



UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
SERGIPE



PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM CULTURAS POPULARES

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CULTURAS
POPULARES – PPGCULT**

ANDRÉ LUIZ TELES RAMOS

**BEM VIVER XOKÓ: UMA ANÁLISE SOBRE A SUCESSÃO DE LIDERANÇA NA
TERRA INDÍGENA CAIÇARA**

LINHA DE PESQUISA – Culturas populares: política, memória e identidades

SÃO CRISTÓVÃO-SE

2024

ANDRÉ LUIZ TELES RAMOS

**BEM VIVER XOKÓ: UMA ANÁLISE SOBRE A SUCESSÃO DE LIDERANÇA NA
TERRA INDÍGENA CAIÇARA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Culturas Populares – PPGCULT, da Universidade Federal de Sergipe (UFS), sob orientação da Professora Dra. Raphaela Schiassi Hernandes e Co-orientação do Professor Dr. Fernando José Ferreira Aguiar.

SÃO CRISTÓVÃO-SE

2024

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

R175b Ramos, André Luiz Teles.
 Bem Viver Xokó : uma análise sobre a sucessão de liderança
 na terra indígena caiçara / André Luiz Teles Ramos ; orientadora
 Raphaela Schiassi Hernandes . - São Cristóvão, SE, 2024.
 94 f.: il.

Dissertação (mestrado Interdisciplinar em Culturas Populares)
 – Universidade Federal de Sergipe, 2024.

✓ Cultura popular. 2. Índios Xokó. 3. Dinâmica de grupo. 4.
 Desenvolvimento econômico – Aspectos sociais. I. Hernandes,
 Raphaela Schiassi, orient. II. Título.

CDU316.7

“No dia em que não houver lugar para o índio no mundo, não haverá lugar para ninguém”

(AILTON KRENAK)

“No Brasil, todo mundo tem sangue de índio. Uns nas mãos, outros nas veias e outros na alma”

(AUTOR DESCONHECIDO)

RESUMO

A presente pesquisa surge da questão norteadora de entender, “como os Xokós da Terra Indígena Caiçara se desenvolvem a partir da sua própria dinâmica cultural? O que se problematiza, aqui, é que de fato, os Povos Indígenas também querem se desenvolver, mas a partir dos seus próprios parâmetros culturais. Em respeito a essas especificidades, utiliza-se a categoria do Bem Viver para analisar como os Xokós se desenvolvem a partir da sua própria dinâmica cultural, de modo que isso nos permita: discutir a partir da perspectiva teórico-conceitual o sentido do Bem Viver Xokó por meio da literatura; explanar a matriz comunitária do Bem Viver através da sucessão de liderança na Caiçara e trazer contribuições sobre o que se entende como Bem Viver Xokó. Essa investigação foi realizada a partir da pesquisa bibliográfica, por meio da abordagem qualitativa, com método indutivo e, posteriormente, utilizando o método comparativo para expandir o alcance dos dados, sendo analisados pelo método de interpretação de sentidos e interpretados pela proposta hermenêutica-dialética, com suporte da literatura especializada. As leituras que fundamentam o trabalho pautam-se na interdisciplinaridade entre os autores da libertação (Martin Baró e Paulo Freire), dos estudos decoloniais (Aníbal Quijano) e autores indígenas (Ailton Krenak, Gersém Baniwa). Através desta pesquisa, foi possível entender que o desenvolvimento dos Xokós sofre influência da compreensão das respostas que a etnia tem dado frente às necessidades históricas de recuperação da sua cultura e, no que compete à sucessão de liderança, a participação comunitária, pensada dentro da concepção de ancestralidade, tem uma importância fundamental na sobrevivência da etnia para além do tempo presente.

Palavras-chave: Xokós; Bem Viver; Desenvolvimento; Comunidade.

ABSTRACT

The present work arises from the guiding question of understanding how the Xokós of the Caiçara Indigenous Land develop based on their own cultural dynamics? What is problematic here is that in fact, Indigenous Peoples also want to develop, but based on their own cultural parameters. With respect to these specificities, the category of Good Living is used to analyze how the Xokós develop based on their own cultural dynamics, so that this allows us to: discuss from a theoretical-conceptual perspective the meaning of Good Living Xokó through literature; explain the community matrix of Bem Viver through the succession of leadership in Caiçara and bring contributions about what is understood as Bem Viver Xokó. This investigation will be carried out based on bibliographical research, through a qualitative approach, with an inductive method and, later, using the comparative method to expand the scope of the data, being analyzed by the method of interpretation of meanings and interpreted by the hermeneutic-dialectic proposal, supported by specialized literature. The readings that underpin the work are based on interdisciplinarity between liberation authors (Martin Baró and Paulo Freire), decolonial studies (Aníbal Quijano) and indigenous authors (Ailton Krenak, Gersém Baniwa). Through this research, it was possible to understand that the development of the of ancestry, has a fundamental importance in the survival of the ethnic group beyond the present time.

Keywords: Xokós; Well Live; Development; Community.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	CAPÍTULO 1 – PRÉ-CONDIÇÕES PARA SE ABORDAR O BEM VIVER	14
2.1	Da tutela ao reconhecimento das diferenças: pré-condições para se abordar sobre os modelos indígenas de desenvolvimento	14
2.2	Modelo de desenvolvimento capitalista x Modelos indígenas de desenvolvimento .	16
2.3	A dinâmica do Bem viver Xokó com o passar do tempo	24
2.4	A relação entre Bem Viver Xokó e comunidade	34
3	CAPÍTULO 2 – PERCURSO METODOLÓGICO	44
3.1	Percurso metodológico inicial	44
3.2	Modificações no percurso metodológico da pesquisa	49
4	RESULTADOS E DISCUSSÕES	50
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	67
	APÊNDICES	80
	APÊNDICE A – COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO À PLATAFORMA	80
	APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE.....	81
	APÊNDICE C - ORÇAMENTO	87
	APÊNDICE D – TERMO DE COMPROMISSO PARA UTILIZAÇÃO DE DADOS	88
	APÊNDICE E – TERMO DE ANUÊNCIA E EXISTÊNCIA DE INFRAESTRUTURA.....	89
	APÊNDICE F – TROCA DE E-MAILS COM A FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI)	91
	APÊNDICE G – ENVIO DE CARTA PARA FUNAI	95

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa surge da minha inquietação, no decorrer do meu curso de graduação em Psicologia, ao notar a invisibilidade dada às demandas dos Povos Indígenas de todo o Brasil. Realizando leituras interdisciplinares nas áreas de História e Antropologia, observei que as populações originárias são as que mais cometem suicídio, em todo o mundo, e elas passam por constantes situações de discriminação racial, abusos de álcool e outras substâncias, estão envolvidas em lutas contemporâneas de identidade de gênero e tem suas vidas profundamente afetadas por fenômenos semelhantes que ocorrem com os não indígenas, mas a partir de suas especificidades culturais.

Inicialmente, eu me interessei em tratar de um desses temas a partir da categoria de saúde mental. Todavia, na medida em que fui compreendendo as atuais diretrizes da questão indígena no Brasil, assim como, a manutenção dos dispositivos que sustentam a colonialidade – e ela é um dos alicerces principais que sustentam essas invisibilidades – resolvi procurar outra categoria que expressasse maior coesão com as formas de organização e reivindicação político-social das etnias no âmbito nacional e, neste caminho, encontrei a categoria de Bem Viver.

Por meio da categoria de Bem Viver, é possível compreender os modelos indígenas de desenvolvimento para além do entendimento de saúde-doença, tendo em vista as suas relações com o território, com os seus saberes e práticas, relações sociais, cotidiano, processos decisórios, costumes e tudo que os diferenciam das sociedades ocidentais. Muitos de nossos conceitos são culturalmente inadequados para nos referirmos aos Povos Indígenas, por isso, o Bem Viver se adequa às especificidades de seus próprios modelos indígenas de desenvolvimento e expressa os possíveis desafios no contexto das relações interétnicas de nosso país.

Entretanto, este não se trata de um trabalho na área da saúde, embora a dimensão da saúde esteja sempre presente. O Bem Viver, aqui, será utilizado dentro de uma perspectiva social e cultural para entender como os Xokós se desenvolvem a partir dos seus próprios parâmetros culturais.

Há ainda de considerar que diante de mais de 305 etnias indígenas, falantes de 274 idiomas nativos, cada etnia tem o seu próprio Bem Viver. Assim, falar especificamente de um Bem Viver é falar de uma realidade local de determinada etnia, mas que se articula com as demandas reconhecidas do movimento indígena no Brasil e com a sua relação com o Estado Brasileiro.

Compreendê-las e reivindicar o direito de se desenvolverem conforme os seus próprios parâmetros culturais, é estar de acordo com a resolução 169 da OIT, publicada em 1989, bem como, aos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, que defendem que os Povos Originários vivam e se desenvolvam conforme a sua própria cultura e, além de tudo, que sejam consultados diante de projetos que possam ter algum impacto no seu modo de vida.

A questão que orienta o presente trabalho é: “Como os Xokós da Terra Indígena Caiçara se desenvolvem a partir da sua própria dinâmica cultural?”. Para isso, se pretende analisar como os Xokós se desenvolvem a partir da sua própria dinâmica cultural, de modo que isso nos permita: discutir a partir da perspectiva teórico-conceitual o sentido do Bem Viver Xokó por meio da literatura; explicar a matriz comunitária do Bem Viver através da sucessão de liderança na Caiçara e trazer contribuições sobre o que se entende como Bem Viver Xokó.

A relevância dessa pesquisa está em trazer contribuições para o entendimento do modelo indígena de desenvolvimento próprio dos Xokós, diante do reconhecimento de suas especificidades étnicas, bem como, em oferecer-lhes subsídios nos diálogos com as instâncias estatais diante de decisões políticas que possam afetar o seu desenvolvimento¹. Deste modo, acredita-se que por meio do presente trabalho será possível favorecer as relações interculturais permeadas entre o município de Porto da Folha e o Estado de Sergipe com os Xokós, de modo que seja possível contribuir para decisões culturalmente adequadas com a realidade deste povo.

A realização desta pesquisa ocorre com base na reflexão do atual contexto político que atinge os Povos Originários de todo o Brasil, através das terras não demarcadas, da invasão do garimpo em terras indígenas, de madeireiros, grileiros, fazendeiros, do assassinato das lideranças, da necropolítica do desmonte das políticas públicas e indigenistas, do desrespeito aos modos de ser e das cosmovisões indígenas em nome de um violento processo de “desenvolvimento” globalizante que não tem respeitado o direito à diferença, nem a existência dos Povos Originários.

Ao situarmos esses acontecimentos no Nordeste, o desafio é ainda maior porque são populações indígenas que lutam por reconhecimento do órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), e da sociedade não indígena acerca de suas

¹ Na Psicologia, geralmente, quando se aborda sobre desenvolvimento, é dentro da área de conhecimento chamada Psicologia do Desenvolvimento. Nela, tende-se a entendê-lo segundo suas etapas no decorrer do ciclo vital, como a infância, adolescência, vida adulta e velhice. Entretanto, prioriza-se aqui, uma noção de desenvolvimento segundo uma concepção sócio-histórica e cultural como contraponto ao reducionismo às discussões do seu aspecto individualizante e meramente econômico. Pretende-se, com isso, aprofundar as discussões do desenvolvimento humano segundo as suas implicações do ponto de vista cultural e político.

identidades étnicas para terem seus direitos respeitados, na busca de provar, cotidianamente, que EXISTEM SIM POVOS INDÍGENAS NO NORDESTE, pois eles são as provas vivas de que a modernidade não conseguiu cumprir sua proposta de exterminá-los.

Os Povos Originários não são contra o avanço da humanidade, a questão é que não pode existir “avanço” onde eles não estejam incluídos, onde suas culturas não sejam respeitadas; onde os âmbitos federal, estadual e municipal não reconheçam o direito das etnias à autodeterminação; inclusive, para gerir suas próprias vidas.

Não, nenhum deles querem criar um Estado independente do Brasil e dividir a nação, o que eles querem é o mesmo direito que o não indígena tem de ser respeitado, ter sua cidadania reconhecida, de acordo com seus próprios parâmetros culturais sem que precisem se embranquecerem no discurso assimilacionista e homogeneizador do não indígena para isso.

Em coerência com essa proposta, escolhi abordar um desses modelos indígenas de desenvolvimento a partir do Bem Viver, por entender, a partir da leitura especializada e do próprio uso político do termo por parte das etnias, que ele compactua com o compromisso de defender o direito a alternativas não-capitalistas de desenvolvimento que o discurso violento da modernidade europeia quer exterminar. Com a escolha de abordar esse tema segundo a etnia Xokó, também sou escolhido por eles para me somar a essas vozes que exigem justiça e reparação do Estado brasileiro por ainda não assumir a responsabilidade de mais de 500 anos de colonização ainda em curso na colonialidade do poder, do ser, do saber, de gênero e de tudo que nos impede de olhar para nós como verdadeiramente somos.

Por acreditar que a academia pode ser mais comprometida com os grupos que nela confiam e que a valorização do conhecimento científico perpassa pelas respostas concretas que ela pode oferecer e, principalmente, receber dos públicos envolvidos nas pesquisas, este trabalho acontece em prol da defesa da diversidade dos Povos Originários.

O meu interesse em cursar o Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT) surgiu ao tomar conhecimento do programa através de um vídeo, no YouTube, intitulado “XOKÓ: Os 40 anos da Retomada”, dirigido por Angelita Queiroz.

Diante da dúvida entre cursar o mestrado em Antropologia ou em Culturas Populares, o que influenciou minha decisão de ser discente no PPGCULT foi a interdisciplinaridade, a matriz curricular, a perspectiva teórica decolonial e a participação do próprio Cacique Bá enquanto membro da banca qualificadora da referida autora, pois, até então, eu nunca tinha visto em nenhum outro programa tamanha valorização dos saberes ancestrais a ponto deles serem considerados para validar o título de mestre dos saberes e

fazeres do Cacique, para que ele pudesse estar lado a lado a doutores(as) de formação acadêmica.

No decorrer do mestrado, outros dois fatores que fortaleceram ainda mais a minha escolha pelo programa foi a oportunidade de estar redigindo este trabalho na 1ª pessoa do singular, o que significa romper com a suposta neutralidade científica de orientação positivista e assumir o compromisso ético-político com a etnia que também converge com a proposta deste programa, isto é, de realizar um trabalho cujo benefício seja pensado para além de mim, enquanto pesquisador e enquanto pessoa, mas que possa, de alguma forma, ter algum benefício, também, para a etnia Xokó.

A minha trajetória no PPGCULT está diretamente relacionada com as páginas que o(a) leitor(a) irá se deparar, principalmente, nas tantas mudanças metamórficas e quiméricas pela qual esse trabalho passou no que diz respeito à sua concepção inicial até o produto final que chega até cada um de vocês. Entendê-las é essencial para que ao chegar ao fim do mesmo, o(a) leitor(a) seja justo(a) o suficiente, em seu julgamento, para avalia-lo segundo aquilo que me comprometi a entregar e que pude fazer nas circunstâncias históricas e pessoais pelas quais passei durante todo o meu processo acadêmico e não com base no que cada um idealiza sobre o que seria um trabalho plausível.

Em uma breve retrospectiva, o projeto de mestrado que apresentei ao PPGCULT é totalmente diferente da dissertação que estou apresentando para vocês. Inicialmente, eu pretendia estudar como a Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (PNASPI) é aplicada na Terra Indígena Caiçara, à nível da Atenção Básica, para compreender o que isso poderia revelar sobre a realidade dos Xokós e as possíveis melhorias que se poderia fazer a respeito. Todavia, como não condizia com a proposta do programa de estudar temáticas de investigação diretamente relacionadas com as Culturas Populares, acabei mudando para a categoria de Bem Viver, por ser culturalmente mais adequada para se abordar a realidade de como vive uma etnia indígena.

A correlação entre Bem Viver e desenvolvimento foi indissociável do contexto político o qual estávamos passando, cuja era bolsonarista (2018-2022) representou um dos períodos mais críticos para a política indigenista brasileira tendo, como uma de suas inúmeras repercussões, diversos ataques racistas nas formas de inferiorização e incompreensão da dinâmica cultural de cada etnia frente aos projetos nacionais que os excluía.

Desde sua primeira versão, este trabalho foi concebido para ser uma pesquisa de campo e toda a celeridade em suas modificações e adequações ao programa visaram o melhor aproveitamento possível que se poderia fazer com o campo inicial de pesquisa (Terra Indígena Caiçara), no que diz respeito a ter maior tempo e interação com a etnia. Entretanto,

aconteceram diversos revezes que adiaram esse contato, seja ao tempo de resposta do Cacique frente as responsabilidades de seu cargo, o respeito ao estado de saúde do Cacique, a morte de uma Xokó que abalou a Caiçara, os trâmites esperados do Comitê de Ética para liberação da pesquisa de campo e, principalmente, a autorização da Fundação Nacional do Índio (Fundação Nacional dos Povos Indígenas) que nunca chegou até mim, após sucessivas tentativas de contato a nível estadual e federal.

Ao passar por todos esses imprevistos no decorrer do mestrado, pude comprovar, enquanto pesquisador e pessoa, um pouco da imprevisibilidade que se discute em Ciências Humanas e Sociais quando se decide estudar os fenômenos humanos que nos são tão caros, por serem nossa imagem e semelhança. Essa imprevisibilidade me levou a fazer diversas modificações no decorrer da dissertação que, por vezes, poderão soar radicais, contraditórias e até confusas quando o(a) leitor(a) se deparar, mas que logo poderão ser melhor compreendidas se, desde já, o leitor(a) compreender as circunstâncias descritas que influenciaram tamanhas modificações.

Na medida em que os prazos iam se estreitando, tomei a decisão de transformar esse possível trabalho de campo em uma pesquisa teórica, me contrapondo, muitas vezes, ao entusiasmo que os orientadores do mesmo estavam, com a minha futura pesquisa de campo pronta, enquanto eu mesmo contrapunha o meu próprio entusiasmo, por razões que excedem as minhas obrigações acadêmicas.

