "nações indígenas", mesmo incorrendo na fúria dos setores mais conservadores do país, como de fato aconteceu, pondo em risco o sucesso do lobby indigenista. O abismo que então se abriu entre UNI e CIMI nunca foi superado. (RAMOS, 1997, p.4)

A problemática acerca da acepção nação indígena foi de fato uma situação que gerou diversas críticas, a mídia representada pelo Estadão de um lado, e o CIMI de outro gerou um conjunto de discussões, o receio do Estado na criação de uma possibilidade plurinacional era consideravelmente incômoda a organização, Ramos (1997) explica que o posicionamento do CIMI em apoiar a UNI como uma forma existente, demonstrou um amplo incômodo por parte do Estado em não manter nacionalidade "hifenadas", o que quer dizer que a preocupação do Estado consistia em manter a homogeneidade, e todo o conjunto, e que a possibilidade de haver uma nação dentro da nação estava descartada, pois tratava-se de um problema de soberania nacional.

No caso do Brasil a análise de Ramos (1997) compara que diferentemente do modelo argentino que visava a erradicação física, no Brasil desenvolveu a retórica de superação da imaturidade, e havia, portanto uma preocupação com a acepção "povos" pois a mesma implicava autonomia, quanto a este o Estado é temerário até os dias de hoje, indica também a importância da constituição Brasileira de 1988, que foi gestada neste período

2.9 - O conceito de *perezhivanie*

*Ao longo da formação profissional, havia um incômodo, a prática em Psicologia me trazia um estranhamento, primeiro na clínica por ser uma prática individualizada, o que me fez procurar trabalhos com viés mais sociais, sobretudo com os povos indígenas, nestes se pôs um hiato entre a ciência psicológica e os povos indígenas, houveram diversas demandas, a primeira foi a questão do uso de álcool, na sequência questões como a Educação, quando realizei o mestrado, posteriormente a Saúde Mental, enfim tratava-se de um conjunto de demandas práticas e uma dificuldade teórica. Sempre imaginei a Psicologia de Vigotski como possível interlocutora, mas precisava de tempo e leitura, depois entendi, não se tratava somente de estudo, faltava-me outro aspecto a vivência com os Xetá como um elemento prático, e posteriormente pensá-la sem dissecações, e isso foi possível somente com a noção de *perezhivanie*.*

Na vivência pessoal junto aos povos indígenas, e em especial com os Xetá, procurei um fundamento teórico, de minha formação de origem, a Psicologia, que pudesse compreender a realidade ou ao menos instrumentalizar-me na relação, foram algumas tentativas, acredito que o momento no qual havia chegado mais próximo foi justamente no trabalho de mestrado, na ocasião, idos 6 anos atrás, tinha um percurso de campo com os Xetá,

e identifiquei uma possibilidade: tratava-se de uma interface entre: a ideia de territorialização de Oliveira (1998), relação entre Sentido e Significado sob a ótica da teoria da atividade de Leontiev (1978) e a etnohistória Xetá.

O campo realizado de modo relativamente pontual indicava que nos encontros do projeto Jane Reko Paranhá: O contar de nossa Existência (2010-2013) havia profunda transmissão intergeracional, ou seja, houve uma transmissão dos conhecimentos étnicos dos sobreviventes do extermínio aos seus filhos, netos e bisnetos, e neste enlace geracional, os jovens construíram um "sentido" pessoal nos encontros, trata-se do sentido de territorialização no qual os Xetá da atualidade traziam os sentidos da luta no passado para o presente, desenlaçando assim um processo que denominei de sentido de territorialização, na medida em que demonstrei a relação do passado com o presente, denominando assim de "dos troncos velhos as pontas de rama", parodiando a metáfora arbórea refletindo assim sobre como a luta foi transmitida. (RAMON, 2014)

Esta reflexão caminha para um lado similar, mas de forma mais abrangente e reequipada, fato este que implicou muitas mudanças em relação às análises de 2014. De lá para cá muito mudou, principalmente a relação, tanto com os Xetá, mas também com a teoria e com a vivência que se desvela desta situação.

As bases das considerações que apresento neste texto estão calcadas no conceito de *perezhivanie* de Vigotski, e conduzidos pela radicalidade dialética de Dafermos (2018), que nos ensina que na edificação da dialética, os erros e falhas são essenciais para a construção de um pensamento, pois consistem na negação, e esta é justamente o fator que permite a reconstruções de um vir a ser.

Consegui chegar neste texto, também por um fator fundamental, que se desdobra em dois, o primeiro histórico é a passagem de Martins (1995) em sua etnografia com os moradores da Praia de Santinho, quando revela o processo de vir a ser antropólogo, pois parte da Psicologia para a Antropologia, entendendo a relação em si (como pesquisador, implicado e temeroso com o vir a ser do campo), dos outros (as mudanças dos habitantes de Santinho) e ao final, volta-se para si, de modo que compreende as mudanças que estavam inseridas no contexto, bem como a mudança de si como pesquisador na constante construção de vivencial.

O segundo fator, ainda deste texto foi a própria licença de escrita para fazê-lo. Explico, neste processo identifiquei uma constante dificuldade de escrita, um certo descompasso entre o pensar e o escrever, que gradativamente foi se atenuando. Passado algum

tempo, compreendi que estas dificuldades se abrandaram na medida em que pude me "colocar" como escritor, deixando a impessoalidade rígida de lado, e deixando o texto fluir, este foi o segundo expulsar do ninho⁷³, ninho este marcado por um certo dogmatismo acadêmico, João havia feito isso no "vir a ser Antropólogo", e me direcionou para o mesmo, mas neste caso foi um reencontro com a Psicologia.

Voltando para alguns pontos prévios que demandam esclarecimentos. Para mim não era possível abandonar a teoria de Vigotski para pensar a situação dos Xetá, diversas situações me mostravam que era possível, em termos práticos, as intervenções realizadas pelo LAEE demonstravam que uma educação bem sistematizada incorporando elementos étnicos foi e é de suma importância para os Xetá, ao acompanhar a implementação do Jane Reko Paranhá, e mais recentemente do Saberes Indígenas na Escola, vi que em termos práticos a teoria estava presente, mas em termos epistêmicos, eu particularmente não tinha meios teóricos de compreensão do que experienciava.

Os avanços do SIE eram consequências de um trabalho sério e comprometido executado pelo LAEE, levavam aos Xetá uma condição política distinta, incorporando a lógica da educação para seu campo étnico, em termos educativos havia uma certa clareza teórico prático, a realidade estava posta. Mas em termos epistêmicos por mais que entendesse a relevância da educação ainda faltava-se uma compreensão psíquica do problema.

Havia ainda um entendimento, sobretudo no ensino de Psicologia, que entendia os termos psíquicos em escadas, consistia em uma pergunta central para mim, e ainda muito viva, afinal qual solução e/ou soluções explicativas são possíveis frente as diferenças sociais e culturais, em linhas gerais, o que diferencia o *psiquismo* de uma criança em meio urbano em comparação a uma criança indígena na mesma faixa etária. Afinal seria possível manter, tanto em termos didáticos como de pesquisa a noção de primitividade, que alguns teóricos desavisados da realidade brasileira insistem em propagandear em seus trabalhos de psicologia?

Os Xetá, por sua vez, demonstravam um outro caminho, na maioria das vezes o trabalho sistematizado e exaustivo que o LAEE desenvolve era incorporado a própria lógica do grupo, a educação adentrou a fronteira, e desde que entrou nunca mais saiu, pelo contrário

⁷³Entendo o "expulsar do ninho" foi-me uma forma de compreender o meio pelo qual fui orientado, sempre com as condições teóricas e afetivas para as tarefas do Doutorado, primeiro expulsar foi a condição imposta para a realização do trabalho de campo (que descreverei na sequência) e o segundo expulsar foi a licença de escrita, foi uma expulsão totalmente afetiva.

tem se fortalecido cada vez mais, como psicólogo senti que tudo ao redor avançava, os Xetá incorporando práticas educativas e o LAEE avançando pedagogicamente, e eu psicólogo, em termos teóricos não compreendia as bases do que ocorria, minha prática teórica estava *fora do lugar*, estava aquém frente ao real.

Por outro lado, no trabalho docente, cada vez mais me convencia que Vigotski era um pensador necessário para nosso tempo, para ministrar aulas me aproximei de um Vigotski educacional, chegando próximo a Defectologia, a aplicabilidade da teoria do jogo (Elkonin) nos cursos que ministro aulas como Química, Pedagogia, Biologia, Ciências Sociais, Letras....enfim foi havendo uma certa gestação intelectual, uma vivência com a teoria que me levou as seguintes considerações.

No início do Doutorado me foi apresentado, por João Batista Martins, em uma de suas disciplinas, o conceito de *perezhivanie*, a princípio houve um grande estranhamento, o primeiro foi obviamente a dificuldade em pronunciá-lo, peri...o que? Pensei de primeiro, seria mais um modismo acadêmico, no entanto iniciei as leituras e os fichamentos sistemáticos da obra, e comecei a compreender o conceito, justamente mote deste tópico da tese. Mas antes de cumprir este objetivo, intento colocar, minha relação com a noção de *perezhivanie*, e como a mesma se desdobrou em um instrumento teórico que procuro torná-lo inventivo na compreensão do trabalho com os Xetá.

A primeira aparição do termo *perezhivanie* na obra de Vigotski pode ser detectado no manuscrito “Tragédia de Hamlet” (Vygotsky, 1999), como vivência estética da tragédia, que para Toassa e Souza (2010) implica a busca por uma unidade entre sujeito e objeto, presentificada pela vivência de conteúdos mentais de qualidades diversas⁷⁴. Nesse contexto, Vigotski inicia o entendimento de *perezhivanie* a partir de uma proposta dramática, tal como uma sucessão de eventos e fatos, muitas vezes contraditórios, que por sua vez vão constituir a subjetividade dos indivíduos. Assim, a partir da unidade entre emoção e estética, aborda questões emocionais do indivíduo, tal como a existência mística e questões afetas a limitação do controle humano⁷⁵

É portanto fundamental compreender esta relação sob uma perspectiva dialética, pois a mesma foi possível através da mediação, e o mediador foi João, que direcionou duas

⁷⁴Inclui-se Vivência da coisa em si, Vivência estética, vivências complexas e etc. (TOASSA, SOUZA, 2010)

⁷⁵Em Vigotski (1999) ao analisar a obra de Shakespeare, enfatiza realizar apenas uma das possíveis interpretações, para Vigotski a obra é um clássico por evidenciar dimensões que transcendem a existência humana, como misticismo, fantasmas, ilusões e dramas afetivos.

leituras clássicas e centrais, que fiz de forma mais metódica, tentando assim extrair o conceito e compreendê-lo, foram dois textos que apresento aqui, o primeiro é a "Crise dos 7 anos" e o segundo é a "Quarta aula: a questão do meio na Pedologia".

O primeiro consiste em uma ideia na qual a partir dos 7 anos, a criança se apropria de uma maior complexidade da linguagem, e gradativamente, passa a ter um fator intelectual como mediador de seus sentimentos e emoções, trata-se de uma maneira pela qual a criança controla seu comportamento, portanto a criança tem em si uma vivência social, posteriormente um ato indireto e por fim uma reflexão sobre si mesmo (VIGOTSKI, 2006). Assim o ato cognitivo, reflexivo permite que controlemos nosso comportamento, assim tudo se torna vivência, mas *perezhivanie* não se trata de todos os processos mentais.

Neste momento, é colocada a importância da palavra, a palavra desta forma é o entendimento no qual conseguimos nominar o inominável, ainda na criança, Vigotski (1996) nos ensina que o fato da criança conseguir nominar o "estou angustiada", "Estou feliz" permite com que se torne consciente de seus próprios atos, e esta tomada de consciência permite com que consiga iniciar seu controle de comportamento. Onde isso nos leva? Entende que a vivências por meio da palavra inteligível leva a criança a compreender o que vive, obviamente que ainda de forma parcial, como exemplifica a criança "enfadada tem consciência de seu enfado".

Ainda neste exemplo, se dá um processo no qual Vigotski expressará uma luta de contrários, por exemplo a criança passa a viver uma luta de demandas, uma disputa interna de elementos, um conjunto de situações contraditórias, daí, posteriormente Veresov (2014) e Dafermos (2018) pontuarão a vivência tal como um Drama, este não no sentido de senso comum, mas sim e sobretudo quanto a condição contraditória dos opostos.

Tomo a liberdade de me implicar mais uma vez, pois escrever este texto me foi custoso no sentido psíquico, resisti ao máximo em "me colocar" como escritor, este projeto texto teve ao menos uns 5 modelos, escritos e reescritos, e totalmente apagados, neste caso trata-se de um drama metalinguístico, uma luta de opostos, neste caso o titubear entre me colocar e entender a *perezhivanie* como tal, insistir em fazer textos áridos e confusos, até enfim pensar o conceito de *perezhivanie* como uma própria *perezhivanie*, este é o drama o conjunto de elementos contraditórios que habita em todos nós, mas voltemos a compreensão dos termos.

O entendimento que a criança passa a ter de si, é a generalização do afeto, uma espécie de categorização que de si e da realidade que permite o surgimento de novos sentimentos, este processo se dá por que a criança e o meio são, para Vigotski (1996), uma unidade de desenvolvimento, que nos diz portanto, que se a criança modificou sua relação com o meio, isto significa que, todo o desenvolvimento mental infantil se transformou, pois foram justamente as relações com o meio que se transformaram, e este processo se dá portanto como *perezhivanie* - vivência.

Complementa ainda que este "meio" demanda ser compreendido, mas em relação e como uma unidade, e não como um elemento, mas sim como um todo indivisível, daí uma das concepções de *perezhivanie*, a unidade entre a personalidade da criança e o meio (VIGOTSKI, 1996). Entendo que esta noção não diz respeito exclusivamente à criança, embora eu tenha sido considerado uma criança em campo, mas sim, a uma unidade a partir da qual podemos reconhecer as peculiaridades da criança e as peculiaridades do meio – concomitantemente, em relação. Assim, os instrumentos (signos externos e a materialidade), afetos, emoções, contradições dramáticas, todas estas dimensões se fazem presentes nesta relação nós-meio, relação que se transforma ao longo do tempo, pois histórica.

Ainda assim, ao refletir sobre o sujeito e seu meio, obviamente que temos um conjunto de situações praticamente impossível de inventariar. No entanto, a ressalva apontada na proposta vigotskiana consiste justamente na ideia de compreender "unidades entre os regentes identificáveis", ou seja, trata-se de compreender quais elementos são significativos no processo de desenvolvimento, e como estes se relacionam com o sujeito, assim a ideia é qual? Há uma unidade entre linguagem e pensamento, e esta se modifica de acordo com as modificações do meio.

Para Vigotski (2000) em “A Construção do Pensamento e Linguagem”, o significado a palavra é a unidade de análise, que permite com que se compreenda as relações de tais elementos constitutivos. Tomando como ponto de partida minhas implicações com o campo de pesquisa, e no enfrentamento na compreensão da noção de *perezhivanie*, tive a possibilidade de atribuir sentidos novos para minhas vivências e, conseqüentemente, para a noção em questão. Nesse movimento, conceito de *perezhivanie* deixou de ser uma palavra meramente estrangeira, ou seja, na medida em que fazia novas sínteses – envolvendo os sentidos que percorreriam as relações, as configurações do meio, os fundamentos teóricos que

circunscreviam minha interpretação da realidade - foi possível compreender a *perezhivanie* como vivência em relação ao meio.

Assim, quando me preparava para o Doutorado, cursando os créditos, e ensaiando o trabalho de campo, entre 2015-2018, a *perezhivanie* passou a ser inteligível como uma possibilidade, ainda imatura, como uma forma de pensar e refletir sobre o trabalho de campo, e assim consegui compreender que a relação entre minha personalidade e o meio no qual me colocava era portanto uma *perezhivanie*, uma forma de categorizar o vivido, tal como a criança que passava a nominar sua condição emocional e enfim compreendê-la, passei e refletir que a situação de campo inserida em uma situação colonial, tratava-se de uma *perezhivanie com os Xetá*, com todo e um amplo conjunto de fatores dramáticos e contraditórios.

Aqui peço a licença de escrita, como a criança que interrompe a conversa dos adultos, a *perezhivanie* como uma drama se desenlaçava de modo totalmente inominável o início do trabalho de campo, entre 2015 até início de 2018, foi vivenciado como um conjunto de ansiedades e sentimentos inomináveis, quando pensava no Doutorado e na vida profissional, era algo tão intenso que me fazia sair de casa, pedalar pelas ruas, ir para academia ou realizar qualquer outra atividade, uma espécie de comichão inominável para mim, que posteriormente veio-me a consciência, ainda que parcialmente como um sonho, um sonho devido a procrastinação, característica de todo pós-graduando, que muitas vezes passa como um algo inexplicável.

Por hora, me disciplinarei para descrever a *perezhivanie*, seguindo como fio de condução minha relação com o conceito, depois relato o sonho, pois bem, a vivência constitui a unidade da personalidade em seu entorno, Vigotski (1996), explica assim que a atenção voluntária, tal como uma função psicológica é um elemento da consciência, não uma vivência (ou unidade), daí a ideia fundamental, como destacou "a verdadeira unidade dinâmica da consciência. a unidade plena que constitui a base da consciência é a vivência".

Neste texto compreendi a amplitude do conceito de vivência, tal como uma unidade entre a criança e meio, ou a personalidade em relação ao meio, passei então para a próxima leitura, "A quarta aula sobre o meio na Pedologia" e aqui me veio uma desconfiança conceitual, acredito que minha formação acadêmica tenha sido muito boa, até em alguns momentos academicamente rígida, e nos círculos acadêmicos, conversas e eventos científicos criei uma resistência considerável com a ideia de relativizar.

Entendia e ainda entendo que a relativização da verdade, das situações de expropriação dos trabalhadores e dos povos é uma clara forma legitimar a exploração social, ao relativizar a realidade objetiva entendia como um falseamento completo da realidade a fim de manter o *status quo*, e quando em orientações a ainda no cursar da disciplina "Tópicos especiais em Vigotski" em que havia uma certa relativização da relação da criança com o meio, fiquei reticente e resistente quanto a possível continuidade de compreender o conceito.

Foram duas leituras e uma busca por comentadores para compreender. Vigotski (2010) retoma a importância da questão do meio no desenvolvimento infantil, refuta a ideia na qual o meio e a criança devem ser analisados como parâmetros absolutos, mas sim em parâmetros relativos, como extraí em um fichamento, que ficou em latência durante muito tempo:

Duas considerações permitem-nos defender essa ideia. A primeira é que o papel de quaisquer elementos do meio se distingue de acordo com as diferentes faixas etárias. Por exemplo: a fala das pessoas ao redor pode perfeitamente ser sempre a mesma tanto quando a criança tem seis meses, como um ano e seis meses e também três anos e seis meses, isto é, a quantidade de palavras que a criança percebe, o caráter da linguagem, no que se refere a seu nível cultural, ao vocabulário, à correção, à erudição de estilo podem permanecer sempre os mesmos, mas qualquer um entende que esse fator, inalterado ao longo do crescimento, possui um significado diferente quando a criança entende a fala, quando ela não a entende em absoluto e quando ela se situa entre ambos os estágios e está apenas começando a entendê-la." (VIGOTSKI, 2010, p.682)

No excerto acima, mais uma vez Vigotski se vale do exemplo da linguagem, explicando que um determinado conteúdo pode ser dito, de forma idêntica e compreendido em diferentes graus de complexidade na medida em que a criança consegue ter aparatos de consciência para compreendê-lo, retoma algumas ideias do texto anterior, tal como a mudança da relação da criança com o meio, e burila o conceito de vivência, destaca assim que o fator determinante do desenvolvimento da criança é justamente a interpretação que a mesma dá de acordo com a vivência.

Para explicar tal relativismo coloca o exemplo da mãe alcoolista, que quando ingeria álcool agredia seus filhos, o que implicou reações diferentes nos mesmos, a menina caçula reage a situações de modo temeroso, com perdas de fala, gagueiras, o irmão do meio é descrito como "atormentado" na qual a mãe é fonte de apego e de medo, criando assim um clara contradição, desenvolvendo o complexo de "mãe-bruxa", e por final o primogênito que desenvolveu uma compreensão da situação, categorizando sua mãe como uma "pessoa

doente", demonstrando dificuldades intelectuais de um lado, e de outro um amplo senso de proteção da mãe e dos irmãos. portanto a relação entre a criança e o meio é a vivência, e nesta a criança atribui sentidos. De modo análogo utiliza a metáfora do prisma, pois a mesma não realiza uma reflexão do objeto, tal como um espelho, mas uma refração, uma alteração no modo pela qual as situações sociais são experienciadas e portando vividas. (VIGOTSKI, 2010).

Para compreender esta passagem, levei 4 anos, João mudou-se de casa duas vezes, e agora na escrita me recordo de ao menos 3 situações distintas, uma na cantina da Unesp, e as outras duas na cozinha de suas respectivas casas tomando um café."Paulooo o meio até muda (se altera), mas o que de fato muda é a relação....". Eu estive igual a criança do exemplo acima, precisei ler, conflitar comigo mesmo, como se diz no senso comum "bater cabeça" para compreender, o mesmo estava sendo dito diversas vezes, e eu não compreendia, por que não tinha elementos para compreender, nem tempo, nem vivência, entre as viagens e as aulas estava automatizado, foi necessária uma pandemia com isolamento social⁷⁶ para entender o que sempre foi dito, que a mudança é a relação, e esta é a causa e o efeito do desenvolvimento psicológico.

Na sequência das leituras, e das orientações que foram realizadas nos até meados de 2018, a mesma análise da relação se deu quanto a situação de desenvolvimento da criança e sua capacidade de interpretação da realidade, foi-me posta outra dimensão relacional, tratava-se da temporalidade, João indicou um fator central, alertou-me que eu estava completamente sincretizado com os Xetá, ou seja, estava confuso e me misturava com sentimentos e emoções que eram oriundos dos mesmos, e não conseguia assim ter uma clareza conceitual, pois na confusão do sincretismo tudo se confundia, e neste conjunto de fatores não conseguia ter capacidade de análise.

Adiantou ainda que com o *tempo* eu iria compreender, que quando iniciasse a escrita, de alguma forma me distanciaria do objeto de estudo, tal como ele havia feito no "vir a ser Antropólogo", no meu caso se tratava da vivência com os Xetá e compreenderia de forma menos sincrética, como espero ter compreendido ainda que parcialmente, pois o percurso ficaria mais claro, tangível e veria quais pontos poderia avançar e analisar, era ainda

⁷⁶Embora a o ritmo de trabalho de um doutorando e docente já implique um certo "isolamento" social, entendo que depois de ter realizado o trabalho de campo e ficado envolto em diversos afazeres não permitiram uma análise mais acurada, que só foi possível a partir de uma introspecção com a tese quando o isolamento social se iniciou em meados de março de 2020.

2017, e eu procrastinava a possibilidade de fazer o campo, e hoje no final da escrita reflito a *perezhivanie* em situações distintas, analisando um distanciamento por meio da temporalidade, um fato entendido também como uma vivência.

Estas primeiras palavras introdutórias acerca da *perezhivanie* sob a luz do pensamento vigotskiano em sua dimensão conceitual, ainda não estavam extensíveis a realidade vivida, tal conceito se aprofundou na medida em que tive contato com dois autores contemporâneos que permitiram uma maior inteligibilidade e aplicabilidade, o primeiro foi Veresov (2004, 2011, 2016) e Dafermos (2018), que se inter textualizam muitas vezes e que permitem um entendimento, em minha análise mais diretivo para os jovens pesquisadores.

Primeiramente Veresov (2004) elabora uma sistematização do seguinte modo, *perezhivanie* pode ser entendida como uma intensa e emocional vivência, e este acredito que seja um conceito mais sintético sem perder a capacidade explicativa, distingue assim em duas dimensões analíticas (que se desdobram em mais duas portanto inventaria 4 concepções), a primeira fenomenológica e a segunda conceitual. Assim vamos a elas, em termos fenomenológicos, o primeiro a partir de agora denominado de P.1.1: é entendida como um processo, uma vivência processual, e o P.1.2: é o conteúdo obtido através desta vivência, ou seja do processo.

Embora o autor não coloque em cena a dimensão da temporalidade, acredito que justamente o 'fator tempo' seja central no entendimento fenomenológico, tal como no processo obtido na escrita em questão, tal como um processo terapêutico no sentido clínico, retornamos continuamente a determinadas circunstâncias que nos são caras, seja um trauma ou uma vivência marcante, e desta forma quando nos remetemos a processos ocorridos no passado temos uma retomada do conteúdo vivenciado, portanto entendo que tal dimensão está intrinsecamente relacionada a memória e a consciência, que permite com que recordemos dos fatos, mas sempre com outros olhos, ouvidos e emoções, pois nós humanos somos como a história, estamos em constante transformação.

No trabalho de campo esta situação entre processo e conteúdo foi-me tornando inteligível, seja quando tinha processos distintos (ainda na seara do P.1.1) de intercalar com os situações sociais⁷⁷, mas neste movimento entre "mundos", a situação se colocava, os conteúdos recentes, ou seja, as memórias recentes me traziam estranhamentos nas distintas localidades, e com o tempo, senti-me mais consciente de mim e da relação, (no campo com os

⁷⁷ Como mencionei no início do capítulo, entre estar no trânsito entre a T.I. São Jerônimo e Maringá-PR.

Xetá e na cidade sendo professor), compreendia gradativamente que meu lugar não era na T.I. somente, como também não era exclusivo da sala de aula, mas sim no interstício entre lá e cá, uma situação sempre em viagem, soma-se que o exercício de escrita permitiu tomar consciência da situação.

Já o conteúdo, P.1.2. na proposta de Veresov (2004) entendo como um ecoar em nós, ou seja, seja uma piada, uma recordação de algo, ou alguma vivência significativa, que retomamos predominantemente pela intencionalidade da consciência, tal qual no processo de escrita desenvolvido no presente momento, soam vozes mentais em mim, havendo uma unidade entre eles, pois de um lado escrevo, presentificado pela tese, mas o conteúdo da escrita já foi vivido, lido, escutado, e este obviamente ocorreu no passado, naquela ocasião foi um processo, que hoje se coloca como conteúdo, e cristaliza-se na escrita.

Para ilustrar tal ziguezague, ao escrever aqui, no presente momento a sistematização do conceito *perezhivanie*, ecoaram-me as passagens relatadas por Claudemir, um dos filhos de Tikuein: em uma delas, ele se recorda que seu pai falava com o espelho para não esquecer da língua Xetá; Claudemir relatou-me que escuta as vozes de seu pai quando fala em Xetá, esta situação foi vivenciada em diferentes momentos em que passamos juntos e que ele pôde falar em Xetá: no encontro das famílias Xetá em Setembro de 2019 na T.I. São Jerônimo, e no evento da Psicologia em que fomos também em setembro no ENFF⁷⁸.

Claudemir relatou que há momentos em que está em sua casa, tomado pela profunda tristeza pela condição de seu povo, tais vozes ecoam para ele sobretudo falas em Xetá, como recordações de passagens com seu pai, familiares e etc, há uma ampla condição de memória para Claudemir, que constantemente bem a consciência.

Na condição de pesquisador, escutei estas e muitas histórias por ele narrada, se para ele é uma condição intrínseca de existência, para mim foi algo relativamente mais distante, pois fui um espectador do vivido por ele e sua família. Destarte, na situação social, há formas diferentes de se compreender o vivido, obviamente que para ele muito mais intensa e repleta de carga afetiva, há um aspecto importante quanto ao qualitativo de tal vivência, pois trata-se do real, vivido e experimentado por Claudemir e narrado por mim, fato este que

⁷⁸Escola Nacional Florestan Fernandes, local onde ocorreu o primeiro encontro de rede de Articulação, no qual houve estivemos presentes, eu e Claudemir, momento em que ele participou da mística em uma abertura do evento.

implica de fato um conjunto de responsabilidades para com a alteridade, bem como a luta política que circunscreve a situação dos Xetá.

Por outro lado, além dos aspectos qualitativos, há a dimensão temporal, também fundante e sendo um eixo do qual os fatos se desdobram, circunscreve portanto uma certa dimensão fenomenológica, pois ao temporalizar nossas vivências é possível iniciar um exercício de compreensão de si e dos outros, pois afinal só somos nós a partir dos outros, pois permite assim um certo retorno e uma ressignificação do vivido.

Seguindo na compreensão da *perezhivanie*, há a dimensão conceitual, entendida por Veresov (2004) sendo definidos como P.2.1. tal como um prisma que permite a refração de distintas situações sociais, tal como o caso exemplificado por Vigotski (2010) na "quarta aula", cada criança refratou em termos psicológicos as vivências de modo distinto, justamente a partir de uma mesma situação, cada uma refratou o drama vivido conforme suas possibilidades, ou seja, cada situação social é experienciada de um modo específico, através de um prisma que concerne a cada ser uma específica singularidade, no entanto, sempre calcada no real vivido.

Cabe retomarmos uma acepção importante quanto ao desenvolvimento infantil, e humano de forma geral, as mudanças de comportamento são consequências de alterações da relação que o sujeito estabelece com este "meio", em outras palavras, ocorrem alterações tanto no meio quanto no sujeito, o que permite com que passemos por uma distinta situação de modos diferentes, assim vivenciei tal refração subjetiva que antecedente ao em campo, explico.

Em 2018 escrevi um texto para o CIPSI⁷⁹, tentando realizar este exercício, a proposta veio dos amigos de doutorado Eduardo M. Costa e Wagner Schmitz que estavam animados com o conceito que desenvolvíamos nos grupos de estudo. Propuseram o simpósio e me convidaram para escrever, e pronto aceitei o convite sem pensar muito, particularmente não estava muito preocupado com a escrita, mas sim com o trabalho de campo, mas aceitei a proposta do simpósio, foi bom pois me obriguei a escrever o que havia vivido e não me dado conta, ou seja, não havia nominado.

Este inominável havia se dado no final de 2017, quando utilizei de toda minha habilidade auto sabotadora da procrastinação em relação ao início do trabalho de campo, estava envolto de uma baita insegurança e cansado das viagens para Assis-SP na realização

⁷⁹Articulações da teoria histórico-cultural os Cadernos de Vigotski e a origem da teoria histórico-cultural

dos créditos e das aulas seguidas, assim inventava desculpas para o orientador no ímpeto de procrastinar ao máximo o trabalho de campo, consegui me enganar durante os anos de 2015-2017, quando veio o primeiro "expulsar do ninho".

Estávamos discutindo ainda o projeto de Doutorado que foi submetido à FAPESP, quando João me explicava, como de costume, a importância do movimento dialético e do conceito de *perezhivanie*, quando já era noite, ele me empurrou para fora da procrastinação e para dentro do campo, justamente disse que não haveria mais tempo para prorrogar, era necessário para o mais breve possível que eu fosse para campo, sendo portanto um aviso e não uma opção.

Na ocasião, havia ao menos 5 gatos na sala, um caramelo sempre estava deitado na mesa, outros nos fitavam, alguns deles deixavam ser acariciados, outros somente mantinham a distância e lançavam seus olhares, desde sempre os gatos estiveram presentes nas orientações, até mesmo quando estávamos em Assis os gatos se territorializavam na cantina, e de alguma forma interagem com João, e além da presença física, há muitos gatos estampados em suas canecas de café, há também diversos quadros com gatos retratados. Naquele dia, ainda na primeira casa que conheci, não anotei a data precisa, mas tal situação recordo-me eideticamente, e além da percepção visual, o frio na barriga foi inesquecível, avisado da necessidade, peguei o carro já era noite e regressei a Maringá-PR.

A partir daí, primeiro perdi o sono, depois a concentração, e não consegui trabalhar, montar aulas nem tampouco ministrar aulas, estava inseguro, pensei muito na insegurança de não ser aceito em campo, mesmo conhecendo o grupo era sabido que as passagens que tinha tido eram bem mais pontuais e institucionalizadas, tal como descrevi em outra parte da tese como as "desculpas". Nestes dias estava em minha casa em Maringá, com uma carga horária de hora aula reduzida e me dedicava as leituras para a composição da tese.

Em uma das noites em claro, consigo dormir sucumbido pelo cansaço, sonhei que estava acampando, o local estava calmo e a superfície era plana, na beira de uma cachoeira, com algumas árvores espaçadas que permitiam muitas clareiras, quando enfim chega uma onça, uma espécie de suçuarana, comum na região, mas com uma pelagem abaixo das orelhas mais volumosa, enfim, essa onça me assustou e levou até um beiral, na eminência de um precipício cheio de árvores mortas, galhos e pedras, não havia escolha e tive que pular do beiral. Acordo assustado e não consigo mais dormir, passo então a fazer todos os encaminhamentos necessários para passar dias em São Jerônimo.

A dimensão inconsciente possivelmente perpassou toda a simbologia que a passagem acima retratou, embora não a descarte, fuge ao mote desta discussão, o que de fato gostaria de apontar é que o "expulsar do ninho", claramente simbólico foi por mim interpretado tal como o sonho acima descrito, poderiam haver outras representações, diversas/infundáveis formas de representar a ida a campo, mas de fato tal vivência me afetou, e se sintetizou nesta representação, que perpassou constantemente a movimentação para estar em campo frente a procrastinação, neste caso o prisma como minha a subjetividade, refratando assim a situação social de desenvolvimento, sendo inteligível pelo sonho. Entendo assim a possibilidade de refração, portanto, não somente como a situação infantil, mas também pela forma que percebemos e codificamos o social.

Findando a conceituação de Veresov (2004) há o P.2.2. que é a unidade entre a personalidade e o meio⁸⁰, portanto é a forma na qual nos relacionamos com o mundo, tal como uma unidade no sentido da indivisibilidade, esta só é possível por meio de uma artificialismo analítico, como no exemplo comentado por Valsiner e Van der Veer (1996) que retoma o debate vigotskiano acerca da psicologia da Gestalt, nesta exemplifica com a temática da água, tal como molécula H²O, a somatória dos átomos de hidrogênio e Oxigênio tem efeitos distintos, mas em conjunto compõem passam a ter propriedades novas, portanto a situação central é o sujeito e o meio, de modo indivisível.

Prosseguindo quanto a *perezhivanie*, as contribuições de Toassa (2009) de fato permitem a compreensão de um amplo estado da arte, de modo que, na tradução do russo, a autora aponta como uma impressão, sentimento, impressão experimentadas, portanto nos ensina que é uma experiência para além da pura racionalidade, como seria o *Elebnis* do alemão, tal discussão implicaria um amplo conjunto de acepções, que com base em Schnaiderman, a autora nos explica que, *Pier* nos dá a noção de "através de", indicando que passamos por alguma experiência, completando '*pieiejit*' remete-nos a sofrimento de algo, '*jit*' indica viver, no sentido de uma particularidade situacional, tal como modo de vida (trabalho, condições para a vida, e maneira de se viver).

A etimologia da palavra, para Dafermos (2018) leva-nos a uma forma complementar a proposta a acima exposta, pois revela que o verbo "perezhiat" é o responsável pela origem do termo, e assim, Zhivat, significa viver, experienciar algo, e "pere" indica a noção de carregar algo, que nos transborda, em linhas gerais indica a como uma

⁸⁰Há ainda a dimensão da unidade funcional humana, portanto a unidade da consciência. (VERESOV, 2016)

vivência através da experiência. Complementa a compreensão que Vigotski criou um conjunto de sistemas interrelacionados que refletem sobre o drama do desenvolvimento (ação), e que o fato de estudar somente algum elemento, como por exemplo a memória, ou no caso de nosso estudo a etnicidade deslocada das condições de vida (meio) e da personalidade, podem perder o significado e a importância analítica a transformadora que o pensamento vigotskiano têm, deste modo não se pode separar a *perezhivanie* das outras funções, nem tampouco da situação social de desenvolvimento, desmembrá-la implica a perda da potencialidade analítica.

Van der Veer e Valsiner (1994) demonstram, analogamente que a *perezhivanie* não é de dimensão exclusivamente emocional, nem tampouco racional, é portanto, uma expressão na qual, o sujeito passa a interpretar a vida, carregando assim sua subjetividade que é portanto circunscrita pelo meio, na realidade externa que o humano vivencia. Com base nos autores supracitados, consegui, uma síntese conceitual, ainda correndo o risco de cometer uma incompletude teórica, com base na bibliografia acima exposta, compreendo-a como uma intensa experiência emocional, racional, metafísica, que nós humanos, obtemos a partir da experiência dada.

Mais uma vez, abro o parêntese para dialogar a aquisição e compreensão da *perezhivanie* como uma *perezhivanie*, refletindo agora sobre a vivência com os Xetá. Analisando o que os Xetá vivem em sua luta cotidiana, gradativamente, frente as contradições dramáticas e sob um olhar acerca da etnicidade, compreendi que era necessário entender os sujeitos como um *todo*, o que implicaria refletir também sobre o 'meio' ou seja, as relações estabelecidas na T.I. São Jerônimo, e também fora da T.I., compreendi portanto que a vivência transcende a etnicidade, sobretudo no sentido ontogenético, ou seja, as pessoas individualmente se apropriam do coletivo, e no que tange a etnicidade, este processo ocorre juntamente com o desenvolvimento psíquico como um todo, da personalidade, funções psicológicas, todos interrelacionados. Assim, nessa ontogênese, a etnicidade é um dos tantos elementos que compõem o psiquismo, podendo ser mais ou menos presente, está muito próxima da relação identitária como veremos posteriormente.

Por outro lado, em uma visão filogenética para a Psicologia, e etnohistórica para a História dos Povos indígenas, a dimensão étnica coletiva é mais ampla que o sujeito que se apropria da mesma, por exemplo na constituição da etnohistória, como vimos no Capítulo 1, segue um certo fluxo, circunscrito por inúmeras lutas, sofrimentos e disputas, e neste sentido

da etnohistória, o sujeito passa a ser um elemento/componente frente a uma infinidade de fatores étnicos como os políticos, culturais, históricos, familiares e etc.

Portanto, refletir com base nas acepções da *perezhivanie* como etnicidade, permite também pensar a etnicidade como *perezhivanie*, não sendo anuláveis, mas pelo contrário complementares em uma espécie de jogo dialético, pois quando analisamos o indivíduo em si, em sua ontogênese, a etnicidade faz-se como uma unidade, ou seja, como um elemento a ser incorporado no psiquismo, que também pode ser predominante em algumas situações. No entanto, de outro lado, quando analisamos a etnohistória, o sujeito passa a ser uma *unit*, como um elemento a ser somado a etnohistória.

Findando parcialmente minhas aproximações a tais concepções, em linhas gerais, passei a compreendê-las sempre em relação ao sujeito, o exercício a partir daí consistiu em compreender a partir de um modo coletivo, pois o trabalho que desenvolvi/desenvolvo embora tenha sido feito a partir de alguns informantes, sobretudo lideranças Xetá, jovens e crianças, não teria a possibilidade de uma configuração subjetiva individual em relação ao meio, o problema foi/é/será a temática da etnicidade tal como uma vivência e esta tem uma dimensão coletiva, justamente nesta reflexão que o texto de Dafermos (2018) e sua radicalidade dialética contribuiu na análise da seara em que me circunscrevia.

A título de conclusão parcial, é possível compreender o trabalho de campo com os Xetá como uma vivência dramática (conflito de diversos opostos), bem como a própria luta do povo Xetá por avanços e manutenções também é dramática, mas experienciada de pontos distintos (no caso do pesquisador e do povo), há uma vivência circunscrita historicamente e contraditoriamente social.

Assim nesta relação, quando se colocam em cena os papéis sociais, seja de representante indígenas ou do pesquisador há uma vivência posta, vivência esta que ocorre na fronteira, e que carece de uma análise sob pontos de vistas distintas de um mesmo processo, de um lado a vivência do povo Xetá em si, em sua luta contra a *entropia* que leva a desordem, e de outro o papel do pesquisador na compreensão da situação colonial.

Então vamos a eles, a vivência dos Xetá, como veremos no próximo capítulo se desenlaça pela relação constante com os diferentes grupos étnicos, que passam a ser na maioria das vezes aliados no processo de luta, dada a importância da dimensão da indianidade e/ou do duplo pertencimento étnico (como nos casos dos casamentos interétnicos), ainda que

as relações internas, tanto na questão da indianidade (mais ampla) como no grupo Xetá seja repleta de heterogeneidade de interesses e até mesmo disputas.

Assim, este traço interno da indianidade vai circunscrevendo a vivência dos Xetá no seu cotidiano, de outro ponto de vista, na dimensão do pesquisador há uma dimensão de uma certa inserção no grupo, no entanto não como pertente em si, mas sim como um certo mediador dos mundos, e acredito que esta perspectiva seja justamente a dimensão da *perezhivanie* da pesquisa, ser um mediador dos mundos e traçar formas práticas implementar os direitos historicamente negados aos povos envolvidos.

E justamente neste conjunto de vivências, ou *perezhivania*, a dimensão da colonialidade, ou como destacam autores como Aníbal Quijano Matriz Colonial de Poder, atravessam todas as relações, das mais triviais como um conversa informal até mesmo a reuniões de grande importância no processo de luta pela demarcação territorial, entendo portanto que primeiramente foi imprescindível compreender as distintas fundamentações teóricas na seara da psicologia, antropologia e ciências afins, sob a ótica da dimensão da colonialidade do saber.

Portanto entendo que, tanto em uma análise dos aspectos de uma história mais remota (contato na Serra dos Dourados), como também dos aspectos contemporâneos na T.I. São Jerônimo há uma profunda marca da colonialidade, e na medida em passamos a refletir sobre a constituição da subjetividade, sob uma ótica da materialidade, vivenciamos a colonialidade e passamos a ter consciência do vivido, fato este que permite o início para um movimento novo, e neste caso entendido como a descolonização.

CAPITULO 3 - O TRABALHO DE CAMPO JUNTO AOS XETÁ

3.1 – Notas preliminares

O trabalho de campo, aqui exposto, foge ao convencional das etnografias, em parte ele se organiza entre os interstícios envolvendo os campos da Antropologia e a da Psicologia, onde, por um lado, descrevo situações e diálogos vivenciados em na T.I. São Jerônimo, e por outro, a partir desta vivência, procuro lançar-me na análise de algumas situações, reconhecendo a dimensão da implicação na compreensão destas situações.

Antes, no entanto, cabem alguns apontamentos. O primeiro de teor etnográfico e explicativo: tenho desenvolvido atividades com o povo Xetá desde 2010 que se deram âmbito do Jane Reko Paranhá (2010-2013). Neste contexto produziu-se vídeo-documentários, acervos fílmicos, entrevistas e Reuniões com o MPF, etc.. Posteriormente, a partir de 2013, em função de compromissos profissionais, minha relação com os Xetá se modificou, e foi gradativamente se intensificando as possibilidades de trabalhos de campo e manutenção dos vínculos estabelecidos. Neste período conclui minha dissertação mestrado (2014) e iniciei minha pesquisa já no contexto do doutoramento.

Entendo que esta convivência, que pode ser expressa através da relação entre tempo e qualidade de vínculo é importante, pois localiza nossa relação em torno de uma memória coletiva. O fato estar com os Xetá em um Acampamento realizado por eles em 2011, nos trouxe memórias comuns, que se manifestava constantemente na frase "naquele tempo né? Que tinha os projetos da UEM.", ou seja, a minha inserção no grupo, ao longo deste trabalho de pesquisa, teve um certo respaldo do grupo pelo fato de nos conhecermos e nos encontrarmos em situações anteriores.

Tal situação – a da convivência ao longo do tempo – refletiu na qualidade da relação, uma vez que houve menos estranhamento por parte dos Xetá pelo fato de eu estar ali, assim como de minha parte também na medida em que os conhecia. Por exemplo, as crianças e os jovens que conheci nos idos de 2010, hoje são os jovens e adultos, e de uma certa forma, tivemos uma convivência ao longo dos anos. Isto permitiu estabelecer vínculos que se organizaram no tempo presente, mas mediados pelo memória. Sinto que estabelecemos, ao longo desses relações de confiança, o que facilitou muito nossa convivência, nossa comunicação.

Outro ponto que entendo ser necessário explicitar diz respeito a T.I. São Jerônimo, na qual os Xetá estão inseridos, convivendo com a etnia Guarani e Kaingang, o que torna a realidade social do lugar bastante complexa. Estar ali é vivenciado pelos Xetá de uma maneira dramática (síntese de relações contraditórias) uma vez que a T.I. não é sua terra – suas raízes históricas estão localizadas na Serra dos Dourados. Por outro lado, é o lugar onde eles se localizaram e, paulatinamente, começaram a se inscrever na vida do local, constituindo família resultantes de casamentos interétnicos, recentemente houve a inserção dos Xetá na vida política da T.I., quando o grupo passou a ter um representante no cacicado do lugar – a T.I. São Jerônimo tem três caciques – um Guarani, um Kanigang e um Xetá.

Os dados de 2020, em um levantamento feito por Adriano da Silva, filho de Tikuein, e membro do corpo de liderança do *lado* dos Kaingang, destacou que vivem no local cerca de 201 famílias, sendo trinta delas Xetá – lembrando que muitos casamentos interétnicos, o que complexifica bastante a questão da identidade étnica entre eles.

O desenvolvimento do projeto Jane Reko Paranhá foi muito importante para os Xetá uma vez que eles se valeram dos meios universitários para reconstruírem sua memória, registrar seu presente e prospectar o futuro, culminando no que Silva (1998; 2003) denominou de “bolha de sacralidade virtual”. Tal processo culminou com a sistematização da memória do grupo, transformando suas memórias em importante elemento na luta pela reconquista de suas terras (Marinho, 2018).

O projeto Jane Reko Paranhá, para mim é um ponto de partida para pesquisa, e acredito que também para os Xetá tenha sido um importante marco, na avaliação de Claudemir o projeto promoveu uma organização e ascensão do grupo. Recentemente, em 2018, falou sobre sua percepção de que a partir do projeto houve muitas mudanças para o povo, passaram a se organizar politicamente, tanto fora como dentro da aldeia; a educação escolar – com a possibilidade da inserção da língua Xetá - ocupa papel muito importante nesse processo de luta dos Xetá. Nesse momento se iniciou o movimento para a "retomada" do processo de demarcação da T.I. Herarekã Xetá na Serra dos Dourados, movimento amplo, e envolvendo várias instituições e pesquisadores.

Gostaria de salientar com esses apontamentos que venho acompanhando esse grupo nas suas lutas e nas suas estratégias para o sucesso de sua empreitada – o acesso à suas terras. Nesse percurso, participei de várias situações que me senti parte de um processo mais amplo do que vivia na academia – seja como docente, seja como pesquisador.

A primeira reunião foi muito importante pois ali que se discutiu os encaminhamentos do processo de demarcação de terras. Robson Martins, então Procurador Federal da Região de Umuarama-PR, estava se mobilizando nos encaminhamentos do processo de demarcação das terra, era Dezembro de 2012.

Foi minha primeira viagem sozinho de Maringá para T.I. São Jerônimo (as anteriores realizava com uma equipe do LAEE), eu estava trabalhando com o grupo desde 2010 e tinha planos de fazer um croqui do Acampamento que acontecera em 2011 para compor a dissertação de mestrado, trabalho que empenharíamos no outro dia.

Este reunião foi consideravelmente tensa. O procurador prestava esclarecimentos sobre os encaminhamentos do processo e todos os membro do grupo Xetá queriam saber o que aconteceria com suas vidas, se iriam para Umuarama ou se o processo se manteria como estava, pois vinha se arrastando desde os tempos da "Carmen". Uma questão me chamou atenção: os Xetá relataram uma condição difícil para eles, destacaram que o "povo de fora" não considera a geração atual como legítima, pois não são "puros", e que com o falecimento de Tikuein (faleceu em 2005) e de Tuca (faleceu em 2006) a situação se complicava mais ainda, pois tratava-se da ausência dos "cabeças". Os Xetá relataram que em grande medida, pela "lei e pelos governantes", eram considerados "mestiços" e portanto ilegítimos em assegurar seus direitos pela terra. Tratava-se de um discurso intencional, os Xetá me sinalizavam para esta situação, situação essa que, de fato, perdura até a atualidade.

Os desdobramentos da reunião foram importantes, mas pouco animadores: o procurador relatou que a condição dos Xetá naquele momento era aguardar o processo de demarcação, e que havia uma reunião com a Funai para a elaboração do relatório de delimitação da área. Além disso, aos Xetá foi sugerido que criassem uma Associação, o que culminou com a fundação da AIEX (Associação Indígena da Etnia Xetá) fundada em 2014.

Estavam presentes na reunião cerca de trinta Xetá, dentre eles, D. Conceição, esposa de Tikuein. Na medida em que o procurador relatava a inevitável morosidade do processo de demarcação, D. Conceição pediu a palavra e ela falou sobre a condição Xetá naquele momento, o que considero como uma síntese vivencial dos Xetá na T.I. São Jerônimo.

O Procurador, em seu relato e em suas explicações, lançava mão da palavra "interesse" seguidas vezes: que o processo era de "interesse" jurídico ao povo, que era importante resguardá-los, que havia uma contraposição de "interesses" dos latifundiários da

região e etc... Em certo momento, D. Conceição pede a palavra. De início ela se desculpa pela sua "falta de jeito" e que não era para levá-la a mal, e explicou de forma respeitosa ao procurador que não se tratava de interesse dos Xetá, esta palavra não era correta para a situação que viviam, mas que pelo contrário, o que se tratava era uma situação de *necessidade*, e explicava a condição que os Xetá viviam em São Jerônimo, eles estavam "emprestados" nas terras dos Kaingang e Guarani, e que viviam muitas dificuldades reais, como falta de recursos, ausência de espaços para plantios e muitas situações de vulnerabilidade.

A fala de D. Conceição veio para todos como uma espécie de síntese, tal como uma tomada de consciência do real, para o procurador acredito que foi muito impactante, para mim naquela ocasião veio-me uma sensação de paralisia, seus filhos ficaram com os olhos cheios d'água e outros saíram da sala logo em seguida que D. Conceição finalizou sua fala. Não sei dimensionar o impacto dessa fala na vida do grupo Xetá... nem nos encaminhamentos jurídicos que se seguiram. Mas de uma certa forma, ela expressa o sentimento deste povo, que luta pelo que lhe é direito. Nos anos de 2013 e 2014 foi elaborado o relatório circunstanciado de Delimitação da área. (DOU, 2014), momento de extrema importância na vida do grupo.

Outra experiência importante, que está relacionada com a situação anterior e que nos remete para a situação da vida dos Xetá, foi uma viagem, 4 anos após a reunião acima descrita, em novembro de 2016. Na ocasião eu iniciava os meus estudos de Doutorado, a delimitação da T.I. Herarekã Xetá havia saído no diário oficial da União, e as lideranças Xetá queriam realizar uma visita para terra demarcada.

Aproveitando-se da oportunidade de uma visita para sua tia Tiguá, que residia em Douradina-PR, Claudemir, Dival e Zezão tiveram a ideia de ir até Ivaté-PR, local onde havia sido delimitada a terra, para conferir o local. Duas situações os mobilizavam para esta empreitada, uma, era reconhecer a terra, e analisar como ele estava, a outra dizia respeito aos conflitos que estavam eclodindo na T.I. São Jerônimo (dos quais tratarei mais a frente).

Na viagem estavam os Xetá Claudemir, Dival e Zezão, eu e um outro pesquisador fomos para Douradina-PR, cidade de cerca de 8.000 habitantes, Tiguá morava com a filha e genro em uma chácara e não sabíamos a localização, o sinal dos celulares estava inoperante, quando decidimos perguntar sobre a chácara em que Tiguá residia, na ocasião "caímos na boa do leão", quando chegamos em uma casa que estava com as luzes acesas, extraio parte direta do diário que ilustra tal situação.

Quando chegamos em Douradina, os olhares desconfiados foram muitos, depois soubemos que o na cidade circula um "mito" a ideia que o território Xetá seria de uma terra inicial de 12.000 hectares ou até mesmo mais, esta proposta desapropriaria vários pequenos agricultores da região, o que gerou na população uma espécie de "Xetafobia" uma mistura de medo com raiva que é claramente compartilhada entre os moradores. Muito interessante foi o contato que tivemos, no caso o primeiro contato, coincidentemente com um advogado, que em pesquisa posterior, descobri que é justamente responsável pela regularização das terras na região de Douradina e Ivaté, em nossa conversa, pedimos uma informação a ele, que nos indicou onde era a casa de Tiguá, ele então perguntou para nossa "roda" se nós eramos de reportagem, dissemos que não, éramos da universidade e estávamos acompanhando os Xetá em visita aos parentes, já na sequência ele perguntou se sabíamos algum encaminhamento sobre a terra, porque já havia sido feito um "acordo" de redução da área, para cerca de 20 alqueires (redução territorial drástica), todos nós fomos consensuais indígenas e pesquisadores, respondemos em coro: "Não! Não!" não sabíamos de nada, e ainda assim ele destacou que era uma questão já resolvida, pois era um território do Bradesco (que comprou a Cobrimco que veio a falir anos atrás).

Sentimos todos que a situação era muito arriscada, quando em um tom irônico e aparentemente sádico o advogado olhou para Claudemir e relatou que o mesmo era muito parecido com seu falecido tio, Geraldo (irmão de Tikuein), e que este levava leite para ele na fazenda, advogado disse ainda que aquele era um tempo muito bom, pois havia muitos bichos, e que certa vez ainda jovem ele "criou" um filhote de onça, e que depois vendeu o mesmo para um fazendeiro da região, disse também que "criou" alguns Xetá. Sem mais estômago para tal conversa, encerramos o papo e fomos encontrar nosso caminho.

Além de permitir uma sondagem quanto a hostilização em relação aos Xetá na região, sobretudo criado pela imprensa⁸¹, aquela viagem tensionou grandemente a fronteira sobretudo entre o grupos de São Jerônimo e Umuarama, embora sejam aparentados, têm algumas distinções, Dival e Claudemir representam o modelo de organização política que vem construído em décadas de convivência com os Kaingang e Guaraní em terra indígenas, já o grupo de Tiguá não tiveram estas vivências, este fato ficou evidente quando um membro do grupo de Tiguá, casado com uma Xetá, disse que se os Xetá

⁸¹Basta acessar algumas reportagens sobre que abordam a demarcação da T.I. Herarekã Xetá, a primeira Televisando: conheça um pouco mais sobre a história dos índios Xetá. Disponível em:<http://g1.globo.com/pr/parana/videos/v/televisando-conheca-um-pouco-mais-sobre-a-historia-dos-indios-xeta/4870765/> e outra reportagem de teor aversivo a presença Xetá é do canal Rural, intitulada Demarcação de Terra Indígenas em Ivaté (PR) pode afetar 12 mil funcionários de usina canavieira, disponível em <https://www.canalrural.com.br/programas/informacao/mercado-e-cia/demarcacao-terra-indigena-ivate-pode-afetar-mil-funcionarios-usina-canavieira-7889/>.

tivessem a terra o melhor caminho era arrendar para cana, dividir o dinheiro e não haveria preocupação, Dival então em tom de estranhamento explicou que: “nós não vamos montar as lideranças lá em Ivaté, nós já vamos e estamos montando todas as lideranças na reserva (São Jerônimo), vamos chegar com tudo prontinho, com as regras e tudo, não tem esse de meter o bico com arrendar terra, é nossa terra e do nosso jeito, do nosso povo, e para o nosso povo terra não é mercadoria”.

Este relato gerou um clima de certa animosidade, mas por outro lado, também de compreensão e respeito, entendo que a fronteira ficou gravada, a distinção interna entre os grupos familiares, no outro dia fomos até a terra, chegamos em carros pessoais, quando passávamos por perto, decidimos descer no local, deixamos o carro no acostamento e fomos guiados por Claudemir que nos direcionava por já conhecer o caminho, naquela situação de grande emoção Dival relata:

O que nós queremos é a terra para trabalhar, não precisa mais do que isso não, a gente não pode abrir mão do que está no mapa, o que está no mapa e é esse que nós quer, isso que nós queremos, imagine um montão de terra desse para nós....vou te falar uma coisa, isso sem falar da mata, nós gostamos muito da mata, se nós conseguir adquirir essa terra, pelo menos um pedaço dela, vai ser importante, parece um sonho mas vamos realizar se deus quiser. [emociona]

Fico receoso com a chegada de alguém e solicito.

Eu: É...vamos sair da beira da estrada? (indicando que poderíamos ir um pouco mais distante, longe da pista)

Caminhamos até uma outra entrada, cerca de 1 km após a entrada primeira, descemos em uma estrada de chão, e vamos seguindo até o canal, quando Claudemir indica:

Claudemir: Esse pedaço aqui é a parte que eles falam que, ela foi, ele foi arrendado para a usina, esse pedaço para cá, você viu além que entrou um pedaço no mapinha alí, que é da usina, é a parte que eles arrendaram para Usina.

Indicando ao final do horizonte a usina, olha cabisbaixo ao redor, estamos em meio a um canal em formação, que permitiu uma caminhada, Dival retira o celular e começa a tirar fotos do lugar. (Diário de campo, novembro de 2016).

Nesta viagem, ficou evidente a necessidade dos Xetá em conseguirem seu território, além da luta pela terra, naquele período havia uma outra ameaça ao grupo, ainda incompreensível, pois havia nos anos 2014-2016 uma disputa interna entre os *ladós* políticos na T.I. São Jerônimo, pois o grupo Xetá se envolveu uma disputa entre caciques, para compreendê-la demande tempo – são vários os relatos sobre esta situação que presenciei no ano de 2018. Em 2014-2017 eu tinha algumas poucas informações escassas. Os dados de registros etnográficos elaborados por Santos (2017) nos dão um panorama geral do conflito.

Em linhas gerais, em 2014 havia dois caciques na T.I. São Jerônimo - um Kaingang e um Guarani, os Xetá até então eram representados pelas "lideranças" ou seja, um conjunto político que era submisso aos caciques, a maioria do grupo Xetá estava, como ainda se mantém até hoje ao *lado* dos Kaingang, embora houvessem outros Xetá do *lado* dos Guarani⁸². Assim, em um primeiro momento, nos pareceu que as disputas políticas se dava somente e exclusivamente entre os caciques, sendo marcadas pelos aspectos étnicos, mas, ao que tudo indica não foram, estes os determinantes da política local naquele momento.

A complexidade se intensifica com a presença dos grupos étnicos em co-habitação. Spenassato (2016) realizou sua etnografia, procurando compreender a utilização de termos como "mistura" e os "*lados*" para compreender a organização política na T.I. São Jerônimo. Sua etnografia demonstrou haver um paradoxo na relação entre etnia e *lado* (político), pois assim nem sempre ocorre a correspondência entre os mesmos.

Santos (2017) por sua vez, faz uma etnografia similar, procurando compreender o contexto de brigas e disputas entre os *lados* políticos, bem como a funcionalidade dos caciques nas relações de cohabitação.

Em uma noite fria de junho de 2018, quando nos esquentávamos na beira do fogo, Claudemir me explica esta situação. A situação de 2014 é colocada como uma disputa entre caciques de *lados opostos*, de um *lado* o Kaingang e de outro o *lado* Guarani. o projeto do *lado* Kaingang era manter-se no poder, enquanto que o *lado* Guarani procurava derrubar o cacique Kaingang e colocar outro cacique, mais próximo e alinhado ao seu *lado*, e para este feito era necessário derrubar o apoio mais forte dos Kaingang, no caso os Xetá.

Em nossa conversa, Todi, ilustra os meandros deste conflito, e que na verdade estes ocorreram devido a uma disputa de poder entre os Kaingang.

ele ressaltou que grande parte do conflitos que ocorreram foram devido a disputa de poder entre os Kaingang, havia um líder muito antigo na T.I., este líder antigo estava descontente com a política do cacique Kaingang, e para derrubá-lo traçou o plano, a ideia seria criar um conflito primeiramente entre os Xetá, e expulsá-los, e a partir desta expulsão, se iniciaria a derrubada do cacique Kaingang, o projeto se fecharia com a tomada do poder pelo "líder antigo" (Kaingang, estava descontente com a política do cacique Kaingang do momento). Os Xetá seriam expulsos, e o cacique guarani (que tem relações de parentesco muito próximas com o "líder antigo" assumiria o poder, seria uma nova hegemonia política na T.I. e, na

⁸²Grupos que são próximos aos Xetá, com relações de parentesco, mas casados com pertencentes aos lados políticos dos Guarani.

configuração deste projeto os Xetá eram um empecilho, e precisariam sair da T.I., nesse contexto, vale lembrar a menção de que os Xetá estão "emprestados" no local.

Explicou ainda que, entre 2014 e 2015, o grupo Xetá viveu momentos difíceis e conflituosos: houveram tentativas de assassinatos de integrantes grupo Xetá, inúmeras brigas, e diversos desentendimentos; no ataque direcionado aos Xetá, eles passaram por injúrias raciais, sendo acusados de não serem indígenas e/ou serem misturados. Na história vivida pelo grupo, alguns detalhes são sempre lembrados: na chegada a T.I. São Jerônimo os Xetá se aproximaram primeiramente dos Guarani, dada que a vinda dos mesmos ocorreu por uma mediação do cacique Nelsinho (que naquela época havia se afastado do cacicado). No entanto, possivelmente, com os casamentos entre os Xetá com os Kaingang, essas relações se modificaram, e tal situação aproximou politicamente os Xetá com o *lado* Kaingang, que é o atual cacique.

Tomando como base o trabalho de campo, as etnografias anteriores Spenassato (2016) e Santos (2017) compreendi uma outra dimensão deste conflito. Fernandes (2003), ao estudar o grupo Kaingang, nos assinala que sua organização política é faccionada. Assim, a disputa vivida na T.I. envolvia, num primeiro momento, as facções dos grupos Kaingangs – um líder antigo Kaingang queria “derrubar” o cacique de então que era Kaingang. Tal movimento não se consolidou pois os Kaingangs que estavam no cacicado e os Xetá, apoiando o *lado* Kaingang, fizeram contraposição, tanto física como politicamente.

Recordo que quando fui para campo, em 2014, na realização do SIE (Saberes Indígenas na Escola) alguns moradores da T.I. me diziam "[...]ahhhh esse povo da UEM só quer saber de Xetá, Xetá para lá, Xetá para cá... e nada de nós, eles só querem saber do grupo do João". (DIÁRIO, outubro de 2014). As pessoas que me anunciaram esta situação eram vinculados ao grupo do “líder antigo” – que tinha articulação política com o cacique Guarani, o que nos localizava, de uma certa forma, como “articulados” com o *lado* Kaingang, até então no poder. Pois bem, no final de diversos conflitos, os Xetá tiveram a possibilidade de representar um cacique como tal, embora hierarquicamente abaixo⁸³ dos caciques Kaingang e Guarani atuais.

⁸³Esta situação de hierarquia pode estar relacionada com o processo de ocupação da terra. Tradicionalmente a região era de ocupação Kaingang, Mota (2008) indica o local como campos do *Inhoó*, portanto os Kaingang ocupam o local secularmente, na década 1940 ocorre a vinda dos Guarani do Pinheiro Seco, possivelmente este processo tenha ocorrido a partir do acordo de 1949, que impactou também os Xetá.

O *lado* Guarani (que na disputa apoiou o líder antigo) e o *lado* do "líder antigo" (kaingang) foram enviados para fora da T.I., e uma pacificação se instaurou. Toda esta possibilidade de expulsão mobilizou muito os Xetá, que mais uma vez nos procuraram, pois estiveram por um fio de serem mandados embora da T.I., e se este fato ocorresse precisariam de muito apoio, pois, diferentemente dos outros grupos étnicos, os Xetá não tem um território próprio, nem tampouco poderiam ser deslocados para outras terras do mesmo grupo, se fossem deslocado para outra T.I., seria novamente um recomeço de consolidação, tal como Tikuein iniciou em 1985, mas mesmo permanecendo como os mesmos relatam “estão emprestados”.

A compreensão dos *lados* é de grande relevância para entender as relações estabelecidas na T.I. São Jerônimo, pois articula vários agentes presentes na configuração de uma situação colonial que circunscreve as disputas políticas entre as etnias presentes na T.I. e, também, as relações com a sociedade envolvente.

3.2 – O trabalho de campo em São Jerônimo: primeiros passos.

Iniciar um diário de campo parece ser algo corriqueiro e/ou acessível, trata-se em linhas gerais de pegar uma caderneta, celular, ou outros, escrever sobre o que se vê e ouve, aprendi a realizar os primeiros diários como relatos de sessão, na psicologia clínica, posteriormente outros elementos foram entrando na descrição do campo, os primeiros foram fatores sociopolíticos que interferiam nas relações, como a redução territorial, preconceitos sofridos pelos indígenas e fatores 'exógenos', posteriormente fui encorajado e refletir sobre a implicação, o que ocorria em termos subjetivos, o que em termos vigotskianos seria a noção de “refração” tal como um prisma, ou seja, que se passava em mim frente as relações. (E hoje, no dia 22 de outubro de 2019 redigito o transcrito de 26 de março de 2018).

Antes de março de 2018, me preparava para o campo, vinham-se situações positivas, dificuldades, alegrias e tristezas... Enfim um turbilhão de sensações e emoções que vêm a consciência. Refletir sobre a aceitação do grupo, receios diversos como a preocupação em manter-me como docente e sobretudo o cansaço pela falta de sono .

A “desculpa” sempre foi uma vestimenta importante para justificar o trabalho de campo, tratava-se da elaboração de uma narrativa, uma forma de tergiversação para sair da realidade da cidade e ir para campo, entre a fuligem e as picadas de mosquito, sempre optei pelas últimas. Sabemos que a subjetividade de quem narra e conta uma certa situação é

relevante, ao menos para a psicologia, e nesta identificamos a implicação, assim opto por iniciar expondo minha defesa, não a da tese, mas as psíquicas, pois a sensação de estar em campo, na aldeia, sempre foi algo prazeroso: ao longo deste percurso sempre arrumei uma desculpa para estar junto com os indígenas, seja para fazer algo, como entregar ou buscar um documento, levar algo que seja útil ou alguém para algum lugar e até mesmo entregar uma simples foto. Quando chego sempre procuro não estar de mãos vazias, não consigo chegar sem nada, tenho a necessidade imperiosa de levar algo. Além disso, só levo para minha casa o que não usam, que me vendem ou que me dão, não pego nada, nem uma folha de uma árvore, mas o que mais gosto mesmo de levar são as histórias...

A estadia em campo no primeiro semestre de 2018 se organizou da seguinte forma, as quartas feiras pela noite, e quintas de manhã lecionava em Maringá-PR, e o restante da semana, sempre que possível me deslocava para T.I. São Jerônimo, nestas andanças foram mais de 10.000 km rodados, histórias e aprendizados, sempre que ia ou vinha levava algo, para os indígenas procurei num primeiro momento contribuir com compras de mercado, trazia histórias para Maringá, passado alguns meses neste traslado, as coisas foram mudando, continuei levando o que podia, mas também procurei fomentar a inclusão em projetos de geração de renda, e iniciações científicas para os próprios Xetá.

A primeira elaboração consistiu no projeto “Adjatukã: a produção da cultura material do povo Xetá”, que teve como objetivo a geração de renda para o povo Xetá, a partir da produção da cultura material. Tais itens não eram produzidos devido à escassez de recursos, o que os impedia a produção e reprodução de seus artesanatos tradicionais, tal como o *Tinembetá* (adorno labial), colares e diversos *mouw* (miniaturas de animais feitas em madeira e em cera de abelha). As dificuldades de tal produção estavam relacionadas com a condição histórica atual dos Xetá, dada a desterritorialização do passado, a escassez de trabalhos na T.I. e a vida de "diárias" caracterizada pelo trabalho como boias-frias.

Outro projeto que desenvolvemos foi resultado deste trânsito entre a T. I. e as salas de aula. Aqui identifiquei uma possibilidade de elaborar PIBICjr com a temática Xetá, envolvendo uma estudante indígena, Andicleia da Silva (filha de Claudemir e neta de Tikuein), cujo título é “A vivência étnica do Povo Xetá na T.I São Jerônimo: avanços e desafios”. O objetivo principal de tal atividade consiste na elaboração de uma narrativa na qual seja possível, sob a perspectiva da jovem Xetá, a descrição de suas vivências, suas dificuldades, no exercício de sua etnicidade. Este projeto também tem como perspectiva uma

dimensão de protagonismo e inserção no cenário acadêmico para os próprios Xetá na medida em que podem – a partir de projetos desta natureza – elaborar narrativas sobre si, e também sobre a universidade, sobre os pesquisadores, trata-se de uma tentativa de girar o cenário da produção de conhecimento.

Além destas frentes, em 2019 iniciamos outros dois trabalhos de Iniciação Científica Junior destinado aos Xetá, o primeiro dando continuidade aos estudos anteriores, propus que fossem acessado o acervo etnográfico de Vladimir Kozak (1897-1979) pelos próprios Xetá, focalizando basicamente a cultura material e a sua relação com contemporaneidade, outro projeto elaborado visa compreender o movimento ruralista no estado do Paraná, justamente para compreender o caso dos Xetá, ambos se encontram em elaboração até o final de 2019, no entanto, devido a uma reestruturação institucional, deixei de fazer parte do corpo docente o que implicou o fechamento antecipado dos projetos.

Esta foi a forma que conduzi e fui conduzido em campo, em parte por recomendações de pesquisadores, tendo como princípio a noção de troca: através desta sempre experienciei diversas vivências e a partir delas procurei estabelecer novas formas de relação. Entretanto, para realizar a troca, precisava sempre ter uma "roupa" institucional, como uma clara defesa para o meu "estar ali", esta condição no início era ininteligível, até compreender que seria um ponto de partida para a construção desta narrativa.

Estas questões primeiras começaram a ficar mais claras quando acessei o texto de George Devereux (2018) intitulado "Da angústia ao método em ciências sociais do comportamento". Nesta reflexão o autor centraliza a importância da contratransferência no processo de construção de conhecimento. Em linhas gerais, esta noção – a de contratransferência – diz respeito ao "[...]conjunto de manifestações do inconsciente do analista relacionadas com a transferência de seu paciente." (ROUDINESCO, PLON, 1998, p.155). No contexto da obra de Devereux (2018) este entendimento é estendido ao papel do observador, com a seguinte inquietação: o que os diferentes grupos étnicos suscitam nos pesquisadores? Em sua discussão destaca os pontos cegos da observação e a inibição do antropólogo frente aos trabalhos de campo, e, como desdobramento, entende como ponto fundante da pesquisa a consideração do processo de contratransferência na ciência do comportamento e, neste caso, mais especificamente, na pesquisa etnográfica.

A partir das ideias de Devereux (2018) podemos estabelecer três fontes para compor os dados desta pesquisa. De um lado há o comportamento do sujeito observado, num outro

plano, os transtornos produzidos pela existência e atividades observacionais do observador, e por fim, o comportamento do observador: suas angústias e manobras defensivas, entendidas como formas de decisões teóricas e aquelas que se efetivaram no campo de pesquisa que, de uma certa forma, expressam as defesas do sujeito pesquisador. Ao longo da pesquisa na qual estive/estou implicado, estas defesas expressavam-se de diversas formas, mas, o que mais se evidenciou, foi a minha dificuldade em aceitar a retórica da passividade da pesquisa, especialmente quando me defrontava com situações históricas e contemporâneas que se organizaram e se organizam em torno de injustiças. Quero dizer com isso que, com Ardoino (1997), eu me vi, e hoje me vejo implicado com o grupo que estudo, trabalho e vivencio – os Xetá.

Entendido um pouco das “desculpas”, retomamos a importância da descrição de 2018, quando foi o “tempo do campo”, caracterizado pela oportunidade de fazer um trabalho intensificado. Na ocasião tive muitas expectativas, estas me remetiam à prática em psicologia, tratava-se de uma situação que sempre me implicou desde os primeiros anos de graduação, almejava constituir uma Psicologia aproximada aos povos e para os povos, ou seja, uma Psicologia que correspondesse aos anseios das comunidades subalternas⁸⁴. Em grande parte entendo que essa dimensão da implicação foi se constituindo ao longo da minha própria trajetória individual, mas circunscrita em condições objetivas reais e concretas, nas quais familiares, professores, colegas de profissão influenciaram decisivamente este estado de consciência, tratava-se de uma sensação de síntese na qual, enfim havia "chegado o momento".

Era início de março e me passavam várias ideias e sensações (embora fosse uma síntese, não deixava de ser contraditória, ou seja, um drama⁸⁵), na estrada ia confabulando sobre as possibilidades, quais seriam as dificuldades de adaptação? Como ficaria minha vida em Maringá? Afinal era necessário manter o *trabalho docente* e *trabalho de campo*, a semana no primeiro semestre de 2018 ficou sistematizada da seguinte forma: às quartas feiras pela noite reunião do NDE⁸⁶, seguidos das aulas na quinta pela manhã, o restante dos dias estava em São Jerônimo, 194km ligavam os distintos locais, e assim foi, durante os meses de Março a Agosto de 2018.

⁸⁴Sobre Patto (1984) e Psicologia e Classes subalternas.

⁸⁵Para elucidação conferir o Dafermos (2018)

⁸⁶Núcleo Docente Estruturante, tem como objetivo pensar o curso de graduação em psicologia.

Na empreitada da elaboração etnográfica, muni-me de um caderno de campo de capa dura no qual anotava os dados mais importantes, também registrava os diários no celular em bloco de notas que permitia um acesso rápido para que as informações não se perdessem, as fotos também realizei pelo celular, outras fotos foram registrada por Caue Sanches que se inseriu no trabalho a partir da vigência do projeto Adjatukã Xetá: Produção da cultura material do povo Xetá.

3.2.1 – Localizando a T.I.

Para se chegar na T.I. é necessário atravessar o município de São Jeronimo da Serra⁸⁷, e adentrar à estrada Rod. Engenheiro Angelo Lopes, seguindo ao leste sentido Cerrado⁸⁸. Ao longo do caminho passamos pelo bairro que faz divisa com a T.I., lugar bastante movimentado pelas motos, carros, bares e mercado .

Findado o trajeto, enfim, logo se chega ao "terreiro do Todi", onde fui recebido pela família, esta é composta por Claudemir (Xetá) e D. Samira (Guarani) e os filhos de D. Samira: Lucas Douglas, Leonardo, Diego, Vanessa e Giovani, sendo os dois primeiros maiores de 18 anos, Diego na época tinha 17 anos, e os dois últimos ainda em idade escolar, 12 e 10 respectivamente. Além destes a casa é constantemente frequentada pelos parentes, como Valdir e "Samba" que são filhos de D. Maria, sobrinha da falecida D. Conceição (esposa de Tikuen), portanto primos de Claudemir e de todos os Xetá de S.J, ambos – Valdir e “Samba” - relatam ser Guarani com vínculos estreitos com os Xetá, estes primos acompanharam o casal Tikuein e D. Conceição pelas localidades que passaram. Atualmente “Samba” é casado com uma Guarani e exerce atividades de mecânica em geral, residindo na mesma casa com seu irmão Valdir.

A movimentação da casa ocorre também pela constante presença de crianças que "chegam no terreiro" para brincar, diversas pessoas procuram serviços de consertos de computadores e celulares (executados por Douglas) como também acesso a internet (sim há Wifi, mas protegido por senha), outro grupo frequenta com interesses distintos, estes são geralmente homens, na maioria das vezes jovens, que vem ao terreiro para realizar algum

⁸⁷Como aponta a historiografia, o aldeamento de São Jerônimo foi iniciado nas décadas de 1910 (Novak, 2016; Mota, 2012) como uma tentativa da política indígena de Estado, passando por inúmeras tentativas de esbulho, até 1922 quando se inicia o município.

⁸⁸Distrito Rural pertencente ao município, trata-se de um Assentamento do Movimento dos Sem Terras.

reparo/troca/rolo⁸⁹ de moto e peças, como dizem os mais velhos: "Antes era tudo cavalo, hoje é moto pra lá e pra cá⁹⁰". Além destes, há um constante movimento de visitas de parentes e amigos que "chegam no terreiro" como D. An Xetá e seu marido S. Carlos, diferentes amigos de "fora da reserva", bem como lideranças Guarani e Kaingang, de forma geral há uma grande fluxo de pessoas, trocas de objetos (peças de motos e etc) e de informações.

Na T.I. não há propriamente aldeias que compõem o local, ao menos os moradores e a bibliografia consultada não indicam tal caracterização, mas há certas localidades, similares aos "bairros": a primeira área faz limite com a cidade, local de grande fluxo de pessoas, é denominado I.) *Posto* por haver o Posto de Saúde, escola "velha", é um local de "baixada" em comparação com outras áreas da T.I., e de solo predominantemente arenoso, habitada em grande parte pelos Kaingang, mas também pelo Guarani, local onde o cacique Guarani reside, bem na "entrada principal da T.I.". Outra localidade é a denominada II) *Escola Nova*, em uma área em que há algumas estreitas faixas de mata e casas, é um local relativamente central na T.I., ali reside a liderança Kaingang e onde ocorrem festas culturais e churrascos festivos dos Kaingang, III) outro local é denominado *Abacateiro*, predominantemente habitado pelos Guarani, no qual o campo de futebol é o principal marco de referência, há também o IV) *Pomar* local mais afastado do "centro" da T.I. fica "depois do Abacateiro" em que D. An e S. Carlos residiam, VI) temos ainda o *Salão de Baile Kaingang* entre o Posto e Abacateiro, f) e a *Cachoeira do Baiano* local com pouca habitação no qual alguns Xetá residiam em meados de 2013-2014, dentre eles Claudemir e Julio Cezar.