Os(as) pesquisadores mais exigentes que trabalham com algumas das perspectivas teóricas críticas aqui utilizadas, poderão até acusar essa dissertação de ter sido uma pesquisa de gabinete, caso prefiram reduzir toda minha trajetória à falta de persistência. Talvez, até me comparem com os antigos antropólogos evolucionistas de gabinete, como James Frazer, em que há uma conhecida anedota onde ele afirmava que “Deus me livre” encontrar com alguma etnia indígena, por mais que as estudasse com afinco, porém, distante de suas realidades e sob um olhar exótico.

No meu caso, fazer tal comparação seria estar totalmente distante da trajetória deste trabalho que desde o início, teve contato com o Cacique Bá via Google Meet para explicar o projeto e ter o seu aval, que encontrou Ivanilson Xokó na Semana dos Povos Originários, em 2022, no Museu da Gente Sergipana para trocar informações sobre possíveis melhorias quanto ao projeto, que chegou a ir para a Terra Indígena Caiçara, explicando pessoalmente o projeto para o Cacique Bá, o Pajé Jair, Alisson e tantos outros Xokós, obtendo o aval dos mesmos no reconhecimento e importância de realização do projeto; que teve o Cacique Bá como membro da banca avaliadora de qualificação para avaliar, a partir de sua própria experiência, tudo o que foi apresentado e mais uma vez destacar a importância da mensagem principal – quanto a

chamar a atenção dos Xokós para os perigos que a falta de critérios de sucessão de liderança podem ter para a sobrevivência da etnia – deste trabalho e isso sem contar com a minha trajetória pessoal com os Povos Indígenas que começa em 2017 e sempre foi muito além dos muros acadêmicos.

A julgar pela acuidade de me referir aos Povos Indígenas em cada tópico, pela interação com os Xokós e postura que mantive durante toda a realização da pesquisa, seria, no mínimo, precipitado aquele(a) que insistisse em ver um inexistente olhar exótico nestas páginas ou, sequer, quaisquer sinais do que se poderia entender como “comodidade” nos rumos que esta pesquisa tomou, uma vez que eu, enquanto pesquisador, tive razões muito além das metodológicas para chegar em tal resultado. Reflete as condições exaustivas de se realizar uma pesquisa com tantos imprevistos e contradições que a permeiam.

No final da leitura das páginas que se seguem, acredito que esta dissertação causará diferentes impressões para cada um que se empenhou em entendê-la e, de antemão, aceito e acolho cada uma delas, mas que o(a) leitor(a) saiba que cabe, principalmente, aos Xokós assinalar os limites e alcances de tudo o que foi feito. Boa leitura a todos(as)!

2 CAPÍTULO 1 – PRÉ-CONDIÇÕES PARA SE ABORDAR O BEM VIVER

2.1 Da tutela ao reconhecimento das diferenças: pré-condições para se abordar sobre os modelos indígenas de desenvolvimento

No Brasil, segundo os dados do IBGE (2010), existem cerca de 305 etnias indígenas falantes de 274 línguas. Eles correspondem a 896.917 pessoas, o que equivale a 0,4% da população total do Brasil. Hoje, a Constituição Federal de 1988, em seus artigos 231 e 232, (BRASIL, 1988) reconhece a organização social, as línguas, crenças, costumes, tradições e o direito, em teoria, que eles vivam de acordo com as suas próprias culturas. Entretanto, nem sempre foi assim: do período colonial até a Constituição de 88, o Estado brasileiro lidou com os Povos Originários como se eles não tivessem culturas próprias e tivessem que viver conforme a cultura do não indígena, em nome da “soberania nacional”.

Tal premissa integracionista de que as etnias deveriam abandonar cada qual a sua cultura para viverem conforme a cultura do não indígena e se integrarem à comunhão nacional, mesmo com a Constituição, vigora até os dias atuais, como discurso ideológico por parte de governos com interesses desenvolvimentistas contrários aos dos Povos Indígenas. Torna-se, para tanto, imprescindível que revisitemos brevemente a trajetória das políticas indigenistas no Brasil pois elas marcam a relação entre o Estado brasileiro e os Povos Indígenas no reconhecimento de suas culturas e nos pontuam a partir de que momento se torna possível falarmos do reconhecimento sobre os modelos indígenas de desenvolvimento. De acordo com Altini (2013):

As políticas implementadas desde o período colonial visavam à integração ou ao extermínio dos mais diferentes povos, e a perspectiva de integração destes à sociedade nacional justificou diversas ações etnocidas. Considerados “entraves ao desenvolvimento”, o destino dos povos indígenas sempre foi traçado nos termos do dominador. O direito da existência futura, com distintos modos de pensar, de organizar-se e relacionar-se com o mundo sempre lhes foi negado (p. 7).

As duas principais políticas indigenistas que mediaram essas relações foram o Serviço de Proteção ao Índio (1910-1967) – SPI e, atualmente, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI (1967-período atual). O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, “destinava a proteger os índios e integrá-los progressivamente à comunhão nacional, bem como esvaziar as terras por eles habitadas para que fossem entregues ao sistema de produção e exploração” (ALTINI, 2013, p. 7).

A estratégia do SPI consistia em extinguir, definitivamente, os grupos étnicos diferenciados para torná-los cidadãos comuns, acomodados nas camadas mais pobres e excluídas da sociedade brasileira (BANIWA, 2006). Após “fortes denúncias de corrupção administrativa, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi extinto em 1966, sendo substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967” (SUCHANEK, 2012, p. 261).

Criada por meio da Lei 5.371, em seu artigo 1º, §1, item d, a FUNAI determina o cumprimento da política indigenista baseada no princípio de que a “aculturação espontânea do índio” deve ser resguardada, “de forma que a sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas”, através da promoção de uma “educação de base apropriada, (...) visando a sua progressiva integração na sociedade nacional” (Art. 1º, §5). Baniwa (2006) tece severas críticas tanto ao SPI, quanto à Funai porque ambos concebem os indígenas a partir de uma perspectiva tutelar, propagando a ideia de que sem esses tutores, os indígenas não conseguiriam se defender, proteger e desenvolver.

No Estatuto do Índio, publicado em 1973, o seu artigo 1º reforça esse projeto integracionista, quando explicita que “esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973, s. p.).

Nessa mesma época, a partir da década de 70, diversas etnias “começaram a criar suas organizações representativas para fazerem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e internacional” (BANIWA, 2006, p. 59). Essas articulações constituirão o que hoje conhecemos como o movimento indígena.

O movimento indígena ou os movimentos indígenas são apropriações que os Povos Originários têm feito do “modelo branco” de organização política para “defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida” (BANIWA, 2006, p. 60) diante das ações integracionistas do Estado brasileiro. Ele se estrutura para reivindicar “a demarcação de terras e a autodeterminação, ou seja, autonomia para gerir suas atividades cotidianas no âmbito do Estado brasileiro. Era uma defesa de direitos que questionava a tutela oficial” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 193-194).

Segundo Baniwa (2006) foi um período que favoreceu as mobilizações indígenas “desde os níveis locais e regionais até as grandes mobilizações, do início da década de 1980, em favor dos direitos indígenas no processo constituinte” (p.73) que culminaria na conquista dos referidos artigos da Constituição de 1988. Essas mobilizações indígenas “eram patrocinadas pelas organizações não-governamentais brancas e consistiam basicamente na realização de intercâmbios entre as comunidades e os povos” (p.73).

Inicialmente, quem organizava esses intercâmbios era a Igreja Católica, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB e o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, “como resposta às críticas que sofria como cúmplice do Estado brasileiro na condução da política etnocida ao longo dos anos de colonização” (BANIWA, 2006, p. 72). Até o final de 1970, “as assembleias e encontros indígenas eram organizados e operados financeiramente pelo CIMI e pela Operação Anchieta (OPAN)” (NÖTZOLD; BRIGHENTI, 2011, p. 48).

Já a partir da década de 1980, cria-se, na 14ª edição dessas assembleias, a União das Nações Indígenas (UNI), de modo que “o movimento indígena passou a gerenciar grande parte dos recursos destinados às suas reuniões e mobilizações” (NÖTZGOLD; BRIGHENTI, 2011, p. 47-48). É a partir das ações da UNI, como a organização de assembleias e cursos de formação visando ao processo organizativo, que culminará na participação ativa dos povos indígenas no processo constituinte, a partir de 1987. Dessa participação, resultará a aprovação do atual texto constitucional de 1988 (NÖTZOLD; BRIGHENTI, 2011).

Entretanto, é importante lembrarmos que esse movimento de resistência dos Povos Indígenas se dá desde a invasão de suas terras, através da Confederação dos Tamoios de 1556 à 1567, ocorrida no Rio de Janeiro e São Paulo (QUINTILIANO, 1965); a Confederação Kariri (1683-1713), ocorrida em estados como Ceará, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Paraíba (FERRARI, 1957); a Revolta de Mandu Ladino (1712-1719) no Piauí (LOPES; VITÓRIO, 2021); a Guerra Guaranítica (1753-1756) no Rio Grande do Sul (FONTELLA, 2020), dentre muitas outras.

O que vai mudar no início dos anos 70, no entanto, é que essas reivindicações deixam de ser isoladas e passam a ser articuladas através das assembleias. Essas lutas fragmentadas explicam-se pelo processo de dominação dos portugueses no Brasil que se aproveitaram dos desentendimentos das etnias rivais para provocar ainda mais tensões entre elas (BANIWA, 2006) e se apossarem de seus territórios.

Com a conquista de um novo paradigma de se compreender o respeito à diferença, proposto pelos próprios movimentos indígenas na Assembleia Constituinte de 1987, podemos então abordar sobre o que vem a ser esses modelos indígenas de desenvolvimento.

2.2 Modelo de desenvolvimento capitalista x Modelos indígenas de desenvolvimento

Certamente, você já deve ter ouvido a expressão: “os Povos Indígenas também querem se desenvolver” e esta expressão está correta, desde que entendamos a partir de qual modelo de desenvolvimento é que estamos falando. Quando não reconhecemos que cada etnia tem sua própria cultura e seu próprio modelo de desenvolvimento, tendemos a aplicar nossas próprias

noções desenvolvimentistas, isto é, o modelo capitalista de desenvolvimento que vivemos. No entanto, como veremos a seguir, ele tem se mostrado antagônico aos modelos indígenas de desenvolvimento e, portanto, culturalmente inadequado para atender as suas necessidades concretas ligadas às tradições, rituais, organização social, espiritualidade e saberes de cada etnia.

Segundo Acosta (2016) o que reconhecemos, hoje, como modelo de desenvolvimento capitalista se fortaleceu no contexto da Guerra Fria, pós Segunda Guerra Mundial. Em meio à ameaça entre as potências socialistas e capitalistas, fomentou-se o discurso do desenvolvimento como posicionamento ideológico e estruturação das seguintes dicotomias: “desenvolvido-subdesenvolvido, pobre-rico, avançado-atrasado, civilizado-selvagem, centro-periferia” (p. 46). Tal “desenvolvimento é entendido como progresso linear e expresso em termos de crescimento econômico” (p.49). Em nome desse modelo de desenvolvimento, tem-se consentido com a progressiva destruição humana e ecológica provocada pela megamineração, mesmo sabendo que “ela aprofunda a modalidade de acumulação extrativista herdada da colonização – e que é uma das causas diretas do subdesenvolvimento” (p. 51).

Essa noção de desenvolvimento tem sido implantada com base no entendimento do que os europeus classificam como “modernidade”. Ela está amparada na ideia de exploração de matéria-prima dos países latino-americanos, através da acumulação e concentração de capital nos complexos urbano-industriais dos centros de produção dos países europeus, alcançados, graças ao trabalho escravo adquirido nas ex-colônias europeias que, em seu processo de “independência”, transferiu o controle destas ex-colônias a seus descendentes diretos, miscigenados nestes territórios com as parcelas das populações nativas que tem resistido ao seu projeto genocida.

Dito de outro modo, no modelo capitalista, se cada realidade dos países latino-americanos incitaria em atender necessidades específicas das suas populações, esses povos são negados por meio da marginalidade, colocados como “entraves” ao desenvolvimento e nos é incitado, cada dia mais, a comprarmos a ideia de que os países europeus e norte-americanos nos vendem de suas próprias noções de desenvolvimento, às custas das espoliações dos territórios dos Povos Originários.

É o que Acosta (2016) pontua a seguir:

Negamos, inclusive, nossas raízes históricas e culturais para modernizar-nos imitando os países adiantados. Assim, negamos as possibilidades de uma modernização própria. O âmbito econômico, visto a partir da lógica da acumulação do capital, domina o cenário. A ciência e a tecnologia importadas normatizam a organização das sociedades. Neste caminho – de mercantilização implacável – aceitamos que tudo se compra, tudo se vende.

Para que o pobre saia de sua pobreza, o rico estabeleceu que, para ser como ele, o pobre deve agora pagar para imitá-lo: comprar até seu conhecimento, marginalizando suas próprias sabedorias e práticas ancestrais (p. 51-52).

Com isso, a metáfora do “desenvolvimento” tornou-se uma ambição a ser alcançada por toda a humanidade, independente da realidade de cada país. Nutrido a partir de valores impostos pelo suposto “progresso civilizatório” europeu que, para cristalizar o seu processo expansionista, consolidou uma visão que colocou o ser humano fora da natureza, afim de que pudesse dominá-la e manipulá-la (ACOSTA, 2016). O sistema capitalista se alimenta diariamente dessa acumulação, que ele julga inesgotável, dos recursos naturais para produzir o excesso de bens, a disputa, o acirramento do individualismo e da competitividade.

O modelo de desenvolvimento capitalista e ocidental, além de se demonstrar insuficiente para os indígenas, nasce da tentativa de extermínio e escravização das etnias de todas as Américas. Entretanto, esse genocídio nunca se concretizou completamente, devido ao próprio processo de resistência dos Povos Originários, em suas respectivas localidades, a partir de seus próprios modelos de desenvolvimento. É o que nos permite falar em modelos indígenas de desenvolvimento.

Enquanto o modelo capitalista busca se expandir com premissas imperialistas e globais, os modelos indígenas de desenvolvimento são plurais e locais em razão de cada etnia ter seu próprio modo de vida. Eles “foram capazes de resistir, a seu modo, a um colonialismo que dura mais de quinhentos anos, imaginando um futuro distinto que muito poderia contribuir com os grandes debates globais” (ACOSTA, 2016, p. 20).

Apesar de suas especificidades étnicas, esses modelos indígenas de desenvolvimento têm características em comum que torna passível de entendimento através da categoria de Bem Viver. Em razão da pluridiversidade étnica das Américas e do mundo, é mais adequado concebê-los como “bens viveres”, mas, para fins de apreensão de seu entendimento paradigmático compartilhado por comunidades nativas, iremos nos referir como Bem Viver, que deve ser considerado:

[...] parte de uma longa busca de alternativas de vida forjadas no calor das lutas populares, particularmente dos povos e nacionalidades indígenas. São ideias surgidas de grupos tradicionalmente marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados. São propostas invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper radicalmente com conceitos assumidos como indiscutíveis (ACOSTA, 2016, p. 70).

Suas vivências próprias subsistem desde a época colonial (ACOSTA, 2016). De acordo com Acosta (2016) o Bem Viver “nutre-se dos aprendizados, das experiências e dos

conhecimentos das comunidades indígenas, assim como de suas diversas formas de produzir conhecimentos” (p.74). Essa expressão tem origem de idiomas originários do Equador e Bolívia, de modo que “no idioma kichwa ele significa *sumak kawsay* e no idioma *ayamara*, *suma qamaña*. Entre os guaranis, é reconhecido como *nhandereko* e há noções similares entre os mapuches, do Chile, os Kunas do Panamá e dentre muitas outras etnias e regiões” (p.75). Poderia ser questionado se, tendo vindo de outros países da América Latina, se ele seria capaz de responder as especificidades do Brasil. Sobre isso, Acosta (2016) afirma:

Algun leitor apressado poderia pensar tratar-se de um princípio restrito ao ambiente andino e amazônico, mas não: o Bem Viver é uma filosofia em construção e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas (p. 14).

O termo Bem Viver também tem sido utilizado por importantes organizações do movimento indígena, como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

No Bem Viver, para Manani (2010), existe uma “identidade cultural que emerge de uma relação profunda com o lugar onde se habita, no qual surgem modos de vida, expressões, como arte, dança, música, vestimenta, entre outros” (p. 24). Nesse sentido, “retornar para a identidade significa recuperar a memória e a história, no tempo presente para nos projetarmos para o futuro” (p.25).

Já Passos, Silva e Bernartt (2019) destacam que o Bem Viver está centrado na ideia de vida partilhada, coletiva, em harmonia entre os homens e a natureza e reivindica um modelo de vida dos antepassados, frente a imposição colonial do modelo de desenvolvimento ocidental. Outro pressuposto para o Bem Viver, como aponta Mamani (2010), é o território. Para Dantas e Moraes (2008):

A importância do território é fundamental pois “o conteúdo cultural ou simbólico-cultural delimita o território a partir da teia de representações e subjetividades que se enraízam em porção do espaço território, dando-lhe identidade. Nesse sentido, o território é visto como produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (p. 6).

Santos Junior (2017) realizou uma pesquisa sobre o estado da arte das produções bibliográficas sobre os Xokós, em que fez um recorte temporal de 47 anos (entre 1966 e 2013) da trajetória sobre pesquisas com a etnia. Ele identificou que as temáticas centrais eram:

TEMÁTICA CENTRAL	QUANTIDADE DE PUBLICAÇÕES
Etnicidade, Identidade e Território	40
Políticas Públicas e Dados Estatísticos	11
Cultura material e imaterial	12
TOTAL	63

Tabela 1, criada pelo autor do pré-projeto, inspirada na tabela presente em Junior (2017, p. 76)

Desse total de publicações, segundo Junior (2017), 18 eram de Antropologia, 12 de História e Arqueologia, 23 de Geociências (geografia, demografia e estudos ambientais) e 10 eram de outros, distribuídos em artes, turismo e linguística. A finalidade em expor tais dados foi evidenciar a ausência de estudos sobre o Bem Viver Xokó nesse período.