A localização do "terreiro do Claudemir" é justamente entre o *Posto* e o *Salão de Baile Kaingang*, o local fica próximo a estrada de divisa da T.I., caminho que leva ao Cerrado no qual há um grande fluxo de caminhões, em sua maioria de eucalipto, que se dirigem até a cidade para escoar a produção. A casa de Claudemir e família é a primeira no sentido para o Abacateiro, localizada mais próxima ao *Posto*. No "terreiro" há duas casas de madeira, uma em frente a outra, são feitas de uma madeira denominada canelão, nome popular das *lauráceas* que são muito abundantes na região, em uma das casas havia dois quartos uma sala e uma sala de jantar, com alicerce de alvenaria, nesta casa dormia o Claudemir e D. Samira (sua esposa), e em outro quarto eu e Douglas. Na outra casa a construção é similar mas não há

⁸⁹Os jovens em grande parte se entretêm em fazer "rolos" de peças de moto, motores, acessórios, enfim trata-se de um ampla diversidade de relações.

⁹⁰Frase recorrente entre Claudemir e Dival, ambos relatam que em suas memórias há uma constante presença do cavalo, passado alguns anos o animal foi substituído pela máquina.

o alicerce, é o local da cozinha e do quarto das crianças, os animais habitam ambas casas, os gatos ficam em uma casa, os galinhos novos e passarinhos em outra, onde se aquecem com o fogão a lenha, os cães ficam para fora, em casas específicas se amontoam para aquecer do frio.

Na casa em que há a cozinha, D. Samira liga o rádio todas as manhãs, por volta das 6:30, sintonia o programa informativo de "Gildo Alves" que traz as notícias de Cornélio Procópio e região, esse se tornou um hábito do trabalho de campo, todas as manhãs os galos cantavam antes mesmo do sol nascer, seguido da programação de rádio com as notícias regionais, todos começam a despertar.

Em meados de 2010-2011 Claudemir residia no distrito de São João do Pinhal, distrito nas proximidades da T.I. Barão de Antonina, relatou que neste período havia passado por situações pessoais que o levaram a residir fora da T.I., no dia em que havia decidido "ir embora de vez" para Curitiba, estava com a passagem de ônibus comprada, quando revê D. Samira na cidade (dado que haviam estudado juntos quando jovens na própria T.I. São Jerônimo) começam a conversar e então decidem se casar, no entanto não havia condições políticas para voltarem a T.I. São Jerônimo, daí residiram no distrito onde Claudemir trabalhava em uma chácara, e retornam para a T.I. São Jerônimo alguns anos depois.

Em seu regresso, contou que D. Samira negociou os valores da propriedade de D. Jerônima (sua avó) para retornar a T.I., embora não seja documentada como as terras não indígenas, na aldeia há valores por cada local em que se mora, as negociações ocorrem com valores mais baixos que os não indígenas, neste caso, Claudemir comprou uma área por R\$500,00 de D. Jerônima (avó de D. Samira), essas tratativas precisam ser aprovadas pelos caciques (Guarani e Kaingang) e assim ele construiu a casa no local. Para a edificação chamou seus irmãos, Zezão, Dival, Julio, bem como seus primos Valdir e Samba que "subiram" a casa em pouco dias. Este modo de construção também ocorre quando há novos casamentos, juntam-se familiares e amigos, em poucos dias coletam as madeiras, compram telhados (geralmente de amianto) e erguem-se as casas.

A complexidade da vida na T.I. São Jerônimo é intensificada pelas contínuas relações com comunidades localizadas nas adjacências: os locais de ocupação do MST como Paulo Freire, Cerrado dentre outras compõem um amplo conjunto de comunidades locais não indígenas, há também distritos com São João do Pinhal muito próximo a T.I. Barão de Antonina (esta de predominância Kaingang, mas com grupos Guarani) e T.I. Apucarantina

(predominância Kaingang) localizadas na bacia do rio Tibagi, e as T.I. Laranjinha (predominantemente Guarani), T.I. Ywy Porã (conhecida como Posto Velho, predominantemente Guarani) e T.I. Pinhalzinho (predominantemente Guarani).

Tais comunidades, tanto indígenas como não indígenas, são constantemente visitadas pelos habitantes de T.I. São Jerônimo, bem como recebem visitas, há portanto uma ampla relação de sociabilidade entre os membros das comunidades

No ano de 2018, pude ouvir diversos relatos dos mais jovens sobre as festividades que ocorriam em outras T.I. – Laranjinha, Pinhalzinho, Barão e Apucarantina – geralmente grupos de jovens se dirigem para as festas e passavam dias nas localidades, em diversos festejos. Estas ocasiões, segundo eles, são momentos muito relevantes pois é a oportunidade de se efetivar trocas e de estabelecer relacionamentos afetivos.

Nestas idas e vindas são recorrentes os relatos sobre “apaixonamentos” e não menos presentes os casos de casamentos, há também os matrimônios “forçados” por lideranças ou familiares, neste sentido, alguns jovens passam a temer atitudes de lideranças, pois, as lideranças mais tradicionais "forçavam" os casamentos, outras mais "modernas" são mais brandas quanto aos relacionamentos, este conjunto de relações complexifica notoriamente as relações de sociabilidade presentes nas T.I.s com constantes fluxos, redes de proteção e relações de troca.

3.3 – As crianças, parceiros de caminhada na aldeia.

As crianças foram figuras constantes ao longo do trabalho de campo, e protagonizaram situações relevantes que expressavam as situações sociais das quais experienciava-se em São Jerônimo. Primeiramente havia entrado em contato com os filhos de D. Samira, Vanessa na época com 12 anos e Giovanni com 11 anos, sempre me acompanhavam e me guiavam pelos caminhos da aldeia.

Estas primeiras relações se deram por conta das crianças serem membros da família e por estabelecermos um convívio diário, a partir destas, conheci os vizinhos amigos e parentes, as relações foram se estendendo a seus primos e amigos – e foi assim que pudemos verificar o quanto as relações que ali se estabeleciam eram marcadas por relações de parentesco como primos, tios e irmãos. As crianças sempre me acompanharam... nas visitas na casa de D. ãn Xetá, nas visitas a casa do Dival, nas idas às Igrejas, nos campos de futebol, nas escolas, em São Jerônimo eu raramente andava sozinho.

Suponho que tal aproximação esteja relacionada pelo fato de eu representar o exótico nas relações, o diferente... dos habitantes no cotidiano Além disso no trânsito entre a escola, estradas e diversas situações eu me sentia como uma visita que chamava a atenção. Talvez, pelo fato de eu sempre conversar com as crianças, perguntar as coisas aos mais velhos (aproximação esta que foi mediada pelas crianças) sobre jogos de futebol, sobre a vida na T.I. e outras atividades. elas, as crianças, sempre me perguntavam sobre o que tinha na cidade em que eu morava, como era, onde morava, enfim sempre curiosas em saber o que aquele sujeito fazia lá.

Sempre que possível explicava que eu era professor na Universidade, e que trabalhava com os Xetá e dava aulas, sempre me olhavam um tanto curiosas e desconfiadas com as respostas, me perguntavam: " O que você tá fazendo aqui?"; "Como é lá onde você mora, em Maringá né?", e eu tentava explicar, que trabalhava e estudava, que dava aulas e cursava Doutorado. Tive que explicar que o Doutorado era depois da escola e da faculdade, e que a gente escolhia um tema para estudar, e ia lá e estudava até...onde fosse preciso... os irmãos (Giovani e Vanessa) riram, e complementaram, "Até ficar cansado né? Igual você está!". Respondi rindo também..."É mais ou menos isso!".

Nesta relação criávamos brincadeiras nas quais pedia as crianças que explicassem onde estava São Jerônimo (se estava no Brasil, no Sul? No Paraná?) e também onde ficavam os países na América Latina, os continentes, Europa, África, Ásia.... Ao longo das semanas deixava "tarefas" para as crianças, assim elas pediam para o irmão mais velho para poder acessar o computador da casa, pesquisavam e escreviam em folhas, pedaços de papel as respostas, e essa "tarefa" permitia com que passássemos na aldeia, com a autorização de D. Samira e Claudemir. Agora, escrevendo, recordo que havia guardado no fundo da mochila "a tarefa" das crianças (Foto 1).

O objeto me remeteu a diversas lembranças, as crianças hoje estão adultas, Vanessa se casou e foi para o Estado de São Paulo, Geovani já não aparenta mais ser criança, na última vez que nos vimos em setembro de 2019, já era um jovem, tanto no comportamento como fisicamente.

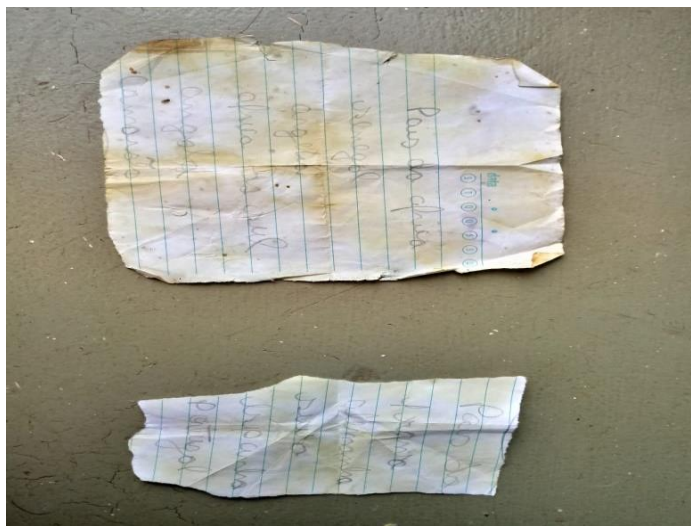


Foto 1. Bilhetes das Crianças com nome dos países da África e da Europa.

3.3.1 – “Crianças brincando de ser” - a identidade exercida no contraste

Dentre as experiências vividas, a preparação das festas anuais merece destaque pois é um evento bastante importante para o T.I.. Como há dois caciques com suas respectivas lideranças Kaingang e Guarani, ocorrem também duas festas, estes festejos são abertos basicamente toda a T.I., moradores da cidade e da área rural. A liderança Kaingang, em 2018, realizou a festa em Abril, possivelmente em virtude do dia do índio, com uma noite destinado ao Baile e em outro dia com jogos (Futebol, Peteca, Vôlei) e final um churrasco para toda a comunidade local, moradores da cidade e da área rural.

Assim, tive a oportunidade de acompanhar toda a movimentação da realização da festa do *lado* Kaingang, e nesta o grupo Xetá estava muito empenhado diretamente na organização, desde espaço de preparação para churrasco, alimentação em geral, bailes, segurança. Vale registrar que o evento foi organizado pelos representantes dos *lados*, sendo um momento de demonstração de prestígio e de 'força' política, no qual os caciques disputam entre si quais festas são melhores, quanto melhor a festa, melhor é a liderança. Geralmente, a preparação das festas leva em média 30 dias, envolve uma série de atividades.

Embora tais festejos sejam abertos, a dimensão dos preparativos delimitam claramente a questão dos *lados*, *as famílias do lado Kaingang se envolvem, as famílias do lado Guarani, por sua vez, não, mas participam no dia de comemoração*. Nestes *lados*, que expressam alianças, os Xetá participam junto aos Kaingang.

A organização do churrasco e baile implica uma grande movimentação de pessoas, tal ofício se inicia meses antes com reuniões das lideranças, aviso a comunidade, coleta de espetos, a preparação do local para assar as carnes, os ensaios de cânticos, as danças culturais dentre outras diversas atividades. Cada família foi designada a coletar espetos para o

dia da festa, as lideranças passavam de casa em casa solicitando que fosse providenciado uma quantidade de espetos de 50 a 60 espetos e que fossem entregues dias antes para que os homens, responsáveis pelo assar das carnes, pudessem preparar os "assados".

Em função da festa, as crianças – Luan, Nathan, Giovani (Vâni), Edivandro, Clenilson e Vanessa – se juntaram na casa de Claudemir para coletar os espetos. Era um dia muito especial, dado que as atividades escolares estavam suspensas, pois toda a escola e a comunidade se debruçaram sobre a organização do evento. Nessa ação elas me convidaram e, assim, partimos para coletar os espetos. Ao longo da atividade, fomos conversando...

Nathan: Paaulo....Você conhece o Carlinho? Na sala dele é cheia de cadeira com roda e computador (se referenciava a escola).

Eu: O Carlinho Cabreira né?

Nathan: Isso ele é professor de Guarani

Eu: Conheço sim, você aprende Guarani?

Luan : uhum [...] Conhece o prof. Dimas? Ele dá aula de Kaingang.

Fomos adentrando em uma pequena mata, as crianças vão manuseando os facões e arrancando os espetos, também iam se separando ao longo da mata para procurar possíveis feixes, neste meio tempo a Vanessa acaba pisando em um "cocô", não sei se humano ou de algum cachorro que passava pelo local, logo que percebe o ocorrido reclama, em um movimento quase que espontâneo as crianças passam a zombar dela. A menina, por sua vez, fica zangada, e passa a querer limpar seus pés nos espetos, cria-se um conflito entre as crianças que não deixam ela assim fazer, relatam, "você ta variada? vai limpa o pé todo sujo de bosta onde a gente vai comer carne?" em uma mistura de zombaria e braveza todo o grupo emite o mesmo coro, Vanessa em minoria deixa o lugar.

Passada a confusão, a conversa é retomada:

Luan: Cara, aqui tem muita taquara, olha alí oh...enrolada de cipó.

Luan não manuseia o facão.

Eu: Vâni, esse é pequeno?

Vani: É fina Paulo, é que vai carne grossa no fogo.

As crianças vão sempre me mostrando, as árvores, o cipó, apontam e explicam o que sabem. Na situação precisávamos de 60 espetos, estávamos com 12, fiz as contas e disse, faltam 48, as crianças contaram com os dedos e confirmaram o número.

Luan: Paulo, ontem eu sonhei com um homem, ele estava dentro da prisão e cortaram as duas pernas dele...

Fico surpreso, e digo.

Eu: É mesmo?

Luan: E colocaram amarrada e coisada....eu sonhei isso.

Mudo de assunto, pois estava com um feixe de espetos sob os ombros e precisava de uma corda para amarrar, peço e as crianças me entregam, e seguimos conversando.

Edivandro: Olha a aranha, o tamanho de aranha....que bitela....

Luan: Cadê a aranha?

Veja então a denominada de "bitelona".

Luan: Vi...bitelona.

Vamos amarrando os espetos, vou carregando, e as crianças cortando hastes.

Vâni: Já pensou voltar sem nenhum espeto ein Paulo?

Eu: Daí lascou....Risos

Vani: Di, vou por esse trio⁹¹, você vai por outro, e a gente se encontra lá.

Edivandro: Na verdade é para tudo nós ir junto rapaz.

Eu: Então vamo, me dá um facão.

Luan: Você é nosso amigo né Paulo?

Eu: Sou! Claro

Luan: Então eu sou Guarani, e você? (Pergunta para Edivandro)

Edivandro: Eu sou Kaingang e Xetá.

Nathan: Você é Guarani ou Kaingang? É Guarani ou Xetá? (para Vani)

Vani: Sou Guarani e Xetá, sou Guarani por causa da minha mãe e avó, D. Jerônima, mas sou Xetá por causa do Todi, você não viu Paulo? A D. Jerônima é minha avó, e eu sou quase filho do Todi, aprendo muitas coisas com ele.

Nathan: E você Paaaulo?

Eu: É eu não sou nada, mas se pudesse, seria Xetá, gosto dos Kaingang também.

Nathan: Olhaaaa a varinha verdinha aqui....corta.

Vani: Nathan...sua mãe tá te chamando, ouve só...corre....Segue o trio, não sai do trio não piazada senão vocês se perdem.

As crianças correm ...vejo que Edivandro sumiu entre as árvores.

Eu: Vani o Edivandro sumiu.

Vani: Ixi ele conhece esse mato, tem um trio aqui e outro ali, e outro depois dessas árvore, tem um punhado de trio, olha os piá já tão ali.

Vamos contando os gravetos, e já indico que está bom, havia uns 15 espetos, Vani se prontifica a levar alguns, mas não dividimos os gravetos, mas sim o peso: seguro em uma ponta e ele outra.

Nesse momento penso num turbilhão de coisas, os prazos da tese, a vida docente muitas vezes enclausurada nas salas de aula, e como naquele momento as crianças iam

⁹¹"Trio" neste caso se refere ao trilho, que são caminhos no mato no qual é possível caminhar.

circunscrevendo sua identidade, a seu modo, em uma prática, muitos deles manuseando facções, nesta ocasião sem vídeo games, mas brincado e se constituindo a partir de um mosaico de identidades que estão contidas e vivas em São Jerônimo, fico meio perplexo entre as crianças e os pensamentos. Reflito sobre a noção de "Civilização", em seus cânones ocidentais e desenvolvimentistas, ao pensar como as crianças lá brincavam, e como as crianças na cidade brincam (sempre cerceadas e envoltas de diversas preocupações dos pais e cuidadores).

Acredito que toda a movimentação na aldeia com a atuação das lideranças, famílias e crianças, permite compreender uma elaboração de traços de *identidade* e *etnicidade*, bem como a distinção entre ambas, entendo que as possíveis motivações das crianças para coletar os espetos envolvam uma dimensão lúdica e *identitária*, pois demarcam "no quem sou", o outro, o indígena, o não indígena, e os grupos dos quais se pertence, trata-se da dimensão identitária contrastiva, ser Xetá, ser Kaingang, ser Guarani, e por que não ambos⁹² ou até mesmo múltiplos.

O traço identitário, neste caso, não impede que as crianças participem da organização das festividades Kaingang, pois estão aparentemente "livres" para coletar os materiais, a recorrência aos ascendentes avós, padrastos, pais e outros, abarcam justamente a influência identitária, e na T.I. São Jerônimo tal exercício é exemplar, há "muitos outros" dos quais as crianças vão se distinguir e se identificar, e essa identificação, tal como Vigotski (2000) explica-nos, no desenvolvimento dialético do sujeito, um "em si" que possivelmente seja a influência dos ancestrais sobre as crianças "você é Xetá e Kaingang", quando as crianças adentram ao movimento do *outro*, o que a antropologia chamaria de alteridade, tem-se o "para os outros" neste momento as crianças confrontam com os iguais e sobretudo os diferentes, para assim passarem no "para si", que consiste basicamente na noção de constituição de identidade própria, de acordo com os grupos étnicos.

Já a etnicidade por sua vez, demonstra uma dimensão mais política, sobretudo na presença ou ausência das famílias nos *lados*, que são recrutados de acordo com a demandas da comunidade e lideranças. Entendo que o exercício das crianças acima seja um traço da identidade em construção, e esse movimento não nega a etnicidade, sugiro que se trata de um início do entendimento que as crianças passam a ter dos *lados*, como veremos mais adiante,

⁹²Indiquei essa condição de dupla etnicidade em Ramon (2014) entre os Xetá, a identidade e etnicidade dupla

essa questão envolve em grande medida o entendimento das regras sociais que estão constantemente colocadas na T.I.

E a conversa continua, com Giovani me perguntando:

Vani: Você conhecia esse mato no fundo?

Eu: Eu tô conhecendo é hoje.

Vani: Se você pegar esse trio reto vai dar em outro lugar...

[...]

Edivandro: Paulo, você acredita que tem gente que tem alergia de mato, passa nas planta e fica coçando (acessa negativamente com a cabeça), eu tinha alergia a dipirona, tomava passava mal, mas agora que estou mais velho não dá mais nada.

Vani: E esse tal de dipirona Paulo, vem do mato?

Eu: Nada, bem eu acho que não, vem é da farmácia, do laboratório.

Vani: É deve ser diferente como eles fazem né?

Eu: É Vani, eles fazem na indústria farmacêutica e processos químicos.

Vani: Por isso que é bom o que vem do mato, minha vó sempre falou isso.

Eu: Edivandro, agora você nem toma mais dipirona?

Edivandro: Tomo e nem da nada, mas prefiro remédio do mato.

Vamos segurando o facho de espetos, dividimos o peso vou segurando uma ponta e Vani outra, decidimos retornar e vamos chegando nas casas.....

D. Luvir (filha de D. Jerônima e mãe de D. Samira): Eeeeeee Paulo, você é visita, não pode cortar, deixa que o povo que corta....

Eu: Aoo D. Luvir, imagina, to ajudando as crianças, nós não sabe corta muito bem, mas vamos aprendendo.

Nisso cerca de 3 cachorros grandes nos cercam... latindo e avançando, as crianças pegam pedaços de pau e pedras, exceto eu e Vani que temos as mãos ocupadas, e vamos descendo para a casa do Todi, as crianças vão espantando os cachorros e mantendo a "retaguarda", acho a cena engraçada, as crianças comentam que os cachorros servem para guardar os "terreiros" e que devem ser respeitados, mas as vezes eles avançam, por isso, "[...]é muito importante ficar esperto viu Paulo?", diz que é necessário tomar cuidado para não invadir os "terreiros" de algumas pessoas que têm cachorros bravos.

Alguns homens vão descendo em direção às casas com feixe de espetos, minha mente ocidental já leva a compararmos as quantidades, nós tínhamos cerca de 20 e poucos, os homens tinham cerca de 3 a 4 fachos de 40 a 50 espetos cada. Brinco que Giovani está

ficando forte, por que de fato estava pesado o feixe, e andamos cerca de 1,5 km. Quando chegamos na casa do Todi crianças vão montando o tereré, ensino a eles como coloca a bomba para não entupir, e daí vamos limpando os espetos, pergunto para o Edivandro se eu estava fazendo da maneira correta. Digo para a Vanessa não ficar triste, digo, "Venha aqui que vou te contar uma história." e conto a história em que o Yuri (amigo que acompanhava nos trabalhos de campo entre 2010-2011), quando realizávamos filmagens do documentário, abaixou no cocô e ficou cheirando mal, e quando voltávamos para Maringá, S. Irineu, o motorista, "ordenou" que tomássemos banho no posto de combustível, como não havia chuveiro, tomamos banho de mangueira e voltamos para Maringá, todas as crianças riem, mas Vanessa não acha graça, fica emburrada e vai para dentro da casa.

O acompanhamento das crianças me remetem a algumas reflexões, primeiramente as crianças mais me ensinavam sobre o mato, comunidade, relações sociais e *principalmente* com o "*tem que ficar esperto*" do que eu a elas, levavam-me a compreender um certo funcionamento social que não havia adentrado até então, as regras implícitas são entendidas na vivência, na medida em que se experiencia uma quase mordida de um cão, ou caso "invadissem" os terreiros alheios na minha caminhada, era para "ficar esperto" pois haviam locais dos quais "visitas" não são bem vindas, as crianças iam me mostrando toda a operacionalidade da aldeia, que não é entendida sem vivê-la, e principalmente onde não podemos adentrar, Edivandro no momento ainda me sinalizou, que se eu entrasse sem querer num terreiro, e um cachorro me mordesse eu que estaria errado, ainda mais sendo "branco", disse ainda que os cachorros de caça, muito comuns na aldeia, eram os piores.

Assim compreendia que tudo é aprendido, no caminhar passamos por famílias hospitaleiras, mas também por algumas nem tanto, este modo de convivência entre diversos grupos, e principalmente entre os *lados políticos* as crianças já tem clareza do que se passa, pois na festa, tratava-se do *lado* Kaingang.

Vou servindo o tereré, e na roda vamos tomando e também limpando os espetos, nesse momento Valdir chega com uma miniatura de arco e flecha e me entrega, presenteia-me, possivelmente por que dias atrás havia dado a ele um farolete que havia comprado em Maringá, no transcorrer dos dias vai se estabelecendo uma relação de troca, pautada em uma reciprocidade, entendo que esta relação envolvia "dois mundos", o mundo indígena e suas formas de sociabilidade, e de outro lado, o mundo não indígena, entendido como a sociedade envolvente, e todo seu conjunto de valores hostis aos indígenas.

Preparamos os espetos, e seguimos ao anoitecer, no outro dia o vizinho "de baixo" Luquinha se direciona a mim, em tom professoral, para explicar que estuda Guarani e Kaingang.

Luquinha: Gosto de estuda Guarani e Kaingang, mas queria conhecer os Xetá também, a língua, mas por enquanto to mais pro *lado* dos Kaingang por causa do meu pai.

Brincando com as crianças....filhos da Tinega, e da Taiei, Natali, Natieli, assim...contando os dedos, a minha mãe falou que eu tenho assim uma mão com 4 dedos.

Natieli: e você?

Eu: Tenho 30 anos....3 com zero, trinta.

Taieli : Nossa....muito velho....

Os fatos relatados acima me levaram a pensar a questão da identidade como traço de constituição individual, edifica-se a partir de diversas relações que as crianças estabelecem frente a consanguinidade, por exemplo, as menções tanto aos pais, tios, avós, ou seja, trata-se de um processo de aprendizado, oriundo do meio e mediado pelos mais velhos, e gradativamente esta identidade vai se encontrar com a perspectiva étnica, pois a etnia implica um grupo maior que a própria família nuclear, e segundo, por que demanda um conjunto de caracteres históricos, que nós cientistas das humanidades denominamos de etnohistória ou grupo étnicos, e para quem a vivencia é um conjunto de elementos de conduta a ser seguido.

Em São Jerônimo há uma condição ímpar, pois a noção de *lados* é percebida no ofício político, embora as crianças não participem diretamente desta situação, passam a vivenciar todas as movimentações que ocorre na comunidade, para ilustrar esta transição, retomo uma passagem no dia da festa Kaingang foi consideravelmente exemplar para entender essa situação.

Era o dia do churrasco, havia um palco preparado para apresentações artísticas, os homens iam assando muitos quilos de carne. Próximo ao palco, a comunidade havia montado um campinho de futebol, ali aconteceram diversas atividades ao longo do dia. Giovani me chamou para ir com ele jogar bola, estava muito cedo ainda para a festa, mas os homens já estavam desde as 5 da manhã nos preparativos, descemos então o campinho. Fomos nos divertindo brincando de futebol com as crianças, primeiramente o jogo estava totalmente descontraído, mas com o passar do tempo, algumas pessoas foram chegando, visitantes de fora da T.I., das comunidades ao redor, e de um bate bola infantil transformou-se em um jogo intenso.

Sai de cena, sentei na beirada do campo e fiquei contemplando a brincadeira, S. Carlos Cabreira chegou do meu lado, e por volta das 10horas até as 11horas as crianças brincavam de futebol, quando os adultos chegaram, eu não sabia, mas haveria um "torneio de bola", e as organizações dos times eram de acordo com grupos familiares, havia o time dos Primos (predominantemente Guarani), o time do Baudo que é irmão do cacique e o time "Furacão da Serra que é predominantemente dos Xetá", havia também um time dos não indígenas, que os próprios adultos denominavam ser do time dos brancos.

Interessante é que houve um momento de transição, entre a brincadeira infantil e os jogos adultos, em cerca de meia hora S. Carlos Cabreira direcionou as crianças, conhecia cada uma delas pelo nome pois é professor na escola, e montou um time "equilibrado", meninas também podiam jogar, e assim se deu o "bate bola". Neste meio tempo de direcionamento de S. Carlinhos, algumas lideranças de ambos os *lados* se chegaram na beirada do campo, juntamente com os times dos adultos, assistiam ao jogo.

Nesta ocasião, as crianças/jovens que estavam jogando assim fizeram com mais ímpeto, em um modo de jogo intenso, nesta situação, os times dos adultos torciam e vibravam pelos times de crianças/jovens, enquanto observava que o jogo havia transmutado de uma brincadeira para uma disputa, iniciaram discussões sobre de qual *lado* as crianças deveriam jogar.

O cacique Kaingang, com algumas de suas lideranças, estavam como olheiros dos meninos "bons de bola", bem como uma liderança Guarani participava (a festa não era Guarani, mas permitia a presença de todos), e assim iniciaram uma conversa, uma liderança Kaingang relata "Fulaninho alí é bom de bola, sabe como jogar certinho, esse vai ser nosso", e outras lideranças iam desenvolvendo o comentário sobre cada um dos pequenos jogadores, e estes passavam a cada vez mais se dedicar em campo, cada bola, cada lance era disputado com muita intensidade.

Entendi que a situação com a presença de diversos times iam além dos *lados*, os *lados* são Guarani e Kaingang, já os times são diversos, ao menos 5, mas que pendem a um *lado*, as lideranças elaboravam seus comentários, os times envolvidos estavam assim flertando futuros jogadores, e uma liderança Guarani, que acompanhava seu time somente observava os comentários dos Kaingang, quando em tom relativamente amistoso relatou para um Kaingang, que aquele "Fulaninho" já era do time dele, e não jogaria para os Kaingang, ambos começaram a rir, e então iniciaram uma certa disputa.

O Guarani relatava que tinha muitos jogos marcados com seu time, e que já havia levado o menino para ir jogar junto com eles, ele ficava no banco, mas sempre entrava e "resolvia", pois era bom de bola, daí a liderança Kaingang passa a relatar que sabia disso, mas ele tinha a oferecer mais, poderia marcar mais jogos, possibilitar o fardamento mais adequado e que seria melhor para o "time da comunidade" (que é justamente a seleção dos melhores jogadores de cada time), pois o jovem tinha potencial.

Em tom um pouco mais enérgico a liderança Kaingang disse que o time dos Guarani já estava "pegando" os membros Kaingang, contou o caso de 2 jogadores que haviam mudado de time, como resposta o Guarani relatou que isso ocorreu pois aquele time específico não marcava jogos nos finais de semana e não se preocupava com os jogadores, como resposta uma alta liderança Kaingang responde que iria propor uma regra, que a situação de mudar de time já havia causado muitas brigas, e que criaria uma lei interna que cada jogador deveria ser "fiel" ao cada time, sem esse negócio de troca, e que somente o casamento poderia permitir tal troca.

As crianças saem de cena, e inicia-se os jogos de mata-mata, quem ganha fica, quem perde sai, daí neste meio tempo algumas crianças chegam até mim e dizem, "você viu Paulo...que golaço que eu fiz, e aquele drible então...noooooossa!", os adultos Xetá que estavam com ela relatam "É piazinho, já tão decidindo aqui em qual time você vai jogar", o menino então dá de ombros, vira-se e diz querer continuar brincando para mais tarde poder comer carne.

A festa ia se desenvolvendo quando me deparo diretamente com uma liderança Kaingang e o parabenizo pela organização, dizendo que estava tudo muito gostoso e que era muito bonito ver toda comunidade empenhada na festa, quando ele solicita para mim, um "fardamento" de futebol, respondo a ele de forma inocente que estava vendo alguns uniformes para os Xetá no departamento de Educação Física da UEM, mas que havia uma dificuldade quanto a disponibilização, o cacique então responde que os Xetá não precisavam de fardamento, pois os Xetá que são bons jogam para o time dele.

Entendo que na conjuntura política, a acesso dos Xetá, e sobretudo a visibilidade trazia "ganhos" ao grupo Kaingang, quando ele dizia que no Futebol os Xetá não tinham time, pois a situação, tal como no futebol e na política, os Xetá deveriam "servir" os Kaingang, assim embora os *lados* não correspondam ao termos étnicos, perpassam em uma

complexa relação, os grupos se aproximam e se afastam na medida em que precisam desenvolver suas estratégias.

Além da dimensão política, estas relações inserem as crianças de modo a constituir sua etnicidade, pois a identidade passa a ser circunscrita com a relação com os pais que pode ter uma relação étnica, mas os *lados* que são políticos são atividade de escolha de acordo com a conjuntura que se revela.

Ao final da festa, as lideranças distribuíram comida para a comunidade, ajudei as crianças a levar uma quantidade considerável de comida até a casa de Claudemir, no caminho encontramos o menino/jovem que estava sendo "assediado" pelos times da comunidade, e as crianças então passavam a conversar sobre os jogos, e etc, e então o jovem relatou que iria jogar para um dos times Guarani, não por que achava que o time era melhor, ou por outra situação, mas sim por que sua namorada era aparentada com os jogadores, portanto, tratava-se muito mais de relações de parentesco do que uma escolha arbitrária.

3.3.2 - O dilema entre 'afetos' e o dinheiro: o cachorro chamado Rex ou Ralf.

Numa sexta-feira à noite, estava conversando com as crianças na casa, elas haviam pedido que eu encontrasse desenhos para colorir na internet, ficamos conversando quando eles me perguntavam como eram as coisas em Maringá. Respondendo uma pergunta aqui e outra acolá, combinamos que passaríamos na casa de D. ãn para ver como ela estava, as crianças gostavam muito de ir para lá, seja para brincar com os netos de D. ãn, e também por que lá há alguns cavalos da comunidade, e excepcionalmente S. Carlos autoriza as crianças a andar a cavalo, assim todos eles nutriam esperanças em conseguir andar a cavalo

Rumamos então para a casa de D. ãn, era por volta das 13:30-14:00 Saímos da casa do Todi, até nosso destino passaríamos próximos as adjacências do Salão de Baile Kaingang, passando nas proximidades da cachoeira do Baiano, Abacateiro e por final o Pomar onde fica a casa de D. ãn, quando chegamos na casa encontramos ela acamada, em repouso se recuperando de uma internação, dado que teve problemas de saúde. Quando entrei na casa para conversar com ela, relatou que teve problemas de pressão devido a alimentação e situações que a deixaram muito nervosa. As crianças insistiram em pegar os cavalos, mas conversei com elas para não incomodarmos o casal, que estava disposto a repousar.

No retorno para a casa as crianças iam sendo meus guias, mostrando cada lugar com sua história, "naqueles pé de manona fizeram guerrinha semana passada", "naquele dia o

Edivandro pegou um passarinho, bem naquela baixada". Ficava evidente que cada lugar havia uma história, ou o que no senso comum denomina-se de *causo*. Lembraram o dia em que uma menina havia caído no barranco em que passávamos, todos iam rindo, gradativamente fomos saindo do pomar e ouvindo vozes, ao longe, eram os homens jogando bola no Abacateiro.

Enquanto andávamos na estrada, o campo ia se aproximando de nossa vista, as vozes ficaram mais audíveis, quando então eu e "meus guias", presenciemos uma briga envolvendo os jogadores de Futebol e a torcida que acompanhavam o jogo. Era um grupo Guarani que sempre jogava bola aos sábados, a maioria eram homens e bebiam, quando passávamos, um deles que estava envolvido na briga me chamou para cumprimentar com aperto de mãos, enquanto outro homem, um pouco mais distante indicava com as mãos vinha em direção a nós falava em tom eloquente "*Fulano, você devolve essa minha pinga, é minha, não vai roubar igual daquela vez....*". As animosidades aumentaram, cumprimentei rapidamente, neste meio tempo as crianças passaram atrás de mim, quando estávamos poucos metros da discussão as crianças falaram.

Vani: Eles vão se cochar na bordoadá...

Eu: Vai...

Vanessa: Eles vão se machucar tudo....se ver um machucado no Corote (apelido) ou no coisa, pode crer que é briga.

Eu: É complicado.

Edivandro: Meu pai num bebe por causa disso.

As crianças então decidem ir para a cachoeira.

Vani: E nós indo embora, e eles todos brigando....ah vamos para cachoeira...

Vanessa: Ó....brigaram...

As crianças olham para o campo do Abacateiro, quando escutamos alguns gritos, discussões, depois um silêncio de uns 20 segundos, continuamos caminhando, confesso que disse para as crianças para continuarmos andando, quando olhamos para trás e alguns homens saíram correndo...Dados alguns passos que distanciavam da confusão, eles falam:

Vani:[Risos] você viu eles já querendo brigar e o Paulo saindo de fininho. [risos]

Vanessa: É tem que ficar esperto, você mal passa espera por lá e já leva um pé do ouvido....de graça...

Vani: Eu não sou bobo, já estava lá na frente já.

Eu: É bom ficar longe, vai que tem faca, deixa quieto piazzada, vamos embora....

Quando as crianças insistem em ver o que acontece, eu digo:

Eu: essas coisas ó piazzada, tem que ó que vazar (aceno com a mão), as vezes sobra para nós que só estávamos passando, passamos na hora errada vocês viram?

Vani: Sobra é pro Ronaldo, eles tão tudo querendo beber pinga e jogar bola, bebe eles bebe, e joga também né?

Vanessa: Mas ele bebe só de Sábado, nem deve ta bebendo.

Edivandro: Uai, mas hoje é sábado. [Risos]

Vanessa: Então....só dia de sábado, amanhã mesmo ele não vai beber, por que segunda ele tem que trabalhar, por que domingo vai amanhecer com ressaca do caraio. Tal pessoa*** bebia num sábado, só parava no outro domingo.

Eu: Diz que tem uma cachoeira para cá num é?

Todos: É....

Edivandro: É aqui mesmo que nós vai.

Vanessa: Você tem que ver lá, é muito lindo.

Eu: É a que é do S. Francisco?

Edivandro: Não é dele!!!(responde bravo), ele só morava aqui.

Vani: Vou falar para você Vanessa, não sobe no poço de cima, é perigoso que é fundo.

Eu: É gente vamos tomar cuidado, sem fazer graça na beira hein, sou o único adulto se vocês somem aqui eu to perdido, o que vou falar para os pais de vocês?

As crianças olham para mim um pouco sem entender minha atitude autoritária, acenam negativamente com a cabeça negligenciando o que eu havia dito, depois nem mais dão atenção para minhas preocupações de adulto, ao longo do caminho, começaram a lembrar das próprias passagens em cada local que ficava para trás era uma pequena história que lembravam: "[...]aquele dia nós pegamos uma cobra morta aqui....aqui o cavalo disparou e foi para lá embaixo[...]." Como o caminho ia serpenteando alguns morros e matas fui me localizando e perguntando para as crianças.

Eu: S. Carlinho mora por aqui, num mora?

Vani: É ele mora aqui, depois desses eucalipto.

[...]

Ao chegar na clareira próxima à cachoeira, várias lembranças me ocorrem, em uma das visitas de campo havia conhecido o lugar em que passava, recordo-me que na ocasião era 2014, quando encontrei Julio Cezar e fizemos alguns encaminhamentos quanto ao Observatório de Educação Escolar Indígena, o que me chama atenção é que local não é mais habitado, e hoje os Xetá moram próximos uns dos outros....Pergunto então para as crianças.

Eu: acho que já vim aqui, o Julio morava aqui?

Vani: O Julio, o Todi, D. Conceição, e nós também morávamos aqui. Olha aqui a mina, a gente vinha tomar banho e lavar louça, não tinha água como aqui em cima (se referindo a atual casa), roupa lavava aqui também.

Edivandro: Olha o mata burro, cuidado Paulo aqui tem abelha.