Mais recentemente, Santos e Santos (2020) fizeram uma clara alusão ao Bem Viver dos Xokós, no seguinte trecho:

A relação ambiente-comunidade – tão expressiva e significativa nas falas do povo Xokó e traduzida a partir do respeito à natureza e aos recursos naturais – aproxima-se do conceito de **bem viver**, que se constitui, de acordo com Alcântara e Sampaio (2017), enquanto um campo de experiências teórico-práticas emancipatórias, que questiona e substitui a lógica de dominação da natureza pelo homem e, sobretudo, pelo colonizador, até dar a possibilidade de compreender a dinâmica socioambiental a partir de conhecimentos e saberes antigos, da exploração de novas formas de vida comunitária e do reestabelecimento do equilíbrio com a “Mãe Terra” (p. 117, grifo meu).

Todavia, ainda não há nenhuma publicação que trate única e especificamente do Bem Viver Xokó. Para conhecermos qual o Bem Viver de uma etnia indígena, isto é, como ela vive com base na sua própria concepção de desenvolvimento, é necessário nos aproximarmos, a priori, do conceito de cultura vigente dela. Afim de nos aproximarmos de tais questões, a cultura popular é aqui entendida como:

Terreno de luta de povos e comunidades que se utilizam de sua ancestralidade, sua língua materna, suas tradições, memórias, mitos, celebrações, danças, cantos, ritos e, sobretudo, de seu imaginário como forma de resistência a processos de dominação política, econômica e ideológica, constituindo dessa forma estratégias de sobrevivência social (ABIB, 2009, p. 2).

Quando falamos de culturas populares no contexto latino-americano, é preciso situá-las em um acontecimento histórico que marca todos os países desse continente: o colonialismo, pois, como nos lembra Carvalho (2010), o percurso das culturas populares no

Brasil é análogo aos primeiros séculos de invasão pela predação expansionista do sistema econômico europeu, em que:

a maioria das expressões artísticas e as técnicas de espiritualidade não-cristãs dos povos indígenas, dos africanos escravizados e das classes populares permaneceram sem maior interesse de exploração por parte da elite branca controladora do Estado, da economia e dos meios de produção. Aquelas tradições foram simplesmente silenciadas ou exterminadas em nome de um projeto de dominação cultural intolerante, a um só tempo eurocêntrico e católico ‘romanizador’ (CARVALHO, 2010, p. 45).

Por essa razão, Abib (2019) propõe que entendamos as culturas populares na América Latina a partir dos estudos decoloniais, haja visto que:

o pensamento decolonial vem ganhando destaque, sobretudo nos países da América Latina e África, como fator desencadeador de potencialidades do poder/saber/ser dos povos colonizados, historicamente negadas e invisibilizadas pelo projeto colonial que devastou culturas, memórias e identidades (p.3).

Isso significa, segundo Abib (2019), “visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas” (p.9) a partir desse acervo que tem passado por um longo processo de tentativas de invisibilização, exclusão, dizimação. Isto é, por meio de registros como “danças, cantos, celebrações, religiosidade, formas de se relacionar com a natureza, formas simbólicas de ser e estar no mundo” (p.11).

Além de partir dos saberes que são invisibilizados, o estudo sobre culturas populares, na contemporaneidade, deve levar em consideração as múltiplas capacidades de agir entre a resistência e o conformismo em seus diversos momentos de ação, como discute Marilena Chauí (1999). De acordo com a autora, uma das possibilidades de resistência das culturas populares é a maneira como ela se apropria “da cultura instituída e das informações de massa, imprimindo-lhes um sentido inesperado” (p. 44). Isso pode ser observado no âmbito da educação indígena, em que a escola:

foi o principal instrumento devorador de culturas e de povos indígenas no Brasil. Ela esmagou os índios, arrasou línguas, ignorou conhecimentos, perseguiu e proibiu culturas, tradições, ritos e cerimônias. Aplicou com rigor o projeto de monolinguismo no Brasil, em parte obtendo sucesso, o que ajudou a destruir mais de 1.000 línguas indígenas em 506 anos. Por outro lado, o propósito não se consumou graças à resistência dos indígenas [...] (BANÍWA, 2006, p. 123).

Assim como os indígenas se apropriaram da escola para

reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, necessários e desejáveis, a fim de contribuir com a capacidade de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global (BANÍWA, 2006, p. 129).

Eles também têm feito isso com a tecnologia, como no uso de celulares e das redes sociais para “defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos de vida e melhorarem suas condições de vida” (BANÍWA, 2006, p. 60). No entanto:

Isto não significa tornar-se branco ou deixar e ser índio. Ao contrário, quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais (BANÍWA, 2006, p. 60).

Como afirma Chauí (1999), “as ações e representações da Cultura Popular se inserem num contexto de reformulação e de resistência à disciplina e à vigilância” (p. 33). Essa disciplina e vigilância desses esquemas coloniais a qual os Povos Indígenas resistem pode ser explicado pelo movimento das contradições da dialética em sua historicidade.

Trata-se de estar atento às possibilidades de ação diante de uma tensão contínua da cultura popular com a cultura dominante (HALL, 2009), em outras palavras, à tensão contínua entre colonizadores e colonizados.

Essa dimensão política, segundo Abib (2019), das culturas populares, localiza-as na contemporaneidade pela “luta cultural protagonizada por grupos sociais e comunidades que reivindicam direitos e dignidade” (p. 5), onde “memórias, tradições e identidades são acionadas enquanto força motriz que demarca posições e faz reverberar vozes, que buscam reconhecimento e autonomia diante da cultura hegemônica” (p. 5). No caso dos Povos Originários, essa luta se insere no âmbito da questão indígena pela demarcação de terras, defesa da biodiversidade e dos seus modelos indígenas de desenvolvimento diante da imposição do modelo de desenvolvimento capitalista dos não indígenas.

Há, também, como forma de neutralizar esses movimentos populares, estratégias para silenciá-los por meio da criminalização. É o que nos fala Abib (2019) quando ele sinaliza que os heróis e heroínas populares que tentaram descolonizar o Brasil acabaram sendo tidos como criminosos pela sociedade.

Podemos observar isso na sempre atual luta pela demarcação de terras indígenas, em que há um discurso que coloca os Povos Indígenas como empecilhos ao desenvolvimento, como observa Baniwa (2006):

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

Apesar dessas ações contra hegemônicas, Canclini (1987) nos alerta que muitas vezes, se atribui propriedades de resistência a fenômenos que são simples recursos para resolver seus problemas e organizar a sua vida. O autor afirma que não existem movimentos populares tão conscientizados que vivam só de resistência e na medida em que insistimos nessa visão unilateral e concebemos as culturas subalternas como destinadas a resistir enquanto que a cultura hegemônica restringe-se a dominar, tendemos a supervalorizar a autonomia, a capacidade de iniciativa e oposição popular sem considerá-la dentro do processo global onde ocorre as relações sociais e as regras fixadas pelo sistema.

Para resolvermos esse impasse entre o que é resistência e o que são meros atos de sobrevivência ou utilização de recursos locais sem levar o todo hegemônico local, Canclini (1987) sugere que a origem cultural e o conteúdo não bastam para atribuir em um sentido ou outro; o decisivo será examinar seu uso, a relação com os dispositivos de poder atuantes em cada conjuntura, ou seja, é o que ele coloca de analisar como “instâncias, funções ou dispositivos mais do que como âmbitos institucionais ou propriedades de classes estritamente recortados” (p.159-160) (*tradução minha*).

Nessa forma de se enxergar a cultura, não se trata nem de defender um purismo cultural, nem de desvalorizar as particularidades da cultura de cada sociedade, mas de assinalar que apesar da noção de modernidade europeia ter invadido as comunidades tradicionais, “ainda há perspectivas epistêmicas não ocidentais que guardam uma exterioridade relativa da modernidade eurocêntrica” (GROSFOGUEL, 2016, p. 44), isto é:

Estão obrigatoriamente abertos a certas formas de bens, comércio e às tecnociências (por exemplo, através de uma relação com as estratégias de conservação da biodiversidade), ao mesmo tempo, em que resistem à completa valorização capitalista e científica da natureza. Dessa maneira, pode-se considerar que adiantam, por meio de sua estratégia política, umas táticas de racionalidade do pós-desenvolvimento e de uma alternativa ecológica, na medida em que eles expressam com força e defendem

discursos e práticas das diferenças cultural, ecológica e econômica (ESCOBAR, 2005, p. 70).

Isso pode ser visto na fala de Fabiane Medina, da etnia Avá-Guarani, quando ela afirma que:

Hoje, a gente está em um momento – eu diria – é... de pensamento, assim... de reflexão a respeito da modernidade, no mundo indígena. O quê que a gente aceita do mundo ocidental e da era moderna dentro do nosso significado de vida. Uma coisa muito interessante que entrou – e a gente adora, perfeitamente possível – é a tecnologia, mas uma coisa muito complicada e que você vê que não entrou – e eu espero que não vai entrar – é a parte do consumo, sabe? O consumo que a sociedade ocidental vem com aquela parte que a gente chama de capitalista e aí esse consumo se torna a essência do ser e no mundo indígena, a gente vai captando, assim, o que é necessário e o que é deteriorante a gente acaba tendo uns limites com ele. Isso tem haver com a ancestralidade que vai informando (CULTURAL, 2019, s.p).

Uma reflexão semelhante se encontra em Mata (2014) que ao buscar entender a importância do Ouricuri para os Kariris-Xokós, identifica que apesar de todas as mudanças que os colonizadores tentaram introduzir nas etnias para descaracterizar os seus modos de vida, o Ouricuri “ordena a estrutura da vida perceptível, uma vez que contém a ordenação do sagrado, do misterioso, do intangível, daquele reduto da vida indígena que a sociedade nacional não conseguiu dominar” (p. 172).

Com relação ao lugar da Psicologia no estudo das Culturas Populares, Ramos (2022) propõe que

é dialético e pode ser entendido como compreender a cultura enquanto um dos determinantes sociais na constituição e desenvolvimento dos sujeitos e entender como ela é afetada pelos sentidos que os sujeitos produzem sobre ela, a partir do grupo social o qual eles fazem parte (p. 31).

O ponto de partida, para sua compreensão, consiste na investigação de práticas que perduram até agora ou que podem ser recuperadas em sua história. Muitas destas, presentes em experiências que sobreviveram a séculos de colonização e marginalização. Mais do que questionar a noção unilinear de desenvolvimento capitalista, é propor alternativas ao desenvolvimento (ACOSTA, 2016).

A seguir, revisitaremos, brevemente, diferentes momentos da história dos Xokós para entendermos a dinâmica do seu Bem Viver no decorrer do tempo, até podermos discuti-lo na contemporaneidade.

2.3 A dinâmica do Bem viver Xokó com o passar do tempo

Inicialmente, a minha proposta era abordar o Bem Viver Xokó a partir da luta da retomada até os dias atuais, mas, durante o processo criativo de escrita e reflexão, tendo como um dos pontos de partida a crítica ao marco temporal, assim como a história dos Povos Indígenas não inicia em 1988, a história dos Xokós e as mudanças do Bem Viver Xokó não se iniciam com a luta da retomada e a reafirmação de suas identidades étnicas. Embora esses dois últimos acontecimentos sejam, sem dúvida, fundamentais para entendermos a dinâmica do Bem Viver no tempo histórico em que eles ocorreram, eles não dão conta de explicar todos os percursos que os antecedem.

Os Xokós podem até não praticarem mais as suas tradições do século XVI, não falarem mais a sua língua nativa e terem perdido muitas das suas características, por imposição dos colonizadores, católicos e fazendeiros. Mas, até mesmo essa interferência em seu desenvolvimento, faz parte de quem eles são e estaríamos lançando um olhar a-histórico se o enxergássemos sem os fenômenos históricos que informam a sua atual localização na história.

Quando as etnias reivindicam o direito à terra, é reconhecendo que esse direito é, sobretudo, ancestral e implica em olharmos anteriormente à invasão destas terras, mesmo com as demais perdas que ocorrem nesse trajeto. Na história dos Xokós, isso é perceptível desde a légua de terra doada por D. Pedro II (SANTOS JUNIOR, 2016), reconhecendo os seus direitos ancestrais com a terra. Dessa forma, encarar a dinâmica da cultura Xokó sem considerar sua ancestralidade é omitir boa parte de sua história. Isso implica que busquemos entender os percursos do Bem Viver Xokó desde os principais acontecimentos do século XVII que é quando podemos encontrar os primeiros documentos acerca da etnia.

Por isso, neste tópico, o(a) leitor(a) encontrará, em alguns momentos, a dinâmica do Bem Viver Xokó ora imposta e dirigida por agentes exógenos à etnia, ora pela própria etnia e, em grande parte, por agentes exógenos e endógenos à etnia Xokó. Entender como esses agentes se interinfluenciam é chegar ao ponto crucial de entender como a etnia tem se desenvolvido no decorrer da história e como ela se desenvolve hoje. A fim de nos inteirarmos dessa compreensão, revisitaremos, brevemente, alguns dos principais acontecimentos que culminaram na modificação gradual na cultura dos Xokós. Essa contextualização consiste, primeiramente, em situarmos o(a) leitor(a) no lugar que os Xokós ocupam desde a colonização do nosso Estado.

Em Sergipe, o processo de colonização tem início a partir de 5 de fevereiro de 1575, data que marca a chegada dos jesuítas Gaspar Lourenço e João Salônio nas margens do Rio Real (FREIRE, 2013). Estima-se, de acordo com Luiz Mott (1986), que haviam cerca de

20.000 indígenas em Sergipe pertencentes ao tronco linguístico “Tupi (Tupinambá, Caeté e Boimé), ao interior do continente” (SANTOS JUNIOR, 2016, p.97), habitantes do litoral, e os que pertenciam ao tronco linguístico “Jê-Kariri (Xokó, Aramuru, Karapotó e Kaxangó), que habitavam ao interior do continente”, dentre outras etnias existentes na região (SANTOS JUNIOR, 2016, p. 97).

Entretanto, como a colonização via ação evangelizadora estava se mostrando lenta e pouco frutífera segundo os interesses econômicos do fazendeiro Garcia D’Ávila, o governador do Norte, Luís de Brito, dirigiu grande força bélica ao aldeamento Santo Inácio (ANTONIO, 2011). Tal empreendimento resultou na resistência de várias lideranças indígenas, como os caciques Serigy, Suruby e Aperipê que receberam essas tropas de forma hostil (FREIRE, 2013), além do cacique Baebepa, representante dos Kiriri, que sob aliança militar com os franceses, massacraram soldados e indígenas aliados dos colonizadores (ANTONIO, 2011). Apesar disso, cerca de 3.000 indígenas foram mortos (MOTT, 1986) e, em 1590, Sergipe foi incorporado ao domínio português (SOUZA, 1994).

Dantas (1987) assinala que, nessa época, as informações deixadas por missionários, funcionários do governo e viajantes eram insuficientes para saber como era o modo de vida dos Xokós. As evidências quanto a esse modo de vida e suas possíveis modificações só ficarão mais claras com a chegada do Frei Doroteu de Loretto, em 1848, na Missão de São Pedro, como demonstram Oliveira e Mesquita (2015).

A Missão de São Pedro, de Porto da Folha, foi fundada em 1672 (SANTOS JUNIOR, 2016). No entanto, nessa época, quem estava lá eram os Aramurus, sob liderança dos capuchinhos franceses (FIGUEIREDO, 1981). Como eles haviam contribuído com as tropas portuguesas para a expulsão dos holandeses, no São Francisco, essas terras lhes foram concedidas, mesmo que eles já fossem ocupantes de toda a região que as incluíam (SANTOS JUNIOR, 2016).

Segundo Santos Júnior (2016) além de “receberem” essas terras para subsistência e moradia, os Aramurus também receberam missionários que, utilizavam as forças da etnia para construir a Igreja de São Pedro. A trajetória dos Xokós, nesse contexto, é registrada desde o século 17 e ela percorre uma “extensão territorial que vai do Ceará a Sergipe” (p.117). É possível encontrar registros da presença deles, em Sergipe, na Missão de Pacatuba, ao final do século 17 (DANTAS, 1980). De Pacatuba, eles passaram em regiões de Pernambuco e Alagoas até se dirigirem, finalmente, para a Missão da Ilha de São Pedro, no final do século 18 (SANTOS JUNIOR, 2016). Desse modo,

Contingentes populacionais dos Xokó que viviam dispersos em diferentes localidades do Ceará, Pernambuco, Alagoas e Sergipe foram sendo sistematicamente reunidos e transferidos entre aldeamentos cada vez mais próximos da Missão da Ilha de São Pedro. Ao final do século 18, os Xokó superaram os Aramuru como grupo indígena com predomínio demográfico na Ilha de São Pedro (SANTOS JUNIOR, 2016, p. 119).

A Missão de São Pedro foi administrada por diferentes atores religiosos e jurídicos, segundo detalha Santos Junior (2016), mas, aquele que definitivamente irá marcar as mudanças no modo de vida dos Xokós será o Frei Doroteu de Loretto. O capuchinho italiano permaneceu na Ilha de 1849 a 1878 e teve uma atuação bastante controversa com os Xokós: se, por um lado, em sua administração ele defendia o direito à terra, aos Xokós, através da célebre frase memorada pela etnia de que “a terra é para os meus Caboclos” (OLIVEIRA; MESQUITA, 2015, s.p), por outro, a atuação do Frei proibiu que a etnia realizasse o Ouricuri (OLIVEIRA; MESQUITA) e o Toré (BARRETO, 2010).

Com a morte do Frei Doroteu, em 1878, o aldeamento foi dividido em 8 lotes e ficaram como sendo pertencentes à Câmara Municipal de Porto da Folha, em 1887 (SANTOS JUNIOR, 2016). Destas, cinco dos oito lotes disponíveis foram dadas ao Coronel João Porfírio (DANTAS, 1980). A partir daí, se inicia um longo processo de reivindicação por terras, por parte dos Xokós, destacados nos anos de 1890, 1916, 1930, conforme Santos Junior (2016), até chegar na luta da retomada em 9 de setembro de 1979 (SOUZA, 2016). Nessa longa trajetória, segundo Queiroz (2020), os Xokós foram tratados como “força de trabalho, violência física, moral psicológica, assassinatos, castigos” (p. 91) além de terem outras lembranças associadas à “violência, fome e muitas dificuldades” (p.91) durante esse período.

Outro ponto muito importante é que desde a morte do Frei Doroteu até a retomada efetiva da Caiçara, as 5 a 6 famílias que ficaram trabalhando para a família Britto foram impedidas de se autoidentificarem como indígenas, segundo Oliveira (2018). Até lá, predominou o uso do termo caboclo para se referirem aos Xokós e à forma que eles passaram a referir a eles mesmos. Mata (1989) analisa a origem racial desse termo:

O termo caboclo, que desde os tempos mais remotos até estudos antropológicos recentes revelou um caráter **discriminador** da sociedade colonizadora, passa a possuir uma característica evolucionista-assimilacionista. Se pensarmos o índio como etapa inicial do processo evolutivo, em seu estado selvagem, o caboclo seria um meio caminho entre o índio que já não pode ser e o branco que não quer ou não conseguirá ser. Produto da cultura ocidental, é pela mesma condenado ao desaparecimento por ‘leis naturais’ já que não está ‘apto’ a viver numa sociedade civilizada (p.55-56, grifo meu).

Souza (2016) traz que essa ruptura com a identificação de caboclo e a volta do uso do etnônimo Xokó tem, como marco, a assembleia de 1979 realizada na Ilha de São Pedro. De acordo com a autora, essa assembleia, organizada pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), reuniu diversas etnias como “Truká, Guarani, Tupinikim, Maxakali, Pataxó, os Kaimbé, Kayowá, Tapirapé, Kayabí, Xavante” (p.63) dentre outras que possibilitaram a revalorização identitária e a retomada territorial.

O envolvimento do Frei Enoque e do Bispo Dom José Brandão de Castro foram essenciais nesse processo de retomada, como relembra Santos Junior (2016), pois, segundo consta em seu diário de campo, um dos Xokós dizia “Frei Enoque e os outros frades foram esclarecendo que essa terra era nossa, que aqui tinha vivido nossos antepassados” (p.143) referente à antiga Missão de São Pedro de Porto da Folha. Outro acontecimento que culminou na articulação para retomada do território, através da elaboração da memória coletiva da etnia, foi um episódio ocorrido em 1976, como relata Souza (2016):

Quando os Xokó ficaram sabendo que os Brito planejavam retirar o sino da torre da igreja, cansados de verem essas coisas que eles consideravam importantes para eles serem surrupiadas, mesmo o território estando sob controle dos Brito e eles sob seu jugo – enquanto trabalhadores rurais meeiros – organizaram um grupo de homens e retiraram o sino, assim como todos os santos da igreja, e levaram para Caiçara, onde revezavam entre si, alternando as casas onde as imagens eram guardadas (p. 54).

De acordo com a autora:

Os santos agora representavam tanto um elo com esse passado indígena (que remete a Missão de São Pedro) como também se torna uma posição e a consolidação de uma aliança com uma vertente da Igreja aliada a ideia de libertação dos pobres e de transformação social e um compromisso com a continuidade da luta [...] (p. 55).

No decorrer da luta da retomada pela Caiçara, que só se efetiva com a homologação do Decreto nº 401 (BRASIL, 1991), ocorre também a busca pela retomada do ouricuri (SOUZA, 2016), proibido desde a época do Frei Doroteu de Loretto (OLIVEIRA; MESQUITA, 2015). Quem ajudará a recuperar esse ritual, como Souza (2016) nos mostra, serão os Kariris-Xokós.

A busca por essa etnia, em específico, se dá pelo fato de, após a morte do Frei Doroteu, terem se intensificado os conflitos entre fazendeiros e indígenas, como assinalam Oliveira e Mesquita (2015). Dessa forma, os autores contam que “enquanto muitos indígenas fugiram (chegando a abrigar-se na aldeia dos Kariris em Alagoas) ou foram mortos em

embates com jagunços armados que os perseguiram, outros usaram como estratégia a busca por seus direitos legais” (OLIVEIRA; MESQUITA, 2015, s.p).

Segundo relembra José Apolônio, ex-cacique dos Xokós de Porto da folha, os que haviam ido para Porto Real de Colégio, morar com os Kariris, queriam garantir a sua língua e tradição enquanto que os que ficaram na Caiçara estavam determinados a garantirem as suas terras de volta (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1983). Dessa forma, naquele momento, houve uma fragmentação entre ficar com a terra, perdendo a cultura e preservar a cultura Xokó na aldeia dos Kariris.

Seria um equívoco inferir que um grupo optou pela terra e o outro optou pela cultura, pois não há dados que comprovem isso e até porque nenhum segmento dos Xokós escolheria perder seus traços culturais. Entretanto, podemos trazer a hipótese de que a divisão entre os Xokós com a terra (Porto da Folha) e os Xokós com as tradições Xokó (Alagoas) marcam as peculiaridades do processo de resistência da etnia diante das tentativas dos latifundiários, da família Brito, dizimarem a sua cultura.

Outra aliança muito importante para os Xokós, durante a luta da retomada, foi com a comunidade quilombola do Mocambo. Muitas reuniões políticas dos Xokós foram realizadas no território Mocambo e os Xokós conservam na memória as doações de peixe que os mocambeiros lhe fizeram na época da luta da retomada (SANTOS JUNIOR, 2016). Ainda nesse âmbito da memória, Carvalho (2016) elucida que o quilombo Mocambo e os Xokós guardam memórias em comum em razão de terem tido o mesmo cemitério na Ilha de São Pedro, além de manterem laços de parentesco, solidariedade e compartilhando uma longa trajetória de resistências.

Essa relação entre os Xokós e os quilombolas do Mocambo também é destacada em Arruti (2016), onde ele traz que “o Mocambo mantém uma relação tradicional com os Xokó e compartilha de valores culturais básicos, que se manifestam em uniformidade.” (ARRUTI, 2016, p.185). Ciente disso, é fundamental que se investigue nas narrativas dos Xokós de que forma essa relação influencia na cultura da etnia pois para compreendermos como eles se desenvolvem, não podemos cair no erro de abordar apenas o que lhe é particular e ignorar a influência de outras culturas na cultura deles, já que, segundo Santos (2017):

Tanto no estudo de culturas de sociedades diferentes quanto das formas culturais no interior de uma sociedade, mostrar que a diversidade existe não implica concluir que tudo é relativo, apenas entender as realidades culturais no contexto da história de cada sociedade, das relações sociais dentro de cada qual e das relações entre elas (p. 20).

Nesse sentido, o Bem Viver Xokó é atravessado por outras três culturas: Kariri Xokó, quilombola Mocambo e ocidental. Sobre isso, Santos (2017) afirma:

Cada realidade cultural tem sua lógica interna, a qual devemos procurar conhecer para que façam sentido as suas práticas, costumes, concepções e as transformações pelas quais estas passam. É preciso relacionar a variedade de procedimentos culturais com os contextos em que são produzidos” (p. 8).

Ao ir além da imersão nessa lógica interna da etnia, o autor nos atenta que interpretar o significado das culturas implica em reconstituirmos, em sua totalidade, o modo como os grupos se representam nas relações sociais que os definem enquanto tais, a partir dos critérios de racionalidade (SANTOS, 2017) do grupo estudado.

Para Souza (2016), a recuperação do território, para os Xokós, proporcionou a retomada de mais dois processos da sua cultura: “a retomada do ouricuri e a escolha de um novo cacique, no contexto da retomada deste ritual” (p.15). Antes, a comunidade corria o risco de uma possível fragmentação por realizar as eleições no “modelo de representação do branco” (p. 66).

Reconhecendo-o como não sendo “suficientemente bom” (SOUZA, 2016, p. 66), o ouricuri teve um papel fundamental nesse processo, pois “lhes fornece mapeamento simbólico que lhes garante, não só a sua espiritualidade, como também sua organização grupal, parental e direito a terra e residência na reserva” (STORNI, 1995 apud CAMPOS, 2006, p. 18). Ou seja, a possibilidade de fragmentação e conflitos recorrentes ameaçavam alguns preceitos já mencionados do Bem Viver, como a vida partilhada e coletiva em harmonia. Isso revela que a etnia, a partir de seus próprios conhecimentos, foi capaz de solucionar a situação por meio da recuperação de sua cultura.

Nesse período em que houve a revelação do Cacique Bá “é quando eles começam a produzir os seus próprios torés” (SOUZA, 2016, p. 69), também ausentes desde os primeiros anos de convivência com o Frei Doroteu. Outro exemplo pode ser encontrado em Andrade, Santos e Alves (2018) sobre a situação do rio São Francisco. Segundo os autores:

A inquietação dos Xokó com a contínua diminuição da quantidade e qualidade das águas do rio é claro e tema constante em conversas entre eles e com pessoas de fora. Hoje, pode-se dizer, falar a respeito do sumiço dos peixes e das frequentes doenças na aldeia, em decorrência da má qualidade da água do São Francisco, consumida à larga e nem sempre adequadamente tratada, é tão comum como as histórias do tempo das retomadas [...]” (ANDRADE; SANTOS; ALVES, 2018, p. 175-176).

Tal afirmação também pode servir de exemplo para compreender quais são um dos fatores que acometem o Bem Viver Xokó, uma vez que interfere na relação harmoniosa com a natureza, na celebração da vida e a experiência no sagrado, frente a imposição colonial do modelo de desenvolvimento ocidental, posto que:

O rio São Francisco é lugar de morada de Encantados e referência histórica precípua para vários povos que habitam as bacias e veem o rio e o meio ambiente como um domínio pleno de sociabilidade, confrontando a visão desenvolvimentista dos grandes projetos governamentais, tais como hidrelétricas e transposição (SCHILLACI, 2017 apud ANDRADE; SANTOS; ALVES, 2018, p. 175)

O estudo do Bem Viver Xokó, na comunidade pelo qual ele ocorre consiste em identificar de quais outras maneiras ele se faz presente e quais são os saberes, os ritos, as decisões, as soluções utilizadas pelos Xokós para garanti-lo, bem como entender o que interfere nele. Esse entendimento nos proporciona conhecer as noções específicas sobre a qualidade de vida dos Xokós, ao passo em que nos demonstra condições eliciadoras de sofrimento que divergem da noção de sofrimento da sociedade não indígena e que também necessita da devida atenção.

A partir disso, defendendo que entender como os Xokós se desenvolvem é, também, entender as influências que outras etnias têm sobre eles e as influências de outros modelos de desenvolvimento não indígenas na sua cultura. Entretanto, nenhum deles se sobrepõe à lógica própria que os Xokós elaboram a partir dessas influências. No diário de campo de Souza (2016), ela traz na fala do Pajé Júlio Suíra (Kariri-Xokó) que: “cada comunidade tem seu regime, né? Tem seu modo de usar. Mas eu não conheço do ritual deles (Xokó) e nem eles conhecem o meu. Somos amigos, somos irmãos, mas independentes dessa região” (p.65-66). Ou seja, apesar desse rito ter sido recuperado com a ajuda dos Kariris Xokós, há uma lógica própria, atribuída pelos Xokós, que diferencia do Ouricuri dos Kariris-Xokós.

No caso da diferenciação do modelo de desenvolvimento dos não indígenas, há outra ruptura entre os Xokós, mencionados em Lima (2015) e em Souza (2016): os Xokós Kuará. Isto é, Xokós que vivem em áreas urbanas e são questionados de serem Xokós pela etnia que vive na Caiçara, pelo fato de não terem participado na luta da retomada, terem tido supostas relações de aliança com fazendeiros na época (LIMA, 2015), além de modos de vida urbanos que são vistos como ameaças para a manutenção das tradições dos Xokós que vivem na Terra Indígena Caiçara, segundo consta no diário de campo de Souza (2016).

Essa recusa, com relação aos Xokó Kuará e ao seu modo de vida urbano nos dá pistas para entender as limitações que os Xokós impõem na influência do modelo de

desenvolvimento ocidental, em detrimento do fortalecimento do seu próprio modelo indígena desenvolvimento: o Bem Viver Xokó.

Assim, neste tópico vimos que o Bem Viver Xokó se torna passível de ser compreendido a partir do século XVII, época em que se encontram as primeiras documentações acerca da etnia que passou da diáspora do Ceará até se sedentarizarem em Sergipe, no final do século XVIII. A partir da chegada do Frei Doroteu de Loretto, na Missão de São Pedro, podemos notar uma dinâmica imposta, pelo frei, ao Bem Viver dos Xokós que é a supressão de rituais como Ouricuri e Toré.

Quando o frei morre, além dos Xokós perderem suas terras, passam um tempo impedidos de se reconhecerem como indígenas, o que configura em outro momento que interfere no seu Bem Viver pois mexe com as noções de território e identidade étnica. Isso dura até as sucessivas lutas da retomada por esse território e reconhecimento, novamente, de serem Xokós, ou seja, marca outra dinâmica do Bem Viver, dessa vez, regida pela recuperação da identidade, processo que João Pacheco de Oliveira (1988) reconhece como etnogênese, isto é, enquanto reinvenção da identidade étnica que ocorre, principalmente, no contexto de retomada dos territórios ancestrais ao longo do século XIX e XX.

Na época da retomada do território, uma parte dos Xokós foi para Porto Real do Colégio preservar suas tradições e línguas com os Kariri e outra ficou com o território, ou seja, marca novamente a característica diaspórica da etnia, na luta por sobrevivência, desde o século XVII. Isso influencia no seu Bem Viver na medida em que se hoje os Xokós perderam muito de suas tradições, mas tem a sua terra demarcada, é, provavelmente, em razão desse processo. Ao retomar seu território, vão retomando gradativamente seus rituais como Ouricuri e Toré, reprimidos desde a época de convivência com o Frei Doroteu na Missão de São Pedro, o que marca outro momento do Bem Viver Xokó: a recuperação do Ouricuri e Toré, após séculos impedidos de praticarem seus rituais.

Ao recuperar o Ouricuri e Toré, existem desentendimentos por parte dos Xokós entre 1983 e 2003 em razão do modelo de eleições ser dos não indígenas, o que demonstra a influência do modelo de desenvolvimento ocidental na cultura dos Xokós. Isso é superado com a revelação espiritual do Cacique Bá que marca outro momento desse Bem Viver: a sucessão de liderança pelos caminhos que a própria etnia deu à sua dinâmica cultural.

Já atualmente, em uma entrevista² concedida para a artista sergipana Héloa no Programa Originários, o Cacique Bá teria dito que estão em um momento de recuperação de sua língua nativa e produzindo novos torés em seu idioma. Além disso, com base nos Estados da Arte e pesquisas acadêmicas mais atuais sobre os Xokós, cogita-se que eles estão vivendo

² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Mv5OEOrohhc&t=555s>> Acesso em 6 de fevereiro 2023.

um outro momento atrelado a isso: o de não terem estabelecido, entre si, quais são os critérios que serão utilizados para a sucessão de liderança após o término do mandato do Cacique Bá, seja por razões como em caso de morte iminente ou V por outra razão que dentro da cultura Xokó, justifique tal mudança. Para não restar dúvidas quanto à dinâmica do Bem Viver Xokó no decorrer do tempo, proponho que o(a) leitor(a) acompanhe a seguinte tabela para que possamos entender a dinâmica do Bem Viver Xokó com o passar do tempo:

Ano	Fenômeno histórico	Consequências no Bem viver Xokó
1849-1878	Presença de Frei Doroteu na Missão de São Pedro	Proteção do território e supressão de rituais como Ouricuri e Toré
1887	Loteamento das terras (8 lotes) da Caiçara por parte da Câmara Municipal de Porto da Folha e cinco lotes vendidos a João Porfírio	Perda do território ancestral
1890-1990	Luta da retomada, escravidão Xokó, diáspora de um contingente populacional Xokó para Colégio, aliança com quilombolas do Mocambo	Proibição de uso do etnônimo Xokó e caboclicização da etnia; perda das tradições e da língua dos Xokós que ficaram na Caiçara, desentendimentos nas eleições de Cacique em 1983, relações de troca e parentesco com quilombolas do Mocambo
1990-2003	Homologação da Terra Indígena Caiçara, intercâmbio cultural com os Kariris-Xokós e revelação espiritual do Cacique Bá	Recuperação do território, de rituais como Ouricuri e Toré, bem como fim dos desentendimentos das eleições para Cacique
2003-atualmente	Busca em recuperar a língua nativa; falta de critérios para sucessão de liderança	Retomada gradual da língua, produção de novos torés na língua nativa e risco de novos desentendimentos futuros que põe em risco a autodeterminação e união da cultura Xokó

Tabela 3 – Criada pelo autor, inspirada nas referências históricas citadas, para elucidar, ao leitor, a dinâmica do Bem Viver Xokó

Obviamente, muitos acontecimentos históricos da etnia ficaram de fora e esta tabela se limita a demonstrar e selecionar dados conforme os objetivos propostos deste trabalho,

todavia, sem menosprezar e deixar de reconhecer a importância dos demais eventos que dizem respeito aos Xokós.

Com base nesse enfoque, delimitado em uma das situações possíveis para captar a dinâmica do Bem Viver Xokó, é que convido o(a) leitor(a) a refletir comigo, no próximo tópico, sobre as repercussões que a sucessão de liderança pode ter, entre os Xokós, dentro de uma perspectiva comunitária pois, como nos lembra Santos (2017), estudar e entender uma cultura é, também, entender os seus processos de transformação na relação estabelecida entre a sua lógica interna e a sua inserção na totalidade do processo histórico o qual ela faz parte.