Eu: Pimenta doce essa aqui, olha só.

Vanessa: Uhm que delícia.

Vani: Um que vontade de comer, pode comer?

Eu: Pode...

Continuando a caminhada, avistamos os cavalos da comunidade que estavam a pastar nas proximidades.

Edivandro: Olha só a pampinha⁹³, lembra que naquele dia a gente amarrou o cadarço do tênis e fez um cabresto Vani, Lembra?

Vani: Nossa, verdade aquele dia tava louco, foi ali que eu cai né?

Edivandro: O cavalo disparou e quebrou o freio (que era um cadarço).

Eu: Que legal hein, nossa passou carro aqui (mencionando que a estrada estava cheia de valetas e que o carro não passaria)

Edivandro: Carro não passa aqui não Paulo, é Trator.....

Paramos na mina para tomar água em um ponto que era possível avistar os cavalos, e as crianças ficaram olhando para os cavalos e comentando.

Vani: Edivandro, você lembra que a gente morava aqui, vinha correndo e pulava (na mina)

Edivandro: Lembro....

Vani: É Paulo, é que você não viu o cavalo vermelhinho, bonito mesmo, bem vermelho.

Eu: é bravo?

Crianças: Não mansinho.

Edivandro: Mais manso que o tio falou, é o mais manso que tem.

Vani: O gaúcho é a mesma coisa, só que a pampinha é virada⁹⁴.

Vani: Cuidado abelha ai....

Edivandro mostra a casa antiga e diz, aqui que era da vó Conceição.

Vani: É...e tinha uns cachorrão atrás.

Vanessa: era o Snop e outros cachorrão....

Vani: O Snop morreu.

Edivandro: Nossa que areia linda, aqui a gente jogava bola. Oh Vani, olha a marca dos cavalo que tem aqui ó....

Vanessa: Aqui em cima está a pampona.

Quando ficamos do lado da casa pergunto:

⁹³Pampa se refere a uma pelagem de cavalo, conhecida por ser repleta de manchas delimitadas, geralmente em tons de marrom, branco e preto.

⁹⁴Virado (a) é um termo utilizado constantemente na região como menção a algo revoltado, bravo e arredio.

Eu: Mora gente aqui ou não?

Vanessa: A Tinega.

Edivandro: Não não mora aqui mais não...

Vanessa: O Tio Franho vem todo dia aqui tratar, não sei por que ...

(Foto 2)

Chegamos na porteira de cerca e ajudo a abrir com força.

Edivandro:Aqui que nós brincava...nossa muito gostoso.

[...]

Edivandro: A Tinega morava aqui, depois foi lá para baixo, morava lá oh. (indicando a casa que é mais próxima da cachoeira.)



Foto.2.: Crianças chegando na casa do “Franho”



Foto 3.: Crianças e os cavalos da Comunidade

Estas situações me leva a pensar que, para além das relações sociais vivenciadas pelas crianças, elas também têm um repertório de histórias, uma memória dos lugares que fazem com que se localizem nas relações que estabelecem. Vamos percebendo que as experiências passadas – das próprias crianças, de seus parentes e conhecidos – vão sendo recontadas, ressignificadas ao longo de nossos trajetos o que nos faz pensar que um dos eixos da construção da identidade étnica Xetá, passa pelo resgate e exercício da memória.

Continuando a caminhada, avistamos um homem ao longe, de moto vermelha, que vem em nossa direção, então ele nos relata que estava procurando seu cachorro, descreve que o cachorro era de porte médio grande, não era de raça, mas amarelão, e tinha uma marca de berne antiga, mas já cicatrizada, Clenilson diz que viu esse cachorro por perto, mas que não sabia onde estava, mas estava por perto, o homem diz que ofereceria 50 reais para quem devolvesse o cachorro para ele...e complementa.

Homem: Eu levava ele para o mato, mas não é profissional de caçar não, mas ele corria com os outros cachorros.

Vani: Eu vi, nós viemos pescar ele entrou para o mato, nesse meio de mato aqui.

Homem: Que dia que ele apareceu?

Vani: Ah...faz uma semana.

Homem: Eu perdi esse cachorro faz uns 8 9 dias.... foi na sexta da semana passada. Ele escapou, estourou a corrente que ele tava na camionete do meu cunhado que é muito tongo, ele tava indo lá para Terra Nova. Então, como que eu faço, eu estou indo lá no Cerrado e não posso levar esse cachorro, ele tá amarrado?

Vani: Sim ele tá, com uma coleira meio avermelhada, meio marrom.

Homem: Então é ele mesmo. Tá na sua casa? É longe sua casa [indaga para Clenilson.] é mais fácil por telefone, você tira uma foto dele que eu vejo, é do meu piá, do meu moleque esse meu cachorro.

Vani: Tem uns berninho que ele teve esse cachorro.

Homem: Aqui, indicando no lombo (indicando a lombar)ah...então é ele mesmo.

Eu: Ai oh...deve ser mesmo. (Fico feliz com os desdobramentos, penso 50 reais para as crianças e um cachorro devolvido, ganhei o dia!)

Ele me passa o telefone que salvo no celular, passo meu número também para ele entrar em contato. Homem conta a história de uma cadela que era dele, mas que tinha ficado com o irmão e um índio de S.J. que não lembra o nome quis ficar com ela, por que era zelosa com as criações.

Vani: Ele (cachorro) tava vindo daquela banda de Terra Nova mesmo.

Eu: Não tem erro, o sr. manda mensagem nesse número, que eu mando a foto do cachorro e dá os cinquentão para eles.

Vani: É cachorro ou cachorra?

Homem: É cachorro, macho!

Vani e Vanessa: É ele mesmo. [Respondem juntos]

Eu: Quem diria que o sr. iria achar aqui.

Vani.: Nós ficamos com dó do cachorro, vai que os outros acham ai e pega, judia.

Homem: mas e agora como vou fazer, não tem como pegar o cachorro agora, estou indo lá no cerrado...não consigo ir buscar agora.

Vanessa: Sabe onde o Nelsinho mora?

Homem: O Nelsinho mora la na sede não é?

Crianças: Não!!! O Cacique!!

Homem: O Nelsinho não é? na sede?

Vani: Não!!!É na entrada da aldeia, você chega da cidade tem uma placa assim, é só você entrar, vai perguntando (aparentemente com pouca paciência pela imperícia do homem).

Homem: Mas tá lá perto?

Vani: Sim.

Homem: Mas daqui tá longe, lá perto da ponte quase.

Vani: É aqui em cima. (apontando de onde viemos.)

Vanessa: Quando você chega tem uma porteira então, é ali.

Eu: a gente pode ver na porteira do Todi, que é a segunda entrada no sentido do Cerrado. (que é uma entrada secundária)

Vani: Isso, você pára na porteira de cima lá, daí você marca o dia para buscar o cachorro, e eu vou ta na casa dele, nós leva esse cachorro.

Homem: Mas esse cachorro..... só na segunda feira, daí vou no cerrado, saio de madrugada, e talvez eu consigo uma moto emprestada e venho busca o cachorro, que essa moto é emprestada.

Vani: Uai, essa moto é de quem? (pergunta desconfiado)

Homem: É de um colega meu, que ele vai ocupar amanhã cedo, e amanhã tenho compromisso, vou sair cedo e só venho de noite.

Vani: Daí a gente cuida do cachorro do sr.

Homem: Eu dou um jeito de vir 5 horas da tarde, depois do serviço.

Edivandro: Nós sai as 5 horas da escola.

Homem: Daí a gente já resolve, meu amigo volta de moto e eu com o cachorro.

Eu: Manda para mim um whatsapp.

Homem: Vou passar o número e você manda a foto do cachorro para ela.

[...]

Homem: e eu vou dar cinquentão para quem?

Crianças indicam e apontam o Clenilson: Para eeeee !

No momento Clenilson abaixa a cabeça, cerra a vista e concorda com a cabeça, demonstra um certo incômodo com a situação, na sequência acena negativamente e olha para baixo.

Homem: Rapaz, eu não conhecia essas bandas aqui, mas falaram que tinha umas casas aqui, daí vim ver.... por que meu irmão colocou em cima da camionete, e não viu, é um tongo, largou de qualquer jeito, eu chamo ele de Rex, o nome dele é Rex.

Eu: Então não deixa mais seu irmão pegar seu cachorro! (falo um pouco bravo com a prolixidade do sujeito).
 Homem: Aah não deixo mais não! (responde indignado)
 Vani: Rapaz, bem na hora que eu tava pescando, e o cachorro tava passando.
 Homem: Eu venho onde então para não ter erro?
 Vani: Alí no portão de cima.
 Homem: Perto da entrada do Paraná ali?
 Crianças: É isso mesmo!!!! [Edivandro e Vani respondem junto]
 Homem: Venho então, por volta das 5:20, 5 e meia, cinco e quarenta.
 Eu: Beleza então.
 Crianças: Combinado....

Vani se direciona para o Clenilson e fala: Rapazzz.....você tem uma sorte desgraçada hein, [risos] queria ser você numa hora dessas...

Edivandro olha para o Clenilson e fala: Vai dar 10zão para mim ein...

A situação colocava as crianças em *um dilema entre o afeto e a necessidade*, Clenilson dias atrás havia ido pescar sozinho e encontrou o cachorro perdido, alimentou-o retirou os carrapatos, em suma, havia adotado o cão, mas em contrapartida, também precisava do dinheiro para ajudar a família, de modo que se encontrou em uma profunda contradição, gostaria de ficar com o animal, mas também de auxiliar a família, enquanto as outras crianças falavam constantemente, ele desviava o olhar e procurava disfarçar o nervosismo.

No caminho para a cachoeira as crianças ficaram felizes com a possibilidade do "cinquentão", andavam diziam "[...]nossa, cinquentão, dá para comprar muito *refri*, tudo...é muito dinheiro." "eeee cara de sorte ein", seguimos a caminhada, e de repente nossa atenção se volta para um enxame de abelhas que nos obriga a fugir, conseqüentemente entramos na água gelada, muitíssimo gelada, embora o dia estivesse quente. Nadamos na cachoeira, passamos um tempo, tiramos fotos, o tema do cachorro desaparece, tomo alguns tombos na cachoeira, as crianças dão risadas, enfim o momento é de diversão (Foto 4). Quando o sol ia se pondo os queixos começaram a tremer e entendemos que precisaríamos voltar para as casas, lembro diretamente do cachorro, ao retornamos Clenilson explica.



Foto.4.: Crianças na cachoeira.

Clenilson: Eu sei que o cachorro tem dono, mas eu queria ficar com o cachorro, to cuidando dele, gostei dele.....

Vani: Então diz isso para o homem, e que você tratou do cachorro, numa dessa ele dá até mais de cincoentão.

Eu: Então Clenilson, a gente nem perguntou para você, o que você quer, quer ficar com o cachorro? O que você acha? (me sinto culpado por ter mediado a devolução, penso se eu estivesse com as crianças esse fato teria ocorrido?)

Vani: Cara, pelo visto você não venderia nem por um milhão, eu por cinqüentão vendia qualquer um. (responde brincando).

Clenilson: Eu não ia falar que vi o cachorro...

Eu: Você não ia falar, então você não quer dar o cachorro? (no momento me sinto totalmente culpado, penso em bloquear o número do homem.)

Clenilson: Não, não é isso... (silêncio)

Pensando na enrascada que me enfiei e que as crianças estão, penso e digo:

Eu: Você vê o que você vai querer, senão sabe o que a gente pode fazer?

Clenilson: Uhm... fala (extremamente desconfiado de mim)

Eu: A gente tira foto de um outro cachorro e manda para o homem.

Vani: Nooossa!!!!Verdade a gente pega aquele cachorro amarelo nosso, o gavião. [Risos]

Edivandro: Nossa, verdade, a gente pega outro cachorro, tem outro que parece mais ainda lá no abacateiro, nós tira foto dele e manda.

Vani: É muda a foto, muda o cachorro o duro é a coleira né, a gente pega e coloca no cachorro aquela coleira véia. Então, mas você quer ficar ou quer dar ele? Você sabe que tem gente que fica até doente por causa de cachorro (tentando convencer). O homem tá quase implorando pelo cachorro.

Concordo com a cabeça mas não digo nada, o silêncio do Clenilson me deixa ansioso, e digo.

Eu: O que prefere? tem que falar para eu saber o que digo para o homem.

Ele não responde, e as crianças ficam pensando em atribuir valor a cada cachorro: "nossa a belinha (que estava cega) poderia ser por uns 25," a "A negona lá, é cara ein, duzentão no mínimo é caçadora demais".

Vani: A negona rapaz, tá doido? Aquela nós não vende.

Eu: A negona é da família... [risos]

Vani: Você que sabe Clenilson, fala ai... foi aquela onça que comeu a língua dele...aquela onça pintada da cachoeira⁹⁵...o cachorro ou o dinheiro? Ou pega o cachorro e o dinheiro [risos]. Mas se você quiser devolver o cachorro, você me pega o dinheiro primeiro, tem que ser esperto com esses carinha assim. [...]Se ele não entrega o dinheiro nós chamamos as lideranças, daí quero ver. [...]

Vamos caminhando, as crianças vão brincando com pedras e barrancos, andando e brincando, de vez em quando falam "[...]se quiser devolver o cachorro devolve, senão não.", "devolve" , "ahh não devolve".

Clenilson: Eu quero ficar com o cachorro, mas minha avó ta precisando de dinheiro! (Desabafa rapidamente).

Vani: Mas o que sua avó tem?

Responde também rapidamente, mas não entendo.

Eu: Desculpa Clenilson, mas o que ela tem? (pergunto em tom mais sério)

Clenilson: Ela está com problema nas costas.

Vani: Então fala para ele (homem) pagar um precinho bom para você.

Edivandro: Aquele cachorro é de raça.

Vani: É de raça rapaz, olha ele tava gordo que era uma banha, quando pegamos ele, não estava nem fedendo.

Eu: Não tem nenhuma pulguinha? e os bernes?

Vani:Nada!!! já arrancaram.

Chegando próximos das casas das crianças e do Claudemir, Clenilson fica um pouco agitado e alguns momentos cabisbaixo, possivelmente pensando em o que fazer com o cachorro.

Eu: Nossa, vai ser difícil ein cara.

⁹⁵Os moradores da T.I. referem-se constantemente a presença de onças no local.

Vani: O cara me pega o cachorro, trata o cachorro, salva o cachorro, é difícil de entregar. Acho que era mentira daquele cara, como o cachorro vindo da cidade para ir para o Cerrado?

Clenilson: O homem estava indo para o Cerrado com o cachorro na camionete.

Vani: Pior, não amarrou bem ele pulou.

A criança aponta para o ninho de João de Barro com a entrada obstruída.

Edivandro: Olha esse aqui Paulo, esse passarinho ele mata a mulher que traiu ele, ele fecha ela tá vendo?

Eu: Nosso estou! (no momento parecia mesmo que o João de Barro fechava a entrada do ninho)

Ansioso Vani pergunta: E aí? Vai resolver agora?

Conto a história do meu antigo cachorro que fugiu e uma semana que procurei, que chegou a gastar a pata de tanto que andou, fugiu e fez uma volta por toda a cidade, eu levava foto dele e as pessoas relatavam que tinham visto, mas que não conseguiam pegar por que era arrisco.

Vani: Igual a história do cão vermelho, dá dó daquele cachorro, o dono dele morre, e o cachorro morre no final no caixão, eles enterraram, ele foi no cemitério e morreu no final, legal essa história.

Vani: Cara, você tem que decidir, vai ficar com o cachorro ou não?

Clenilson: ah.....eu.....nã.....(hesita e não responde)

Vani: Não ou sim? É... igual esse cachorro não vai ter, mas também cinquentão não se acha em qualquer lugar.

Eu: Você deixa eu ver esse cachorro, eu nem tiro foto, da uma olhada nesse cachorro, se é igual mesmo.

Nisso vamos chegando na casa das crianças, e vejo o cachorro.

Eu: Ah...eh esse o cachorro.

Clenilson: É o Ralf, dei o nome dele de Ralf.

Vani: Bonitinho ele né? Oh os berne...

Clenilson: Nós tiramos alguns, mas dá dó dele, ele chora.

Eu: É..... que é o cachorro é mesmo..... E ae? (indago se sou culpado da situação, será que esta conjuntura ocorreria se estivesse com as crianças na aldeia?)

Vani: Vai ficar ou não?

Clenilson não diz nada, e só consente com a cabeça negativamente.

Vani: Pode tirar foto então?

Clenilson não responde, mas acena positivamente com a cabeça.

Tiro foto do cachorro no celular e aguardo o contato.

Vani: Mas nós já podia mesmo é tirar foto do gavião (outro cachorro).

Finalizando a caminhada chegamos na casa em que Clenilson residia, as crianças ficam ansiosas para saber a decisão do amigo, quando enfim o menino opta por devolver o cachorro e pegar o dinheiro para ajudar sua família, claramente a decisão não foi totalmente convicta, no entanto, o relato do jovem deixa evidente que o dinheiro auxiliaria muito mais sua família, embora tenha ficado com o "coração apertado" em devolver o cão. Sua avó estava com problema na coluna e estava cansada de trabalhar, enfim, pensando *nos outros* (sobretudo sua família) opta por deixar o "Ralf" nome dado pela criança, para *voltar a ser "Rex"* (Fotos 5 e 6) nome dado ao homem que buscava o cão, e eu fico responsável em enviar a mensagem e foto do cão.

Tomada a decisão, não sem pesar, confirmo as informações com Clenilson que consente e diz que farão como o combinado, irá até a casa do Todí, seu avô, com o cão e o devolverá, pegando o dinheiro por volta das 17hrs. Fico preocupado com o recebimento, digo para eles "fiquem espertos" para não deixarem de pegar o dinheiro, envio a mensagem com as fotos do cão, e relato o mesmo para o "homem da moto", que frisa que pagará sem dúvidas e que estava muito feliz em encontrar o cão.



Foto.5 e 6.: Crianças e Ralf/Rex.

No outro dia regressei para Maringá, e quando retorno para a T. I. procurei as crianças para saber o desfecho, da história, desfecho esse que, a princípio, se mostrou “multifacetado”. Edivandro é o primeiro que se queixa de não ter recebido dinheiro algum,

Giovani e Vanessa dizem que até onde sabiam a *troca* havia ocorrido, mas não haviam visto os meninos (Edivandro e Clenilson). Passados dois dias encontro Clenilson, que relata que o cão sumiu e que havia ficado sem o dinheiro e sem o cão. Mando mensagem para o "homem da moto", ele relata ter pego o cão e dado o dinheiro para um menino. Fico intrigado, as crianças haviam perdido o cão e o dinheiro? O homem da moto estaria mentindo e havia recuperado o cão na "surdina"? Passados alguns meses acreditei que o desfecho da história havia sido o pior possível, as crianças haviam ficado sem o cão e sem o dinheiro.

Um ano se passou, quando Andicleia (tia de Clenilson) havia vindo para Maringá para apresentar a conclusão de seu trabalho de ICjr sobre a vivência Xetá na T.I. São Jerônimo, soube do que acontecera. Nesse momento tive a oportunidade de conversar com Andicleia e acabamos voltando a esta história, e perguntei para ela sabia qual tinha sido o desenlace. Oportunidade que ela explica que certo dia o "homem da moto" havia aparecido, e que houve a *troca do cão pelo dinheiro*, como acordado, e que todo o dinheiro havia sido utilizado para complementar a compra do mês, pois justamente na ocasião a família estava indo realizar compras de mantimentos na cidade.

Apesar de a história ter se resolvido, algumas questões ficaram para se refletir. Primeiramente o fato das crianças desde tenra idade 10-12 anos já terem que lidar diretamente com a relação *nós-outros*, por mais que eu estivesse junto às crianças, preocupado com o desembaraço da situação, sempre fui um *não indígena* junto a crianças indígenas, o que implicou/implica um certo estranhamento por parte deles em relação a mim, o que se desdobrou em uma certa desconfiança. Reescrevendo tal passagem vejo uma certa inocência de minha parte em não compreender o quão contraditórias são as situações vividas pelos indígenas, e neste caso pelas crianças, a decisão entre as necessidades materiais e afetos estão postas desde muito cedo na vivência infantil. Vem-me a mente uma questão muito importante que diz respeito e se enraíza na nossa história, que é a situação de *Assimetria* oriunda de séculos de exploração.

Tal assimetria tem sua base histórica e, apesar de toda *intencionalidade do* pesquisador, ela se fez e se faz presente na relação com os povos com os quais trabalha. Na minha experiência podemos ver reeditada a situação colonial – uma dinâmica entre mim, as crianças e o "homem da moto". Para compreendê-la, irmos para além aparência da descrição, entendo ser necessário refletir sobre a colonialidade, tal como sintetizadas por Quijano (2011;2002), pois questões étnico raciais ficam evidentes entre *indígenas/não indígenas*, por

mais que tenha-se "boa fé" por parte dos pesquisadores. Sabe-se que no contexto recente, principalmente junto aos Xetá, houveram diversas situações com outros pesquisadores que trouxeram prejuízos a comunidade. Um outro fator de relevância diz respeito à representação do "homem branco" junto aos indígenas e, eu trago, inevitavelmente a imagem do *explorador*, da autoridade e da coerção, que por mais que me esforce na aproximação e no encontro antropológico, tal representação permanece, pois é estrutural, historicamente construída, no imaginário e na memória.

O fato de as crianças terem apresentado desfechos distintos para a situação, aparentemente desconexos, especialmente a de Clenilson, me levam a pensar nos mecanismos de defesa desenvolvido pelas populações indígenas, no sentido de não exporem sua condição, uma vez que sempre estão de sobreaviso, receosas e atentas, principalmente com os *de fora*, apesar de naquele momento estivesse junto a eles.

Não se trata de dar um realce de pertencimento ao pesquisador, mas pelo contrário, trata-se de compreender e avançar diversas "barreiras" que existem nos grupos étnicos, barreiras estas que são constituídas como formas de proteção e de manutenção da integridade grupal e coletiva, mas que são parcialmente acessadas na medida em que desenvolvemos uma certa reciprocidade com os membros do grupo, se o pesquisador está em comunidade necessariamente passa também a ser manejado pela mesma, em um amplo processo intersubjetivo.

3.4 - Mosaicos da etnicidade.

As considerações abaixo compõem um certo mosaico de recordações sobre o percurso de vida de cada um dos filhos de Tikuein, que passaram a ser os principais responsáveis e sabedores dos conhecimentos étnicos do povo Xetá. Os dados apresentados a partir daqui são compilados de diversas situações, conversas que foram continuamente realizadas, com informações que ao longo do percurso do trabalho de campo formaram um todo.

Tal como uma mosaico, estes fragmentos foram gradativamente compondo o que entendi como um todo, este permite compreender, ainda que parcialmente, a condição étnica dos Xetá, este todo, transcende as individualidades em uma elaboração maior, se cada um dos filhos tem sua respectiva história, de outro lado, todos foram circunscritos pela diáspora Xetá

da Serra dos Dourados, bem como os percursos passados a partir da década de 1960 quando passa a ter sua vida marcada pelas andanças em T.I.s e pela visibilidade.

A luta encampada por Tikuein se mantém viva presente em seus filhos e netos, e como pesquisador o que consegui foi montar um mosaico com estas vivências, que longa de expressar o todo vivencial, ao menos expressa um fragmento parcial do real.

3.4.1 – Percurso de José Aparecido Martins (Zezão).

No desenrolar do trabalho de campo continuamente visitava a Escola, as quintas e sextas feiras a professora Sueli da Silva ministrava para seus estudantes aulas de língua e cultura Xetá, na qual consegui acompanhar algumas aulas. Fazendo vizinhança com a escola está a casa de Suzamara que é filha de José Aparecido Martins (Zezão) e de D. Regina, Suzi como é chamada, é uma das netas mais velhas de Tikuein, casada com Reginaldo (conhecido como Rêgi, da etnia Guarani), o casal tem duas filhas e ambos trabalham fora de casa, Suzi no posto de saúde na comunidade e Rêgi, como é chamado, em uma empresa⁹⁶ fora da T.I.. Deste modo o casal Zezão e D. Regina passa muitas manhãs zelando das pequenas⁹⁷, meninas estas bisnetas de Tikuein, e realizando atividades domésticas. Quase toda visita a escola implicava uma visita ao Zezão, quando não passava na casa para conversar com ele, ele vinha me "buscar" na escola, dizendo para conversarmos, sempre me aguardando com uma garrafa de café e muitas histórias para contar.

Entendo que, ao longo dos anos de trabalho, fui desenvolvendo mais que um registro etnográfico, criou-se um vínculo de amizade, acredito que a dimensão da escuta, de sempre ouvir histórias dos Xetá, sobretudo as histórias mais recentes, permitiram também que eu compartilhasse situações de minha vida, e as contínuas memórias de situações vivenciadas, desde 2010 até o tempo presente compunham uma relação de confiança, embora seja sabido uma condição de assimetria, a confiança, tal como a amizade, demanda sobretudo reciprocidade, e no caso com os Xetá e com qualquer grupo, um compromisso ético com o povo.

Entre tantas conversas, mais formais e informais, Zezão relata sua vida. Diz que não é filho de sangue de Tikuein, seu pai biológico é Gerson Vargas oriundo da T.I. Pinhalzinho, embora o relatório de Antropológico de Goes (2010) indique que Zezão é

⁹⁶Empresa multinacional da extração de celulose com unidades em Ortigueira-PR e Telêmaco Borba-PR.

⁹⁷Zelar é uma palavra recorrente usada na T.I., sobretudo quanto cuidado das crianças e animais.

Guarani Ñandeva, possivelmente por aspectos patrilineares biológicos, Zezão constantemente não se coloca como Ñandeva, mas sobretudo como Xetá, pois desde tenra idade conviveu com Tikuein e o considera como pai.

Zeção: quando era pequeno, comecei a pegar o conhecimento do mundo, a maior parte eu vivi com o pai né? Trabalhando para fora, comecei a trabalhar muito novo com 12 anos, daí....a maior parte foi trabalhando e no meio do mato, até mesmo que estudei muito pouco, não sou como modo dos meus irmãos que eram pequenos né (ao se referir das responsabilidades que teve)....sozinho, só o pai e a mãe, daí comecei a trabalhar com ele, para os portugueses assim....

Eu: você nasceu onde?

Zeção: nasci lá no Pinhalzinho, em 1967 dia 04 de março, aniversário foi recente....daí quando eu era pequenininho nós ficamos um tempo fora da reserva, aahhh ai o pai casou com a mãe...

Eu:Parabéns Zeção!!!Muita Saúde e paz! Você lembra quando eles casaram?

Zeção: Obrigado!! Não lembro, eles casaram no Pinhalzinho, na época era só eu...o mais velho né, depois veio a finada irmã a Nazira, depois veio o Nainha, terceiro cumpade Dival, daí veio tudo os irmãos, nessa época foram formando...formando...daí comecei a trabalhar, daí e nessa época tava morando fora da reserva, morei muitos anos fora da reserva....

Eu: começou a trabalhar com que idade?

Zeção: Na verdade mesmo comecei a trabalhar com 10 anos, daí daquele dia em diante não quis mais estudar não, achei melhor ajudar o pai, e os meus irmãos, ai nessa época foram morar em Ibaiti-PR, na cidade mesmo, ai nessa época, Ibaiti, fui acompanhando o pai, trabalhando no mato, e acompanhando ele pro mato também.

eu: Vocês trabalhavam em roça?

Zeção: Tudo que era braçal, era feijão, milho, arroz, era de tudo que aparecia....

Eu: Entendi, de um tudo né?

Zeção: É.... só que não era nosso, trabalhando para os outros de fora, ganhando a diarinha para alimentar a família, trazer um dinheirinho para trata da família, e daquele em dia fomos formando (se tornando adultos) e maioria dos dias passava fora de casa, só lutando com a vida, passamos muita dificuldade, tinha época nossa...teve mês que não tinha nada para coloca na panela, aquela vida doída mesmo, sofrida demais...E...me criei com o pai e fui com ele trabalhar no mato, ai...muito trabalho, tinha vez que a gente trabalhava ficava 30 dias, 60 dias...sem ver a família, é que nessa época eu não tinha família (se referindo a mulher com quem é casado) era solteiro ainda e ae...daí antes da gente sai da reserva eu conheci o vô Mã, e o finado Nhengo, eu conheci esses dois ai....nessa época meu pai a gente tava na reserva, nessa época foi sofrendo, trabalhando para os outros e....e...lutando com a vida, daí a turma da Funai veio atrás do pai em Ibaiti, para o pai voltar para a reserva...

Eu: Então vocês estavam em Ibaiti e foi para voltar para o Pinhalzinho?

Zeção: É pinhalzinho, quando a gente voltou eu já tinha a companheira (indica a d. Regina a mãe da Suzamara)

Eu: Você casou com que idade mais ou menos?

Zeção: Casei com 16 anos....

Eu: Vocês estão bastante tempo junto hein....

Zeção : Tamos 40 anos já, daí voltamos para a reserva, daí meu pai resolveu ir embora lá para Ortigueira, embora lá para Ortigueira, ai aconteceu umas tragédia⁹⁸ com o pai lá, e lá fomos para Ortigueira, lá em Ortigueira ficamos um ano e 7 meses, trabalhando também do jeito que a gente ta falando, a gente chegava a...maior parte não tinha recurso na reserva, até hoje não estamos trabalhando, tem época igual agora mesmo....aqui é muito difícil serviço, quando acha um servicinho é muito pouco, não dá nada, muito pouco, mas dai vamos levando....como eu tava falando para você, tem muita história do pai, se for conta história fico 2 3 dias contando história com o pai.....

Daí nessa época os irmão foram crescendo, veio o compadre Dival, formou mais, daí já entrou junto com o pai, daí o compadre Dival entrou no meu lugar para acompanhar o pai, daí ele era solteiro né, ele saía com o pai trabalhar fora assim, daí eu já tinha que me virar sozinho....[...]

Eu: Entendi, o sr. já tinha sua família....

Zeção: É já tinha que me virar sozinho mesmo, tinha a família, para cuidar, eu comecei trabalhar em tudo, trabalhar com café, secadora de café trabalhava por mês, eu tava já morando em São Jerônimo....

Eu : Quando vocês vieram para cá? O sr. lembra que época foi mais ou menos?

Zeção: A época que viemos eu acho que foi mais ou menos 88, eu já tava casado,

Eu: Você tinha que idade? sr. lembra?

Zeção: eu tinha 19 anos, daí....chegamos viemos para cá, São Jerônimo, daí o irmão (Dival) saía com o pai, e eu fui cuidar da minha família, já me virava por conta, eu falava para meus irmão agora que vocês tão bem formadinho, agora vocês se junta com o pai e daí começou a acompanhar o pai, o cumpadi Dival, o cumpadi Todí, eu já dei uma passada deles, sobre essas coisas de serviço eu sempre tava com eles sim, mas eu cuidava mais para mim do que para eles. Daí nesse causo, o pai foi para Londrina...encontrou com o finado Nivardo um cacique véio daqui que era dos Kaingang, e encontrou com Nersinho que é dos Guarani, e daí o pai falou que ele queria ir embora para São Jerônimo, to com essa ideia, daí o pai veio para cá

Eu: então seu pai já conhecia aqui antes ?

Zeção: O tempo que ele conhecia aqui era o tempo do João Serrano, lá do Pinhalzinho e eles andavam por aqui, daí o pai falou para ele, para o finado Nivardo e para o Nelsinho: "Não Nhengo! o índio tem que caber em qualquer lugar, na hora que você quiser ir embora para lá você pode ir!". Daí o pai conversou com eles tudo certinho, e pegamos e viemos embora para aqui....meus irmãos todos se formaram aqui....o Julio Cezar nasceu no Ortigueira, depois de um tempo para cá começou a aumentar a família e está aumentando até agora, daí....sempre continuando sofrendo, eu peguei mesmo o conhecimento que eu tenho com o povo, digo sabe quem são os fazendeiros e essas coisas (que dão emprego) e daí eu fui numa colheita de café aqui perto em Curiúva-PR daí o cara descobriu que eu mexia com motor, secava café....naquela época o salário era R\$220,⁹⁹, e....daí nisso eu fui trabalhar no secador no forno em Curiúva, daí comecei, vinha vindo...trabalhando por mês, trabalhando de empregado, é muitos anos que eu trabalho na roça. Até mesmo malezinho eu sei assinar meu nome....daí das tragédia para cá, que o pai morreu em Brasília, e começou que o povo

⁹⁸Silva (1998) indica que houve um assassinato.

⁹⁹Possivelmente este ano era 2003.

ficou muito desnordeado do pai vir falecer né....daí eles tão bem agora, mas graças a deus eles estão todos tranquilos.(Zezão, T.I. São Jerônimo, 2018)

A morte de Tikuein é reeditada constantemente por todos seus filhos e foi continuamente registrado no trabalho que desenvolvi em minha dissertação de mestrado (Ramon, 2014), o que nos faz pensar em uma constante elaboração de luto por parte dos Xetá. Na etnohistória dos Xetá podemos identificar duas situações extremamente emblemáticas: uma diz respeito a vivência da pilhagem de seus territórios, e outra, diz respeito ao falecimento de Tikuein, esta última vivida de uma forma dramática, pois o corpo de Tikuein foi "extraviado", estas memórias são constantemente vívidas entre os Xetá, é uma situação recorrente que emerge a cada nova situação social que o grupo étnico se encontra, havendo uma contínua relação nos termos da vivência, tal como um processo e um conteúdo, que retorna continuamente.

No trabalho sobre memória, esquecimento e silêncio Pollak (1989) menciona o papel do *não-dito* em diferentes grupos e sociedades, reforçando que muitas vezes as memórias que não vêm a tona no contexto social demandam de alguma situação para voltarem a emergir, frisa ainda que a expressão de tais conteúdos é totalmente dependente da escuta. Acredito que a presença dos pesquisadores reforce esta relação, de modo que, em diversas situações essa memória se torna vívida, em um amálgama entre passado e presente, os Xetá passam a analisar as condições atuais frente a perda do pai, neste caso o genitor, portador de grande conhecimento Xetá, e com um percurso singular com muitas disputas, sofrimentos e afetividades com a família, enfim, tal como um drama entendido como um conjunto de elementos, muitas vezes contraditórios entre si.

Tal como a noção dramática de *perezhivanie*, englobando um *conteúdo mnemônico* bem como um *processo existencial* faz com que permita uma constante reelaboração do vivido, pois na sequência do relato, Zezão recorre a um fato do presente, ao mencionar a relação estabelecida com a Universidade Estadual de Maringá com a bolsa do projeto Saberes Indígenas na Escola.

Zezão: Nessa brincadeira rapaz...nos passamos apuros aqui, não tem emprego não tem nada, a salvação nossa é essa bolsa aqui que nós ganha para fazer os trabalho lá na escola, mas no final deu uma parada agora (se referindo ao projeto Saberes Indígenas na Escola), e tem[????] quando dá uma parada (na bolsa) nós temos que dá uns pulo e sair trabalhar, nós passa muito apertado aqui, agora ta vindo uma cestinha mas é muito pouquinho, é

muita família né? deve ter umas 300 família dos 2 lados, pega aí um pacotinho que arroz, mas....é pouca coisa, a salvação nossa é esse servicinho que a Rosangela arrumou para nós que tem bolsa aqui[...] (Zezão, T.I. São Jerônimo, 2018)

Concomitantemente a lembrança do falecimento de Tikuein, nos encontramos com as demandas do presente e as prospecções do futuro, pois para o grupo se manter na T.I. São Jerônimo há um amplo conjunto de alianças, seja pelos casamentos e pela presença dos Xetá como lideranças, o que mantém o funcionamento na T.I., confluí-se nessa luta outras alianças, que, pelos sinais diacríticos que distinguem o grupo das demais etnias, se estabelecem especialmente com arranjos entre os Xetá e diferentes pesquisadores.

Historicamente os Xetá traçam relevantes e contínuas relações de cooperação com o meio acadêmico, esta relação datada desde o período de Serra dos Dourados com pesquisadores como Aryon Rodrigues, Vladimir Kozak, Loureiro Fernandes dentre outros, passando pela condição de "extravio" na qual as pesquisadoras Carmen Silva e Kymmie Tommasino tiveram grande importância, sobretudo a partir da década de 1990, e em um período mais recente com a contínua relação estabelecida com a UEM, e nos últimos anos com o grupos da UFPR.

Continuando nossa conversa, Zezão relata:

Zezão: eu quero, até inclusive mesmo nós estamos esperando que a Rosangela iria dar continuação esse ano (se refere ao ano de 2018), que os trabalhos a continuação da história, tamo esperando chegar a coisa lá....até mesmo tava falando com minha mulher hoje, precisava falar com o Paulo para ficar a par do nosso trabalho lá...daí eu falei assim....ele tá lá no cumpade Todi...[...]Esse dinheirinho da bolsa serve bem para nós, é pouquinho, mas ohh louco! É todo mês esse dinheirinho já dá uma ajuda para gente, para nós, até tamo animado com os trabalho nosso, ta encaminhando as coisas.[...]A esperança nossa está nos livros, até mesmo estamos animados para ir para a Terra ainda, vamos desistir não, estamos quieto mas estamos lutando, a vontade nossa é a terra mesmo, aqui mesmo tá muito apurado, não tem lugar mesmo para plantar nada, você sabe tava alí na escola passou parte lá para o trabalho alí....cada vez tão aumentando na escola, até esse tempo atrás....tava falando com o cumpadre Dival, cada ano que passa tamo mais aumentando a criançada, aonde que vai ponhar essas crianças? Não tem terra, a terra tá pouco.....

Eu: Não dá né?

Zezão: Nós vai sofrer é nós mesmo, a turma do Xetá tá aumentando, tem a turma dos Guarani, turma dos Kaingang, tá sendo apurado rapaz, não tem terra para plantar mais, tem meu pedacinho, mas não é da gente, é aquele ditado nós tamos emprestado aqui, a vontade nossa é ter a terra nossa mesmo, se virasse, se chegasse lá no território nosso lá mesmo a gente trabalha com coragem com vontade, na hora quetem hora que to conversando com o irmão, o Dival, que nosso pai e nossa mãe faleceu

né...então começa a lembrar as história que ele contava para nós, que vivia no mato e tudo, dá até um nervo na gente..... (no momento os olhos de Zezão ficam mareados)

Eu: é não é fácil não...imagino a falta que faz....