2.4 A relação entre Bem Viver Xokó e comunidade

A construção desse tópico baseia-se na reunião online de apresentação do projeto que tive com o Cacique Bá. No decorrer da reunião, após eu mencionar a aparente falta de critérios para a sucessão de liderança na aldeia, o Cacique também manifestou preocupação na sucessão de sua liderança e do futuro da etnia Xokó, pois como foi eleito por meio de uma revelação espiritual, teme que com a sua futura morte, os Xokós retornem à forma não indígena de eleição e se desestruturam culturalmente. Em nossa reunião, percebemos que até então, a dimensão dessa revelação havia sido abordada estritamente pelo fator espiritual, embora ela apresente outros elementos ligados à saúde, cuidado e, principalmente, à comunidade que é o foco pelo qual pretendo abordar o Bem Viver Xokó.

Segundo a narrativa do Cacique, quando ele foi escolhido para assumir o cargo de liderança, ele foi tomado por uma força muito poderosa que foi reduzindo ao longo desses 20 anos que ele está assumindo o cargo. Na medida em que essa força reduzia, em alguns momentos, o Cacique pensou em desistir do cargo, mas, a comunidade insistiu que ele continuasse: primeiro foram as crianças que choraram e pediram para ele ficar, depois foram os demais Xokós adultos da Caiçara que não aceitavam sua renúncia.

Isso se deve pela legitimidade que a sua revelação teve diante de importantes lideranças espirituais e anciãs da época, como o Pajé Raimundo e os demais Xokós da comunidade que viram nesse momento a possibilidade de recuperarem a espiritualidade e fortalecerem sua cultura. Essa esperança propiciou o sentimento coletivo de aceitação do seu mandato e esse sentimento manteve a comunidade unida à ponto de, mesmo com a diminuição dessa força espiritual que tomou o Cacique, com o passar dos anos, foi o vínculo comunitário que o manteve e o mantém no poder. Por essa razão, é imprescindível a discussão do que vem a ser uma comunidade e como ela se relaciona com a promoção do Bem Viver e da cultura Xokó.

Ao se discutir sobre comunidade, Sawaia (2007) traz que, geralmente, as pessoas tendem a abordar este fenômeno segundo “utopias comunitárias” (p.37), isto é, enquanto “utopia que remete ao passado, com significado reacionário” (p. 38) mediante a “recuperação da comunidade como modelo de boa sociedade, ameaçado pelo individualismo e pelo racionalismo, valores propagados pelo Iluminismo” (p. 38).

Há, no entanto, autores como Marx que veem a comunidade diferente de uma volta à um suposto passado perdido. Para ele, a comunidade consiste em uma redenção ética da humanidade, promovida pela classe trabalhadora, a partir das vastas associações de nações em uma comunidade transnacional (SAWAIA, 2007). Guareschi (2020) ressalta a importância de sempre que utilizarmos o termo comunidade, esclarecermos o que entendemos por ele, em razão de que “há sentidos totalmente equivocados e contraditórios no termo comunidade” (p. 14). Trata-se, segundo o autor, de um termo polissêmico que precisa ser “desmistificado, sacudido, decodificado, desideologizado, desconstruído” (p. 13).

Cada definição de comunidade nos traz diferentes concepções de ser humano e da dimensão social (GUARESCHI, 2020) da mesma; entretanto, devemos tomar cuidado para não confundirmos comunidade e sociedade. Para Guareschi (2020), enquanto a sociedade é regida por relações funcionais e burocráticas; na comunidade, são partilhadas relações de afeto, comunhão e amor imprescindíveis para a realização dos seres humanos. Essa compreensão refuta aqueles que afirmam que o modelo comunitário existe a partir do sacrifício pessoal e da negação da realização individual, pois,

se a comunidade contém individualidade, não pode ser trabalhada como unidade consensual, sujeito único. Só a ação conjunta não a caracteriza, ao contrário, a homogeneização pode negá-la, pois ela deve oferecer um espaço total de atitudes particulares. Isso não significa abrir mão de ideias comuns, mas do consenso fechado e conseguido às custas da ditadura das necessidades, incentivando o exercício da comunicação livre, onde todos participam com igual poder e competência argumentativa no processo de ressignificação da vida social (SAWAIA, 2007, p. 48).

Guareschi (2020) afirma que,

numa comunidade como a entendemos, se constitui em um tipo de vida em sociedade “onde todos são chamados pelo nome”, isto é, onde todos são identificados como seres humanos autônomos e com isso tem a possibilidade de poder dizer sua palavra, expressar seu pensamento, manifestar sua opinião. As pessoas são reconhecidas como “sujeitos” que participam, com subjetividade própria, como seres singulares (p. 22-23).

Assim, o indivíduo se realiza ao participar dos processos decisórios da comunidade, ao ser escutado durante o uso de sua capacidade argumentativa de defender suas próprias necessidades, respeitando a necessidade dos outros dentro de um processo dialógico-democrático que o legitima enquanto membro comunitário (SAWAIA, 2007). Sua realização, portanto, se dá enquanto ser político (GUARESCHI, 2020) que tem direitos naquele espaço cuja, abrangência, perpassa por sua dimensão social, individual e espiritual.

No meu próprio processo de inserção entre os Xokós da Caiçara, foi possível notar esse viés comunitário e de valorização da individualidade de cada um, enquanto membro da etnia, para que o meu projeto pudesse ser aceito. Apesar do Cacique Bá ter aceitado meu projeto na reunião de apresentação online, eu dependi da aceitação dos demais Xokós com os quais eu trabalharia na minha pesquisa pois, como disse o Cacique Bá: “a decisão é coletiva”. Isso nos faz refletir sobre o nosso modelo de democracia representativa, onde a repartição dos três poderes (legislativo, executivo e judiciário) exclui a participação da população que os elegeu.

A noção de comunidade dos Xokós, concebida no seu próprio modelo de democracia, nos faz retomar a Porto-Gonçalves (2005) quando ele afirma que “o fato de os gregos terem inventado pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado “O Pensamento” (p. 3). Para ele, o pensamento está distribuído em todos os lugares de acordo como cada povo e suas culturas o conceberam e desenvolveram, assim, são múltiplas epistemes e modelos de desenvolvimento. Dessa maneira, os Xokós têm o seu próprio modelo de democracia, conforme seu próprio modelo indígena de desenvolvimento.

O termo comunidade só aparece na Psicologia a partir dos anos 70 (SAWAÍÁ, 2007). Uma de suas primeiras definições aparece da seguinte forma:

Comunidade era entendida como unidade consensual, sujeito único e homogêneo, lugar de gerenciamento de conflito e de mudanças de atitude. Sua prática visava a união de esforços entre povo e autoridade governamental para melhorar as condições de vida de comunidades e, através delas, integrar a sociedade nacional, construindo a prosperidade do país. E sua delimitação era espacial/geográfica (SAWAÍÁ, 2007, p. 45).

Posteriormente, ela passou a ser entendida como:

Lugar que reúne pares da classe trabalhadora, considerada o agente social capaz de realizar a intencionalidade prática da teoria crítica, isto é, a negação da exclusão no capitalismo mantida pela exploração da mais valia e pela alienação do homem do produto de seu trabalho (SAWAÍÁ, 2007, p. 46).

Entretanto, tais definições precisam ser problematizadas quando trabalhamos com populações indígenas. Guareschi (2020) afirma que cada definição de comunidade traz uma concepção de ser humano e de social. Dessa maneira, as definições acima trazem concepções nacionalistas e marxistas, respectivamente, que não levam em consideração as especificidades étnicas de cada povo. Elas tratam, a partir de uma perspectiva eurocêntrica, de uma noção: “universal de homem logo branco, macho, heterossexual, morador da cidade, que tem conta no banco, que sonha em trocar de carro e comprar uma casa própria, cristão, escolarizado e consumidor da felicidade à venda no mercado (MARTINS, 2022, p. 194).

Isso ocorre porque, historicamente, as populações tradicionais permaneceram silenciadas na Psicologia, pelo fato dela ser uma ciência cosmopolita que se constituiu com uma tradição eminentemente urbana (CARVALHO; MACEDO, 2018). Esse distanciamento produziu uma série de “lacunas de reflexões” (CARVALHO; MACEDO, 2018, p. 184) que nos incita a necessidade de rever os pressupostos epistemológicos da Psicologia para o presente trabalho.

Para que possamos partir de uma noção de comunidade que considere as especificidades das culturas indígenas, as Nações Unidas em 1986 propõe que:

as comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver, a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, com obras de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos (BANIWA, 2006, p. 27).

No entanto, devemos sempre estar atentos a definições que vem de fora das etnias, pois cada povo possui o seu próprio critério de autoidentificação, tal como reconhece a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, de 1989. Conseqüentemente, cada povo terá a sua própria definição de comunidade e caso não se busque conhecer, corremos o risco de impor as nossas próprias categorias para explicar um mesmo fenômeno cuja diversidade cultural apresenta diferentes visões a respeito do mesmo. Em outras palavras, é preciso reconhecer e conhecer o que os Xokós entendem como comunidade para que possamos trabalhar a partir da perspectiva deles.

Quando relacionado ao Bem Viver, a comunidade ocupa um lugar central como podemos observar em Teixeira (2016):

A centralidade do bem viver indígena pressupõe, no cotidiano, uma **vida comunitária** em harmonia com a natureza, simplicidade, reciprocidade, valorização da sabedoria dos anciãos, a experiência cotidiana do sagrado e a

celebração da vida. Quando as condições objetivas do modo de vida tradicional não estão garantidas, como é o caso da maioria dos indígenas brasileiros, rompe-se com a possibilidade do bem viver e prevalece o sofrimento: aparecem sintomas de depressão, ansiedade, uso prejudicial de álcool e outras substâncias, impulso ao suicídio (TEIXEIRA, 2016, p. 243, grifo meu).

A perspectiva do Bem Viver, entendido como um “processo proveniente de matriz comunitária” (ACOSTA, 2016, p. 24), influenciará na própria definição de cultura que terá significados distintos para indígenas e não indígenas. Para Brandão (2009), a cultura consiste em nos apropriarmos do mundo natural e o transformarmos em um mundo humano, passando de organismos biológicos a sujeitos sociais. Nós construímos o mundo em que vivemos dando sentido a ele por meio de regras de relações, códigos de conduta, mitos, ideologias, religiões, etc. ao invés de naturalmente habitarmos os ambientes que existem.

Essa perspectiva de Brandão (2009) converge com a de Gonçalves (2001) quando ela afirma que “o homem se constitui historicamente enquanto homem por meio da transformação da natureza em sociedade para produção de sua existência” (p. 38-39). Se formos levar essa compreensão para entender as culturas indígenas, ela se torna bastante problemática por trazer uma noção de cultura que traz uma concepção de ser humano que se “humaniza” enquanto preda a natureza interior e exterior. Pressupõe uma forma de se relacionar, no contexto comunitário, em que há a dissociação entre natureza e cultura (natureza \neq cultura) cuja transformação da natureza em mercadoria acaba sendo imprescindível para a realização de sua existência.

A noção de cultura para o não indígena é, portanto, “antropocêntrica” (FREIRE, 2014, p.31), isto é, o ser humano é a questão central de todas as explicações de ordem epistemológica de investigação (FREIRE, 2014) onde a natureza serve para ser dominada e manipulada (ACOSTA, 2016) como fim de fazer com que o homem deixe de ser um animal incompleto e inacabado para se tornar completo e acabado por meio do que se chama de cultura (GEERTZ, 1989). Na comunidade, isso implica em uma hierarquização de vidas onde todos os seres vivos e não vivos que não sejam humanos são colocados em segundo plano, de acordo com os interesses dessa “humanidade que pensamos ser” (KRENAK, 2019, p. 55).

Já para os indígenas, não existe essa separação entre natureza e cultura (natureza = cultura). Segundo Krenak (2020), a ideia que concebe o humano como sendo descolado da terra é uma “abstração civilizatória” (p. 22) por negar “a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (p. 23). Quanto à hierarquização a partir das formas de diferenciação, o autor traz que, entre o ser humano e outras formas de vida terrestre, ela nos aproximaria mais de uma “ficção científica” (p. 55) do quê de nossas experiências concretas.

No contexto comunitário, isso se reflete em uma noção de cultura “sociobiocêntrica” (ACOSTA, 2016, p.28), segundo a lógica do Bem Viver, em que todos os ecossistemas e seres vivos são igualmente importantes por possuírem valores intrínsecos e ontológicos independentes de quaisquer noções utilitaristas que os seres humanos lhes atribuam (ACOSTA, 2016). No Bem Viver, cultura e natureza integram-se e constituem “a partir de epistemologias, espiritualidades e concepções de mundo muito diversas” (CFP, 2019, p. 80).

Dentro do Bem Viver, a vida comunitária trata-se de uma vida em harmonia entre os seres humanos consigo mesmos, seus congêneres e com a Natureza (ACOSTA, 2016). A comunidade, nesse paradigma, pode ser entendida como um modo de relação imprescindível para a realização do próprio ser humano que pode ser propiciada pelo fortalecimento de relações comunitárias e solidárias “nas mais diversas formas do viver coletivo, com diversidade e respeito ao próximo” (ACOSTA, 2016, p. 16). Algumas dessas formas são as assembleias circulares, espaços comuns de sociabilidade e o trabalho colaborativo (ACOSTA, 2016).

O entendimento da comunidade enquanto uma das dimensões constitutivas do Bem Viver representa “uma alternativa genuína ao modelo colonial e expressa-se como modo de vida nas comunidades” (CFP, 2019, p. 77). No Bem Viver, “a memória histórica dos povos em suas diferentes trajetórias, perspectivas de mundo e tradições ancestrais estão presentes e em constante diálogo” (CFP, 2019, p.80). A compreensão da dimensão comunitária do Bem Viver pode nos elucidar sobre o próprio Bem Viver Xokó, por meio da investigação da categoria analítica que Góis (1994) chama de “atividade comunitária” (p. 12).

A atividade comunitária consiste em um “sistema de ações instrumentais e comunicativas entrelaçadas, integradas e com sentido (cada uma) de realização individual e coletiva no eixo da atividade social maior” (GÓIS, 1994, p. 12). Segundo Gois (1994), as ações instrumentais são aquelas em que o sujeito se utiliza de ferramentas e equipamentos, como pá, enxada e foice para transformar a realidade comunitária. Já as ações comunicativas são os processos de interação e diálogo entre os indivíduos acerca do trabalho, da existência e do sentido individual e coletivo da vida comunitária. Elas são expressas por meio de construções reflexivas e dialógicas que ao serem compartilhadas a um interlocutor trazem ideias e sentimentos a respeito do mundo, de suas vidas e de como os moradores elaboram essas questões a nível individual e coletivo.

De acordo com Góis (1994) é impossível entender uma ação sem a outra pois, por mais que a atividade comunicativa ocorra por meio de mediações mais abstratas como imagens, signos e símbolos, sua determinação ocorre nas ações concretas do indivíduo na comunidade (GÓIS, 1994). E no caso da atividade instrumental, quando ela é realizada sem a

cooperação e o diálogo, perde a sua força transformadora e compromete a construção do próprio sujeito nessa realidade. A análise do Bem Viver, por meio da atividade comunitária, portanto, nos possibilita conhecer:

O que os moradores fazem (motivo, objeto e objetivo), o que pensam (significações e sentidos), o que sentem (emoções e sentimentos), onde se encontram como sujeitos da realidade e o que fazem consigo mesmo enquanto modo de viver. Assim, poderemos compreender as condições internas e externas que fazem ou impedem o indivíduo de se fazer sujeito de sua própria coletividade e de sua história (GÓIS, 1994, p. 11).

No que se refere ao desenvolvimento dos Xokós, trata-se de entendermos como ele aparece dentro de uma sequência operatória de ações limitadas, organizadas e orientadas para atingirem objetivos específicos e que integram “motivos, sentimentos, valores, significações e sentidos” (GÓIS, 1994, p. 12) que eles atribuem a essas atividades. Isso se torna possível por meio da observação e interação prolongadas com a própria etnia, no cotidiano, em que se pode registrar e analisar essas atividades em conjunto com os próprios Xokós.

Isso, posteriormente, nos dará subsídios para compreendermos em quais situações concretas se desvelam os interesses e necessidades dos Xokós, bem como, acerca das possibilidades de atendê-los, dentro da delimitação do tema em questão. Entender o que vem a ser desenvolvimento, nesse contexto, consiste em identificar quais são as condições que os fazem sujeitos na comunidade, as condições que impedem o indivíduo de ser sujeito e a possibilidade de se trabalhar com eles a partir dessas condições na busca de uma realidade socioambiental (GÓIS, 1994) que melhor os atenda.

A noção de sujeito, nessa perspectiva, segundo Góis (1994) implica em compreender como cada Xokó se reconhece como responsável por si e por sua comunidade, “expressa uma atitude crítica frente ao mundo, à história e à situação do lugar” (p. 14). Dessa maneira, segundo o autor, reflete em que medida esse sujeito Xokó se sente responsável pela história, pelo mundo em que vive e o quão capaz de transformar ele ou ela se sentem, em benefício da coletividade a qual fazem parte.

Entender a lógica própria do desenvolvimento dos Xokós, nesse contexto, é apreender um cotidiano comunitário que inicialmente pode parecer ser constituído de situações aparentemente sem conexões, mas que quando analisadas elas revelam um conjunto de práticas sociais, econômicas, morais, psicológicas e simbólicas relativas ao modo de vida do lugar (GÓIS, 1994) e das pessoas que nele residem.

O termo desenvolvimento, em um contexto comunitário, tem sido discutido desde a década de 60 pela Organização das Nações Unidas (GÓIS, 2005) e significou, na época, o

esforço de integrar as populações locais ao governo afim de melhorar as condições socioeconômicas da comunidade às estratégias de desenvolvimento nacional, conforme Rueda Palenzuela (1989) citado em Góis (2005).

Entretanto, como já foi discutido em tópicos anteriores, precisamos ficar atentos às estratégias de desenvolvimento que não considerem as especificidades culturais de cada etnia, nem a participação dos Povos Indígenas em sua concepção e aplicabilidade, pois qualquer plano de desenvolvimento feito sem eles é uma imposição aos seus modelos indígenas de desenvolvimento e pode trazer riscos para a sobrevivência de suas culturas.

Como alternativa, com base na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, em Baniwa (2005) e Góis (2005), proponho que pensemos no termo desenvolvimento enquanto o direito a “autodeterminação” e “autonomia” (BANIWA, 2005, p. 94) dos povos em direcionarem a si próprios e os rumos das suas culturas, sem as imposições externas do modo de vida não indígena ditando como eles devem ser, pois o sentido do desenvolvimento deve ser o da comunidade (D’ÁVILA, 1996 apud GÓIS, 2005) ou, no mínimo, definido e compartilhado com o seu consenso (GÓIS, 2005).

Isso, na prática, implica em reconhecer quais são as condições concretas de seu desenvolvimento que favorecem a existência e dinâmica da cultura Xokó e as que põem em risco a existência e dinâmica de sua cultura. Todavia, nesse processo, é preciso não sermos ingênuos para reconhecermos as influências do modelo de desenvolvimento ocidental presentes na cultura dos Xokós – já que eles não são povos isolados –, mas com a acuidade necessária de identificar quando essa influência está dentro do livre-arbítrio ou da apropriação dos Xokós, dos elementos não indígenas na sua cultura e quando ela é uma imposição pela sociedade envolvente de não respeitar, nem reconhecer seu próprio desenvolvimento. Como coloca Vanessa Caldeira, citada por CFP (2022), o problema não é o que chega às culturas indígenas, mas como chega.

Mesmo considerando a autonomia do desenvolvimento local da Terra Indígena Caiçara, por meio da categoria do Bem Viver, pelo fato da região estar sob a gerência da federação administrativa brasileira e esta última ser atravessada pelos rumos dos interesses econômicos internacionais dos chamados países “desenvolvidos”, é preciso considerarmos como a dinâmica cultural dos Xokós é afetada por agentes exógenos ou externos, o que nos leva a considerar tanto as interferências geográficas locais do município de Porto da Folha, quanto as que excedem a delimitação de suas fronteiras geográficas, isto é, devemos compreender como a cultura Xokó é afetada, também, pela globalização.

Essa é, também, uma das preocupações que o próprio Cacique Bá mencionou durante a reunião online de apresentação da pesquisa, pois como os Xokós mais novos tem contato

com a internet, eles acabam tendo contato com outras culturas sem necessariamente haver a presença física dos não indígenas para isso. No olhar da liderança, essa interferência pode afetar, de alguma maneira, o interesse das gerações mais novas em manter a cultura dos Xokós viva e, conseqüentemente, na manutenção do seu modelo indígena de desenvolvimento, pois acabam sendo influenciados por outras culturas mediadas pelo acesso da internet enquanto um dos reflexos da globalização na aldeia.

O perigo diante disso consiste que “a globalização, sem o desenvolvimento local, pode levar à destruição das economias locais, gerando assim graves problemas não só locais, mas também mundiais” (GÓIS, 2005, p. 89). Para isso, é preciso trabalhar com a comunidade em uma perspectiva de desenvolvimento que incite “processos de cooperação, potencialização comunitária e fortalecimento da identidade cultural e de lugar” (GÓIS, 2005, p.89).

Acima de tudo, quando falamos em desenvolvimento a partir da matriz comunitária do Bem Viver, é preciso pensarmos nele como algo que não é meramente econômico, mas, como propõe Góis (2005), fundamentalmente humano. Tem haver com o desenvolvimento do sujeito da comunidade (GÓIS, 2005) que só poderá ocorrer se considerarmos o que os Xokós compreendem como desenvolvimento.

No entanto, falar de desenvolvimento a partir da perspectiva de autonomia das etnias para dirigi-lo é tocar em uma questão ideológica difundida desde os tempos da ditadura militar: a de que o reconhecimento da autonomia das comunidades indígenas representaria um risco à soberania nacional (FERNANDES, 2015). É preciso desmentir essa afirmação, pois para que o Bem Viver seja considerado e respeitado pelas autoridades não indígenas, deve-se combater quaisquer distorções acerca de sua proposta.

De acordo com Trindad (2018), os militares imaginavam que as regiões que eram habitadas por populações indígenas tinham déficit de desenvolvimento e, por isso, de segurança. Essa crença fundamentava-se no positivismo que concebia os indígenas como estando no estágio da infância da humanidade, fora da pretensa civilização que os não indígenas se consideram estar (SILVA, 2015). Além disso, o contexto de Guerra Fria que o Brasil estava também inserido levavam os militares a cogitarem que, devido ao modo de vida comunitário das etnias, eles poderiam a qualquer momento se aliar aos seus antagonistas ideológicos: os comunistas (TRINDAD, 2018).

Para Fernandes (2015), além desse pensamento de segurança nacional ser etnocida, por não respeitar o desenvolvimento próprio dos indígenas é, também, racista pelo fato de inferiorizá-los nas categorias de atraso e inferioridade. Como afirma Baniwa (2005), os Povos Indígenas nunca reivindicaram uma soberania política diante do Brasil, o que eles propõem é um Estado plural e descentralizado o qual possibilite a autonomia para as suas continuidades

históricas enquanto Povos Originários e seus direitos de perpetuarem seus modos próprios de vida em seus territórios.

Diante disso, a Psicologia pode contribuir para a compreensão de como os Xokós constroem as significações acerca da vida comunitária que possuem e como a expressam mediante a atividade comunitária (instrumental e comunicativa), de acordo com as condições sócio-históricas do lugar em que vivem (GÓIS, 1994). Deste modo, o Bem Viver aparece como uma categoria para elucidar desenvolvimento que é, também, comunitário e pode ser desvelado, dentro do trabalho do Psicólogo Comunitário, pela categoria de atividade comunitária, em que aparece tanto na mente de seus moradores como nas atividades concretas do dia a dia (GÓIS, 1994).

O estudo do Bem Viver enquanto matriz comunitária, na perspectiva da Psicologia Comunitária e da Libertação, implica em compreender um modo de ser segundo “padrões do lugar, de sua história, tradição, costume, valores, moral” dentro de um “arranjo particular do cotidiano” (GÓIS, 1994, p. 9).

Nela, elementos como contradições, conflitos, resistência, solidariedade e esperança estão presentes a partir de uma lógica social e simbólica que lhe é própria e que formam arranjos particulares do cotidiano que só podem ser entendidos se o Psicólogo apreender o código cultural do lugar por meio de sua imersão nele e entre os moradores, afim de que se crie um processo de identificação entre Psicólogo e moradores para que se tenha condições mínimas de propiciar esse trabalho (GÓIS, 1994).

3 CAPÍTULO 2 – PERCURSO METODOLÓGICO

3.1 Percurso metodológico inicial

De acordo com Gil (2008), a pesquisa bibliográfica é desenvolvida

A partir de material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos. Embora, em quase todos os estudos, seja exigido algum tipo de trabalho dessa natureza, há pesquisas desenvolvidas exclusivamente a partir de fontes bibliográficas (p. 50).

Suas etapas decorrem da formulação do problema, identificação das fontes, obtenção do material, leitura e redação dos textos (GIL, 2008). Os dados coletados advêm de fontes como livros, artigos, cartilhas, decretos, plataformas como a Biblioteca Virtual Scientific Eletronic Library Online (SCIELO), Periódicos Eletrônicos de Psicologia (PePSIC), cartilhas do site oficial do Conselho Federal de Psicologia e repositórios institucionais. Para a seleção do material de leitura, utilizou-se palavras chave como: Xokós, Bem Viver, Culturas Populares e Comunidade.

As leituras foram selecionadas prioritariamente conforme referenciais que colaborassem para a compreensão da sucessão da liderança na Terra Indígena Caiçara, dentro de uma perspectiva da libertação, decolonial e indígena.

Para Gil (2008) uma das vantagens desse tipo de pesquisa é que ela permite que o investigador cubra uma gama de fenômenos muito mais do que aquela que poderia pesquisar empiricamente. Além disso, ela é indispensável nos estudos históricos, fator que foi essencial para que se tornasse compreensível a dinâmica do Bem Viver Xokó no decorrer do tempo.

Em contrapartida, a falta de dados empíricos impede que o fenômeno estudado seja acompanhado em tempo real e concreto, o que possibilitaria ao pesquisador rever, a qualquer momento, as contribuições teóricas já presentes no mesmo, conforme a realidade que a ele se apresenta.

Apesar disso, é possível propor, dentro dos limites que a pesquisa foi desenvolvida, compreensões iniciais e imprescindíveis que alicercem as demais pesquisas que virão para abordar a temática em questão. .

Sua escolha se dá em razão do Bem Viver Xokó ser uma temática específica que tem sido pouco explorada pela literatura selecionada. Dentro do que se propõe, ela é ideal, nesse momento, para levantar questões sobre o tema, contribuir para o seu debate e atualizar o conhecimento a respeito do mesmo (ROTHER, 2007).

A natureza da pesquisa é exploratória. De acordo com Gil (2008), “este tipo de pesquisa é realizado especialmente quando o tema escolhido é pouco explorado” (GIL, 2008, p. 27). Considerando o estado da arte de Santos Junior (2017), não há nenhum artigo, dissertação ou tese que trate, de maneira aprofundada, sobre o Bem Viver Xokó.

Para o processo de investigação da pesquisa, utilizou-se o método indutivo, cujo “conhecimento é fundamentado exclusivamente na experiência, sem levar em consideração princípios preestabelecidos” (GIL, 2008, p. 10).

A abordagem dos dados é qualitativa, pois ocupa-se de “significados, crenças, valores, aspirações e atitudes” que podem ser entendidos como parte da realidade social (MINAYO, 2009, p. 21) estudada.

Todo Psicólogo Social, ao enfrentar uma problemática que ele julga relevante, em geral carregada com temas ligados às dificuldades por que passa uma população ou mesmo confrontando injustiças e desigualdades sociais tem, necessariamente, em sua mente, um referencial de como as coisas devem ou deveriam ser, quando mudadas e transformadas e isso é impossível sem que tenhamos um referencial ético a que iremos recorrer (GUARESCHI, 2008).

Dessa forma, ao reconhecer a dimensão ética de uma pesquisa científica, é impossível afirmarmos que ela tem uma prática científica neutra (GUARESCHI, 2008), sem um direcionamento. Como afirma Sawaia (1998 apud IBAÑEZ, 1993):

Com a crise do paradigma científico dominante e as dúvidas sobre o seu pressuposto básico da neutralidade do conhecimento científico, tornou-se nossa responsabilidade o tipo de conhecimentos que queremos produzir. Conhecimento de tipo autoritário, alienante, normatizador, que oprime as pessoas, ou pelo contrário, conhecimento libertário, que contribua com seu grão de areia à luta contra a dominação (p. 118).

Pedro Demo (1999) adverte que apesar dessas pretensões “a participação não elimina o poder, mas busca uma alternativa democrática dele” (p. 105). Quando nos referimos ao componente político, trata-se da participação do homem nos acontecimentos históricos em uma realidade socialmente construída de modo que, em seu aspecto dialético, a pesquisa participante “assume o contexto histórico, privilegia a apreensão e o tratamento dos conflitos sociais, propugna a transição histórica e acredita no fator humano como capaz de interferir em condições objetivamente dadas” (p. 129).

Isso tem a ver com o que Godoy (2017) nos alerta, de que:

As populações indígenas não precisam que lhe deem voz, elas já a tem. É preciso que lhes dê ouvidos: do mesmo modo, não se trata de emponderá-las,

visto que possuem lideranças muito bem articuladas inclusive com agências internacionais. É preciso facilitar a circulação de seus discursos (p. 118-119).

A fundamentação teórica para reflexão e análise dos dados, desde a revisão de literatura até a coleta de dados no campo, é interdisciplinar com base nos autores da libertação (Martin-Baró, Maritza Montero, Paulo Freire), estudos decoloniais (Aníbal Quijano, Wagner Mignolo, Edgar Lander, Catherine Walsh) e autores indígenas (Ailton Krenak, Gersem Baniwa).

Todavia, como sou psicólogo, a interdisciplinaridade advém aqui como uma tentativa de abarcar a complexidade do tema proposto. Isso implica que o meu posicionamento em realizar um projeto interdisciplinar limita-se à própria ciência a qual me formei, de modo que busco dialogar *com* outras áreas e não *por* elas, ficando aqui reservada a autonomia de cada ciência falar por si e prestar suas próprias contribuições ao tema.

Dentro das possibilidades de teorias da Psicologia para fazer esse diálogo com os autores da libertação, estudos decoloniais e autores indígenas, optei pela Psicologia da Libertação. Ela é uma Psicologia Social Crítica que é contextualizada, histórica, sociológica, comprometida com as classes marginalizadas e que realiza suas análises conforme o pensamento materialista histórico e dialético (ÁLVARO, GARRIDO, 2006). Ela advém da Teologia da Libertação e, por isso, reforça o compromisso social que a Psicologia tem com os grupos os quais ela trabalha.

De acordo com Dias (2020), essa perspectiva “é particularmente crítica ao sistema que tem instituído a formação dos grupos especificamente sustentados por um máximo de poder, sempre exercido pelo colonizador sobre os povos colonizados” (p. 16). Nesse sentido, Baró (1996) traz que, o papel do Psicólogo “deve ser definido em função das circunstâncias concretas da população a que deve atender” (p. 7). Além disso, o horizonte do seu “quefazer” (p. 15) é a conscientização tal como entendida em Paulo Freire, ou seja, como “processo de transformação pessoal e social que experimentam os oprimidos latino-americanos” (p. 15-16).

Supõe três aspectos: a) o ser humano transforma-se ao modificar sua realidade, por meio de um processo dialético e ativo que só pode ocorrer com o diálogo, sem imposição; b) Mediante a gradual decodificação do seu mundo, a pessoa capta os mecanismos que a oprimem e desumanizam e lhe abre o horizonte para novas possibilidades de ação; c) O novo saber da pessoa sobre sua realidade circundante sobre sua realidade social a leva a um novo saber sobre si mesma e sobre sua identidade social (BARÓ, 1996).

O sujeito, portanto, é concebido como capaz de interferir na sua realidade, ao passo que nessa ação reflexiva ele é influenciado por ela. Ele é, além de tudo, sujeito epistêmico, posto que carrega conhecimento de sua realidade e, a partir disso, é capaz de exercer

protagonismo no processo de superação das condições adversas da vida para, assim, alcançar seu bem-estar físico, social e psicológico (WOLF, 2009).

Ao atingir os objetivos propostos, ao que compete às contribuições dentro da Psicologia, esperava-se: compreender outras formas de vida pautadas por princípios que não se baseiam na noção ocidental de Saúde Mental (BERNI, 2017) para explicar suas formas de bem-estar, sofrimento e subjetivação; contribuir com outras perspectivas ao debate acerca da questão indígena (PEDROSO; GRUBITS, 2006) a partir de como os determinantes sociais e históricos (GONÇALVES, 2001) afetam a vida dos sujeitos; elucidar as formas de resistência dos Xokós enquanto sujeitos ativos e potenciais de modificar a realidade em defesa da sua cultura e fortalecer o compromisso social da Psicologia com as populações indígenas (CRP, 2017).

A escolha de tais autores ocorre pela busca de se trabalhar com paradigmas culturalmente adequados aos contextos latino-americanos, fortemente influenciados pelos efeitos do colonialismo. De acordo com Lander (2005), a construção eurocêntrica:

Pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade do ponto de vista de sua própria experiência, colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal. [...] As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas (p. 13).

Como afirma Baró (1996):

Percebe-se cada vez com maior clareza que as definições genéricas procedentes de outros lugares trazem uma compreensão de nós mesmos e dos outros muitas vezes míope diante das realidades que a maioria dos nossos povos enfrentam e são inadequadas para captar sua especificidade social e cultural (p. 8).

Diante disso, os autores citados se articulam sob as seguintes propostas: o eixo de libertação (PIZZINATO, 2020), o horizonte de conscientização (BARÓ, 1998), a busca de superar a colonialidade (QUIJANO, 2005), a valorização dos saberes populares (PIZZINATO, 2020) e dos sujeitos como ativos (BARÓ, 1998) na modificação de suas realidades; além de todos eles pensarem nos sujeitos com base nas experiências do colonialismo e colonialidade enquanto fenômenos históricos constitutivos da população estudada.

Foi possível, ainda, por meio do método comparativo, compreender o fenômeno desenvolvimento a partir das aproximações e distanciamentos entre modelo de

desenvolvimento capitalista e os modelos indígenas de desenvolvimento. Segundo Fachin (2006):

Consiste em investigar coisas ou fatos e explica-los segundo suas semelhanças e suas diferenças. Geralmente, o método comparativo aborda duas séries ou fatos de natureza análoga, tomados de meios sociais ou de outra área do saber, a fim de se detectar o que é comum a ambos. Esse método é aplicado nas mais diversas áreas das ciências, principalmente na das ciências sociais. Sua utilização deve-se à possibilidade oferecida pelo estudo de se trabalhar com grandes grupamentos humanos em unidades populacionais diferentes e até distanciados pelo espaço geográfico (p. 40).

Para o modelo de desenvolvimento capitalista, utilizou-se a categoria de leitura do paradigma capitalista/ocidental e para os modelos indígenas de desenvolvimento, utilizou-se a categoria de leitura do paradigma do Bem Viver. Como assinala Fachin (2006), “comparando-se semelhanças e divergências, a importância entre os grupos pode ser mais bem explicada” (p. 41).

A opção metodológica de analisar o fenômeno amplo chamado desenvolvimento nos oferece duas possibilidades de análise: comparar as aproximações e distanciamentos entre modelo de desenvolvimento capitalista (não indígena) e modelos indígenas de desenvolvimento (“Bens viveres”), sendo o Bem Viver Xokó uma das possibilidades de modelos indígenas de desenvolvimento.

Se fosse mantido, na análise comparativa, o Bem Viver na centralidade de análise, só seria possível comparar um Bem Viver com outro Bem Viver; dessa forma, deixaríamos de abordar as relações entre indígenas e não indígenas. Já o termo desenvolvimento amplia o nosso potencial discursivo, de modo que podemos nos referir tanto a uma das possibilidades de Bem Viver, por meio do termo modelos indígenas de desenvolvimento, como podemos comparar com o modelo de desenvolvimento ocidental e capitalista do não indígena e dos quilombolas do Mocambo. Isso é possível na medida que: “ao explicar fenômenos, fatos, objetos etc., o método comparativo permite a análise de dados concretos e, então, a dedução dos elementos constantes, abstratos e gerais. É um método que propicia investigações de caráter indireto” (FACHIN, 2006, p. 41).