Zezão: é...agora por azar vai e morre o nosso tio, fomos lá no guardamento do tio, o povo tá se acabando, agora é só o tiozinho, o tio Kuein, e ta velhinho, acabadinho, ele tava reclamando para mim, a tia Belarmina também ta falando sobre o negocio das nossas terras, ta acabando nosso povo, os índio mais antigo do povo puro, e o Rondon que ta morando em Santa catarina, ta restando só os dois, e esses dias tava falando com o Dival, como nós vamos fazer rapaz.....ta acabando os mais antigo, os mais cabeça já foi[...]Tava falando com a Tia Belarmina que dia e quando nós vamos para essa terra, faz aquele barulho e fica tudo do mesmo jeito.....e....agora nós ficamos sabendo que o documento tá lá em porto alegre o documento lá da terra, mudou para lá e agora ficou mais difícil. (Sobre o processo de demarcação de terra que está no TRF-4)(Zezão, T.I. São Jerônimo, 2018)

Um dos pontos de extrema importância apontado por Zezão nesta conversa consiste no lugar ocupado pela escola na vida dos Xetá, dada a funcionalidade de transmissão de conhecimento. Entendo que a escola, em sua proposta de educação diferenciada, ocupou a partir de 2013, uma grande importância na vida cotidiana dos Xetá, seja em sua função mediadora, mas também como um local de trabalho, haja vista identificarmos que temos o início do ensino de língua e cultura Xetá na Escola, bem como o aumento dos estudantes (dada a quantidade populacional) e o aumento do número de professores, que são, a partir de 2019 mais 3 auxiliares pedagógicos envolvidos diretamente com a temática Xetá, além dos já trabalhadores no local como Adriano e Leandro.

A noção na qual "a esperança está nos livros" remete ao processo de gradativo avanço que os Xetá conseguiram com base na educação, e no acesso que obtêm dos diversos registros etnográficos nos tempos da Serra dos Dourados, sustentado em grande medida por um conjunto de pesquisadores da UFPR. Na análise de Lima (2018) fica evidente o que a autora denomina de segunda vida dos materiais etnográficos, sobretudo de Loureiro Fernandes (1903-1977) e Vladimir Kozak(1897-1979), que a princípio imaginavam estar elaborando o registro do "fim de um civilização", no entanto, atualmente a segunda vida se dá mediante ao acesso dos próprios indígenas que a utilizam com fins políticos legitimadores, fato este demonstrado na dissertação de mestrado que abordava a temática do agenciamento étnico com fins políticos (RAMON, 2014).

Analogamente, entre os anos de 2012-2014 analisei que por meio da educação escolar indígena, em sua proposta diferenciada, os Xetá requisitam à escola o acesso ao que Silva (1998) denominou como "bolha virtual sacralizada", espaço criado por meio da

memória dos sobreviventes, local de luta e reelaboração dos aspectos étnicos dos Xetá do presente (RAMON, 2014). No entanto, este processo se dá em concomitância com a influência dos mais velhos sobre os mais novos, ou seja, a mediação do interpéssico entendido como a realidade envolvente, que influencia sobre as crianças e posteriormente para o intrapéssico na constituição identitária e da personalidade, constituindo assim a vivência Xetá, tal como proposta de *perezhivanie*.

Nossa conversa evoluiu para outras questões importantes para os Xetá

[...]Zeção: Teve uma época mesmo que estávamos lá para o mato grosso, ficava 60 dias, num se sabia o que passava, não sabia, o que tava acontecendo, só vinha dinheiro quando vinha de lá....largava a família largado aí, arriscando a vida, morreu muito índio lá, com onde..trabalhava a noite o trator passava por cima, ia das 19hrs as 7hrs da manhã, arriscando a vida trabalhando naqueles carregamento de caminhão de cana, foi....até inclusive morreu 3 índio daqui do paraná, o Getúlio de Apucarantina, morreu do Barãoaté me arriscava muito a vida, uma vez fomos perseguido de ladrão no caminho, aí...a salvação nossa que deu sinal para o motorista que o bandido tava seguindo nós, por nada que nós não vai....

Eu: Onde foi isso aí?

Zeção: foi lá em presidente presidente São Paulo, o cara foi seguindo para nós daí o carreteiro deu sinal e o cara passou direto, arriscando a vida, o ônibus quase caiu numa ribanceira lá...tanto que foi índio que a turma da Funai proibiu e não deixou mais os índio trabalha para lá.

Eu: Como é a relação dos Xetá com os Kaingang com os Guarani? Mudou?

Zeção: Sempre é a mesma coisa, agora e quando nós chegamos, agora misturou que casou Kaingang Guarani e Xetá tudo entre eles, viro tudo uma família....mesmo jeito que chegamos ta sendo agora...tudo que vai fazer eles são parceiros com nós...até inclusive o cacique João reconheceu o cumpade Dival como cacique nosso, tudo que ele vai fazer ele comunica com nós, até somos autoridades deles, somos liderança deles que trabalha com eles, são tudo unidos, tudo unidos, [...] tudo é comunidade agora, tudo é...união, tudo tem união, trabalho, festinha, apresentação do índio,agora ta para sair uma apresentação nossa que ta pra fazer, não saiu por conta da chubarada.

Eu faço parte de autoridade dos Kaingang, que eu trabalho com eles, então nós fizemos uma reunião para fazer a festa, quando sair a festa aqui, os Xetá e os Kaingang faz a festa tudo junto, não tem separação, tudo igual, tudo uma comunidade só, eu não tenho que falar deles, são tudo igual...chegada de cesta básica, uma coisa na reserva, agora viro tudo família, misturou a raça....não tem como sair só a raça dos Xetá, que não tem como, até o Todi ta falando com nós, se só os Xetá tivesse como se reproduzir, que era gente de fora dizendo que era para ser só Xetá com Xetá, daí o Todi disse, como que vai mexer com família? Como vai misturar a família, num dá certo....

Daí eu falei para o Cumpadre todi que era isso mesmo, não é por que casamos que deixamos de ser Xetá, mas isso o povo não entende.

Eu: Você teve quantos filhos?

Zeção: eu tive um casal, na verdade na verdade só a moça que trabalha no postinho de saúde, que é a Suzan....eu moro lá em cima no mesmo lugar, eu

venho para cá cuida da casa da Suzan, eu tenho 3 neto, eles são tudo Xetá , Xetá do mesmo jeito.

Eu: Zezão como é esse negócio de ser Xetá, já nascem Xetá...como fica?

Zezão: Quando eles começam a se envolver assim éa vivência do dia, daí nós vamos explicando para eles, contando, até inclusive mesmo vou contando a história do vô deles, como que é o pai, contando a história de quando eles viviam no mato, como eles viviam....não tinha sal, e....as vezes eles perguntam para gente, como que tomava pinga, eu explicava para eles que era tudo fruta do mato, da fruta, não existia sal, ele matava o bicho e comiam, não tinham sal, era a cinza mesmo que temperava...Quando o pai casou com a mãe mesmo, ele ficou uns 2 a 3 anos para comer comida de sal, ele não comia comida de sal, não comia, até foi muito tempo de ele acostumar a comida de sal, carne sem sal ele comia de vez em quando (depois de um tempo de adaptação ao sal) quando ele pnhava açúcar na comida muitas vezes... e....o vô mesmo morreu sem falar a língua nossa, morreu num paiolzinho dele comendo os bicho dele sem sal, então...conheci ele, eu lembro dele ainda, então ele....agora no caso os neto pergunta para mim, eu vou explicando para eles, é assim tal coisa, outra era assim diferente...daí eu vou contando as histórias para eles, do jeito que eles já pegam o conhecimento do mundo, da vivência da da....idade vou explicando para eles, então eles já nasce, e se desenvolve já nasce sabendo que a nação deles é o Xetá, e os Guarani mesma coisa, os filhos dele já começa a se forma sabendo de são Guarani, os Kaingang mesma coisa, só que os Kaingang as mãe ensina, cresce falando a linguagem....os Guarani já nasce com a linguagem, e para nós foi mais difícil pois nós já fomos direto pro serviço para não deixar a família perecer, passar fome, passar frio, então não sobrava tempo nem para o pai ensinar nós, muitas coisas que ele ensinou nós aprendemos, mas a linguagem nós não aprendemos porque não sobrava tempo para ele ensinar nós, igual eu mesmo, eu falo só que não guardo muito as coisas que eles falam pra mim, tem muita coisa a gente quase não tem tempo, então...é complicado para nós...quem aprendeu mais foi o Todi, que vivia mais com o Todi.....por que ele vivia com pai direto, não separava dele. A partir do mês que vem vou estudar agora, eu e o Dival voltar a estudar, a mulher quer voltar a estudar também. O registro dos netos e tudo é em Xetá (sobre a escola).

Meu neto mesmo estuda na linguagem Xetá (Renato) com a Sueli que dá aula de linguagem e tão bem...falando bem.....muita coisas que eles não sabem eu explico para eles[....]

Gostei de conversar com você, para fala a verdade, você é sua mulher sua esposa também [...] quem esqueceu de nós mesmo foi a Carminha....cresceu em cima do velho e nunca mais nem falou até hoje.....nada, o que nós tamo se passando, ele sumiu, sumido mesmo, última vez que vimos ela...foi em 98 (sic) depois que o velho morreu mesmo nunca mais....deixa para lá.

[...]

Robson deu uma afastada....deu uma encaminhada boa para nós, foi um guerreiro com nós, lembrou do nosso trabalho .. disse que sabemos como são as coisas na aldeia.

Eu: A gente faz uma ideia, quem sabe mesmo é vocês, que sente no dia a dia, a gente vem da uma ajuda no possível, mas vocês que sabem.(Zezão, T.I.São Jerônimo, 2018)

Enquanto íamos conversando eu e Zezão, estávamos sentado na varanda da casa de sua filha, e sua mulher constantemente prestava atenção em nossa conversa enquanto lavava roupas de sua filha e netos, quando começamos a falar sobre situações das quais D. Regina tinha mais informações ela intervêm, e relata sobre sua situação, sobretudo pelo fato de se sentir indígena ao longo dos anos de convívio na T.I. e de casamento com Zezão.

D. Regina: As outras meninas já tinha, a Sueli, Dival, cumpadi Todi, só não tinha esses dois..... (sobre os filhos de Tikuein terem filhos)

Eu.: A sra. casou com que idade?

D. Regina: Casei novinha tinha 17 anos....daí dessa época que ele mudou, que eles mudou, eu conheci eles lá na cidade de Ibaiti, e daí nessa época que o finado Tikuein, acharam o finado Tikuein lá em Ibaiti, vamos levar para Reserva, com a mulher e as criança do sr. ai...foi que ele falou assim, eu tenho uma nora que ela não é índia, ai....o homem de lá falou assim, mas ela é casada com teu filho, então traz ela também para Reserva, e até hoje o mesmo...aqui nessa reserva, na Funai eu vou e eles atendem a mesma coisa, eu to bem dizer, eu tenho registro de branco eu aqui to registrado como eu sou índia.

Eu: A sra. é índia lógico que é....

D. Regina: É daí por causa que, eles me aceitaram bem lá (em Pinhalzinho)....e eu me sinto índia, eu moro na reserva dos índios, então até que inclusive falando, tudo esses um que entrou agora, antes[...] daí depois de mim veio a Sueli que casou, o pai dos filhos dela não era índio também, daí separou e teve esse outro casamento de novo, tava mais esse monte de filho, esses um, que já tava quando ele ainda era vivo eles são reconhecidos na Funai mesma coisa, agora....não sei se ele casa outro como vai ser, se vai mudar o esquema, agora só tem o Dival e coitado tem hora que as turma não respeita ele(Zezão e D. Regina, 2018, T.I. São Jerônimo.)

Vale uma ressalva neste excerto, pois Zezão se referia a condição do "novo cacicado" Xetá, este processo como já indiquei no capítulo 1, estava diretamente circunscrito as disputas entre os *lados* Guarani e Kaingang nos anos 2014-2016, e a menção na que "as turma não respeita ele", de D. Regina é justamente acerca dos ataques *realizados pelo lado Guarani*, dado que o cacique anterior buscava a "derrubada" do cacique Kaingang, e assim precisava atacar os Xetá, pois estes traçaram alianças com o *lado Kaingang*, sobretudo pelas relações de parentesco.

Deste modo, fatores relevantes podem ser levantados, o primeiro que gostaria de sinalizar consiste na abrangência étnica que é ocorre em São Jerônimo, embora seja sabia que todas as relações políticas estão circunscritas pelos *lados* da política, é possível identificar também uma condição clara de indianidade que permite uma abrangência solidária entre os membros. Não pretendo negar a existência de disputas internas que são constantes no âmbito

da T.I., mas também é importante indicar que os grupos passam a cooperar entre si, diversas vezes foi possível identificar que lideranças e membros se preocupam com grupos distintos.

Explicando a situação, certa vez conversávamos com as lideranças e justamente os atuais caciques abordavam o modelo que os antecedia, de acordo com os mesmo haviam cisões e separações muito demarcadas entre os grupos, gerando dissonâncias entre as atitudes dos membros da T.I., deste modo as lideranças a partir de 2018 sinalizaram a importância de uma congruência de regras e leis, pois como relataram "o bem estar de cada família depende de toda a comunidade, e a comunidade depende de cada família."

Zeção: Então quem fala mais no idioma é o Todi, e o Julio Cezar, Dival entende mas não fala. Eu nasci em Pinhalzinho quando sai de la devia ta com uns 7 anos, agora aqui mesmo, tem um pinheiro, ontem mesmo meu cunhado tava falando para mim que aqui era que o vô Mã parava, ele tinha o paiolzinho dele, só que era separado, não misturava com os Kaingang, de jeito nenhum....e não era de ficar no meio dos índio, para conversar com ele mesmo só o pai (Tikuein) as coisas que ele precisava ele pedia para o pai, não falava português um minuto, daí vivia os 2 os pai e o outro, eles viveram muito tempo vivendo aqui, na época do João Serrano, comida de sal mesmo era pouca coisa, o Mã mesmo cuidava de nós, nem a mãe entendia o que falava, ele sumia no mato, e daqui a pouco chegava com os bicho, passarinho, tatu....só coisa do mato mesmo.

Chegou e abriu o tatu no meio, tirou a barrigada, e assou, passou a brasa do lado e colocou o tatu no meio, passarinho, peixe ele assava no meio da brasa.....na folha de caetê, a cobra mesmo ele matava enrolava e colocava no brasil¹⁰⁰. Curó mesmo aprendi com ele, uma vez foi tirar curó do mato, aprendi com eles, tirar do palmito, tiraram a cabeça dele a carne edeu para toda a família....bateram na madeira e escutaram a barulhada do curó, e pegaram....tirando tirando...tirando um bom tanto dos curó gordo. Curó esses coisas mesmo aprendi com eles.

Zeção: Meu pai dava a vida para ta na beira do rio viu Paulo

Zeção: Uma vez a gente tava no meio do mato, perto do rio, passou um urubu, o vô Mã (Mã era pai de Tikuein) falou, vou matar aquele urubu lá de cima, e o pai contou que ele tinha falado, dai soltou a flecha que sumiu no mato, daí, quando eu saiu rodando e caiu bem nos pé dele assim...o bicho era bom mesmo....as flecha que ele carregava era própria para bicho mesmo...o pai gostava muito de.... 4 a 5 hora ele só tomava banho gelado né, não gostava de banho na água quente, só gelado mesmo no frio mesmo.(Zeção, T.I.São Jerônimo, 2018)

Pode-se conceber a etnicidade como um fenômeno repleto de variáveis, no entanto, alguns relatam que o fator determinante é a língua, outros por sua vez destacam que a ancestralidade cultural é um traço fundamental na constituição étnica, na T.I. São Jerônimo estas constatações são elaboradas de modo bem relevante por Santos (2015) em sua

¹⁰⁰A expressão brasil neste caso se refere a brasa, neste caso é a maneira pela qual se preparava a cobra.

etnografia. Autores como Barth (2011;2001) colocarão a centralidade na questão da fronteira, fato este que possibilitará uma análise claramente mais dinâmica e precisa dos constituintes étnicos.

Na realidade concreta a etnicidade se mostra consideravelmente complexa no contexto da T.I., repleto de sinuosidades, alterações e mutações, se partirmos da premissa metodológica de Marx (2008, p.258) ao demonstra que "O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações e, por isso, é a unidade do diverso". Entendo que tal consideração da *síntese de múltiplas determinações*, na realidade intersíquica, não tendo somente um fator como constituidor da etnicidade, mas sobretudo um conjunto de fatores.

Deste modo, na relação sujeito-sociedade, sobretudo pela alteridade, e intrinsecamente *externa ao eu*, e posteriormente dimensão subjetiva, tal como a edificação da personalidade. Este conjunto de fatores podem ser representados metaforicamente como um mosaico, constituído de fora para dentro, não em movimento de reflexo do social no indivíduo, mas sim como um mosaico individual circunscrito pelas intencionalidade, situações sociais, ou seja, diversos fatores que podem implicar na constituição da etnicidade: alguns terão a ancestralidade, outros a vivência, outros a linguagem, enfim, há um amplo conjunto de fatores externos que circunscvem a etnicidade, que compõem seu traço subjetivo, em um mosaico de múltiplas determinações.

Esta condição, indica além da construção individual, um posicionamento social frente a um conjunto de etnias (Kaingang, Guarani e Xetá), bem como os *lados políticos* (caciques Guarani, Kaingang e Xetá) que representam questões importantes no cotidiano dos integrantes de São Jerônimo, e conseqüentemente todo essa dinâmica, tanto interna, quanto externa é um fato de grande relevância na manutenção e sobrevivência dos grupos étnicos.

3.4.2 – Conversa entre Valdir e Claudemir:

Era junho de 2018, quando Claudemir e Valdir dialogavam sobre a questão da "pureza" em São Jerônimo, era por volta das 20:00hrs e esperávamos a refeição na sala da casa de Claudemir, D. Samira já havia preparado a refeição e se arrumava para ir ao culto, estávamos nós três sentados na mesa tomando chimarrão e esperando a chuva passar, na conversar eu era coadjuvante, predominantemente ouvinte das lembranças que os primos iam trazendo à tona, conversavam entre si, e muitas vezes se direcionavam a mim em tom

explicativo concernentes aos problemas e dificuldades que vivenciavam, iniciam assim a abordar certos mal estares que se defrontam nas relações, Claudemir então aborda uma questão ampla sobre a condição humana.

Claudemir: Olha Paulo, tem três questão que incomoda muito, o negócio de mestiço (sobre a alegação na qual os Xetá da atualidade não são "puros"), também tem essa: De que raça você? E em qual Reserva você mora? Pô... quem tem raça é animal, mestiço é quando tem um cavalo, esse é mestiço quarto de milha e tudo, e reserva que eu sei é um Parque Nacional que se reserva para os Bichos, e nós vai tentando reverter a coisa, mas deu trabalho, hoje a gente fala...oh Paulo de que etnia você é? Não se fala que raça você é, eu pergunto que etnia você pertence...

Valdir: Para mim é quem nem Nação.

Claudemir: Não para mim é etnia, mais etnia hoje.

Valdir: Ah, para mim é a nação.

Eu: Tem um Antropólogo que fala da fronteira [...] a pessoa precisa querer ser, se identificar, e o grupo aceitar ela.

Claudemir: Exatamente.

Valdir: **Não é o sangue, é a vivência né?**

Claudemir: É igual hoje, nós temos um problema dentro da própria família, hoje os jovens estão desprezando nossa própria cultura, o Valdir mesmo tá de prova, por que hoje, não só os Xetá, mas outras etnias, eles saem na cidade eles (jovens) não querem ser indígena mais. [...]

Esses jovens de hoje não quer aprender mais, e isso mostra na língua, a gente tem esse grande tabu que nós temos que quebrar. Eu mesmo fiquei responsável pelos cânticos do povo Xetá, teve dois anos que eu chamei a piaçada, quando chegou na hora eu apresentei sozinho, vazaram tudo, hoje eles tem vergonha, só que tem três coisas, meu pai fala três coisas, e uma eu já consegui ver que tá acontecendo com todos os indígenas ele falava "Com o tempo as aldeias vão se acabar, e o documento indígena nosso não vai valer nada, e tem mais daqui uns anos para você comprovar que é indígena, você tem que saber falar na língua, só de saber na semelhança cabelinho liso, não quer dizer nada, vai chegar na época que a língua vai ser o definitivo, se não sabe infelizmente não é índio, e não vai demorar a acontecer isso, pode escrever no seu caderno [...]." Meu pai falava e eu to vendo isso. E todo ano o mesmo dilema nosso, todo ano aumenta a comunidade e nossa terra a mesma, o documento indígena não vale mais nada[...] a coisa está se cumprindo, temos que por na cabeça e ficar esperto. Você Paulo, você é Paulista, como você vai ser paranaense, não pode, não é nascido. Então a mesma coisa somos nós, como vamos negar a própria etnia?

Valdir: Esse dias eu estava fazendo um artesanato, daí chegou uns pia (jovens irmãos de 20 e 23 anos) e começaram a tirar sarro de mim, ohh o Mirozão¹⁰¹, eu ouvi e fiquei quieto, o pai deles estava lá no barracão e chegou, "O que vocês estão dizendo ai piaçada?!" ele ia começar a brincar comigo eu pensei....

Eu: Por que mirozão?

¹⁰¹Waldomiro Candido é popularmente conhecido como Miró, é pela comunidade considerado um índio "puro", no trabalho de Santos (2017) tido como um dos principais representantes da "pureza", quando realizei trabalho de campo o homem não estava mais residindo na T.I., de acordo com informações de Lucas Douglas atualmente o homem reside na T.I. Apucaraninha, mas a memória da figura é bem recorrente entre os moradores.

Valdir: é por que tinha um índio aqui que só fazia isso, fazia flecha, artesanato...daí o pai falou para os filhos, "Vocês não tem nem vergonha na cara, precisam aprender a fazer o artesanato da cultura de vocês, vocês ficam tirando sarro, e não sabe falar na língua e não sabe nada" mas pensa nuns piás que saíram mansinho, abaixou a cabeça e ó. (foram embora).(CLAUDEMIR e VALDIR, T.I. São Jerônimo, 2018)

Nesta conversa acredito haver um conjunto de situações que revelam a condição dos Xetá na atualidade, pois abordam elementos importantes como a questão da *mestiçagem* x *pureza* e a relação com os aspectos culturais, as assertivas quanto "Negócio de mestiço" e "quem tem raça é cavalo" se referem a uma questão recorrente entre os Xetá e também muito presente na T.I. São Jerônimo, a noção da pureza e mestiçagem, já foi tema de outros estudos na T.I. tal como Santos (2017) que teve como enfoque o contexto circunscrito pelas três etnias.

No que tange aos Xetá, na T.I São Jerônimo, há dois pontos de relevância, o primeiro consiste na luta pela manutenção do grupo, ou seja, a necessidade de coesão e distinção Xetá-*outros*, pois se defrontam com fluxos intensos outras organizações étnicas e da sociedade envolvente. O segundo ponto de mobilização dos Xetá consiste na luta pela demarcação territorial, a alegação de "quem tem raça é animal" é um antagonismo dos Xetá frente as recorrentes tentativa de encobrimento, ocultamento, deslegitimação que o Estado e grande parcela da Sociedade Civil procuram imprimir ao povo, o exemplo disso são as notícias veiculadas pela RPC (Rede Paraense de Comunicação) sobre os Xetá que mencionei acima, entende-se que o discurso oficial procura unificar pureza e legitimidade, delegando ao passado uma noção idílica, deslegitimando o presente e anulando possibilidades do futuro. Desta forma, tanto as falas de Claudemir como de Valdir remetem a uma dimensão de *humanidade e existência* irreduzíveis, uma luta constante contra o encobrimento e o ocultamento da humanidade, neste caso os termos de Dussel (1994) são categóricos, desde o surgimento da Modernidade há um en-cobrimento do não europeu, promovendo assim um mito de violência sacrificial em prol do projeto Moderno, que por si só é irracional.

Os discursos oficiais procuram reeditar as linhas do etnocídio realizado nos anos 1940-1960, pois em termos da *perezhivanie* o passado se faz presente, pois a cada alegação, surgimento de novas demandas, a importância da resistência se expressa, bem como os olhares e até mesmo um certo cansaço por parte dos Xetá vêm a tona, como continuamente Claudemir relata: "antes matavam na bala, hoje matam na caneta" desvela que o passado ainda é presente, as tentativas de ocultamento e subtração são contínuas, no entanto, no fluxo

da história os Xetá passam a se mobilizarem a colocarem em cena suas necessidades e seus arranjos políticos.

Na conversa entre ambos, fica explícita um aspecto importante, *a união histórica dos grupos étnicos frente ao processo de desterritorialização*, tema até específico dos estudos de Tommasino (1995) que demonstra que as etnias transformaram as próprias relações no contato contínuo, como destaca, foram de inimigos históricos (pelas disputas anteriores) a aliados políticos (nos arranjos nas décadas de 1980-1990), neste caso a dimensão ampla da indianidade é de grande valia para compreendermos, pois relacionada com a perspectiva de nação indígena, adquire uma roupagem mais ampla e unificadora.

A compreensão da UNI (União das Nações Indígenas) é debatida por Ramos (1997) e demonstra claramente o temor e consequente repressão exercida pelo Estado em coibir as práticas indígenas nas décadas de 1980 que ao assumirem a dimensão de Nação distinta dentro de uma Nação passaram a unificar a luta gerando grande alarde por parte da imprensa nacional. No caso contemporâneo a ideia de nação, utilizada na T.I., abarca a todos os grupos, e é recorrida por Valdir, pois sua família fora criada por D. Conceição e *Tikuein*, e a dimensão da vivência (recorrida por ele) é fundamental para a constituição da etnicidade, e esta se dá tal como um mosaico, como uma multideterminação de diversos elementos: os políticos referentes ao *pertencimento aos lados* (relatou anos atrás ter feito parte do corpo de lideranças Guarani), experiencia dificuldades como preconceitos e discriminações e sobretudo é integrante do grupo étnico, portanto pertencente.

Valdir possui um amplo conhecimento de artesanato, aprendido em parte por *Tikuein*, pelos Guarani e também Kaingang, como fonte de renda faz miniaturas de arcos e flechas, colares com dentes de animais dentre outros, seu trabalho é intercalado com diárias em outra propriedades, constantemente está junto com Claudemir pois executa atividades das quais seu primo se encontra impossibilitado devido a um acidente de moto, Claudemir ficou sem os movimentos do braço direito, deste modo as atividades mais laborais na casa são feitas pelo primo, em sua vida já foi liderança do lado Guarani, juntamente com seu irmão, mas atualmente deixou de lado a política interna na T.I. e leva uma vida "sem dor de cabeça dessas coisrada de cacique" como o mesmo relatou.

Embora Valdir não tenha uma herança étnica sanguínea, a execução da atividade de artesanato o coloca no amplo espectro da indianidade, pois como vemos no relato acima os Xetá mais jovens estavam tirando sarro de Valdir por estar fazendo artesanato, quando o pai

dos mesmo chega e os dá uma lição, na qual os filhos precisariam necessariamente compreender que a cultura material é importante, ainda mais para os Xetá que passam ao processo de segunda vida dos acervos (LIMA, 2018). No entanto gostaria de refletir sobre uma outra perspectiva, além de toda a semântica política presente na descrição, entendo que os porquês dos jovens realizarem esta alegação são importantes, primeiramente em campo havia notado que os indígenas, de modo geral, sofrem preconceito quando vão a cidade, essa ação é mais notória com os mais jovens que muitas vezes relatam não serem indígenas para justamente não sofrer as mazelas dos preconceitos.

De fato as pequenas ações como ir ao mercado, a Universidade (nos poucos casos), na busca por emprego, e em diversas outras atividades nos arredores há um estigma e relação aos indígenas, certa passagem me chamou a atenção quando fomos no mercado, eu, Claudemir e Valdir, que a atendente de caixa perguntou se eu estava com eles pois os olhares estavam "desconfiados", a cada passagem nas prateleiras, um olhar atento até que quando me indagaram os funcionários "relaxaram", tal situação é um exemplo de um amplo conjunto de práticas sociais que vão compondo o enredo em função da indianidade, nesta ocasião pouco importava se se tratavam de Xetá, Guarani ou Kaingang, mas sim da condição indígena, sobretudo os "índios da reserva".

Na memória da T.I. o Miró, no qual infelizmente não tive oportunidade de conhecer, é um icônico quanto a ser um indígena "puro", Claudemir e Samba já haviam relatado tal condição anteriormente, sobretudo pelos artesanatos serem muito bem elaborados, e os jovens passam ter uma certa tentativa de negar os aspectos étnicos mais "tradicionais" no entanto no movimento das gerações o pai passa a colocar a relevância do modo indígena, pois se para os jovens Miró é uma figura submissa, para os mais velhos é uma figura importante, próxima a valoração de Tikuein, assim no movimento das gerações passa a haver um contraste.

Interessante é que dias após tal passagem relatada por Valdir, os mesmos jovens passaram a se aproximar de mim, sobretudo quando havia alguma atividade referente a cultura dos Xetá, estávamos elaborando a proposta do projeto Adjatukã Xetá na casa de Claudemir eu escrevia e víamos as possibilidades, dentre estas seria possível adquirir ferramentas como tico-tico, roçadeiras, furadeiras e etc, e víamos vídeos na internet e analisávamos quais poderiam se adequar mais ao dia a dia dos Xetá, simplesmente os jovens ficaram prestando atenção, e desde então eles são os principais responsáveis pelos

encaminhamentos via internet, elaboração de documentos dentre outras burocracias necessárias, entendo que esta "bronca" do pai teve uma funcionalidade social e grupal, como uma chacoalhar de si, uma tomada de consciência sobre quem se é, e o que é possível fazer com tal condição.

Quando a ideia da nação estende a uma nova perspectiva pois permite a abrangência da indianidade, a situação de Valdir e Samba é evidente nesta situação, por terem vínculos de parentesco com os Xetá, e terem sido criados por Tikuein e D. Conceição permite a semântica, de um lado a ideia de ser um indígena por pertencer a nação, sendo esta ampla com um diversificado conjunto de características, e de outro coaduna com a vivência, tal como D. Regina (mulher de Zezão) ambos recorrem a noção a tal noção, pois indubitavelmente são indígenas e justamente se defrontam com a contradição de "*ser indígena*" como o modo de vida e também de supressão e preconceito que vivenciam. Nesta espécie de jogo constitutivo, compreendo que tais noções são legítimas por parte dos que relatam e vivenciam, mas também por parte dos indígenas considerados e/ou autoatribuídos como puros, que elencam a predominância da língua, da política, da ascendência ou qualquer outro aspecto, entendo que a noção de *vivência abarca a síntese de múltiplas determinações*, independe de traços essencialistas e/ou estáticos, permitindo a compreensão dinâmica, sendo a etnicidade uma condição subjetiva constituída no concreto e no real, na qual o mosaico é uma metáfora possível para representar topologicamente tal fenômeno.

Sob a ótica de interdisciplinaridade, é possível tecer reflexões sobre a proposições de Barth (2011) quanto a importância da fronteira étnica como constituidora dos grupos, entretanto a noção de Eriksen (1991) a complementa e a transcende pois possibilidade um viés mais conjuntural, analisando assim a maneira na qual as fronteiras são constituídas, ou seja, contextualmente e não somente as fronteiras por si só, essa perspectiva permite que compreendamos pontos históricos da constituição da subjetividade, Valdir veio de Curitiba ainda criança com sua mãe, D. Maria que é sobrinha da falecida D. Conceição, sendo que esta ficou responsável pela criação da sobrinha e conseqüentemente dos sobrinhos netos, portanto os vínculos de parentesco com os Xetá são intensos e de convivência, pelo lado materno, geograficamente Claudemir é vizinho de Valdir e Samba que é casado com Iracema, indígena Guarani sobrinha do cacique Nelsinho, fato este que aproxima os irmãos do *lado guarani*, além da relação da "mecânica", pois Samba é mecânico/pedreiro/operador de máquinas e

outras funções, constantemente está próximo ao cacique Nelsinho tem sempre algum carro para consertar.

Quando crianças, os irmãos Samba e Valdir vieram de Curitiba-PR juntamente com sua mãe, relataram que a vinda da T.I. se deu devido a um acidente que o pai deles havia sofrido, pois o mesmo trabalhava na construção civil e havia caído de um prédio, ficando severamente debilitado o que gerou sua morte meses depois na T.I., abaixo transcrevo o relato de Valdir.

Na casa do Todi, estávamos sentados eu, Valdir e Vanessa, quando ele iniciou contando a história de sua vida, e sua relação com os parentes mais velhos, Zezão e Claudemir:

Valdir: [...] to contando história... O todi também nós fazia armação com ele, ele não tinha muito juízo não, teve uma vez que deixamos ele bravo hein, uma vez nós morava lá naquele sítio que eu mostrei para você, lá tinha um bananal grande....dai nós inventamos de comer banana e colocar na conta dele sem saber, uma vez pegamos cinco de banana, e demos umas banana para ele, e comemo banana...passo 15 dias a véia (dona da venda) veio cobrando, mas ficou louco de bravo né....mas pagou, mas ficou bravo, falou que ia fazer a gente trabalhar para pagar, ficou nada, passou 2 dias esqueceu.

Eu: Trabalhando desde cedo né?

Valdir: Eu comecei a trabalhar com 13 anos, eu já tava parando em barraco de peão e roçando junto com eles, a mata fechada, foi o tio Tikuein e oTodi que explicavam o que tinha que fazer.

Vanessa: e seu pai tio?

Valdir: Meu pai morreu eu tinha 10 anos.

Vanessa: Morreu de que?

Valdir: Caiu do prédio.

Vanessa: Ele trabalhava no prédio?

[*Silêncio*] Passam alguns segundos....

Eu: mas ele morava no pinhalzinho você falou?

Valdir: meu irmão mais velho (samba) foi criado lá.... eu nasci e Curitiba...

Eu: então seu pai morou antes no Pinhalzinho?

Valdir: Aham.... eu nasci em Curitiba, vim para cá na primeira vez com 6 anos, daí eu fiquei 3 anos aqui, voltei para Curitiba, daí voltei para cá, e to aqui até hoje.

Em linhas gerais, a condição de indianidade é um fator de grande importância, sobre a condição em especial da família de Valdir é considerável para refletirmos sobre a condição de etnicidade, pois recentemente, em 2020 tive notícias que os irmãos se mudaram da T.I. para a cidade. Durante os anos de 2018-2019 os irmãos residiam na T.I. e eram

vizinhos de Todi, sendo muito presente nos trabalhos de campo, sobretudo com as relações com os Xetá.

Samba era casado com uma indígena Guarani, muito influente na família Vargas, portanto do cacique do *lado* guarani, no entanto, desde 2018 haviam algumas discussões entre o casal, e em alguns momentos havia uma certa eminência de separação, no entanto até então a mesma não havia se concretizado, certa vez nos idos maio de 2018, quando havia a possibilidade de haver a separação, os irmãos e Todi (primo) ponderavam a saída.

Caso de fato ocorresse a separação, pelas relações políticas e de parentesco os irmãos deveriam sair da T.I., justamente por naquela momento fazerem parte do *lado* guarani, e um divórcio implicaria a perda completa de todos os bens de Valdir e Samba, eles explicaram que as lideranças Guarani seriam responsável pela organização do lado do grupo, e deste modo, caso uma briga conjugal se concretizasse Samba e Valdir perderiam todos as ferramentas da oficina que estava instalada na casa deles.

Assim, recentemente soube do divórcio de Samba com sua mulher, e este fato implicou a saída dos irmãos da T.I., vale lembrar que a mãe deles, tia de Claudemir e sobrinha da finada D. Conceição (Guarani que foi casada com Tikuein) reside em uma das casas que estão na fronteira entre a cidade e a T.I., na estrada de acesso poucos metros antes de atravessar a ponte de acesso para a T.I. foi construída por seus filhos a casa. Esta posição geográfica permite algumas considerações.

É possível compreender que Samba e Valdir possuem um vínculo profundo, de parentesco e de convívio com os Xetá, algumas vezes disseram se sentir Xetá, mas se aproximavam, pelo casamento, do grupo Guarani, fato este que permitia com que estivessem na T.I., findado o casamento os irmãos mudam-se para a cidade, uma análise pormenorizada desta situação fica ainda para um momento posterior.

3.4.4 – Memórias "sobre" Tikuein e extravio da Serra dos Dourados.

Ao longo dos anos de trabalho de campo, foi possível compilar um conjunto de informações importante sobre a condição dos Xetá, e sobretudo como a relação entre o presente está intrínseca ao passado, sobretudo com a luta travada por Tikuein, e herdada por seus filhos, netos e bisnetos.

Como o mosaico, há uma composição de diversos conteúdos que ao final permitem compreender que Tikuein teve uma clara intencionalidade, estava clara a condição

dos Xetá na luta pela visibilidade, havendo assim clara preparação de seus filhos, neste excerto há relações com pesquisadores, condição de trabalho (muitas vezes levados a trabalhar em condições degradantes), dificuldades e desafios da luta pela visibilidade, e até mesmo recordações engraçadas. Sendo um amplo conjunto de memórias, ainda muito vívidas pelos seus filhos.

3.4.4.1 - Memória de CLaudemir.

Era meado do mês de maio de 2018, estávamos na casa de Claudemir e conversávamos após uma pescaria na T.I., fora das fronteiras indígenas, gestava-se um cenário específico na relação histórica entre os Xetá e pesquisadores. O cenário se distribuía da seguinte forma, do lado dos Xetá, haviam basicamente três grupos familiares envolvidos na situação¹⁰², grupo de São Jerônimo representados pelos filhos e netos de *Tikuein*, juntamente com *D. ãn* esposo S. Carlos e seus filhos e netos que residem na T.I. SJ, o grupo familiar de Maria Rosa Tiguá e parentela residentes nas áreas rurais e urbanas na região da Serra dos Dourados e por final o grupo de Tuca, com seus filhos e netos que em grande maioria residem na T.I. Kakané Porã. Do lado dos pesquisadores, na Universidade Estadual de Maringá havia dois grupos de pesquisa, um deles do LAEE do qual me integro desde 2010 e um outro grupo no qual iniciou seus trabalhos no mesmo ano, e que por motivos diversos não realiza trabalhos com o grupo de pesquisa.

Ao longo de 2018, enquanto realizava a etnografia, o grupo da T.I. São Jerônimo passou a alegar alguns problemas devido a incompatibilidade do grupo. E assim, a conversa aconteceu:

Todi: Então o que eu tava contando para você, o pai conheceu a Carmen em Curitiba, quando foi se trata, na época a Carmen trabalhava na Funai ainda, daí nesses intervalo ela conheceu ele que ele estava na casa do índio, lugar onde vai se tratar a gente fica lá, exclusivamente para isso....daí ele esteve lá e coincidiu né, de encontrar a Carmen, e o pai era bem popular né, e entraram em conversa, daí ela perguntou para ele e ele começou a contar para ela, e ele contou que era do povo Xetá, e passar a história para ela, o que tinha acontecido, e etc, no passado e desde isso ela se interessou, se interessou pela história né. Só que daí naquele ano, ela saiu da Funai, daí ela entrou para trabalhar na Universidade de Curitiba (UFPR) na época, e ela ficou uns 2 anos na Universidade e passou a trabalhar no museu paranaense

¹⁰²Quando menciono essa condição enfatizo os grupos que se relacionavam na ocasião, embora tenham outros Xetá não mencionados no contexto.

daí, e nisso, ela fazia a trajetória de Curitiba e no museu de Paranaguá, não sei se você sabe, que faz parte da coordenação do Museu Paranaense, o mesmo museu, e com o passar do tempo, ela ligou aqui, na época era o Gilmar que era o chefe de posto e ligou para ele, para ver se o pai recebia ela aqui, se ele autorizava ela aqui, daí o pai disse que ela podia vim, daí ela veio e começou a conversar com ele, conversa vai, conversa vem, e ela estava fazendo o Doutorado também e daí perguntou para o pai se ele autorizava fazer o doutorado em cima dos Xetá, e coisa e tal e ele aceitou também e ela propôs para ele se ele gostaria de reencontrar os parentes dele, e contou para ela que estava com 45 anos que ele nunca mais se encontraram, que eles só se viram na saída deles lá no mato, e ela disse que conseguiria fazer esse encontro "se você autorizar," e ele respondeu, deus o livre é o que eu mais quero, eles sabia da existência um do outro, mas não sabia onde estava, você vê 45 anos...daí foi quando começou a trabalhar, levar ele para Curitiba, conseguiram localizar o finado tio Tuca, e ele cuidava do Kuein.

Eu: Então o trabalho da Carmen começou pelo S. Tikuein?

Todi: Sim, tudo pelo pai, tudo que se começou, que ele conheceu ela lá na Funai, daí deu certo, inclusive quando a gente ia para lá, a gente ficava na casa dela em Curitiba, eu ia direto....

Eu: Então nas história que a Carmen escreveu, você estava junto? Era ouvinte?

Todi: Tudo, tudo, tudo do começo ao fim, para você ter ideia ela vinha aqui em São Jerônimo, igual você está fazendo e ficava 15 20 dias com o pai...

Eu : Olha só.....

Todi: Isso, só na base da caneta velha, e ela registrando tudo, a maioria desses trabalhos da Carmen, a maioria é narração do meu pai, daí que ela localizou o Tuca e o Kuein, eu não recordo, ela conseguiu umas bolsas de viagem daí ela mandava para o pai, e para ele pagar uma passagem, e era direto direto...daí que foi que teve o encontro de todos indígenas. Ele disse, já que você está disposta a fazer ótimo, queremos muito mas tenho um pedido a fazer, quero que aconteça em São Jerônimo. Sempre o tronco foi aqui, por isso que você vê, tudo os movimento que acontece é aqui, tudo em São Jerônimo, que daí infelizmente o pai faleceu, e deixou nós de liderança, na época eu fui cacique do meu povo, aqui que que uns...mais ou menos 10 anos, era eu e Deus, (depois que o pai morreu) daí eu comecei a injuriar, eu não sou sozinho, né? Somos em tantas pessoas, daí um dia eu cheguei aqui e eu fiz uma reunião com a família, e lancei uma proposta para a família, se vocês não topar por mim vai acabar tudo esse trabalho, vocês param bem e pensam, nós somos uma família grande, eu estive mais de 20 congressos nacional em Brasília, e lá dá a faixa de 3 a 4mil índios, na hora dos grupos se apresentam levantavam 15, 20 índios, tudo de uma etnia só, quando eles falavam "Agora é nosso parente Xetá"....só ia eu lá cara! Eu fui injuriando com aquilo, tenho um grupo aqui, e contei isso para eles e disse que queria montar um grupo, por que senão eu ia parar com tudo, infelizmente vou ter que engavetar o sonho do pai, daí o neguinho começou a viajar comigo (Julio), ele viajou comigo, eu acho que uns 2 anos a fio.... mas só que vem aquela velha história, a questão e dificuldade nossa é o recurso financeiro, a além de tudo a gente precisa trabalhar nas diária para o sustento da família.[...]daí foi indo, já ajudou, mas não estava bom não, eu sei que foi em torno de umas 7 pessoas daí, mas sempre até hoje eles jogam para mim.[...]Daí esse encontro que aconteceu, foi em 1994, que já foi trabalho da Carmen.

Eu: Que ano que foi esse video que vimos?

Todi: Então, foi dessa data, de 1994, que vocês tiram o saro que eu tava com camisa florida....o pai também não era bobo, e começamos a procurar os órgãos públicos, e vai daqui, vai dali, e fizemos parceria com a prefeitura de São Jerônimo, com a Funai Londrina, e daí.....a Kymmie também deu uma força boa também, para ajeitar...prefeitura, Funai, Carmen, Kymmie, e daí teve o primeiro encontro do povo Xetá, depois de 45 anos, eles davam risada, chorava, parece que não acreditava que estava junto, eu sei que foi mais ou menos uns 15 dias, na época a gente sempre ia trabalhar no Mato Grosso.

Daí, nós estava para lá na época, estava eu o pai, Dival, compadre Zezão....mas daí o pai veio antes, mais ou menos quando deu uns, 15 dias, o pai veio embora para organizar esse evento, daí eles mandaram um dinheiro para nós vir, na época teve um fulano que nem vou citar nome que surrupiou o dinheiro e só eu que pude vir, você pode ver que durante aquele video não está o Dival e o Zezão, eu consegui vir por que eu levei dinheiro, por que sempre quando ia para lá eu levava dinheiro, a gente nunca sabe o que pode acontecer.....

Eu: Nossa, brabo mesmo ein Todi.

Todi: Daí o Zezão e o Dival não conseguiu....veio só eu....eu peguei, você conhece a destilaria de cana de Brasilândia? Já ouviu fala, então, era lá que a gente trabalhava, perto de três lagoas, de lá desse distritinho eu vim para Bataguçu, só que lá é mais perto da divisa, e foi isso que aconteceu.

Depois disso a Carmen conseguiu ir para Brasília, e conseguiu as passagem aérea para eles. Quando chegaram lá, foi um espanto para o pessoal de Brasília, eles alegaram que os Xetá não existiam mais, mas como não existe mais, estão os três aqui, daí que começou a caminhar a coisa, que o pessoal da Funai viu, que até então tinha devastado tudo mesmo, daí viram que não era só a lenda, por isso que eu agradeço a Carmen também sou um tipo de pessoa que não vê só o lado ruim, eu peso na balança, as vezes você trabalha a vida inteira com nós como você está fazendo, eu não vou esquecer as coisas boas não vou pisar em você. Eu não vou mentir para você que temos um pouco de ressentimento da Carmen, não vou mentir, mas tem as partes boas que ela fez....

Fico um pouco sem entender as diversas histórias. Na sequência vamos avançado com o trabalho, quando Todi conta sobre suas condições de vida em relação a memória, já no final da noite, próximos de dormir.

Claudemir: Sabe Paulo, a gente luta pelas coisas, segue lutando mas lembrar de tudo, isso fere muito a gente sabe? Eu falo por que sou obrigado né, mas isso fere demais, rapaz do céu, maior tristeza desse mundo é na hora que a gente está tocando nesses assuntos, a gente viaja no tempo, pega lá atrás e chega até onde está hoje, rapaz...não é fácil não, que eu lembro né, que toda a vida meu café da manhã era com meu pai, então eu...toda a vida, levantava cedo pensa que eu tomava café em casa? Já ia direto para casa dele, sentava em volta dele, já tomava um cafezinho e nós ia trabalhar, ai na roça nos trabalhamos contando da vida como que era, lembrando dos parentes dele, tinha hora que você olhava na cara dele, escorria lágrima do olho dele, aquilo dava um pânico na gente assim, nem palavra de conforto, você entende?

Ele lembrava muito da vida que eles tinham, dos parentes, do pai e mãe, você via dentro do rosto dele, a tristeza que ele tinha, a tristeza dentro do peito dele, e ele se alegrava com os filhos que sempre falava: "Nesse mundo eu não tenho ninguém, só tenho vocês" no caso só os filhos. "Só tenho vocês, eu vivo para vocês", meu pai ficava sentido se não tivesse os filhos.

Isso machuca, tem hora que eu não sei se você notou, nós estamos conversando conversando....tem hora que pega que eu saio um pouco...para dar uma respirada, toda a vida é assim, não é que eu não gosto das pessoas sabe? Não é que eu sou chato, mas tem vez que eu levanto cedo aqui não troco uma palavra com ninguém, nem com a criançada nem com ninguém, do jeito que eu levanto coloco o tênis, tomo um café e já falo para eles, hoje eu não estou legal...assim....não tô bravo com ninguém é coisa minha, vocês tem que entender....[...]

Passo o dia inteiro rodando no meu terreiro, bate aquela saudade, bate aquele desespero, não tem uma palavra de conforto para mim, entendeu? Eu passo assim meus dias, quando eu estou muito triste demais a ponto de explodir eu pego e vou lá no cemitério, sento no túmulo do meus pais e fico horas e horas, volto tão legal para casa, feliz, eles até pegaram meu jeito, eles até sabem (família), eu me fecho. Ou também me mando para o meio do mato e fico lá...não é fácil.

Eu: Parece que toda hora que a gente fala, volta tudo né?

Claudemir: Só que infelizmente a gente tem que falar, queira ou não queira a gente depende disso também, como diz de fusar lá no fundo do baú até o presente, não pode cader uma coisa dessas e esquecer. Por mais que doa, por mais que a gente sofra, tem que mexer[...]. Falar a verdade não tenho do que reclamar do meu pai, apesar de toda a dificuldade nossa vida não foi mar de rosa não, então mesmo assim só tenho lembrança boa dele, dando risada, ele era muito feliz meu pai, com os filhos, nós tinha uma tradição de todos os final de semana reunia toda a filharada, tanto é que na sexta feira ele já arreava a éguona dele ia na casa de cada um...e quando era no sábado, umas 7:30, 8hrs a gente estava chegando lá já. A mãe já ia fazer comida, as menina ajudava, fazer faxina no terreiro, e era sempre brincando com nós...ixi ele era muito, não tem como expressar, ele era muito brincalhão, sarrista, muito divertido demais, mas a pessoa que ele não fosse com a fachada ele nem abeirava... não virava a cara, mas não trocava uma palavra, ele era assim, eu sou o mesmo sistema dele, sou assim.

[...]

Eu: Poxa Todi, você tem que ensinar o que você sabe para a piazada, não dá para desanimar não.(eu falo do tronco velho e das ponta de rama, que é importante a transmissão.)

Claudemir: eu fico muito triste de ver que a juventude não se interessa pela cultura, eu comecei novinho, meu pai começou a me instruir com 7 anos de idade, eu lembro que a primeira vez que fui viajar com o pai quase morri de fome, de vergonha de comer, e o pai assim, a gente chegava vamos almoçar assim ele não tira (faz o prato) para a gente não, fala vamos comer e vamos comer, você tinha que dar seus pinotes. A gente a vida inteira pro mato de repente sair para o mundão assim, ver coisa que nunca viu na vida, fui pegando os 9, 10 anos de idade eu já estava palestrando também. Com 10 anos de idade estava palestrando junto com meu pai, por isso que hoje eu chego em qualquer lugar eu falo, palestro e com todo respeito, por que tem a hora de revidar, tem hora que tem que grosseiro também, não pode só

abaixar a cabeça, então meio na calma, tem hora de lazer, hora de falar sério, tudo tem sua hora. [...]

3.4.4.2 – Conversa com Sueli

Nas dependências da Escola Estadual Cacique Kofej, converso com Sueli, professora da língua Xetá e filha de Tikuein, conversávamos seguidas vezes, constantemente eu estava na escola, seja acompanhando Douglas, as atividades das crianças e até mesmo, quando conversávamos sobre as situações atuais na T.I., sobretudo quanto a diminuição das vagas de emprego, e o aumento do preço de bens de consumo como a cesta básica.

Eu: E o que que vai virar em Sueli?

Sueli: Ah...eu não sei eu fico pensando ein, antigamente tinha colheita de algodão, raleiar algodão...quebra de milho...agora não tem mais nada, acabou tudo.

Eu: O caminho poderia ser estudo?

Sueli: Paulo, é o único que tem, mas também aqui dentro da reserva já é uma briga por vaga também, tudo é complicado, pensando bem, eu acho que vai ter uma época que não vai ter mais nada não, na verdade já tá assim.

Eu : é Sueli já está difícil....

Sueli: Eu terminei agora o Ensino Médio, agora eu vou ver para entrar no meio do ano. (referindo-se aos cursos superiores)

Eu: Você pensou algum curso?

Sueli: Tava querendo fazer história, por causa da nossa história.

Eu: Seria muito bom ter um Xetá mesmo contando a história, sabe?

Sueli: Sim, por isso que eu quero, nós sabemos da história, e eu sou interessada em história de outros povos indígenas, e não só a nossa, tem bastante de outros povos na nossa situação, eu queria entrar fundo para saber disso, dar um jeito de conhecer a realidade de outros povos, tenho vontade e vamos ver...tem muita coisa. Para você ver, em várias reuniões que eu vou, lá em Mato Grosso mesmo eles não conheciam os Xetá e quando eu cheguei lá e me apresentei várias pessoas sentaram comigo para saber da nossa história, como era nossa história, e como que foi, que até então eles não conheciam não, eles falavam "nós não temos conhecimento da etnia de vocês", é mas eu estou aqui e "sou índio Xetá" falei para eles, nossa é muito importante isso para nós também , várias pessoas de outras etnias sentaram comigo, fui bem recebida lá viu?

E teve um índio lá, um não sei falar bem a coisa deles, ele é deputado lá, ele chegou perto de mim e perguntou "ta precisando de alguma coisa?" eu respondi "eu to de boa, mas obrigado", pediu para contar da nossa história, e eu contei...no final ele disse, se precisar estou ai...

Sueli: Meu pai sempre falava para mim, eu queria preparar você para sair, ele falava, até então não deu tempo, por que quando era para eu ter ido com ele para Brasília, eu estava grávida da Lucibele, daí não deu para mim ir, disse que queria me preparar para reunião, que no dia em que o pai não estiver, você estará, não pode ter vergonha ele falava para mim, e foi um dos poucos sonhos dele, fiz pouco mas realizei.

Eu: é vergonha não tem jeito, a gente tem que passar por cima.

Sueli: é isso Paulo, você não imagina, e tem que passar por cima, e uma vez Paulo, nós fomos visitar minha avó (sogra do Tikuein) que estava lá em Londrina, a gente foi tudo certinho, mas quando chegou, estava no hospital errado, daí o pai falou assim para mim "tá vendo aquele guarda, vai lá perguntar para ele onde é o outro hospital". eu na vergonha me escondi atrás da perna dele, e ele falou "Qual é menina? Tá parecendo bicho do mato, quem tem boca vai a Roma menina" e eu falou "aahh pai eu não vou não", e ele falou "O que você veio fazer comigo então", respondi "Ah eu vim ver a vó, o sr. não chamou para ir ver a avó?" e ele foi lá e pergunta, levou o papel do endereço, daí o guarda respondeu que não sabia dar a informação, daí meu pai falou, "Então por que o sr. ta vestido de farda?" ué não é o Guarda? [Risos]. Daí a gente conseguiu achar o hospital com muito custo.

De repente as crianças entram na sala, e perguntam que horas são, 9:30, e ele lembram que as 10 será servido o almoço.

Sueli na Escola e a Lucibele fazendo exercício sobre a temática Xetá.

Sueli: Nosso pai ensinava a gente, e dos bichinho que eu mais gostava de fazer era o mouw, era o bichinho do mal na língua Mouw, eu fazei e colocava as bolinha vermelha, aquelas que chama olhinho da cabra...

Eu: Vocês não tem mais esse bicho?

Sueli: A não tem, a gente brincava e perdia.

[...]

Sueli: Meu pai contava aquela história, que o tamanduá lutava com eles, e junto com eles, e ele brigou contra eles mesmo, [...]

Nesta mesma ocasião, tive a oportunidade de conversar com o filho de Sueli, Lucas, nos conhecemos desde os tempos idos de 2010, quando ele ainda era criança, e recordávamos de várias passagens na UEM, ainda no âmbito do Jane Rekó Paranhá, com passar dos anos Lucas foi residir em Curitiba, justamente na busca de melhores empregos, e na ocasião havia retornado a T.I. para pegar seu histórico escolar e aproveitamos a ocasião e conversamos sobre o passado, bem como passado sua perspectivas de futuro. Foi se recordando de seu avô, e relatou:

Eu: Cara, você poderia contar ai para mim umas histórias do seu avô, sua mãe disse que vocês conviveram bastante....e lembro que você contou algumas histórias, poderia contar um pouco?

Lucas: Nossa vivemos muito com ele, e do pouco que eu lembro é pouco, pois a gente era meio criança, mas vivemos bastante com ele vou conta o que eu lembro, é pouco, mas lembro, eu e o Kevin saia mais com ele quando era, quando ele ia buscar lenha já chamava nós, a gente ajudava e ele contava....essa aldeia aqui, desde que eu cheguei aqui sei de história que quase ninguém conhece, daí eu disse, vamos embora, daí vamos lá então.... ele contava sempre no meio do mato, tinha aquela emoção da história [risos] ele sentava e contava.....

Eu: Ele passava na casa de vocês?

Lucas: Na casa também, ele sempre reunia todos nós, reunia e começava a falar, conta aquela história para nós, igual aquela fez que nós fizemos aquela filmagem com o tio Dival fez (se referindo ao acampamento Xetá de 2011), todo mundo sentou assim, aquela fogueira no meio, aquela roda, mesma coisa....era a mesma coisa, da vontade até de chorar...era daquele jeito, era tudo unido, agora que ele faleceu dispersou mais, mas tinha minha avó que se reunia tudo mundo junto, ai quando ela faleceu desuniu a família, mas mesmo assim de ve em quando a gente dá uma juntada e estamos ai....na igreja, em tudo, tem o tio mais velho o Dival, tio Claudemir, tio Neguinho (Julio) daí nós reúne e começa a contar as história passada, mas que é muito pouco ainda, mas tamo ai....

eu: E que história você lembra do s. Tikuein?

Lucas: Cara, a história é bem aqui dessa aldeia, que bem antigamente, ele conta....que quando ele chegou a morar aqui, tinha uns índio velho que morava aqui, eles contavam para ele, que quando um índio mexeu com uma índia, os cacique e liderança foram prender ele, ai ele pegou e correu para o mato, todo mundo correu atrás dele, tacando flecha nele, daí ele subiu na árvore, e sumiu....ai ninguém ouviu falar mais dele...passou um tempo e toda noite, fazendo bagunça, ficava no meio da reserva matando a galinhada, fazendo essas coisas assim....assustando mais as indiada, índio de saia beber fora ele já assustava, ai...saíram para ver, fizeram reunião com tudo as liderança os índios, e perguntaram e ninguém sabia dizer....foi passando esse tempo, um dia armaram uma emboscada, se esconderam atrás da casa e um grande fogueira no meio da reserva, no meio da comunidade esperou, daí esse índio que tinha sumido entrou (no meio da aldeia), tentaram matar ele e não conseguiram, ai eles começaram a correr atrás dele no meio do mato e não conseguiram, voltaram para a aldeia ...e armaram de novo....e foi assim, dias e dias e nada, perderam noites de sono e nada de conseguir pegar ele....ai um certo dia, eles estavam tudo junto reunido bebendo depois da caçada, foram dormi depois para continuar o cotidiano deles,, aí de noite esse índio bravo entrou de novo, matou a galinhada, as coisas deles, os animal deles....ai acordaram e viram todas as coisas de novo, é só no dia que nós bebe e curte aqui que ele vem fazer bagunça, vamos tentar pegar ele de novo, nem que fique meses e meses, mas nós vamos pegar ele, ai ficaram...ai começaram a fazer buraco para pegar ele passou dias e dias nada de pegar ele....um dia um índio viu esse outro índio, e alertou todo mundo, ahh... [...]ele ta vindo, só que ele está cheio de pelo, e foram tentar pegar ele....ai eele correu para o mato, fizeram uma emboscada e ele subiu na árvore, daí os índio conseguiram jogar fogo na árvore, pego fogo e mostrou que era um macaco, ai ele pegou e falou vou matar, e conseguiram pegar ele, e perguntaram, por que ele fazia aquilo, daí ele respondeu, "eu sou aquele índio que vocês tentaram me mata, vocês falaram para eu não mexer com a índia, daí ele pegou e falou assim: e outra coisa, se você matar eu, tudo vocês vão morrer, por que eu que estou cuidando da natureza agora e daí ele pegou e falou assim : "como você está cuidando da natureza? a natureza toda vai morrer, os bicho que você mata é eu que cuido, o rio, os peixe que você tem é eu que cuido, e começou a contar a história para eles, e se você me matar não vai ter mais nada, vocês vão tudo morrer de fome, por que quem cuida da natureza é eu, e a mãe natureza? e natureza é minha mãe, eu ajudo a cuidardaí os índios falaram: então não vem fazer bagunça na nossa aldeia não, daí o índio macaco respondeu: não essa aldeia eu só estou vingando o que vocês fizeram para mim, pegou e foi, e soltaram ele para ir embora,

Ai certo dia ele foi e pego e acharam ele morto, daí os índios pensaram agora nós vamos morrer também né? Daí foram ver era o pai da índia de matou ele, por que ele guardou raiva do índio né? foi lá e matou, daí ele conta que...através desse ai, esse índio não morreu, ele fica andando assim no meio da mata que tem, tem o rio pilão é a trajetória dele (desse índio) eles passa para ver o rio, ele passa gritando e batendo as árvores por causa que o rio, está acabando, na verdade ele é um protetor da natureza eles falam....o vô conta essa história...

Eu- Contou para você então?

Lucas: Não só para mim, mas para todos meus irmãos né.... risos....eu sempre lembro que nós íamos buscar lenha, ia buscar ele já falava, que meu irmão ia ele já falava, "O que eu faço aqui não é para se perder, o que eu faço aqui é para vocês guardar na memória e vocês ir contando, para o filho de vocês e o neto também, essa memória não quero que ninguém esqueça.

Eu: Ele te falava isso?

Lucas: Falava sim, muito, todas as coisas, as história que ele contava, o passado dele era só desse jeito.

Eu:Lembra das história também Leandro?

responde timidamente

Leandro: Rapaz, não lembro muito, mas lembro muito dele.

Lucas: O vô era presente, bem presente na verdade, sempre ele tava para dar um conselho e para ensinar, tanto que os poucos do artesanato que ele fazia que era o balaio de cipo e que ele fazia tudo, eu era pequeno mas lembro que ele fazia....peão de purungo, peão que eles falam né? de purungo, né? pegava e a mesma coisa que ele falava para mim ele falava para ele (Leandro, Pretinho) que eu não quero que vocês se esqueça , é para vocês contar para os filhos de vocês, e se eu não tiver aqui mais, você vai saber contar. Ele era muito presente, ensinava muita coisa, e as coisas que eu não sabia ele ensinava, a gente era pequeno e imaginava que ele nunca ia morrer né?

As coisas que ele representa, igual o Tio Claudemir, o Tio Dival sabe? ...ele (Tikuein) ele sabia muita coisa e não tinha como ensina tudo, tinha a família para cuidar, tinha as crianças, tinha nós (ele trabalhava muito) e contava nas horas vagas dele né, que ele tava em casa, ele pegava já ensinava, "eu to aqui para ensinar, o que vocês tiverem aqui para perguntar, vocês perguntam, por que daqui uns dias não vou estar mais" parece que ele sabia o dia dele....ele explicava e ensinava... e ia fazer o serviço dele, ia trabalhar, ele sempre foi uma pessoa que trabalhava muito, ele foi uma pessoa assim, viajava mto tb, ficava uns dias fora....sumia, quando voltava só alegria também, reunia as netaiada e vamo pesca , caça....era legal quando ele ia arrancar mel cara....

Eu: É?

Lucas: Nossa, quando ele ia tira mel ele vestia um shortinho, tirava a camiseta assim, e ia naquelas abelhas e num picava nenhuma.....ele dizia que não precisava ter medo das abelhas, as abelhas não pica, só você não mexer com elas.....

Eu: É mesmo?

Lucas: Coisa fácil....ele vestia shortinho e partia né pretinho (Leandro) vestia e partia....risos, você é louco, muita coisa...lembrar....Não é do nosso cotidiano a gente lembra, mas quando a gente lembra começa a lembrar muita coisa.

Eu: Ele era bem divertido né?

Lucas: Ele brincava com todos os netos, acordava dando cosquinha, minha irmã ele brincava que o cabelo era duro, pedia para minha mãe (Sueli) pentear o cabelo, e ela começava a chorar .[risos]...sempre desse jeito, e sempre a cavalo, gostava de andar a cavalo, ele tinha uma eguinha ligeira que deu

tombo em quase todo mundo....[risos]. A gente pegava o cavalo dele escondido para andar, (onde o Julio mora agora) e tinha o campo assim...tinha vez que nós caia, meu irmão mesmo quebrou o braço com o cavalo dele (Tikuein) descendo no barranco, bateu na árvore começou a chorar, dai eu falava "vai pegar o cavalo escondido do vô"....[...] A mãe ia bater no Kevin e ele (Tikuein) livou nós para não apanhar,dizia "essas coisas acontece..." ele era presente, eu era criança e não entendia que era conselho, mas era, o que eu lembro que ele falava era do ensinamento que ele teve, agora faz falta o que ele falava lá para trás, era o que a gente ia usar aqui na frente, só que ...nós não ia pensar, nós não tinha noção de nada, era só comer e brincar. Eu aprendi foi pouco, e não é que nós não queríamos aprender, não tinha tempo para nós conseguia ficar com ele. Nós temos também o que é do Tio Claudemir, Tio Dival, eles aprenderam mais, minha mãe, até hoje também lembrava das histórias dele e contava para nós, ontem mesmo minha mãe tava lembrando de tudo, conta que o tempo que ela viveu o tempo com meu avô foi uma ilusão que ela teve, pois tudo que ele conta era uma verdade, e veio a acontecer hoje, o que nós estamos passando, o que nós estamos passando aqui, era o que ele queria para nós....ele não queria só sofrimento, ele queria mais evolução, por que ele começou com a demarcação de terra, da terra....ele começou mas não conseguiu terminar, mas nós estamos aqui, e nós estamos aqui para terminar, para terminar, para estar em cima dessas terras, e estamos aqui e tamo lutando aqui, pelo ensinamento, pela memória dele, e estamos aqui de brincadeira o que ele começou para nós terminar. por que ele praticamente ele sabia, eu falo "o vô sabia" ele só começou para nós terminar, ele não era sozinho ele tinha nós , começava a lembrar o que ele falava, "Oh...não esquece, vocês vão terminar aqui lá na frente..." nossa cara.... (alta emoção) ele tipo , se ele tivesse aqui, seria bom, nós aqui, mas seria todo mundo, por que já não é a mesma coisa, a vida é desse jeito, estamos ai, vamos lutar e continuar lutando até que nós conquistar tudo que nós quer, não podemos desistir não, por que ele não desistiu, ele foi uma pessoa que , assim que sempre confiante, o que ele deixou para nós, ele fez um grande começo para nós, e nós tem que terminar, se nós desistir agora é a mesma coisa que não ter respeito por ele né.....sempre falou para todo mundo, até com os meus tios quando a gente tem reunião sobre a comunidade nossa Xetá...eu falo "ó gente, vamos lutar ai gente, ele fez um começo para nós terminar, se não fosse para nós terminar, nem começa ele tinha começado" então vamo vamoe eles pega que tamo incentivando eles pegam e dão uma empurradinha, tem que incentivar...ta em cima e correr a atrás.

Eu: E como é essa vida hoje para você? O que é ser Xetá e você ter que sair daqui da aldeia e ir para Curitiba?

Lucas: Para mim, eu sinto é a mesma coisa de eu estar correndo do meu papel, por que, tipo....não é correndo não é que eu sou covarde né? É que é o mundo né...que eu posso ta 400km daqui, mas meu sangue cara Xetá, tá puro, to longe daqui e mesmo assim, é um orgulho assim , orgulho assim, pessoal ainda diz a mas os Xetá ta na extinção, eu sempre bato no peito de digo, tem e sou um deles, sempre bato no peito por que eu não tenho vergonho, eu luto pelo que eu sou, sou um trabalhador, só que sou um Xetá, to trabalhando aqui, daí perguntam por que você ta aqui? por que saiu da aldeia de lá? Saí para conquistar meu sonho só que tem hora que dá uma folga para mim eu vou lá (T.I. São Jerônimo) minha família tá lá, meu orgulho de ser indígena da etnia Xetá, para mim já é um orgulho por que...não por que eles falavam que não existia, mas por que sou e sou neto de um Xetá que era um dos últimos, [...] e eles dizem que não existe mais índio Xetá e olha nós aqui, isso me incentiva

cara...num tem Xetá...têm...olha aqui lá em Curitiba tenho parente Xetá também....quando eles falavam, tem Xetá lá em Guarapuava, tem lá...tenho esse orgulho de ser...esse papel não corro.

Eu: Você está lá por conta de serviço né?

Lucas: É só que eu não esqueço, o Xetá mesmo, de ser índio eu não corro não, até no serviço eles perguntam de onde eu era, sou do nortão , morava numa reserva indígena...e eles perguntam : "você é índio?" respondia, Sou índio....que etnia você é? sou Xetá. [...]A gente sofre preconceito, mas não é motivo de desistir, tem que enfrentar o preconceito e não ligar, [...]vamo embora, sempre lutando, a gente não pode negar o que a gente é, ficar escondendo lá na frente a gente se prejudica mais, o que eu penso é assim, a gente não pode ser uma pessoa que a gente não é e tem que ser no dia a dia , [...]

Cara...eu penso...tipo...eu penso que eles aprendam cara, agora tem a professora que ele aprenda e corra mais atrás, uma coisa que eu não consegui quando tava aqui, e agora não consegui por que eu to longe, eu quero que eles corra atrás e renova, e luta pelo que nós tem....quero que eles aprenda pelo que nós tem, tipo conquista nosso direito né, agora que...os alunos aqui, a gente pensa assim, são os aluninho, são criança ainda, mas um dia eles vão cresce, e as coisas que a gente passa eles vão passar também e luta como nós.Nossa identidade, e tem que correr mais atrás ai...na hora que sair as terras eu vou ta lá, nem que seja despedido do serviço, mas quero estar lá, quero ter o gostinho....a gente é muito sofrido né Paulo? é tipo o que nós passamos, as viagens que nós temos as coisas que fizemos com vocês (pesquisadores) a luta que vocês passa em Maringá, você ta vendo nosso dia a dia....vem quase todo mês, você também que nunca abandonou nós o grupo de vocês de Maringá-PR....o professor que morreu também o professor Aryon que ajudou muito também....é isso que eu penso, muita gente tá apostando em nós cara, por que nós vamos desistir agora? Não tem como né? A memória deles, o que fizeram, o que vocês fazem é o que mantém nós em pé...(gesticula emocionado)temos que lutar pelo que nós somos e temos, e vamo embora lutar, o que der e vier estamos em frente....

Eu: Valeu Luquinha. muito bom!!! (LUIS DA SILVA, 2018, T.I. São Jerônimo)

Ao longo de 2015-2017 eu e Lucas nos correspondíamos via redes sociais, e ele indicava na época um conjunto de dificuldades que tinha sobretudo para conseguir emprego, pois desde muito cedo precisava ajuda a família, na ocasião de 2015 mencionava que tinha interesse de ir residir em Curitiba-PR juntamente com seu irmão mais velho Kevin, assim quando foi para a Capital pediu auxílio, enviei para ele um demonstrativo do Senac que instruí a modo se preenchia o currículo, e etc, quando ele se recorda desta passagem, bem como sinaliza sobre a situação de trabalho na atualidade.

Lucas: Valeu por aquele link cara, (link de como apresentar currículo) ajudou a gente, praticamente consegui um serviço por aquele link que você mandou. Entrei no começo fui no Senac ai...já me indicaram, você vai em tal rua assim assim assado, você vai pedir um serviço lá e pedir. O link que mandou foi como tipo um mapa, foi certinho.,...meu serviço tá aqui...já me esperando já...sou açougueiro também, agora vou entrar na firma de logística.

Eu: E seu irmão está bem?

Lucas: agora ele é fiscal de açougueiro, ele já sabe tudo, ligeiro, ele representa os açougueiros...ele é chefe dos açougueiros, o chefe é bom, mas duro que ele é muito mulherengo, mas essas coisas assim ele sabe.

Aqui é muito ruim de serviço, aqui é só lenha, chegava em casa cansado e vinha para a escola, quase dormia na sala...lá é mais fácil, é tudo comprado (distinguindo do modo pelo qual se distribuíam bens na aldeia, como alimentos e etc), tudo no dinheiro, mas fiquei umas 4 semanas parado, comecei a ir atrás, e aí mandou o link e consegui serviço...ficharam eu, agora na firma já me chamaram, agora só leva a certidão escolar e certidão de nascimento original...daí você vai trabalhar com nós. sua vaga tá separada para você...aqui é meu rumo.[...] (LUCAS DA SILVA, 2018, T.I. São Jerônimo)

A situação de Lucas na atualidade se alterou, ao final do ano de 2018 ele e seu irmão Kevin retornaram para a T.I. São Jerônimo, e voltaram a residir com sua mãe (Sueli).

3.4.4.3 – Conversa com Zenilda

Com a presença constante dos pesquisadores os Xetá, a presença de "estranho" neste ofício já era algo que toda a comunidade vinha se acostumando, no entanto havia um certo mal estar que Claudemir e Dival me relataram de modo resumido, e que depois identifiquei como um problema, alguns de seus irmãos e irmãs estavam com um certo ciúme dos pesquisadores, a alegação consistia na seguinte afirmação: somente alguns dos filhos de Tikuein eram ouvidos, e outros não. Tanto os "ouvidos" como os "não ouvidos" haviam me relatado esta passagem e me prontifiquei na possibilidade de "entrevistas/conversas" com os irmãos que não eram habitualmente ouvidos, a dificuldade ao meu modo de ver não se tratava em não querer conversar, mas pelo contrário, era justamente difícil encontrá-los.

Já vinha desde as primeiras semanas que os "irmãos", membros da Igreja Assembleia de Deus me convidavam para participar do culto, e confesso que sentia falta de alguma relação mais religiosa, quando iniciei a ida para uma das igrejas, quando fui na igreja frequentada pela família do Claudemir (igreja da baixada, do pastor Jonas, irmão de D. Samira), encontro Zenilda e começamos a conversar, ela estava com dois netos, e me pergunta o porquê de eu não ter ido visitá-la, desculpo-me pela falha e me prontifico em fazer esta visita, ficou combinado então que assim faríamos, no outro dia estaria lá para conversarmos.

No outro dia me deslocou para sua casa, havíamos combinado que por volta das 14hrs iria passar lá, era quarta-feira, e logo que cheguei Zenilda se queixou de não participar das coisas da família, como a presença dos pesquisadores que não a entrevistavam ou não lhe

davam a devida atenção, e respondi a ela que poderíamos conversar, e que sabia que ela traria muitas histórias importantes sobre os Xetá.

Chegando na casa, a música de louvor estava tomando o ambiente, enquanto as crianças jogavam Mario no Nintendo 16bits, quando me anuncio, ela responde:

Zenilda: Vamo chegar... cumprimentei as crianças, e logo vi que estavam no video game.

Eu: Só no joguinho ein criança! [Risos]

Zenilda: Perguntou se eu já tinha voltado de Cornélio,.

Respondi: fui e voltei que rapidinho... eu trouxe para você umas fotos de vocês, essa aqui da D. Conceição, das irmãs, e mais uma também, essa aqui....

Zenilda: Ahhh que bonita que ficou....

Eu: Vou deixar essas aqui também....eu to retomando os arquivos e vou trazendo aos poucos....

Zenilda: Uhum...mas ficou bom....

Conversa ia acontecendo enquanto as crianças brincavam, e ela começa a se recordar das situações de trabalho em como a realidade, sobretudo, vinha se transformando em uma história mais recente, e assim em uma espécie de amálgama de temporalidade, se recorda do percurso de sua família do passado, e cogitando também a possibilidade de ir para a T.I. Herarekã Xetá

Eu: Como era o serviço de vocês? a sra. tinha comentado que era tudo na roça?

Zenilda: Nas roças dos branco, tudo dos branco. Meu pai quando ele morreu ...ele trabalhava fazia a lavoura dele, ele saiu bom, não tava doente, não sei o que aconteceu com ele....o melhor lugar foi aqui mesmo, eu gosto daqui, que nem eles estavam dizendo que nossa terra pode ser mas eu não sei se vou acostumar, é difícil por que nós acostumamos aqui.... Por que as vezes os que casaram não vão querer ir.

Eu : difícil refazer a vida toda né?

Zenilda: Eu não digo que a gente não vai, mas não é fácil, na verdade desde que viemos para cá sempre morei aqui, a gente saiu para colher algodão ou outra coisa, mas sempre moramos aqui , fui para Assaí-PR, colher café em terra nova, e não sei não se a gente acostuma, no Pinhalzinho a gente era de lá, do outro lado do rio, na fazenda lá, no lado do Joaquim Távora-PR, um pertinho do outro, na verdade nos somos de lá, nasci lá, agora os outros nasceram em Ibaítí, a Sueli a Benedita, Rosangela... (ZENILDA da Silva, 2018, T.I. São Jerônimo)

Justamente nesta ocasião, Zenilda se recordou da dificuldade que os Xetá tiveram para ser considerados indígenas, pois os Kaingang da T.I. Queimadas o consideravam japônês, mestiços e/ou adjetivações, e no caso não Xetá, Zenilda recordou-se também que os outros grupos étnicos passaram a considerá-los Xetá justamente quando se iniciaram procuras de imprensa e pesquisadores que ajudaram legitimar a condição a existência dos Xetá.

3.4.4.4 – Conversa com Benedita e Francisco

Outra passagem que considero importante foram as menções de Benedita e Francisco sobre as passagens com Tikuein, estávamos em sua casa e o casal me mostrava orgulhosamente os cartazes e fotos de Tikuein, frisando constantemente a importância da luta de Tikuein pela visibilidade, condição esta que foi sempre constante na vida deles. As crianças de repente interrompem nossa conversa e pergunta se a Benedita tem moedas para comprar bala....e saem correndo....quando Francisco relata:

Francisco: aquele lá menorzinho peladinho sempre diz que ele é Xetá...e o outro também fala (o Franciano), ele não vem hoje não Benedita?

Benedita: Não vi ele hoje, deve ter ido pesca com os guri.

Francisco: Mas gosta de pescar ein....gosta de pescá e caçá, ele fica no mato com a turma.

Benedita: tem vezes que chega 3 horas, 4 hora da manhã...gosta de caça hein...caçar e pescar.