Acredita-se que a presente pesquisa pode contribuir para uma maior valorização das especificidades das culturas indígenas no Estado de Sergipe, na medida em que aborda as especificidades do desenvolvimento dos Xokós por meio da categoria do Bem Viver. O reconhecimento dessas especificidades pode contribuir, também, para subsidiar as decisões políticas tomadas pelo município de Porto da Folha e o Estado de Sergipe que possam, de alguma maneira, afetar a vida da aldeia, ao levar em conta suas especificidades culturais.

À cima de tudo, acredita-se que foi possível trazer maior visibilidade para a questão indígena dentro da comunidade acadêmica e fora dela. Isso pode servir tanto de benefício para os Xokós, nas suas lutas contemporâneas por reconhecimento quanto para a questão indígena em âmbito nacional.. Contribui, também, para a valorização da cultura dos Xokós no Estado de Sergipe, ao reconhecer as especificidades de seu desenvolvimento.

No quesito mais amplo da pesquisa, acredita-se que a pesquisa foi capaz de trazer novas respostas acerca de como podemos reconhecer e respeitar outras formas de se desenvolver em diferentes sociedades, a partir da percepção do encontro da alteridade entre o modelo de desenvolvimento capitalista e os modelos indígenas de desenvolvimento na contemporaneidade.

3.2 Modificações no percurso metodológico da pesquisa

Conforme mencionado desde a introdução desta dissertação, não foi possível realizar a pesquisa de campo concebida enquanto pesquisa participante, em razão de uma série de imprevistos envolvendo a Funai e a etnia Xokó, cujo respeito ao tempo de resolução de cada instância se desencontrou com os prazos acadêmicos para cumprimento das atividades exigidas. Optou-se, mesmo assim, por deixar, sob forma de registro o passo-a-passo metodológico da proposta de intervenção anterior para que melhor se evidencie como o contexto político de realização desta pesquisa, de pouco em pouco, influenciou em cada mudança metodológica até chegar no tópico atual.

A forma que o contexto político e institucional interferiu nessa pesquisa será discutido no capítulo a seguir, dos resultados, trazendo, como base, alguns relatos de experiência com pesquisa envolvendo populações indígenas, para que o(a) leitor(a) entenda que essa situação não foi peculiar da minha pesquisa, mas, é uma situação à nível nacional cuja qualquer outra pesquisa com populações indígenas poderia ou não estar sujeita. Discutiu-se sobre a tutela por parte dos órgãos indigenistas, nos primeiros tópicos, e aqui ela chega, interferindo nas decisões e resultados desta dissertação.

Apesar disso, foi possível, no tópico seguinte trazer algumas contribuições sobre o tema proposto, cujo(a) leitor(a) poderá acompanhar e ter suas reflexões iniciais sobre uma temática que não se esgota aqui.

4 RESULTADOS E DISCUSSÕES

De acordo com Minayo (2021), durante todas as etapas da pesquisa, tudo merece ser investigado como um fenômeno social e historicamente condicionado, seja o objeto de estudo, as pessoas incluídas e até mesmo o conjunto de relações interpessoais envolvidas. Isso implica que se considere como as variáveis do contexto influenciaram na realização da pesquisa e, conseqüentemente, em seus resultados.

Inicialmente, alguns fatores que acabaram adiando a minha ida a campo, para a apresentação do meu projeto de pesquisa aos Xokós, foram o adoecimento do Cacique Bá e o processo de luto pelo qual a etnia passou a respeito do falecimento de uma parente, durante o ritual do Ouricuri. Essa situação exigiu que eu respeitasse o próprio tempo da etnia, também marcado, por sua vez, pelo tempo da própria natureza, tendo em vista que o dia preferencial para a minha visita teria de ser em dia de sol, segundo o Cacique, já que em dias de chuva a etnia ficava, praticamente, isolada da população não indígena, por conta da falta de acessibilidade à aldeia por via terrestre devido aos alagamentos de terra que dão acesso a eles.

A via marítima estava igualmente impossibilitada, em razão da ausência de barcos adequados para realizar a travessia no Opará (Rio São Francisco); não me restando, senão, aguardar enquanto adiantava outras atividades acadêmicas como a escrita da dissertação, de artigos, o aprofundamento teórico do meu objeto de investigação – o Bem Viver Xokó, além da capacitação e participação contínua em eventos referentes à minha temática.

A autorização do Cacique para a realização da pesquisa e do trabalho de campo foi sucedida por um longo processo de submeter, corrigir e devolver o projeto de pesquisa ao Comitê de Ética de Pesquisa, do Sistema CEP/CONEP, que durou mais ou menos um ano até, finalmente, ser obtida a aprovação do projeto. No entanto, faltava – e falta, até o presente momento – a autorização da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), para adentrar ao campo nos termos da lei; entretanto, conforme é possível acompanhar nos Apêndices F e G, foram enviados sucessivos e-mails para o órgão indigenista sem ter o devido respaldo.

Dentro deste Programa de Pós-Graduação, cabe lembrar que o meu projeto foi um dos primeiros a serem enviados para o Comitê de Ética e um dos últimos a serem aprovados. O adiamento da autorização da Funai tem significado, por um longo período, o adiamento ao próprio campo empírico, uma vez que há um fiscal da Funai bem em frente à casa do Cacique Bá que cobra a autorização oficial do órgão indigenista para a realização da pesquisa, embora não receba o projeto e nem o responsável pelo qual ele indicou que eu entrasse em contato pôde me oferecer qualquer forma de ajuda ou orientação quanto a como proceder para obter a autorização da Funai.

O mesmo alegou que a própria Funai de Brasília estava passando por um período de mudanças institucionais que repercute diretamente na autorização dos projetos de pesquisa, mesmo com outros projetos de pesquisa sendo aprovados neste período.

A dificuldade que tive de obter a autorização para a realização do trabalho de campo, longe de ser uma eventualidade do meu trabalho é, antes, parte da burocracia que permeia a pesquisa com populações indígenas, como pode ser visto a seguir:

Dayane Teixeira Almeida, jovem do povo Tariano e falante do tukano, graduanda em Psicologia na Universidade Federal de São Carlos/UFSCar-SP, relatou para nós que almeja cursar o mestrado para contribuir ainda mais com seu povo, mas receia quanto à burocracia exigida pela ética em pesquisa. Na esteira da preocupação de Dayane reside uma questão importante, qual seja: a burocracia como está hoje serve a quem e a quem? Tem contribuído ou tem feito um desserviço aos povos indígenas? (CFP, 2022, p. 43-44).

Enquanto não indígenas conseguem entrar, com facilidade, em terras indígenas de todo país para promover atividades ilegais como o garimpo, desmatamento e a caça ilegal nos territórios demarcados, os pesquisadores que se comprometem com o respeito à cultura de cada etnia tem suas entradas adiadas por questões burocráticas que pouco tem contribuído para atender os interesses dos Povos Originários no Brasil.

Contudo, não se trata de desprezar a importância de órgãos como a Funai e o Comitê de Ética, uma vez que esses trâmites visam resguardar, também, o próprio pesquisador, como ressalta o Conselho Federal de Psicologia (2022), mas de refletir em que medida a forma como isso está sendo feito respeita à autodeterminação de cada povo e em que medida constitui em benefício ou obstáculo à garantia dos seus direitos, uma vez que a resposta do presente órgão apresenta-se aqui com omissão, ao invés de dar a devolutiva de modo a orientar para as autorizações previstas em lei.

Gusman, Rodrigues e Villela (2016) também relataram dificuldade semelhante para conseguirem autorização de realizar uma pesquisa com mulheres da etnia Krahô, no estado do Tocantins. Alguns pontos que eles levantaram foram a demora da Funai em conceder a autorização que durou cerca de 11 meses, crítica da noção de vulnerabilidade da Resolução 466/2012 ao tratar as populações indígenas de forma tutelar, o tempo para a realização e conclusão do estudo que acaba não sendo o mesmo para criar e aperfeiçoar vínculos com a etnia necessários à pesquisa, o viés epistemológico biomédico presente nas resoluções de pesquisa com populações humanas que ainda não atende as necessidades específicas das pesquisas sociais e etc.

No que diz respeito à Funai, um dado que me chamou a atenção é que antes, o(a) pesquisador(a) interessado no ingresso em alguma terra indígena com fins de pesquisa deveria enviar a documentação exigida diretamente à presidência do órgão, para serem analisados pela Coordenação-Geral de Estudos e Pesquisas (CGEP). Só que a CGEP foi extinta em 2009, pelo Decreto nº 7.056/2009 (BRASIL, 2009) que apesar de ter sido revogado pelo Decreto nº 7.778, de 2012 manteve a extinção da coordenação.

Em seu lugar, os assuntos referentes à pesquisa ficaram à cargo da Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas (AAEP) que, quando demandada, prestaria assessoria direta à presidência para os ingressos em terras indígenas com fins de pesquisa. Só que ela não dispõe de quadro fixo de funcionários e os servidores lotados na presidência do órgão indigenista encontram-se em função de diversas demandas (GUSMAN; RODRIGUES; VILELA, 2016). Os autores acreditam que, no caso deles, isso pode ter contribuído para atrasos na concessão da pesquisa.

No meu caso, tentei entrar em contato com a Coordenação Regional da Funai e ela me encaminhou à referida assessoria para que eu enviasse os documentos solicitados. A Carta de Serviços ao Cidadão (2020)³ da Funai também recomenda a mesma assessoria para tratar destes assuntos, entretanto, ela só respondeu os primeiros e-mails e desde que enviei todos os documentos solicitados, não obtive mais retorno da mesma. Outros meios de contato para entrar em contato com o órgão indigenista foram tentados, como o telefone, sem, no entanto, obter sucesso nessas inúmeras tentativas.

Diante do exposto, isso só respalda a discussão recorrente, dentro das Ciências Humanas e Sociais, da inexistência da neutralidade na pesquisa e é importante que destaquemos como essa falta de neutralidade influenciou, sobretudo, na coleta de dados acerca do Bem viver Xokó para que o(a) leitor(a) não perca de vista a dimensão das relações de poder presente nos resultados da pesquisa, através de tensionamentos e contradições inerentes a análise dialética que permeia toda esta dissertação.

Santos (2017) nos lembra que ao discutirmos sobre cultura, não podemos ignorar as relações de poder dentro de uma sociedade ou entre as sociedades porque a cultura também registra “as tendências e conflitos da história contemporânea e suas transformações sociais e políticas” (p. 81).

É impossível abordar sobre os conflitos da história contemporânea e das transformações sociais e políticas dos Povos Indígenas sem nos remetermos às conquistas

³ Pode ser encontrada e consultada no próprio site da Funai, por meio do endereço: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/carta-de-servicos/carta-servicos-funai-final.pdf>> Acesso em 15 de junho de 2023.

atuais que permeiam a questão indígena no Brasil, como a criação do Ministério dos Povos Originários, o aumento de indígenas em cargos políticos e a volta da demarcação de terras após 4 anos do (des)governo Bolsonaro. No entanto, tal situação não garantiu, mesmo com a presença indígena de Joênia Wapichana na presidência da Funai, que a estrutura de desmonte da política indigenista no país fosse modificada.

Na pesquisa, isso influenciou no uso dos instrumentos de coleta de dados, em que a metodologia do projeto previa as etapas da observação participante, seguida pelas conversas individuais e, por fim, encerrando com a devolutiva da roda de conversa.

Busquei não me alongar na discussão da literatura especializada, para que a principal fonte de entendimento sobre o Bem Viver da etnia viesse do meu trabalho de campo com os Xokós. Mas, como, de todo modo, a pesquisa de campo acabou não ocorrendo, por decisão minha após pensar muito a respeito, levando em conta todo o desgaste para obter a autorização da Funai e o tempo que me restava para concluir a dissertação, precisei buscar outros meios para aprofundar a discussão que iniciei, dentro dos rumos exclusivamente teóricos que meu trabalho acabou tomando.

Assim, os resultados da pesquisa se baseiam na utilização do método de interpretação de sentidos (MINAYO, 2021). Ele se trata de uma das perspectivas das “correntes compreensivas das ciências sociais que analisa (a) palavras; (b) ações; (c) conjunto de interrelações; (d) grupos; (e) instituições; (f) conjunturas, dentre outros corpos analíticos” (GOMES et al., 2005, p. 202). A discussão de sua análise é feita a partir da proposta hermenêutica-dialética (MINAYO, 2021).

Enquanto que a hermenêutica é a arte de compreender textos, buscando interpretar, estabelecer relações e extrair conclusões para além do que o autor conseguiu dizer sobre um determinado assunto, a dialética trabalha com a contradição, movimento, transformação e crítica da realidade social (MINAYO, 2002).

A articulação entre essas duas abordagens começou a ocorrer a partir dos anos 60, por iniciativa de Habermas e Gadamer. De acordo com Minayo (2002), por ambas se fundarem na práxis, elas se tornam complementares já que é preciso, antes de ter uma atitude crítica frente a algo que se pretende conhecer, compreender o fenômeno para só depois, analisar os antagonismos e contradições que são inerentes ao seu percurso histórico. O método baseia-se nas seguintes etapas:

1) Leitura compreensiva do material selecionado – Busca-se “ter uma visão de conjunto e apreender as particularidades do material” (MINAYO, 2021, p. 90). Após a leitura, a autora recomenda que se elabore categorias que sejam compatíveis com o que queremos

investigar e, posteriormente, interpretação dos materiais. Os critérios para a elaboração das categorias podem variar conforme a fundamentação teórica e as especificidades do material.

Neste caso, adotou-se, como critério de elaboração, a busca ativa de algumas categorias que fizessem referência à diferentes momentos da dinâmica cultural de sucessão de liderança Xokó, como eleição e revelação, por esse ser o enfoque deste trabalho. A compreensão advém tanto de buscar categorias adequadas com o objetivo deste estudo, para melhor apresentar a temática investigada através das citações selecionadas, como, também, faz parte das ideias implícitas que é possível inferir sobre cada citação.

2) Exploração (ou decomposição) do material – Recomenda-se a seguinte trajetória:

(a) identificação e problematização das ideias explícitas e implícitas no texto (a problematização pode ocorrer através de questionamentos que fazemos ao material que dispomos); (b) busca de sentidos mais amplos (socioculturais) atribuídos às ideias; (c) diálogo entre as ideias problematizadas, informações provenientes de outros estudos acerca do assunto e o referencial teórico do estudo (MINAYO, 2021, p. 90).

A exploração do material consistiu em reunir as principais citações relacionadas às duas categorias mencionadas, ao lado das principais ideias que são possíveis inferir sobre as mesmas. Para que se pudesse dar a devida atenção à cada categoria, optou-se por analisar cada uma separadamente, inicialmente, trazendo às respectivas discussões sobre elas, a fim de problematizá-las e, posteriormente, submetê-las ao tratamento de dados com base na proposta hermenêutico-dialética (MINAYO, 2002) para ampliar as ideias levantadas.

Concomitante a ela, a articulação com o referencial teórico da literatura especializada permitiu situar de que maneira a sucessão de liderança integra o Bem Viver Xokó e como ela pode influenciar o desenvolvimento da etnia tendo, como base, a sua dinâmica cultural.

3) Elaboração de síntese interpretativa – Trata-se do “momento final onde se faz uma síntese interpretativa que articule os objetivos do estudo com a base teórica adotada e os dados obtidos” (MINAYO, 2021, p. 91).

Após discutir sobre os diferentes momentos da sucessão de liderança na Caiçara, buscou-se um diálogo com Krenak (2023) para, prospectivamente, apontar possíveis caminhos que os Xokós poderão tomar para resolverem essa questão, guiados a partir de como a etnia compreende a sua ancestralidade.

Desta forma, com relação à categoria eleição, foram encontrados os seguintes resultados:

Tabela 4: Resultados encontrados com relação à categoria eleição

Eleição	
Citações	Ideias
<p>“como os dados de campo posteriormente mostraram, as primeiras eleições para esses cargos (Cacique e Pajé) somente se realizam em 1983” (SOUZA, 2016, p. 25, parênteses do autor)</p> <p>“De 1982 a 2003, anos de eleições, foram estes os caciques, em ordem cronológica: Damião dos Santos, José Apolônio, Paulo Bezerra (Paulinho), Girleno Clementino, Heleno Bezerra Lima, João Batista e Jair Acácio. Com a revelação do Cacique Bá, em 2003, finalizou-se o ciclo de eleições para cacique.” (SANTOS JUNIOR, 2016, p. 157)</p> <p>“No começo não havia cacique nem pajé. A comunidade era organizada por um conselho de 10 homens, cuja formação foi motivada pelo Frei Enoque, durante a 13ª Assembleia dos Índios do Nordeste, ocorrida na Ilha de São Pedro, em 1979. Naquela ocasião, o frei percebeu que as outras nações indígenas tinham seus conselhos tribais, então ele indicou aqueles que possuíam mais liderança dentro da aldeia para compor o conselho e, posteriormente, a escolha dos membros foi acontecendo por meio de votação.” (OLIVEIRA, 2018, p. 102)</p>	<p>Ausência de Cacique antes de 1983</p>
<p>“No discurso local, as eleições ou modelo de representação “de branco” foram apontadas pelos Xokó como não se mostrando como uma alternativa viável para a comunidade, que permeada por conflitos decorrente das eleições, tornavam a comunidade factível a</p>	<p>Conflito com as eleições no modelo de representação “de branco”</p>

<p>uma possível fragmentação, por conta das acirradas disputas eleitorais” (SOUZA, 2016, p. 66)</p> <p>“nesse período a gente ainda estava se preparando e dizia assim: “vão fazer eleição para cacique, que nem deputado ou vereador”. Aí tinha aquelas divergências, foi quando acabamos com isso. Buscamos outras maneiras pra não chocar a comunidade” (SANTOS JUNIOR, 2016, p. 158)</p>	
--	--

Fonte: Resultados da pesquisa

Em primeiro lugar, nota-se a escassez na literatura especializada sobre o contexto das eleições para Cacique, estando algumas principais menções em Souza (2016), Santos Junior (2016) e Oliveira (2018). Possíveis especulações sobre essas lacunas se dão por esses fatos fazerem parte da memória e narrativa oral da etnia, o que confere exclusividade da informação somente para aqueles que tiveram oportunidade de realizar a pesquisa de campo e conseguiram autorização para obter esse dado diretamente com os próprios Xokós, tal como ocorreu com os autores mencionados.