Francisco: Aqui era tudo mato...

Eu: Que histórias vocês lembram do Tikuein? ele era divertido também né? ele sempre tava na luta mas tava na diversão também né?

Benedita: Uhum, o pai era uma pessoa assim Paulo, chegava na sexta feira ele já passava, minha irmã morava lá embaixo na primeira casa na entrada (a Rosângela), ai eu morava aqui, mais para frente o Claudemir, daí ele ia subindo com os irmão....chamando todos e ele passava primeiro lá, e no sábado e domingo o almoço era com eles, ele já pegavam os nenê, já iam levando (as crianças primeiro para a casa), subia com eles, daí tinha que ir, se levantasse cedo o primeiro café que tinha que tomar era com eles, nós ajudava eles a limpar todo o terreiro, por que na época tinha muita árvore, eu fico doida de cortar, eu não deixo de cortar.

Em dados mais recentes, Benedita relatou a situação dos Xetá na atualidade, o encontro realizado em 2019 com o intuito de unificar os grupos familiares.

Benedita da Silva: Para nós é uma importância muito grande, para nossos filhos também né? Que estão estudando, correndo atrás da nossa história, das histórias dos vô, eu fico,muito feliz assim, muitas vezes assim, eu vou abandonar tudo eu quero esquecer, o que passou, eu quero esquecer, mas daí meus irmãos sempre pega na mão da gente e fala, não agora é a hora, vamos lutar, vamos correr atrás não vamos parar, por que se nós parar vai acabar tudo em nada [...] se tem uma coisa que a gente precisa fazer hoje é se aparecer. O que eu tenho para falar um pouquinho do meu pai é que o que nós aprendemos com ele hoje nós estamos tentando passar para os nossos filhos né? para os nossos netos, por que um dia também a gente não vai estar aqui, e eles vão estar no nosso lugar para falar né? para dar continuidade aos nossos trabalhos, mas hoje nós entende que se nós quer conquistar alguma coisa, nós temos que aparecer, por que para eles nosso povo não existia, mas só que a maioria de nós estamos aqui para representar né? que hoje os mais velhos não

está, mas nós estamos aqui, então eu falo para os meus filhos, para meus sobrinhos, que não tenham vergonha de se aparecer por que é o único jeito de nós conquistar alguma coisa e ter alguma coisa para eles e se aparecendo, falando sobre nossos pai, o nossos vô que perdemos e não tivemos oportunidade de conhecer, mas hoje por foto, por filmagem nós estamos conquistando cada vez nosso espaço, o que não tinha hoje nós temos, eu tenho meus netos, tenho meus sobrinhos, falo sempre para eles, vamos lutar junto, vamos conquistar o que nós não temos vamos buscar, por que hoje é a oportunidade que nós tem né?(BENEDITA DA SILVA, set. de 2019, T.I. São Jerônimo)

A condição acima me fez recordar da etnohistória Xetá, sendo que nos primeiros anos até 1950 os Xetá mantiveram-se esquivos ao contato com os povos não indígenas, traçando esta política de evitação de contato, no entanto, quando passaram a ter um contato violento, as condições históricas se alteraram significativamente, de esquivos passaram a se colocar em evidência "*[...]se tem uma coisa que a gente precisa fazer hoje é se aparecer.*" ou seja, colocar-se em aparição para assim poderem buscar os próprios direitos negados.

Em linhas gerais, o legado deixado por Tikuein tem predominância no conteúdo mnemônico de cada um dos indivíduos que dele se recordam, ao longo das conversas é possível identificar que há uma construção extremamente rica e complexa acerca da imagem de Tikuein, pois há uma certa condensação de conteúdos e atribuições positivas quanto a representação do modo de vida Xetá.

Pois ao ponderar que Tikuein além de ter sido um grande agregador da família, incorporando filhos, genros e amigos, traz também um conjunto em grande medida idílico do modo de vida Xetá, pois é vívida a recordação de afazeres como pesca, caça, coleta e sobretudo diversas narrativas sobre sua vida e da vida dos Xetá.

3.4.4.5 - Mosaico de lembranças, o falecimento de Tikuein, um incômodo de quem fica.

Entre os diversos fatos que compõem a etnohistória Xetá, há duas passagens que são possíveis de serem consideradas marcantes e envolvidas de alto grau de sofrimento por parte dos Xetá, a primeira sem dúvidas foi o contato violento ocorrido na Serra dos Dourados (1950-1960), com marcas profundas até hoje na memória dos filhos, netos e bisnetos dos sobreviventes.

Outra passagem de grande sofrimento e envolta de muitas dúvidas consiste na morte de Tikuein ocorrida em dezembro de 2005, ao que tudo indica Tikuein havia se deslocado da T.I. São Jerônimo até Brasília, seus filhos se recordam que o mesmos não estava

doente, embora Silva (1998) indicasse que ele havia tido complicações pulmonares devido a uma tuberculose ter o acometido, a recordação de seus filhos e netos é envolta de muitas dúvidas sobre o real motivo de sua morte.

A princípio Tikuein havia ido para Brasília-DF realizar uma atividade de tradução linguística com o também falecido professor Aryon D. Rodrigues, e dias antes de sua morte havia conversado com a também falecida D. Conceição e a mesma havia relatado para seus filhos que estava tudo bem, no entanto, após 2 dias chego a notícia: Tikuein havia adoecido. Seus filhos tentaram contato durante mais alguns dias, e posteriormente foram informados do falecimento. Frente a esta situação a Funai havia se responsabilizado pelo envio do corpo, no entanto, tal envio levou cerca de 8 dias, e no meio do percurso os parentes foram contactados que o corpo que estava a caminho não era de Tikuein, mas sim de um Guarani de MS.

Assim, tal como os membros Xetá da história do contato, o corpo de Tikuein também foi extraviado, levando cerca de 11 a 12 dias para chegar na T.I., quando chegou, seus parentes se recordaram que havia muitas escoriações e hematomas, levantando uma séria de suspeitas sobre o que havia acontecido com Tikuein, questão esta que ainda hoje levanta dúvidas, o que se sabe é que toda a história está envolta de dúvidas e extravios.

3.4.4.5.1 Memórias de Benedita:

Eu: Ele morava onde (Tikuein)?

Benedita: Em frente a igreja aqui, onde o Julio mora, lá no neguinho mora (Julio) Tinha muita árvore alí, e de repente quando ele faleceu eles cortaram tudo, eu fiquei muito triste de eles cortarem as árvores, nós iamoz fazendo e cozinhando e lá era nosso almoço....e embaixo das árvores todos nós almoçávamos junto, no domingo a mesma coisa, na sexta já ia para a cidade buscar a mistura para nós almoçar....e daí ele começava a contar as histórias para nós, ele fazia as comida dele, parece que ele pressentia que ia embora, dizia olha...vocês tem que registrar essas histórias, vocês tem que gravar, por que um dia vocês vão precisar, no último dia que ele, que era para ele viajar e ele teve que ir comigo com minhas flor, ai nos fizemos o café e ele não sabia ligar a televisão sabe? dai...ele pegou o controlelogo ele saiu dando risada, "fia...consegui liga a televisão....muda de canal...." daí comecei a dar risada do pai, olha Dal (Rosangela) o pai parece uma criança". Daí ele escutou, mas ficou bravo, e perguntou o que eu tinha falado, respondi que nada, mas ele tinha ouvido, dai viemos e ficamos conversando com ele, dai ele começou a contar as histórias, para nós...."fia...vocês tem que gravar por que um dia vocês vão precisar dessas histórias, sabe? " Respondi para ele, "mas nós tem tempo pai, quando o sr. volta nós grava!" só que daí...não deu tempo, ele não veio vivo mais.

Sentamos todos de baixo da árvore para esperar ele para o almoço, por que era final de ano e só que daí foi uma surpresa para nós por que ele não voltou mais, para nós dói muito, chega final de ano, a gente vai lembrando, só que nós tenta assim, eu tento assim né, minhas meninas falam você não pode ficar triste por que o vô não ia querer ver a senhora triste, e hoje eu vivo por causa dos meus filhos, que é o que da força, meus filhos e mais netos, se fosse para eu ser sozinha eu desabava.... meu pai sempre fazia questão de juntar a família, sempre que dava, a antes de ele viajar nós fomos jantar com ele né Franho (apelido de Francisco)? Ficamos com ele até as 22:30 e ele viajava as 23, ele disse que não queria ir, disse para ele "então num vai pai o sr. ta cansado "....

Francisco: Ele já estava bem triste né tinega (apelido de Benedita), bem tristão....Quando a gente ia trabalhar no meio do mato né, ia trabalha tinha que atravessar um rio ele já inventava, já queria atravessar o rio pendurado no cipó, e atravessava, um dia ele pegou bem cedinho, tava passando o rio, daí ele foi passa pendurado no cipó, quando chegou bem no meio do rio ele tava passando e o cipó arrebentou....[risos]

Francisco: E aquele dia que ele caiu tirando mel né...eu você e ele....e nós ficamos acampado.

Benedita: Ele disse, vamos tirar o mel fia...e ele foi pegar o balde de mel, vem pegar o balde, e eu disse "não vou não tenho medo da abelha" e ele respondeu larga a mão de ser mole menina, "vem pegar aqui" disse "não, vou esperar aqui na estrada" e ele só de calção, tirando mel ele e o franho (Francisco), e disse, "vamos subir mais para cima para pegar aqueles favos", trepou nos galhos assim...mas acho que o galho tava podre né franho... daí do jeito que ele segurou assim o galho despencou com ele e ele caiu de ponta dentro da água.... risos.... e um frio um frio....que chegava a doer, e ele caiu dentro da água, agora "asei o zoio¹⁰³", e cheio de abelha o corpo inteiro, e veio....mas tirou todo o mel, um balde de mel.

Francisco: Daí ele escolheu um pedaço bão de favo.... e disse esse aqui é para a véia, o mel doce delicia, trouxe para ele, e disse "esse aqui eu escolhi" falou para a Conceição, para você...só que tinha uma abelha no favo e ela mordeu....daí pronto...risos....D. Conceição já dizia que ele tinha feito de propósito....e já começaram a brigar, engraçado viu....

Benedita: Eu aprendi a andar no mato nos beiral com ele, sempre ele me chamava e hoje eu não peno para andar no mato não, eu saí daqui umas 7 horas, e chego em casa, umas 8 9horas da noite, eu vou pescar com os guri...gurizada....

Eu: Ele ensinou a ver as marca no carreador ?

Benedita: Nãaaao, não tem no mato não, é saber ver as marca né? ou quebrava o galho e ia por aqui...e vai...

Francisco: é teve um dia que nós se perdemos né? lá nos pilão...Nossa vida!!!

Benedita: O franho se perdeu com ele no mato Paulo....

Eu: É mesmo?

Benedita: Daí deu 11 hrs, meia noite e nada, daí deu 4 hora da manhã eles chegaram, ainda com um veado nas costas....risos. O Franho disse que carregou o pai nas costas e o bicho, que jeeito? Diz que o pai não guentou, tava muito subida e deu câibra nele....muito longe, diz que colocou o pai nas costas e o bicho.

Eu: Vocês foram muito longe daqui?

Francisco: Longe ein....lá naqueles beira do rio, alí no pilão....

¹⁰³ Expressão utilizada na região que indica um certo azar e/ou se dar mal diante de alguma situação.

Benedita: você já foi alí os menino levaram você lá?

Eu: nunca fui....mas diz q é bem bonito,

Francisco: Beiral para tudo lado....nossa....nos perdemos porque é muito grande...nós viemos por rumo, por rumo e tivemos que cruzar lá na fazenda, longe, de lá enxergamos um acessinho, e de lá viemos, lá longe,...dando uma volta, quase a gente cai no beiral, sorte que tava com esqueiro e acendi aquele esqueiro e o beiralzão lá em baixo..."ó o beiral ai"e foi um pouco atrás...ele (Tikuein) disse "não aguento não" daí eu falei: "eu levo um pouco o sr. aqui". Daí foi uns 300 metros, descansando e subindo, daí foi e chegamos, era divertido [...]

Francisco: O problema é que eu perdi a memória, depois dos conflito aqui, foi tanta bordoadada que eu perdi, mas sempre tava com ele, sempre que ele ia pro mato eu acompanhava ele, tinha muita história, mas eu fique meio variado por conta das bordoadas mesmo, sempre saiu atrás dele, ele saiu e saia que corria, era igual criança, criação novo assim criado....

Benedita: Ele gostava muito de malvadeza (brincadeira com outras pessoas/traquinagem) se você visse ele sorrindo pode saber que já tinha aprontado.

Francisco: As vezes a gente tava indo...se embora compadre, de repenteVaaap, o cavalo saia pulando, cutucava nosso cavalo e a gente caia,.....nossa caia as costas no chão.... [risos]

Benedita: Olha a gente não esquece viu, é muita coisa junto, a gente não esquece, nesse encontro que a gente tava marcando de fazer, mas que choveu, era mais para relembrar as história que ele contava, daí a gente contava, os irmãos conta também, por que eles saia trabalhar longe e sempre os guri ia trabalhar com ele, e nós ficava trabalhando com minha mãe, daí era assim, por isso que nós queria fazer, mas não sei que dia que o Dival vai fazer....(BENEDITA e FRANCISCO, 2018, T.I. São Jerônimo)

Ne sequência, Benedita me mostrou a filmagem realizada em 1994, nesta indicavam que os adulto da atualidade, naquela ocasião, eram crianças, se mostrou muito orgulhosa do legado deixado por seu pai, explica assim o modo pelo qual assavam carne, realizado tanto no passado como no presente.

Benedita: Foi meu pai que fez e tava apresentando....eles estavam tudo junto o pai o Kuein e o Tuca

Foi apresentando cada um dos Xetá. Franciano (filho do casal) veio me cumprimentar e sentou-se conosco para assistir novamente as filmagens.

Benedita: Naquele época do evento teve muita gente que ajudou, povo da FUNAI, prefeito,... eles não tinham conhecimento da existência do nosso povo e desse encontro para cá que foi tendo, aparecendo gente. A memória dele era muito boa né?! Na ocasião das Filmagens, estava ele (Tikuein), Dival e Zezão no Mato Grosso, daí na hora que foram buscar eles só acharam o pai e o Todi, que uns trabalhavam de dia e outros de noite daí só foi eles que puderam vir....quando eles chegaram aqui (Todi e Tikuein) eles já estavam tudo aqui (os parentes Xetá)

Francisco: Começou a morrer muito índio né? daí eles não levaram mais, a Funai dai proibiu, era muito difícil, tinha vez que nós trabalhava de noite assim era empreiteiro, e eles queriam ganhar mais, as vezes eles batiam na bomba do outro trator assim e CBTZão sem freio ainda, só deu tempo de eu empurrar o outro meu sobrinho e bateu onde é que nós estavam, era 3 horas da madrugada, vi que ele bateu assim e eu empurrei, para não morrer, e ele virou, ele pulou e bateu o trator, e eles não tão nem ai (os patrões) são todos empreiteiros e fumava um bagulho também para trabalhar[...]

Francisco: Ele nunca deixou os genro dele assim...de fora, sempre e toda a vida ele chamava os genro, falava, fazer o almoço lá, meu pia mesmo já jogava ele na garupa e nós ia atrás....

3.4.4.5.2 Memórias de Zezão:

Eu: Como era sua relação com o Tikuein?

Zezão: Rapaz que eu alembro é que ele nunca...a vida era muito tranquila, nunca maltratou eu, ele sempre tava alí conversando, cada coisa que ele ia fazer ele chamava eu, trabalhava ele chamava, até que ele fechou os olhos (morreu) e...e...ele gostava muito de mim, deus o livre...ele sempre me tratou como filho, então no caso mesmo, até quando ele foi para Brasília ele me aconselhou bastante, até que quando eles chegou lá... [...] daí eu peguei e meu pai falou o seguinte, já que você tá com uma problemática ai...eu quero ver você lá em Curitiba, com teus parente, nosso parente, avisei os cacique tudo que eu tava indo embora para lá....daí...quando tava ajeitando para ir embora, chegou a notícia que o pai tinha falecido, daí bagunçou tudo, eu não sabia o que fazia mais, eu sabia que o pai tinha falecido lá, sem recurso para ir lá....daí o chefe veio e avisou eu, que tinha a passagem lá para onde tava ele, em Brasília no hospital que tava ele, nisso que eu tava indo para pegar a passagem encontrei o chefe de posto de volta, e ele disse não é para vocês ir mais, eles tão trazendo o corpo dele já...Eu esperei a morte, o corpo dele chegar, daí inclusive, chegou com 9 dias na reserva, e a turma passou 9 dias para esperar , a turma ia dormindo aos pouco, a outra reserva no barão junto com nós dando maior apoio, e nisso, já que meu pai morreu vou fazer o que....tem que estar com minha mãe, sou o mais velho e preciso dar orientação para os irmão mais novo do que eu, dai eu peguei e me acertei de novo, coloquei a consciência no lugar, agora...a relação de viver com meu pai assim era boa demais, tudo que eu precisava ele me ajudava, não tem o que reclamar com do pai...

[...]

Não é por que o pai morreu que nos vamos deixar de lutar, olha realmente eu to baqueado, mas ...tem que ensinar os novo que eu mesmo cada vez eu to.....tem dia que eu sento e começo lembrar do pai, rapaz do céu, ainda mais que vê as foto, onde nós passamos aquele dia, lá nas terras, na terra dos Xetá peguei as foto lá guardada, as foto da tia lá, guardada, rapaz do céu.... tem hora que a gente, começa a lembra do caso do pai, das história do mato, vivia só nas fruta, é...fruto do mato, mel de abelha, casca do bicho do mato, comida sadia, não tinha veneno, é comida sadia, cada uma delas, comida natural, de 1980-1990 para cá , daí ele não tinha tempo de ensinar a linguagem dele aqui, nós trabalhava direto não tinha tempo, chegava cansado na casa tomava um banho já levantava, acordava as 5 hora da

manhã, para levantar e lutar com a vida, então é...é difícil, então é complicado rapaz, para nós mesmo aqui.....a pessoa não vive aqui para ver o que se passa, quando chega metade do ano que não tem serviço...eu mesmo...o patrão aqui que é conhecido, que vem atrás de mim para lidar com colheita da café, é um dinheiro só para comer, se for querer fazer compra e comprar um pouquinho a mais....é difícil, é igual você ta vendo aqui, só tem serviço para quem é empregado, só também, tiro assim, não tem....por que tirando isso temos que largar a família a trabalhar mesmo...

3.4.4.5.3 Memórias de Suzi (neta de Tikuein):

Era um sábado frio de junho, e as diversas viagens, trabalhos, registros e escritos haviam minado minhas forças para continuar nas andanças com os jovens ao longo da T.I., Todi havia me convidado para vermos a Samba montar o motor de sua Combi, no entanto, estava cansado e pedi se poderia ficar na casa, além disso precisava complementar os diários de campo e corrigir alguns trabalhos, fiquei na casa, quando D. Samira me oferece um café, e sua amiga e irmã da igreja chega na casa, era Suzi, filha de Zezão e de D. Regina, participo timidamente da conversa, quando as mulheres passam a se recordar dos respectivos avós, D. Samira inicia contando sobre sua avó, D. Jerônima, ainda viva e sua vizinha, e Suzi conta então de seu avô, Tikuein, eu fico tomando café e nota da conversa, até que elas se direcionam a mim e iniciam a narrativa.

Suzi: Ele chegava sempre junto com minha avó, e dizia, pelo menos a carne tem para a mulecada comer.

Eu: Ele pegava vários bichos?

Suzi: Sim! Demais, era tatu, era lagarto, uma vez ele trouxe assim, parecia um gato, só que era desse tamanho assim (demonstra um cachorro porte grande) acho que era oncinha, ele tirou todo o couro o pelo assim, parecia uma onça mesmo, e fazia, e ele fazia minha avó fazer para nós comer, até hoje eu lembro, lagarto também é gostoso, até hoje eu lembro.

Eu: e ele pegava como esse bichos ai?

Suzi: Ele fazia os...as arapuca dele né? Ele fazia em vários lugar, e ele falava para avó (D. Conceição) 'eu vou lá na minha ceva hoje' e saia, quando a gente via ele chegava com os bichos nas costas, lembro até hoje. Daí fazia arroz, e levava para limpar, tinha uma máquina antigamente (possivelmente beneficiadora) e ele levava para nós, e assava a carne, quando ele aposentou, e minha vó aposentou, [...] mais um pouquinho, todo mês ele fazia uma comprinha de casa, e mesmo assim ele não deixava gastar não, ele trazia uns bicho para nós comer, e quando a gente era criança ele falava na língua com nós, tipo "vai comer", "vai brincar", "pega isso para o vó" o que aí... eu sabia, depois de um tempo que meu pai (Zezão) me levou para morar para fora eu esqueci, por que eu era criança, ele foi me levar eu tinha 11 anos, e quando eu aprendi tinha 5 anos.

Samira: Quem aprendeu mesmo foi o Todi né?

Suzi: O Todi era mais maduro, tinha uns 20 e poucos anos, o vô ia falando e ele ia guardando, e a gente era tudo criança, sabe? Eu mesmo sabia a maioria das coisas que ele falava, mas aí o pai me levou para morar na cidade, e lá só fala o português, daí eu num ia decorando, e perdi sabe, quando eu fui para a cidade era só português e aí eu perdi sabe, mas era tudo na linguagem.

Samira: A gente fala no guarani.

Suzi: Eu não falo, mas entendo, eu com 11 anos fui morar com meus pais mesmo (casados e saíram da casa), com 12 anos voltamos embora (para SJ) e comecei a namorar o Regi e com 13 anos eu casei, daí tipo assim....mas a maioria da minha infância foi com o vô e vó.

Suzi: Quando meu vô morreu lá em Brasília, foi a mesma coisa de ter tirado um cabeça assim, da casa mesmo, meu avô era o cabeça, cada filho dele assim, ele era aquele "Pai", e a vô a mãe, ele era aquele pai de todos, meu avô ia fazer compras, é que agora que nós estamos melhor assim, cada um tem seu serviço, cada um tem sabe? Antigamente não era assim, ele fazia compra e ela ia repartindo com cada filho dela, ajudando eles. Quando meu vô saiu ele estava bom de saúde, ele não tinha nada, não tinha uma diabetes, um problema de coração, não tinha nada, quando ele chegou naquele caixão minha avó saiu quase louca, por que ele saiu dando risada, e tipo assim estava bom, mesma coisa do tio que foi viajar agora (Claudemir em Brasília), e até hoje....

Samira: Ele chegou cheio de capim e cheio de mato né?

Suzi: demorou uns 10 a 15 dias, ou mais, quando eles chegaram, foi no dia 08 de dezembro, meu casamento seria no dia 10 de dezembro até hoje eu lembro, tinha 13 anos, meu vô falou assim, "olha filha, você para mim é uma filha, não é nem neta, o vô vai deixar, teu bolo." meu vô que me deu o casamento, ele deixou o bolo pago onde iria fazer, no mercado que quem fez o bolo foi a tia tanga e a tia Tinega, lembro até hoje, e ele deixou tudo pago, e quem foi comigo ver meu vestido de noiva foi a vó também, foi eu a vó e a mãe lá no salão paroquial e o casamento foi no dia 10 de dezembro de 2005, e meu vô foi dia 08 dezembro (que foi para Brasília), e ele chorou disse" Olha, não vai dar para ir no casamento da fia, é emergente, não posso faltar é lá em Brasília, mas dia...14 de dezembro eu tô aí, mas já não vou poder assistir ao casamento da fia" , no dia 10 de dezembro eu casei, lembro até hoje, quando foi dia 13, tava com 3 dias de casada, veio a notícia que ele tava muito doente lá lembra? Mas ele já estava morto, eles ligaram para minha avó dizendo que o Tikuein adoeceu, ligaram aqui para nós, mas tavam mentindo para minha mãe, daí todo dia os filhos dela ligavam, todo dia...e ae como tá o pai? Ele tá em observação, mas não tá melhor ainda, só falando assim para minha avó, quando foi dia 18 parece né?

Samira: dia 19 parece.

Suzi: 18 ou 19 ligaram para minha avó dizendo que ele não tinha aguentado e dizendo que o S. Tikuein faleceu infelizmente....minha avó ficou louca, em tal dia ele chega aí...quando estava chegando em São Jerônimo era outro corpo, tipo o corpo dele estava não sei lá onde.

Eu: Nossa.

Suzi: é extraviou o corpo, era outro indígena que tinha morrido lá, extraviou mandaram o do vô para outro lugar, e desse para cá, nem chegou aqui né, por que descobriram nos trevos os corpos, lembro que nós ficamos mais de semana posando no terreiro da vó esperando o corpo do vô chegar, nós chegávamos a amanhecer com minha vó sabe? Todo a vida a família da minha avó foi unida, se acontecia alguma coisa com a família do tio Todi, vem todos sabe? né irmã?

Samira: Sim.

Suzi: Acontece alguma coisa com a família de um vem todos, todos unidos nessa parte (mesma parte do Valdir e do Samba). Quando meu avô faleceu, foi uma dor tremenda, só que não ficar tão assim (expressão de dor) nós nos apegamos demais a avó, era demais assim, era todo domingo na casa da avó era sagrado, depois que avô faleceu, os irmãos tipo assim....não é muito chegado como era mais sabe?

Samira: Ninguém se abeira muito né?

Suzi: Não, difícil, mas foi duro a morte dele....ai quando meu avô faleceu, foi fevereiro eles mataram meu primo na cidade (Cuiu).

Eu: Que é o irmão do Adriano?

Suzi: Isso, o caçula da vó.

Samira: Foi meio de semana não foi?

Suzi: Não, meu vô foi em dezembro e o Cuiu em fevereiro, dia 06 de fevereiro, eles mataram ele....A vó teve que tirar força, perdeu o marido depois mataram o filho.... o sonho do meu vô era levar todos nós para aquela terra, que ele corria atrás, e ele falava que um dia ele iria levar nós, por que aqui nós estamos emprestados, que na hora que eles quiserem mandar nós embora eles mandam, depois que ele morreu, depois que ele faleceu eu falo para o tio, se Deus abençoar e chegar a sair essas terras eu não vou não.

Samira: Eu também não vou não.

Suzi: Eu falo para o Tio, o vô já morreu correndo atrás disso, e eu ia se ele tivesse aqui, eu ia dando risada né.? Eu mesmo não vou, mas uns fala até hoje que se sair vão né? Mas eu não, não vou não, a vida nossa está construída aqui né. Eu nasci aqui, me criei aqui.

Samira: Diz que eles estão ocupando as terra lá, fica uns homão armado lá...

Suzi: E não é de hoje não, vi aquele video lá que trouxeram para o S. Dival, falando sobre as terras, o tio Todi só de shortinho, eu era mais pequena que minha menina...todo mundo era criança, e então olha só quantos anos que meu avô não está mais com nós.

Na sequência da conversa as mulheres se recordam da morte do filho de Samira, e passam a se lamentar as dores da perda, sem poder de fato consolar a dor escuto e digo as mulheres frente as perdas "meus sentimentos".

3.4.4.5.4 Memórias de Dival.

Quando escrevamos o projeto Adjatukã Xetá: a produção da cultura material do povo Xetá, S. Dival e Claudemir recordavam de diversas passagens sobre a cultura material, e da etnohistória, estávamos no terreiro de Dival, envoltos de seus cães e galinhas, quando ele inicia a história da morte de Tikuein.

Dival: quando ele foi para lá (Brasília-DF) não deixaram ir nenhum de nós, quando ele saiu daqui ele não estava doente nem nada.

Eu: Estava inteiro, mas ele ja teve alguma doença?

Dival: na verdade ele teve quando era mais novo um problema de tuberculose, mas só que ele tinha sarado, estava bom, na semana que ele saiu

foi no médico, verificou tudo certinho de repente quando foi fazer esse trabalho, nos dias em que esteve lá, chegou a notícia para nós que estava internado, doente, e que teve um derrame, daí passou um dia e pouquinho chegou a notícia que ele tinha falecido....

Eu: Foi quando isso?

Dival: Não lembro bem a data, mas lembro que chegou a notícia, que ligaram para nós né, que tinha falecido, que estava internado e nós na expectativa que ele iria melhorar né, ai depois de um dia e pouquinho, um dia e meio mais ou menos, ai chegou a notícia que ele tinha falecido, daí mentiram para nós que iriam mandar o corpo de avião, fomos para Londrina esperar o corpo lá, e não chegou nada, voltamos para trás, chegamos aqui, ficamos mais de oito dias na espera do corpo, e não tinha condição de fazer nada, foi triste para nós rapaz....foi complicado, nós achamos até que não iam mandar o corpo dele, e daí rapaz,....foi uns 8 quase 10 dias chegou o corpo, e ae que surgiu aquele material didático que o Tikuein era cacique dos Kaingang...Nunca foi rapaz...(menção sobre os materiais didáticas) esse livro pedimos para tirar ele fora da atividade, pois ele foi feito de forma que não sabemos.(DIVAL DA SILVA, 2018,T.I. São Jerônimo)

A morte de Tikuein, é envolta de diversas dúvidas, há um rumor entre os filhos e netos que levantam a possibilidade do mesmo ter sido assassinado, não é possível afirmar categoricamente este fato, faltam evidências para tal afirmação, o que se teve acesso foi justamente a fragmentos das memórias de seus filhos que experienciaram tal passagem, repleta de muita dor e sofrimento.

Outro ponto que entendo ser de grande relevância consiste na condição do extravio do corpo, esta condição remete a elementos muito importantes, no mínimo é marcante um descaso por parte dos órgãos competentes quanto aos encaminhamentos do corpo, a situação na qual os parentes de Tikuein foram submetidos, revelam de forma geral, uma reedição do extravio ocorrido na Serra dos Dourados, com uma condição que remete aos Xetá um constante quadro de violência imposta.

Além destes aspectos, a dimensão de pesquisa acredito ser de grande relevância, pois na ocasião Tikuein elaborava trabalhos de tradução com pesquisadores, e seu falecimento ficou muito ligado a esta realidade, fato este que demonstrará uma situação de um certo incômodo dos Xetá em relação aos pesquisadores, pois na mesma medida que os pesquisadores podem remeter ao povo uma capacidade para lidar com as dificuldades da sociedade envolvente, há também uma recordação de uma certa ameaça.

Estes aspectos remetem a uma situação de grande importância na reflexão, pois a presença dos pesquisadores é algo relativamente frequente entre os Xetá, e esta presença

remete a muitos elementos de trazem dores e dificuldades, seja a recordação do extravio ocorrido na Serra dos Dourados, como também o extravio do corpo de Tikuein, a morte e a perda do patriarca.

CAPÍTULO 4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

4.1. Considerações da interface da antropologia e psicologia e as discussões sobre colonialidade

Ao longo do período, tanto da realização do trabalho de campo como de compilação teórica foi possível elaborar algumas considerações, longe de serem finais e conclusivas, entendendo que este percurso houve a contribuição de muitas pessoas, ideias que impactaram na vivência. Gerando assim diversos elementos teóricos, práticos e éticos que merecem certo destaque.

Primeiramente em termos teórico e práticos, gostaria de retomar uma menção de Balandier (1969) que ao iniciar seu debate teórico, em Antropologia Política, informa a capacidade corrosiva que tal área do conhecimento gera em relação às outras áreas, acredito que esta afirmação esteja presente em todas as áreas debatidas. Na ocasião, Balandier (1969) afirmava que ao formular a ideia de situação colonial haveria um rompimento do binarismo entre colonizador e colonizado, bem como das ideias presentes de modo extremamente fatalista.

Assim, os interstícios interdisciplinares promoveram uma certa corrosão, um dos outros, e acredito que a primeira área de saber a se transformar mediante ao real tenha sido a compreensão da etnohistória Xetá, explico. Ao longo destes anos, houve a elaboração de uma *práxis* psicológica com os Xetá, e assim compreendi a condição do povo, que não foi passivo frente a sua história, nem tampouco conseguiram traçar sua história de acordo com seus termos e expectativas, pelo contrário o ônus é inegável, seja na perda cultural, e, mais profundamente, na perda territorial.

No entanto, estes ônus não foram um fator cabal para a extinção, os Xetá secularmente traçaram suas políticas próprias, fizeram e fazem alianças com pesquisadores, órgãos oficiais, grupos étnicos e conseguiram se manter como grupo, e avançar em políticas que permitiram sua ascensão. Ainda assim há uma constante luta, travada em termos legais, institucionais, midiáticos por uma disputa de hegemonia, historicamente os Xetá resistiram, e seria leviano não considerar que tal história não será reescrita, reformulada e redirecionada.

O "acordo de 1949" trouxe consequências muito adversas aos Xetá, nem a luta conjunta traçada pelos indigenistas da época permitiu que os Xetá tivessem assegurados seus

territórios, se no passado Moyses Lupion e as companhias de colonização tiveram um papel cabal, hoje a elite agrária, Usina Santa Terezinha e sobretudo Amador Aguiar e a mega corporação bancária de nome fantasia Bradesco reeditam a luta, atualizando ao invés de mencionarmos o "acordo de 1949", fala-se de "Marco temporal", típico de uma história colonial, parafraseando Marx, a história se repete, primeiro como farsa, depois como tragédia.

Entendo que os Xetá estão a seguir suas vidas, mesmo em constantes fluxos, disputas e conflitos, e também compreenderam claramente que as alianças com diferentes agentes são centrais em sua manutenção. Acredito que uma das principais possibilidades que tive na pesquisa foi compreender esse movimento, e me aprofundar nele, sendo um instrumento para os Xetá.

Por um lado fui conduzido pelo Xetá, que me receberam e direcionaram pelas picadas seu sua própria história, em terrenos sinuosos em alguns momentos agradáveis, em outros espinhosos, mas sempre repletos de particularidades individuais e de universalidades históricas de exploração. De outro, os conduzi no que pude, pela condição de professor foi possível tentar inseri-los em um sistema que historicamente os excluiu, seja no projeto de geração de renda, seja nas iniciações científicas, compreender a realidade por eles vivida, suas demandas e receios foram imprescindíveis para que pudéssemos caminhar juntos, e ainda assim parece que tal deslocar ainda se encontra nos primeiros passos.

Além disso, esta viagem não pôde ser única, na verdade tal como as memórias, foram compostas por diversos ladrilhos que formaram a imagem final. Por outro lado precisei caminhar sozinho, mas com o ecoar das demandas e da realidade Xetá como horizonte, pensar a psicologia em sua clara matriz colonial sempre me incomodou profundamente, mas a premissa básica do real, neste caso da situação do povo Xetá, permitiu a transformação do incômodo em inquietação.

Procurei assim compreender em uma perspectiva histórica, a constituição da subjetividade na Psicologia, entendo que embora parecesse que estivesse solitário nesta busca, na verdade fui direcionado pelos Xetá, a cada contradição posta em campo, inerentes das situações sociais, compreendi que havia um não dito, um conteúdo latente não expresso explicitamente, tratava-se das relações de poder, calcadas predominantemente pela colonialidade.

Na medida em que me aprofundei nos teóricos da decolonialidade, compreendi que a história da Psicologia não se tratava de um ineditismo no trato com os povos indígenas, mas pelo contrário consistia em mais uma repetição histórica do movimento solipsista, além de encobrir os indígenas, estava também encoberta a história da Psicologia, seja nos tempos mais remotos como as "Ideias Psicológicas" como também nos tempos do SPI, este trato sempre esteve presente, e portanto, não se tratava de novas ideias, mas sim de "velhos vinhos em novas garrafas".

Este movimento foi relevante, mas sem perder a dimensão da amplitude interdisciplinar, compreendi que as contradições experienciadas envolviam sobretudo um drama de conflito de opostos, tal como uma *perezhivanie*, mas não uma *perezhivanie* genérica, mas sim uma *perezhivanie latino americana*, repleta de contradições e fatores opostos, portanto configurando assim como um drama, mas um drama latino americano da psicologia que trabalha com povos indígenas.

Esta *perezhivanie* latino americana é portanto, também síntese de múltiplas determinações, e mais do que isso, há uma síntese não vista, encoberta pela colonialidade do saber, do poder e do ser. Esta dimensão é uma quota de um certo pesar, pois se antes não conseguia denominar o que ocorria, agora, passada esta viagem, consigo nominá-la, mas ainda não transmutá-la de fato, por isso ainda não sinto a liberdade em se falar de decolonialidade, entendo que este primeiro movimento tenda a demonstrar a colonialidade, sistematizando sua produção, reprodução para assim poder de alguma forma combatê-la.

Tradicionalmente se vislumbra a Psicologia em seus cânones heterogêneos, mas pouco ocorre aos pensadores *psi*, pensar que mesmo diante de tal diversidade, na maioria das vezes há uma reprodução constante da colonialidade, seja pelo traço do romantismo, que alicerça uma imagem idílica dos povos indígenas, ou até mesmo de uma exaltação da diversidade em detrimento da realidade na qual estes povos se inserem, sendo portando uma culto a uma diversidade romântica.

Seja no traço contido do liberalismo e na máxima exaltação do individualismo, que sempre vem carregada do detrimento da coletividade, ou seja, nesta seara valorizar a singularidade implica pois compreensão do todo, afinal a subjetividade se constitui a partir do real, e este real implica o outro.

Por final, o ponto ainda referente a psicologia, a prática disciplinar que traz consigo uma forma de perpetuação de padrões e formas de conduta, claramente eurocentras e

envoltas de imposição colonial, nestes padrões, independentemente da heterogeneidade, os mesmos homogeneizam-se no viés colonial.

Saindo um pouco da seara epistemológica, e voltando um pouco para a dimensão histórica, os papéis colocados na situação colonial, os papeis se repetem similarmente, 1. grupo Xetá, 2. Kaingang, Guarani e outros grupos étnicos, 3. Pesquisadores e intelectuais, 4. agentes do establishment. Todos de alguma forma implicados, seja com traços conscientes ou não, mas sempre implicados em seus interesses, e como muito claramente D. Conceição pontuou, alguns com interesses e outros com necessidades.

4.2. Considerações sobre a implicação e o trabalho de campo.

Saio da aldeia depois do almoço, aproveito para passar em Londrina para ser orientado por João, ele estava envolto com sua clínica e sempre vários projetos, e eu preocupado com a tese, com o campo, com as aulas, pois assumiria um novo contrato na UEM. Ao chegar em Londrina, o contraste, encontro sua nova clínica no centro da cidade, ele passa sua tese de doutorado, uma infinidade de leituras, eu inquieto pergunto: João, o que estou fazendo? É Psicologia, é etnografia? É Antropologia?

Ele responde: Paulo.... Pouco importa, o importante é fazer, a dificuldade será colocar esse movimento que você elabora no papel. Mas...pouco importa.

(Diario de Campo, Setembro de 2018.)

Insight: Os Xetá sempre te viram como criança, as crianças me "adotaram", me direcionavam na aldeia, desde então sonho ser criança.

Passado mais de um ano, ao reescrever o texto entendi que esta "viagem", entre Antropologia e Psicologia, foi realizada por João, ele sabia dos caminhos, mas eu ainda não, embora pensasse que realizar o campo já seria um dado realizado, agora tratava-se de burilar, escrever e refletir sobre o vivido. Martins (1995) entende que o enlace das disciplina só fazem sentido quando tal movimento coloque em cena o "olhar", "olhar-se e no mundo". Portanto parto de um certo roteiro de viagem, roteiro este que li e entendi depois que transcorri a viagem, mas hoje ao narrá-la me auxiliará.

Refletindo entre as perspectivas da *perezhivanie*, da implicação sobre os ocorridos, consigo compreender um movimento que envolve um movimento proposto por Vigotski: um em si, um para os outros, e um para si. (VIGOTSKI, 2000)

Imbuído pela noção de implicação, tal como Ardoino (1997) propõe, defrontei com o estranhamento do trabalho psicológico junto os povos indígenas, uma indagação constante sobre o que afinal a Psicologia poderia contribuir e/ou de fato implementar, havia um psicoterapia individual? Grupal? Sabia que não, tratava-se de algo longe disso, mas a indagação sob quais cânones, métodos e suas consequentes implicações vieram a consciência, a questão ética sempre foi um tema delicado, até que ponto me comprometia com o povo? Até que ponto me comprometia com a teoria? Enfim questões ainda sem respostas completas, mas algumas constatações, como que parafraseando Guimarães Rosa.

Situações com o povo Xetá ao longo de 2017-2019 foram vivenciadas, e por que não dizer estranhadas, e esta condição levou-me a estas reflexões. Para que seja inteligível este exercício, gostaria de demarcar os fatos, primeiramente a realização do trabalho de campo, envolto de diversas situações (afetivas, práticas, exaustivas e gratificantes), e posteriormente a necessidade de escrita com toda sua demanda e imposição de *prazos* que demandam: o exaustivo exercício de transmitir determinadas informações, tornar inteligível os fatos ao leitor, o vivido por mim sendo transcrito e lido. Consiste, portanto, em um processo de ondulação, ao final o que chega a vocês leitores, sempre será uma tradução mal realizada dos fatos, mas talvez tenha esta narrativa possa demonstrar um caminho percorrido por muitas falhas, e alguns acertos.

Ao meu ver, este exercício metalinguístico que estou descrevendo é análogo ao que Veresov (2004; 2016), ao mencionar *perezhivanie*, explica, uma das facetas deste conceito implica uma relação fenomenológica entre o processo e o conteúdo, em seus termos, exemplifica o ato de pensar (continuamente) como um processo, já o pensamento (como um dado constituído) trata-se do conteúdo, tal como uma concepção constituída na vivência.

Entendendo uma das facetas da *perezhivanie* procuro inserir um fato essencial, ao menos para esta situação, trata-se da dimensão da temporalidade, pois o que acima distingue um processo de um conteúdo trata-se predominantemente do tempo, em seu sentido quantitativo das sucessão de fatos, o que posteriormente pode adquirir uma condição qualitativa na medida em que estas vivência afetam o sujeito, e a partir desta afetação se transmutam em mudanças de comportamento e ressignificações do vivido.

Acredito que esta "mistura" de pensadores permite com que tenhamos um certo contraste do que foi experienciado, com a escrita, permitindo entender certos interstícios, como destaca Ardoino (1997) a ciência da implicação não envolve implantações (no sentido

diretivo de direcionar), mas sim um processo de desdobrar, e este não se dá no "espaço", mas sobretudo no tempo, pois o tempo permite a evidenciação do implícito, a ciência da compreensão que entende como a ciência humana, sobretudo da implicação está assim permeada pela dimensão da temporalidade:

[...] es decir que aquello que es replegado a implicado no se desarrolla en el espacio Se desatolla esencialmente en el tiempo y la duración, lo que a su vez nos habla de la importancia de estos dos aspectos para la educación y las Ciencias de la Educación. (ARDOINO, 1997, p.10)

Entendo que de forma análoga, estes mesmos termos foram discutidos por Roberto Cardoso de Oliveira (1998) que ao mencionar os atos perceptivos de ouvir e ver, destaca a capacidade criativa do ato de escrever, com base no antropólogo Geertz (2009) menciona o "estar lá" (neste caso entre os Xetá) e "estar aqui" (na escrita da tese), sendo este último um momento de grande fecundidade analítica, interessante que o termo que Oliveira (1998) menciona é justamente a noção de refração e diversos momentos, a primeira delas trata-se do "olhar", quando menciona o disciplinamento das percepções.

Esse esquema conceitual, disciplinadamente apreendido durante nosso itinerário acadêmico (daí o termo disciplina para as matérias que estudamos), funciona como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração - se me é permitida a imagem. É certo que isso não é exclusivo do Olhar, uma vez que está presente em todo o processo do conhecimento, envolvendo, portanto, todos aquelas atos cognitivos, que mencionei em conjunto. Mas é certamente no Olhar que essa **refração** pode ser mais bem compreendida. A própria imagem óptica - refração - chama a atenção para isso. (OLIVEIRA, 1998, p.15-16).

Complementa assim, que o ato da escrita há uma nova refração, entendendo a primeira como a percepção em campo na seara da subjetividade do observador, e a segunda como o ato da escrita, em uma espécie de síntese perceptiva e cognitiva, marcado por um processo de interpretação, circunscrito não pela predominância da realidade do campo, mas sim do ambiente acadêmico, do processo de produção do conhecimento em seus aposentos. (OLIVEIRA, 1998). Gostaria aqui de acrescentar dimensões importantes que circunscreveram o processo de escrita, a necessidade de fechamento da tese (possivelmente todo pavor de pós-graduandos) intensificada pela necessidade de trabalhar, em outra palavras, conciliar situações de trabalho precarizadas com prazos enxutos dos programas de pós-graduação, não mencioná-los seria uma falta de ética com o leitor. Afinal, como um bom modelo Toyotista, faz-se a tese

no *just-in-time*, sendo que é necessário se manter multifacetado como profissional docente.

Mas vamos as constatações quanto ao campo em si, após a escrita da primeira parte da etnografia, houve um certo incômodo pois além de faltar uma infinidade de dados restavam principalmente as análises interpretativa, deste modo debrucei-me sobre a *relação* estabelecida com os Xetá, considero que as diferentes situações vivenciadas com o passar do tempo deixaram de ser estranhadas e emaranhadas, passaram, ao menos aos meus olhos, a se clarificar na medida em fui vivendo na prática, ainda que parcialmente, o cotidiano em São Jerônimo, entendendo a situação histórica de expropriação e suas implicações, os limites que cada um dos sujeitos envolvidos se defrontavam. Passado um tempo "da viagem" com os Xetá, consigo sintetizar dois momentos importantes ¹⁰⁴ dos quais denomino: Assimetria e Alteridade, importante mencionar que estes não se anulam, mas alternam-se em predominância, sendo que a última condição.

Ao sair da rotina de docente, com os afazeres cronometrados em hora/aula, e ir de encontro do povo Xetá inevitavelmente implicou um conjunto de *estranhamentos*, entendo este não somente como um traço "cultural", de conflitos de cosmovisões e etc., mas *predominantemente como uma distinção das condições objetivas de existência*, pois na T.I. São Jerônimo há uma situação clara de escassez de atividades remuneratórias, o primeiro ponto estranhado foi a *Assimetria Socio Econômica*, caracterizada grande dificuldade financeira, como uma consequência de décadas de expropriação, os Xetá têm ainda hoje inúmeras dificuldades em executar suas práticas culturais (tal como artesanatos e encontros) em grande medida por não terem recursos básicos de alimentação e transporte, além disso a grande maioria deles trabalha de diárias como boia frias, e *principalmente por não terem o acesso sua terra própria*. Não estão totalmente desterritorializados, mas se encontram em uma condição inquilinos dos Kaingang e Guarani, embora tenham avançado consideravelmente após 1985 com a chegada de Tikuein. Em outras palavras o povo Xetá luta pelas condições gerais de manutenção, ascensão e avanços étnicos, no entanto a luta é sempre envolta nesta condição, sendo assim, se houvesse uma representação topológica entre indígena como sujeito genérico e o homem branco europeizado, podemos inferir que os Xetá estão no polo oposto aos direitos mínimos e Constitucionais.

¹⁰⁴Na verdade na versão prévia deste texto eu havia colocado três momentos, no entanto, na hora de denominá-lo, ficou-me velado, a princípio havia usado a noção de Empatia, mas estragou o texto, pois eu professor, doutorando, e cercado de privilégios não poderia me sentir de fato como os Xetá, talvez ao longo do percurso me venha a compreensão.

Ainda no que denomino de Assimetria, sentia esta no tratamento dos moradores em relação a mim, primeiramente o fato de "ser visita" na casa me colocava em local privilegiado, o primeiro ou um dos primeiros a se servir na hora das refeições (com insistência de Claudemir), sempre dormia em um local quente e seco (situação difícil quando há tempestades seguidas de rajadas de vento). Outra situação que atravessava constantemente as relações marcadas pela assimetria foi a condição de professor, pois quando haviam debates sobre política, leis e etc, nas mais diferentes rodas de conversa não raro me perguntavam a opinião como professor, lembro em 2018 quando estava na casa de Claudemir, houve uma reunião com 3 estudantes universitários indígenas que estavam com atraso de 2 meses de sua bolsa permanência e elaboraram uma espécie de nota de repúdio e solicitação de esclarecimento a reitoria responsável pelo repasse das bolsas, perguntaram-me "Mas e você Paulo, o que acha como professor? Esse documento está bom?", ao final sentei e reescrevi com os estudantes todo o documento, usando as leis do Estado e com enfoque nas queixas e interesses dos próprios estudantes.

A princípio esta condição de ser de fora me remeteu a duas situações, a primeira eu era uma criança, como sempre fui quanto ao processo de inserção das relações sociais em São Jerônimo, eu precisava ser colocado, ser inscrito na cultura, entender como as coisas funcionavam, daí boa parte de meu campo ter sido acompanhado pelos pequenos, e outra foi a condição de Professor, pois quando implementei a vigência de dois PIBIC's Jr para os Xetá esta função ficou-me clara, mudou a relação com os Xetá, afinal fui um escriba para eles, um mediador, recordo-me do relato de Carmen Silva em 2014 destacando este mesmo processo com os sobreviventes da Serra dos Dourados, não é algo inédito e novo, pelo contrário, a história se repete, cabe assim ao escriba registrá-la, esta condição passou muitas vezes, desde o projeto do Adjatukã, como também orientações advocatícias, pedagógicas, enfim, estes dois "personagens" me couberam muito bem, a criança que aprende, e o professor que ensina, e ao final também aprende.

Como descrevi no capítulo referente ao campo, deslocava-se constantemente de Maringá a São Jerônimo e a outras localidades, possuía assim uma certa autonomia veicular, condição relativamente rara aos Xetá, sendo estas também umas das constantes preocupações das lideranças Xetá a possibilidade de terem uma forma viável de mobilidade. Eu transitava entre as sociedades, entre uma Universidade Privada em Maringá, diga-se de alto padrão em uma região "nobre" da cidade, e entre a simplicidade do cotidiano do povo, para mim essa

foi a condição de *Assimetria*, entendida como *desigualdade social* passava aos meus olhos, *os outros eram desiguais, assimétricos*.

Neste movimento obviamente os Xetá viam e entendiam que eu estava mais próximo, as relações de afinidade e confiança foram aumentando, possibilitando uma superação parcial da Assimetria, aproximação que nutro até hoje, e que estimo por demais, mas a aproximação ainda é parcial pois esta é uma condição histórico cultural concreta: os Xetá continuarão sendo Xetá com sua história, e eu continuarei como pesquisador e docente fora da fronteira identitária, no entanto em termos relacionais trata-se de uma superação por incorporação, a Assimetria não deixa de estar presente, mas deixa de ser predominante, abrindo o espaço para o que denomino de Alteridade, como a constatação de mim aos *outros*, e dos outros a mim.

A alcunha da *Alteridade* de acordo com o Dicionário Online Português¹⁰⁵, dentre as acepções, pode ser entendida como antônima à identidade, ou seja, a qualidade de algo que é distinto a si, sendo assim o *outro* é a diferença e o contraste, o que contraditoriamente também nos constitui como ser. Acredito que a constatação do outro, não somente com seu papel social tenha me levado a uma constatação análoga ao que Laplantine (2003) indicará quando um sujeito que está preso a sua própria cultura, passa a naturalizá-la, fazendo com que seja cego a culturas alheias e também míopes a sua própria cultura, portanto entendo que com os óculos da alteridade é possível transcender a noção de Assimetria, além de identificar o outro, permite com que identifiquemos melhor a nós mesmos e nossas práticas profissionais, mas mais que isso, sobretudo pessoais.

Esta nova condição que denomino de Alteridade entendo como uma situação relacional que envolve a constatação do outro, neste caso para mim envolveu a constatação existencial do povo Xetá como sujeitos singulares, não somente como grupo étnico, e suponho que os Xetá também passaram a me observar de modo distinto, para além dos estereótipos institucionais que circunscrevem a relação de Assimetria. A relação com as lideranças, grupos familiares e outros habitantes da T.I. São Jerônimo, ao longo dos anos de trabalho, de 2010 a 2017, acredito que houveram poucos momentos no quais a Alteridade foi predominante, pois os trabalhos de campo eram feitos de modo pontual, com idas breves, resoluções de burocracias de projetos e questões bem práticas.

A partir de 2018, com uma relação mais contínua, residindo temporariamente na

¹⁰⁵<https://www.dicio.com.br/alteridade/>

casa do Claudemir, aprofundado diariamente as conversas com Dival e toda família, as relações passaram a ser *menos institucionais e gradativamente mais pessoais*. Não defendendo que as roupagens institucionais deixaram de existir, seria muita ingenuidade, pois como já mencionei estas são frutos de condições objetivas claramente marcadas pela história de expropriação e derivadas da colonialidade, entretanto estes demarcadores sociais se atenuam ou se intensificam, esse movimento depende das distintas situações, tanto conjunturais, mas também pessoais, o modo pelo qual nos colocamos e vemos o outro, pensando não somente como um "objeto" de pesquisa, mas sobretudo como uma pessoa, singular e mas também universal, no caso o papel do pesquisador em grande parte consiste em estudar determinados "objetos", no entanto os povos vivem as situações, o que a ciência chama de objeto, são as vidas das pessoas.

Esse movimento acredito que envolva um certo sentimento que também denomino de responsabilidade, ficou evidente quando passamos a nos preocupar um com o outro, por exemplo quando fomos pescar nas áreas limítrofes da aldeia, no Rio do Tigre, Claudemir e Valdir me guiaram e quando andávamos na mata eles se mostravam preocupados com minha pouca destreza pelos caminhos, pois alguns locais estavam consideravelmente enlameados, zelavam pelo meu caminhar, soma-se a este fato a ausência de luz, eles condiziam pelos carregadores.

Relação esta ocorrida de modo inverso quando os Xetá vieram para Maringá, seja para resolução de situações na Universidade e em outras localidades, servia para eles como uma espécie de guia urbano, levando-os ao locais, pensando na alimentação, e em passeios, trata-se de uma troca de vivências, entre o exótico e familiar que passavam a ser rotineiros durante o período em que fazíamos intercâmbios de locais.

A primeira noção que veio a mim como pesquisador foi a responsabilidade ética de trabalhar com o povo, posteriormente, ainda com a ética de forma ubíqua, envolve as consequências do trabalho, seja a intervenção no campo, na vida das pessoas, mas também as implicações da escrita. Posteriormente não somente como criança que se circunscrevia junto ao povo, havia um lugar da organização das famílias, pois na orientação da jovem Andicleia, este processo envolveu sobretudo uma aproximação dela com seu pai, Claudemir assumiu a responsabilidade de ajudá-la a escrever lugar familiar, (a jovem Andicleia e sua relação com o pai), envolveu um processo de empatia, aproximação e emocionamentos, de minha parte conseguir aproximá-los, foi em grande parte minha quota de contratransferência, que me fez

refletir.

4.3. Sobre a etnicidade Xetá.

Por final, e talvez mais importante, seja a dimensão da constituição da etnicidade Xetá em São Jerônimo, entendo a importância de um não determinismo analítico, pois a heterogeneidade na qual os grupos se inserem é a única constante, ou seja, as relações entre os casamentos interétnicos, disputa de *lados*, relações intrínsecas com a memória, disputas internas, linguagem, cultura material são alguns dos elementos identificáveis e que gravitam em torno da constituição da vivência étnica.

Entendo também que a própria denominação Xetá é passível de ser problematizada e compreendida em sua constituição histórica e inevitavelmente marcada pela colonialidade, pois a princípio, os sobreviventes do extermínio defendiam a menção *nhanderetá* que significa "nossa gente/nosso povo" (SILVA, 1998;2003). No entanto, a compreensão de Parellada (2007) indica que o primeiro a utilizar o etnônimo Xetá foi Fric(1943) em trabalhos realizados em 1907.

A conjuntura na qual os Xetá se inseriam, determinaram não somente este etnônimo como também circunscreveu profundamente toda a etnohistória a partir de então, de modo que, para analisarmos a constituição da etnicidade, precisamos justamente trazer a tona tais fatos que foram historicamente encobertos.

Assim, pode-se dizer que no início do Sec. XX inicia-se uma nova adjetivação de encobrimento do povo Xetá, no entanto, os mesmos convencionaram a utilização de tal denominação, tal como dimensão presente do "*Tinembetá/Tembetá*", pois para os filhos de Tikuein trata-se do *Tinembetá*, já os estudiosos em seus cânones acadêmicos colocam a grafia como *Tembetá*. É o mesmo elemento da cultura material, mas visto sob óticas distintas, estes simples elementos entendo as possibilidades na constituição da etnohistória Xetá e em como os próprios integrantes do povo agenciam estas situações.

Menciono a concepção de *vivência étnica* pois entendo que a mesma traz elementos permitem compreender a síntese de múltiplas determinações, pois na medida em que trabalhamos com grupos com uma história tão profundamente marcada por relações de exploração, colonialidade e constantes lutas, o traço fundamental da resistência passa a ser um fator marcante aos Xetá, e além desta, acredito que o avanço étnico no que tange a reestruturação em uma situação colonial é de grande importância.

Na memória dos filhos e netos fica evidente a intencionalidade de Tikuein em manter viva a luta de seu povo, se o aspecto do luto é reeditado, a luta também, pois todas as memórias trazem consigo uma ampla dimensão política. Intrinsecamente dor, resistência e continuidade vão compondo uma forma singular da vivência Xetá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIB, J. D. Epistemologia pluralizada e história da Psicologia. **Revista Scientia Studia**, São Paulo, v. 7, n. 2, p.195-208 2009.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: AMSELLE, Jean Loup; M'BOKOLO, Elikia **No centro da etnia: etnias, tribalismos e Estado na África**. Petrópolis: Vozes, 2017

ANTUNES, M. A. M. Psicologia e Educação no Brasil? Um olhar Histórico-Crítico, In: Psicologia Escolar: Teorias Críticas, São Paulo, Casa do Psicólogo, 2003.

ARDOINO, J. **La implicación** Conferencia impartida en el Centro de Estudios sobre la Universidad, México, novembro de 1997

ARGILES, C. *et.al* Processos de singularização no modo psicossocial. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 61-77. 2017

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, n.3, p. 7-38, out. 1997.

ASSOCIAÇÃO COMERCIAL, INDUSTRIAL E AGRÍCOLA, 2016,

BALANDIER, G. **Antropologia Política**, Difusão Europeia do Livro, São Paulo 1969.

BALANDIER, G. **A noção de situação colonial**, Tradução Nicolás Nyimi Campanário. Ed. Publicado em Cadernos de campo, nº3, 1993

BALDUS, H; GINSBERG, A. **Aplicação do Psico-diagnóstico de Rorschach a índios Kaingang**. Revista do Museu Paulista, Nova Série, I, São Paulo, 1947.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: STREIFF-FENART, Jocelyne; POUTIGNAT, Philippe (org.). **Teorias da Etnicidade**, 2 ed., São Paulo: Ed.Unesp, p.256, 2011.

BARTH, Fredrik. **O guru iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. São Paulo: Cia das Letras, 1986

BERNARDO, L. **Demarcação de Terras Indígenas e Poder Judiciário: uma análise crítica do impacto da atuação judicial na garantia das políticas públicas estatais voltadas para ao acesso às terras para as populações indígenas na Região Platina brasileira**. Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito, São Paulo, 2017.

BIGG-WITHER, Thomas Plantagenet. **Novo caminho no Brasil meridional: a província do Paraná, três anos de vida em suas florestas e campos**. Rio de Janeiro: José Olympio; Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1873

BOCK, A; FURTADO O; TEIXEIRA, M. de L. **Psicologias: uma introdução ao estudo de Psicologia**, 13ª edição reformulada e ampliada, 3ª triagem - 2001.

BOGO, A. **Identidade e luta de Classes**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

BOTELHO, Maurílio Lima. Colonialidade e forma da subjetividade moderna: a violência da identificação cultural na América Latina. **Revista Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 185-230. 2013.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

BORBA, Telemaco M. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. VI, p. 53-62. 1904. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/borba_1904_observacoes> Acessado em 07 de junho de 2012

BORBA, Telemaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ. e Lytog. a vapor Impressora Paranaense, 1908. Disponível em <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaborba-1908-actualidade/borba_1908_actualidade_google.pdf> Acessado em 21 de Abril de 2019.

CARVALHO, E. de A. **Identidade étnico-cultural e movimentos sociais indígenas**. Perspectivas, São Paulo, 6:1-9, 1983.

CARVALHO, E. de A. **Marxismo, etnia e reprodução social**, Revista Perspectivas, São Paulo, 11:21-32, 1988.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In: LANA, Silvia; CODO, Wanderlei (orgs.) **Psicologia Social** : o homem em movimento. 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. p.

COLE, Michael. **La zona de desarrollo próximo: donde cultura y conocimiento se generan mutuamente**, Infancia y Aprendizaje, 1984. 2f. 3-17.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA, **Seminário Subjetividade e Povos Indígenas**, São Paulo, 2004, Acessado em 10 de dezembro de 2019, Disponível em: <<http://www.crpsp.org.br/povos/povos/historico.aspx>>

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA da 6ª Região (Org). **Psicologia e povos indígenas**/Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região - São Paulo: CRPSP, 2010.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**, Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru, EDUSC, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Parecer sobre os critérios da identidade étnica” in VIDAL, Lux (coord.). O Índio e a Cidadania. SP: Comissão Pró-Índio, Brasiliense, 1983.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena, In: A História dos Índios no Brasil, org: Manuela Carneiro Cunha, São Paulo: Companhia das letras: Secretaria Municipal da Cultura: Fapesp, 1992.

DAFERMOS, Manolis. **Rething Cultural-Historical Theory: A Dialectical Perspective to Vygotsky**, Volume 4, <https://doi.org/10.1007/978-981-13-0191-9>, Springer, Singapore Pte Ltd, 2018.

DEVEREUX, G. Da angústia ao método nas ciências do comportamento. Tradução e apresentação Gabriel Inticher Binkowski, Revista Lacuna, 14/12/2018.

DI MATEO, V. Subjetividade e cultura em Freud: ressonâncias no 'mal-estar' contemporâneo, Dossiê Filosofia e Psicanálise, Discurso n.36, 2007.

DUSSEL, E. 1942 El Encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la Modernidad", Conferencias de Frankfurt, Octubre 1992, Colección Academia, número uno, Plural Editores - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - UMSA, La Paz, 1994.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, Perspectivas latino americanas, Red de Bibliotecas Virtualos de CLASCO, 2005

FAUSTINO, R.C. Processo de elaboração do vocabulários ilustrado Xetá, In: Vocabulário ilustrado Xetá. Organizadores: Rodrigues, Aryon Dall'Igna; Cabral, Ana Suelly Arruda Câmara; Silva (Xetá), Claudemir da; Silva (Xetá), Julio Cezar, Faustino, Rosangela Célia; Mota, Lucio Tadeu. Eduem, Maringá, 2013.

FERNANDES, J. L. Os índios da Serra dos Dourados : os Xetá. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (3a., 1959, Recife-PE). Anais. s.l. : s. ed., 1959. P. 27-46.

FERNANDES, M. R. O estudo do que restou de uma população indígena, Monografia de Especialização em Geografia, Universidade Estadual de Maringá 1997.,

FERRAZ, I.T.; DOMINGUES, E. A Psicologia e os Povos indígenas: atualização do Estado da Arte. Psicologia: Ciência a Profissão Jul/Set. 2016, v. 36, n.3, 682-695.

FERREIRA, Artur Arruda Leal. O múltiplo surgimento da psicologia. In: História da Psicologia: rumos e percursos, JACÓ-VILELA, Ana Maria, FERREIRA, Artur Arruda Leal; PORTUGAL, Francisco Teixeira, Rio de Janeiro :Nau ed.,2007.

FERREIRA, Andrey Cordeiro **Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria política anticolonial e pós-colonial.** Revista Sociedade e Estado - Volume 29 Número 1 Janeiro/Abril 2014.

FERREIRA NETO, Edgar. **História e etnia**, In: Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia. Orgs: CARDOSO, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo, Editora Campus Ltda, 1997.

FIGUEIREDO, Luis Cláudio Mendonça. **A invenção do Psicólogo: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)** 7; ed. - São Paulo: Escuta, 2007.

ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of Ethnic differences *Man*, (N.S.)26 p.127-144. 1991.

FLEER, Marilyn. In everyday and theoretical Reading of *perezhivanie* for informing research in early childhood education. *International research in early education*, vol. 7, n. 1, 2016

FRIC, A.V. Race of pygmies discovered in South America. *The New York Times*, Nova York, 5 fev.1911

GEERTZ, C. **Sobre estar lá**, In: *Obras e Vidas: O antropólogo como autor*, 3. Edição, Editora UFRJ, 2009.

GOLDMAN, Marcio **Alteridade e Experiência: antropologia e teoria etnográfica**. *Etnográfica*, Vol. X (1), 2006, pp. 161-173

GÓES, Paulo Roberto Homem de, Relatório Antropológico Parecer no 06/2005 redigido pelo Ministério Público Federal 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (Índios e Minorias) referente aos potenciais elos sociológicos e históricos entre as famílias Guarani habitantes da Terra Indígena São Jerônimo e famílias Guarani das Terras Indígenas Laranjinha, Ywy Porã e Pinhalzinho.nº01/2010 .

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna, In: *Antropologia das sociedades contemporâneas métodos*. Org.FELDMAM-BIANCO. -São Paulo : Global, 1987

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular*. São Paulo, Brasiliense, pp. 13-19. Coletivo Sabotagem, 1987.

GUATTARI, F.; ROLNIK S. **Micropolítica: cartografias do desejo** Editora Vozes, 4. edição Petrópolis, 1996.

GRAMSCI, A. **Obras escolhidas** São Paulo: Martins Fontes, 1978.

HALL, S. **A identidade Cultural na pós-modernidade**, 11ª Edição, DP&A Editora, Rio de Janeiro 2006.

HARACENKO, Adélia Aparecida de Souza. **O processo de transformação do território no noroeste do Paraná e a construção das novas territorialidades camponesas**. 2007. 627 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

HARVEY, D. **Condição Pós Moderna: uma pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural** Edições Loyola, 17º ed. São Paulo, 2008.

JACÓ-VILELA, Ana Maria História da Psicologia Narrativa por Meio de seu Ensino PSICOLOGIA: CIÊNCIA E PROFISSÃO, 2012, 32 (num. Esp.), 28-43.

KOZAK et.al., Os índios Hetá: peixe em lagoa seca. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, Curitiba, v. 39, p. 11-120, 1981.

LANE, S. **O que é Psicologia Social** Editora Brasiliense, São Paulo, 2006

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**, Editora Brasiliense, 15ª reimpressão, 2003

LEITE, G. C. Do contato aos dias atuais: sete décadas de notícias sobre os Xetá da Serra dos Dourados. Monografia de graduação em Ciências Sociais, UFPR, Curitiba, 2017.

LEWIN, K. Princípios de Psicologia Topológica., São Paulo: Cultrix, 1973.

LEONTIEV, A. L. O desenvolvimento do Psiquismo, São Paulo, Centauro Editora, 2004.

LEOPOLDI, S. Rousseau – estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. Alceu – v.2 – n.4 – p.158-172 – jan./jun. 2002.

LÉVY-BRUHL, Lucien. Mentalidade primitiva, tradução Ivo Storniolo, Coleção estudos antropológicos. São Paulo: Paulus, 2008.

LIMA, Edilene Coffaci. De documentos etnográficos a documentos históricos: a segunda vida dos registros sobre os Xetá (Paraná, Brasil). Sociologia. Antropologia, Rio de Janeiro, V.08.02:571-597, Mai-Ago., 2018.

MARTINS, João Batista. **Marolas Antropológicas: Identidades em mudança na Praia do Santinho**, Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, 1995

MARTINS, João Batista. **Análise Institucional e o processo de construção do conhecimento: a questão da implicação**. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 23, n. 1, p. 488-499, jan. 2017

MARTINS, João Batista. **Contribuições epistemológicas da abordagem multirreferencial para a compreensão dos fenômenos educacionais**, Rev. Bras. Educ. no.26 Rio de Janeiro May/Aug. 2004

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. Editora Expressão Popular, São Paulo 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**, Ed. Civilização Brasileira, São Paulo, 2007

MARX, K. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**, São Paulo, Editorial Boitempo, 2011.

MASSIMI, M. **As ideias Psicológicas na produção cultural da Companhia de Jesus no Brasil no século XVI e XVII.** In: História da Psicologia no Brasil: Novos Estudos, Orgs: Massimi, Marina; Guedes, Maria do Carmo, Cortez Editora, São Paulo, 2004.

MICHAELIS, Dicionário online. Acessado em 18 de abril de 2019, disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=toldo>,

MIGNOLO, W. **Colonialidade o lado mais escuro da modernidade.** Traduzido por Marco Oliveira. RBCS Vol. 32 n° 94 junho/2017

MOK, Nelson. Commentary: Understanding and using *perezhivanie* and subjectivity . International research in early education, vol. 7, n. 1, 2016

MONTERO, Paula ARRUTI, José M. POMPA, Cristina. Para uma antropologia do político. In: O Horizonte da política – Questões emergentes e agendas de pesquisa e (org. por Adrian G. LAVALLE). São Paulo: Ed. UNESP/CEBRAP. 2012.

MORAES, R. Neoliberalismo: de onde vem para onde vai? São Paulo: Senac, 2001.

MOROZ, M. *et.al* Subjetividade: a interpretação do behaviorismo radical, Psic. da Ed. São Paulo, 20, 1° sem. 2005, p.119-135.

MOTA, L.T. As cidades e os povos indígenas: Mitologias e Visões, Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2000

MOTA, L. T. Guerra dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná.(1769-1924).2.Ed. revisada e ampliada. Maringá: EDUEM, 2009.

_____. Jané Rekó Paranhá: Memória Fotográfica Xetá (2010-2012) 2013.

_____. Os Xetá do Vale do Rio Ivaí. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2013.

_____. **Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história dos povos indígenas.** São Paulo, Unesp, v. 10, n. 2, p. 5-16, julho-dezembro, 2014

MOTA, L.T. A invasão dos territórios do povo Xetá na Serra dos Dourados/PR em meados do século XX. Revista Diálogos, v.21, n.3, 2017

MOTA, L.T.; FAUSTINO, R.C.; RAMON, P.C.R.; SILVA (XETÁ), C.; SILVA (XETÁ) J. C. Jané Rekó Paranhá: Documentário Xetá, 2013.

NIMUENDAJU, K, As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva-Guarani, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1987.

NOELLI, F.A ocupação humana na região Sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000, Revista USP, São Paulo, n, 44, p. 218-269, dezembro/fevereiro, 1999-2000.

NOVAK, E. MOTA, L.T. A Política Indigenista e os Territórios Indígenas no Paraná (1900-1950), *Fronteiras: Revista da História, Dourados, MS* | v. 18 | n. 32 | p. 76 - 97 | Jul. / Dez. 2016

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de Oliveira. A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia. **Anuário Antropológico**, Brasília, v.11, n. 1, p. 57-83.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais, *Mana* 4 (1):47-77, 1998.

OLIVEIRA, Priscila Enrique “**Cada qual tem um pouco de médico e louco**”: **política de saúde e mediações culturais entre o SPI (Serviço de Proteção aos índios) e os indígenas**. Tese de Doutorado em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2011.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Os (des)caminhos da identidade (etnicidade e multiculturalismo)**, In:Caminhos da identidade: ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15. 2006.

PATTO, M.H. *Psicologia e Ideologia: uma introdução crítica a psicologia escolar*. São Paulo, 1984

POLLAK, M. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol. 5. n.10, 1992, p. 200-212.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, Vol.2, n.3, 1989, p.3-15;

QUIJANO, Aníbal. **Raza, etnia y nación em Mariátegui: cuestiones abiertas**. *Estudios Latinoamericanos*, núm. 3, Nueva Época, enero-junio, 1995.

QUIJANO,A. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. *Novos Rumos* 4, ano 17, n 37, 2002.

QUIJANO, A. **Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latino-americanas*,. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

QUIJANO, Anibal **Colonialidad del poder y clasificacion social**. *Contextualizaciones LatinoAmericanas*. Revista semestral del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara. Año 3, número 5, Julio-Diciembre, 2011.

RAMON, Paulo Caldas Ribeiro. *Organização social, educação e participação política de jovens indígenas Xetá no Paraná* n.174 f Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. 2014.

RAMOS, A. R. **Convivência interétnica no Brasil os índios e a nação brasileira**, *Seria Antropologia*, Brasília 1997.

REY, Fernando Gonzalez. Pesquisa qualitativa e Subjetividade: os processos de construção da informação. Editora 2004

_____, Subjetividade: teoria, epistemologia e método/ Fernando Gonzalez Rey e Albertina Mitjáns Martínez - Campinas -SP: Editora Alínea, 2017.

REY, Fernando Gonzalez, 1999.____ (1999). La investigación cualitativa en psicología: rumbos y desafíos. São Paulo, Educ.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de Psicanálise**. Tradução Vera Ribeiro , Rio de Janeiro Editora Zahar, 1998.

SANTOS, G. C. **Com mais briga as diferenças se mantêm: noções de pertencimento, mistura e pureza étnica entre Kaingang, Guarani e Xetá no contexto da T.I. São Jerônimo (PR)**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2017

SCHWARZ, Roberto, **Ideias fora do lugar**, In: Ao vencedor as Batatas, São Paulo: Duas Cidades, Org: SCHWARZ, Roberto. 4ª ed. 1992.

SILVA, U. **Racismo e alienação: uma aproximação a base ontológica da temática racial**. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

SILVA, Carmen Lúcia da. **Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá**. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

_____, Carmen Lúcia da. Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília. 2003.

STRAPASSON, B. A.; CARRARA, KESTER. **John B. Watson: Behaviorista Metodológico?** Interação em Psicologia, Curitiba, jan./jun. 2008, 12(1), p. 1-10

STRIEFF-FENART, L.;POUTIGNAT, Philippe. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/ Philippe Poutignat, JocelyneStreiff-Fenart; tradução Elcio Fernandes. – 2. Ed. – São Paulo: Ed. Unesp, 2011

SPENASSATTO, J.A. Os lados da Mistura: Desafios da coabitação e dos intercassamentos na Terra Indígena São Jerônimo (PR/Brasil).2016

TOASSA, G. Emoções e vivências em Vigotski: investigação para uma perspectiva histórico-cultural, Tese de Doutorado, Usp, São Paulo, 2009.

TOASSA, G. SOUZA, M.P. As vivências: questões de tradução, sentidos e fontes epistemologia no

legado de Vygotski. PSICOLOGIA USP , São Paulo, 21 (4), 757-779, 2010.

TODOROV, T. **A Conquista da América**. Ed. Martins Fontes, 2ª Edição, 1983.

TOMMASINO, K. A história dos Kaingang da Bacia do Tibagi: uma sociedade Jê Meridional em movimento. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. Universidade de São Paulo. São Paulo, 1995.

TULVISTE, P. The cultural-historical development of verbal thinking (M.J.C. Hall, Transl.). New York: Nova Science. 1991

TULVISTE, P. Tailoring Identities, Culture & Psychology, 17(2)-217-221. 2011

VALENTE, Ana Lucia. **Educação e diversidade cultural**. São Paulo: Moderna, 1999.

VALSINER, J., & VAN DER VEER, R. The encoding of distance: The concept of the zone of proximal development and its interpretations. In R. Cocking, & A. Renninger (Eds.), The development of meaning and psychological distance (pp. 35-62). Hillsdale, NJ: Erlbaum. 1993

VERESOV, N. Duality of Categories or Dialectical Concepts? Integr. Psych. Behav. 50:244-256, 2016

VERESOV, N.; MOK, N. Understanding Development Through the *Perezhivanie* of learning, First published by Routledge 2018

VIGOTSKY, Lev Semenovitch. **A tragédia de Hamlet, príncipe da Dinamarca**: tradução Paulo Bezerra. – São Paulo : Martins Fontes, 1999.

VIGOTSKI, L.S. A crise dos sete anos. Traduzido de: Vigotski, L.S. La crisis de los siete años. Obras Escogidas, Tomo IV. Madrid, Visor y A. Machado Livros, 2006, p.377-386.

VIGOTSKI, L.S. LURIA, A. Estudos sobre a história do comportamento, Porto Alegre, 1996

VIGOTSKI, L.S . Teoria e Método em Psicologia (p. 203-417). São Paulo: Martins Fontes. 1996

VIGOTSKI, L.S. Manuscrito de 1929/ A Psicologia Concreta do homem, Boletim da Universidade de Moscou, Séria 14, Tradução Alexandra Marenick, Revista Educação & Sociedade, ano XXI, n.71. julho/ 2000.

VIGOTSKI, L.S. A construção do pensamento e da linguagem, Tradução Paulo Bezerra, São Paulo, Martins Fontes, 2000

VIGOTSKI, L.S. Quarta aula: a questão do meio na pedagogia, Psicologia, USP, Vol. 21, n.4, São Paulo, 2010.

VIGOTSKI, L. Sobre a questão do Plano de Trabalho da Pesquisa Científica referente da Pedologia das Minorias Nacionais, Tradução Tetiana Moloshona, 1929 (2019).

VIVEIROS de CASTRO, E. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem e outros ensaios** In: A Inconstância da alma selvagem, Editora Cosac Naify, São Paulo, 2002

WALSH, C. **Interculturalidad crítica y educación intercultural**. Seminario “Interculturalidad y Educación Intercultural”. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, 9-11 de marzo de 2009.