Isso sugere, por sua vez, que poucas pessoas, seja do senso comum, seja da comunidade científica têm o conhecimento sobre esse momento histórico da etnia e, provavelmente, desconheçam a importância que ele tem para a sobrevivência cultural dos Xokós.

As eleições para Cacique, na Terra Indígena Caiçara, surgem em um momento onde, desde os tempos do Serviço de Proteção ao Índio, em 1910, o órgão indigenista havia imposto um modelo de organização política interna dividido entre Cacique e Pajé, como condição para o reconhecimento da comunidade indígena e da garantia de seus direitos, principalmente, no que compete à demarcação de terras (SOUZA, 2016).

Dessa forma, as eleições para Cacique, bem como a sucessão de liderança, são, desde essa época, elementos imprescindíveis para a retomada da terra, da cultura dos Xokós e, conseqüentemente, do seu Bem Viver, uma vez que esse movimento político dos Xokós perpassa pela construção coletiva de novas formas de vida forjada no calor das lutas populares de Povos Indígenas que não foram totalmente absorvidos pela modernidade capitalista (ACOSTA, 2016).

Souza (2016) sistematizou, em tabela, a relação de todos os Caciques Xokó que foram escolhidos sob a categoria de eleição:

Tabela 5: Caciques Xokó que foram escolhidos sob a categoria de eleição

Caciques Xokó	
Nome	Período do mandato
Daminhão	1983 – 1985
Apolônio	1985 – 1988
Paulão	1988 – 1989
Girleno Clementino	1989 – 1993
Apolônio	1994 – 1999
Daminhão	1999 – 2000
Heleno	2000 – 2001
Batista	2001 – 2002
Jair	2002 – 2003
Lucimário (Bá)	2003 – atual

Fonte: (SOUZA, 2016, p. 67)

A transição que marca a passagem da categoria de eleição para a da revelação, perpassa pelo próprio movimento dialético de um mundo que está em constante transformação. Ele parte, sempre, da via da realidade concreta para depois chegar até o plano das ideias (MINAYO, 2002), ou seja, a estratégia que um dia foi útil para resolver os conflitos da comunidade em determinado tempo histórico, deixa de ser uma solução para a etnia, na medida em que aparecem novas necessidades dentro de um novo momento histórico no qual a etnia atualmente está envolvida.

Esse novo momento, segundo Edinaldo Rodrigues (2016), data da Constituição Federal de 1988 até os dias atuais e marca a especificidade de retomada territorial e recuperação cultural das etnias do Nordeste. Como o Nordeste foi a primeira região a ser contatada pelo colonizador, houveram muitas perdas culturais e materiais das etnias que aqui já estavam. Até a década de 70, aproximadamente, elas precisaram negar suas identidades étnicas para sobreviverem em meio aos latifúndios formados a partir da usurpação de suas terras.

Isso mudará com a articulação dos movimentos indígenas de diversas regiões, como já discutido em outro tópico, em busca da retomada territorial para que possam, posteriormente, recuperarem suas culturas. Então, o atual momento pelo qual as etnias do

Nordeste passam é de recuperação cultural, isto é, de suas tradições, língua, organização política, social, costumes e tudo o que foi proibido e reprimido pelo colonizador. É dentro dessa recuperação cultural que ocorre a dinâmica do Bem Viver Xokó.

Abordar a sucessão de liderança na Caiçara, dentro desse contexto de recuperação, é, antes de tudo, reconhecer a cultura como campo fértil para oferecer estratégias e soluções aos atuais desafios que os Xokós passam. Mas, para que isso seja possível, é preciso que antes, essa cultura continue a ser reelaborada pelos seus próprios membros, uma vez que as desarticulações promovidas pelo colonizador no passado limitam, ainda hoje, as possibilidades que os Xokós têm de resolverem suas demandas, sendo a revelação, uma das respostas oferecidas diante da sucessão de liderança.

A respeito da revelação espiritual, do Cacique Bá, foram encontrados os seguintes resultados:

Tabela 6: Resultados encontrados com relação a revelação espiritual, do Cacique Bá

Revelação	
Citações	Ideias
“Enquanto segundo processo, temos a revelação do cacique que ocorre em 2003 quando as reivindicações dos territórios Xokó já estão todas concluídas e eles dispunham da mata para a realização do ouricuri. Politicamente, se configura enquanto um rompimento com um modelo de escolha de lideranças que era feito através das eleições.” (SOUZA, 2016, p. 20)	O ouricuri propiciou a revelação do Cacique Bá (relação entre a sucessão de liderança e o sagrado)
“eu fui o primeiro da história do povo Xokó escolhido pelo ritual sagrado. E espero que a partir de hoje, a partir daquela data, sempre seja assim. Para o bem desse povo, porque a eleição foi importante até a reconquista. [...] Mas, assim, depois da reconquista, [...] a eleição não tava fazendo bem o processo de escolha.” (QUEIROZ, 2020, p. 115)	Relação entre a sucessão de liderança e a organização social dos Xokó
“o cacique afirma que, na atualidade, eles contam mais com sua própria força espiritual do que com orientações de outras pessoas.	Autonomia da etnia Xokó nos rumos da sua cultura

<p>Com isto, acredito que o cacique faz referência ao fato de que, no passado, muitas decisões sofriam a interferência de religiosos. Contudo, na atualidade, as decisões estão sob a responsabilidade de um conselho tribal, sob a liderança do próprio cacique.” (OLIVEIRA, 2018)</p>	
<p>“Todos os caciques que passaram têm a sua importância, foi Deus quem escolheu, mas para aquela situação. Bá já foi depois de tudo para lapidar, trazer a cultura. Houve a retomada de terra, a retomada de muita coisa, mas a retomada do espírito indígena para o Xokó saber o que é ser Xokó, o que é ser índio, foi de 2003 para cá” (SANTOS, 2023, p. 93)</p>	<p>Relação entre política e religião na sucessão de liderança</p>

Fonte: Resultados da pesquisa

Nota-se que é possível encontrar uma variação maior de citações referentes à revelação espiritual do Cacique Bá, do que à categoria de eleição. Algumas hipóteses que se pode levantar, a partir disso, são: 1) A narrativa da revelação é transmitida na própria escola indígena Dom José Brandão de Castro e, por isso, possibilita maior difusão entre os membros da etnia e, conseqüentemente, entre os não indígenas que tiverem acesso a eles; 2) A narrativa da revelação faz parte do atual momento que os Xokó estão passando enquanto que o modelo representativo não indígena, das eleições, ficaria restrito à memória dos Xokós mais velhos que viveram esse período e que, por não dar conta mais de explicar a atual dinâmica cultural do desenvolvimento dos Xokós, aparece com menos frequência nas narrativas da etnia.

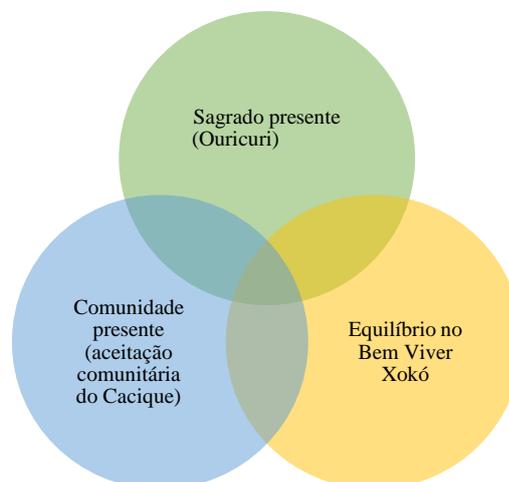
Observa-se que há uma relação enfática entre a sucessão de liderança e o sagrado entre os autores mencionados, entretanto, a partir de relatos do próprio Cacique Bá durante a apresentação do projeto de pesquisa na plataforma Google Meet e no próprio feedback do Cacique enquanto membro de qualificação da dissertação, constata-se que a dimensão comunitária também está presente no atual modelo de sucessão de liderança Xokó quando o Cacique relata que, em vários momentos, pensou em desistir e a própria comunidade insistiu para que ele continuasse o seu mandato. Momentos estes em que a dimensão sagrada não foi evocada, mas a dimensão comunitária sim.

Outro momento em que insinua a importância da dimensão comunitária é no período das eleições no modelo não indígena (1983-2003), em que, apesar da dimensão religiosa estar presente, quando o Xokó afirma que Deus foi quem escolheu todos os Caciques, ainda assim, haviam desentendimentos entre os Xokós, o que nos faz deduzir que a dimensão religiosa é importante, mas que, por si só, não garante o equilíbrio e harmonia da etnia, conforme preconizado no Bem Viver. Obviamente que, por ser um conceito holístico, a importância da dimensão comunitária não apaga a importância da dimensão religiosa, pois ambos ocorrem juntos e são imprescindíveis para a manutenção da cultura dos Xokós. Isso sugere os seguintes esquemas:

Esquema 1 – A matriz comunitária do Bem Viver entre 1983-2003. Esquema criado pelo autor



Esquema 2 – A matriz comunitária do Bem Viver a partir de 2003. Esquema criado pelo autor



Esquema 3 – A matriz comunitária do Bem Viver atualmente. Esquema criado pelo autor



Contudo, para fins de delimitação, como a dimensão religiosa já foi retratada em outros trabalhos, pretende-se aqui focar na importância da dimensão comunitária para o desenvolvimento dos Xokós, dentro da proposta do Bem Viver. Dentro dessa proposta, viver em comunidade significa “construir uma vida em harmonia dos seres humanos consigo mesmos, com seus congêneres e com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p. 77). Nele, a sobrevivência de um sujeito é co-dependente da sobrevivência do outro e da Natureza, o que implica em compreendê-lo para além da dimensão individual e dentro de condições que propiciem o bom convívio (segundo o que é “bom” dentro do sistema de valores dos Xokós), a solidariedade, a união, as práticas rituais cotidianas e tudo que fortaleça o pertencimento à comunidade e à Mãe Terra enquanto organismo vivo.

Qualquer evento interno ou externo que desarticule a etnia enquanto comunidade e cause conflitos, desentendimentos, impedimentos de exercerem seu modo de vida pode vir a constituir uma ameaça ao seu Bem Viver. A própria promoção do Bem Viver, como sendo o contrário disso, perpassa, necessariamente, por “memórias, experiências e práticas de sujeitos comunitários que exercitam estilos de vida não inspirados no tradicional conceito de desenvolvimento e progresso” (ACOSTA, 2016, p. 96), ou seja, se pauta por transmissão e compartilhamento de saberes dentro de um enfoque, sempre, que evoque a participação da comunidade.

Um exemplo da participação da comunidade, no contexto da liderança da Terra Indígena Caiçara, está nas instâncias políticas do Conselho Tribal e do Conselho do Ouricuri, em que há membros que subsidiam as decisões do Cacique Bá (SOUZA, 2016). No entanto,

essa participação é restrita à liderança já instituída, mas, o contexto atual de sucessão de liderança na Caiçara tem mostrado que a falta de critérios para a escolha de um Cacique Xokó, em caso de fatalidade ou imprevisto de outra ordem, pode acarretar em uma comunidade sem líder ou na volta de desentendimentos em razão dos Xokós, enquanto comunidade indígena que são, não terem elaborado critérios para sucessão de liderança para o cargo de Cacique.

Uma comunidade indígena sem liderança é uma comunidade sem representatividade interna, isto é, uma comunidade sem um representante legal para lutar pelos direitos garantidos por mecanismos jurídicos nacionais e internacionais, como o direito à terra, aos seus costumes, línguas, crenças, tradições e organização social tal como consta na Constituição de 88 (BRASIL, 1988). É uma comunidade que ficaria ainda mais vulnerável aos interesses desenvolvimentistas nacionais e internacionais, perdendo a chance de determinar a sua própria dinâmica cultural.

Se, um dia, durante o processo de retomada da Caiçara, os Xokós tiveram que escolher lideranças para investirem legalmente em seu direito à terra, agora que ela está reconquistada e, constantemente celebrada em ocasiões como a festa da retomada (QUEIROZ, 2020), é um imperativo para a sobrevivência cultural da etnia que haja a participação da comunidade na elaboração de critérios de sucessão de liderança dentro da própria lógica de ancestralidade deles, ou seja, em um pensamento ancestral voltado para o futuro, no sentido de pensar coletivamente como os herdeiros dos Xokós receberão as próximas lideranças que vão direcionar, junto deles, os rumos de sua cultura.

O ideal, como já mencionado em outro tópico, é que se trabalhe com o próprio conceito de comunidade da etnia Xokó. Entretanto, na falta de oportunidade de uma pesquisa de campo para conhecê-lo, optou-se pela definição da Organização das Nações Unidas (2004), citada por Coimbra Jr., Santos e Cardoso (2007) onde ela traz que:

Comunidade, povos ou nações indígenas são aqueles que, apresentando uma continuidade com sociedades pré-coloniais que se desenvolveram e seus territórios no passado, consideram-se diferentes de outros segmentos que, na atualidade, predominam nesses territórios ou em parte deles. [...] Manifestam o compromisso de preservar e desenvolver suas culturas e transmitir para gerações futuras seus territórios ancestrais, suas identidades étnicas, tendo por base sua existência contínua como povos, de acordo com seus padrões culturais, instituições sociais e sistemas jurídicos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2004, citada por COIMBRA JR., SANTOS e CARDOSO, 2007, p. 21).

Até mesmo do ponto de vista individual, no reconhecimento do que é ser indígena, há, conforme a Organização das Nações Unidas (2004 citada por COIMBRA JR., SANTOS e

CARDOSO, 2007), dois momentos: um de autoidentificação, em que o sujeito apresenta a consciência de fazer parte de um determinado grupo, mas há, ao mesmo tempo, a necessidade de ser reconhecido e aceito como membro dessa comunidade, ou seja, é necessário que haja pertencimento comunitário. Dessa forma, a realização do sujeito indígena perpassa pela realização de sua própria comunidade; ele só prospera quando sua comunidade também prosperar, uma vez que ele não se encaixa na noção de sujeito individual e autossuficiente presente na visão desenvolvimentista neoliberal.

No que compete à relação da Psicologia com as comunidades indígenas, verifica-se que se assemelha com a descrição do Conselho Federal de Psicologia (2019) sobre a relação com as comunidades tradicionais:

Pode ser compreendida, por vezes, no encontro entre dois mundos: de um lado, a racionalidade moderna/colonial com seus pressupostos universais de mundo e sujeito; do outro, os conhecimentos tradicionais, ritos, crenças e valores de variadas comunidades que apresentam um histórico de luta e resistência, com formas próprias de compreender e viver. O desafio apresenta-se em como promover este encontro sem que a violência epistêmica, estética, política e ética seja a racionalidade que impera nestas relações, de subjugação de uma pluralidade de projetos de sociedade à compreensão moderna/colonial de vida (CFP, 2019, p. 102-103).

Tendo isso em vista, a intervenção do Psicólogo perpassa:

Por um trabalho colaborativo centrado nas necessidades da comunidade e do território, inclusive, na consideração da integralidade da atenção e dos determinantes e determinações da saúde, do bem estar, do trabalho, das lutas coletivas, das práticas culturais e espirituais, da agricultura, da manutenção da língua, entre muitas outras dimensões da vida comunitária (CFP, 2019, p. 102).

Essa aproximação deve promover “espaços de encontro capazes de afirmar os modos de vida, valores, crenças, a espiritualidade e a religiosidade como elementos que orientam o cotidiano destas comunidades” (CFP, 2019, p. 111).

Percebe-se, assim, que o legado ancestral hoje, dos Xokós, poderia ser também pensado não somente em termos de passado, para lembrar vitórias e dificuldades do momento histórico que já passou, mas, pensando no futuro como condição de sobrevivência e orientação da própria etnia Xokó.

No que diz respeito ao conceito decolonial de Culturas Populares de Abib (2009), a partir dos resultados desta pesquisa, observa-se que há vários elementos que ele descreve e que estão presentes na etnia Xokó, mas, o que mais se destaca nesta pesquisa, é a ancestralidade, em razão dela ser entendida como um possível horizonte para preencher as

atuais lacunas dos critérios de sucessão de liderança na Terra Indígena Caiçara. É ela quem poderá orientar a etnia para o futuro, para que os Xokós continuem se desenvolvendo conforme os seus próprios parâmetros culturais.

Ela, de certa forma, carregará todos os demais elementos da noção de Cultura Popular proposta por Abib (2009), como as memórias, tradições, língua, cantos, ritos, mas, principalmente, é uma das principais formas de resistência que os Xokós e muitas etnias indígenas podem ter frente à noção desenvolvimentista da modernidade ocidental, pois, conforme já mencionado por Fabiane Medina, para o Itaú Cultural (2019), a ancestralidade é que vai mediar as negociações entre a Cultura Popular e a cultura dominante, isto é, as negociações entre tradição e modernidade, de modo que as influências externas possam ser integradas dentro da cultura Xokó e ressemantizadas dentro do seu próprio universo cultural.

Contudo, Hall (2009) nos alerta para tomarmos cuidado ao tentar entender as Culturas Populares por meio de inventários descritivos, com características que podem acabar engessando o entendimento das mesmas. O autor propõe que entendamos as Culturas Populares segundo a forma que as relações de poder pontuam e dividem o domínio da cultura, isto é, isso implica em compreender qual o lugar que as culturas indígenas ocupam na sociedade brasileira a partir de sua relação com os setores dominantes da cultura nacional.

Dentro do debate sobre desenvolvimento, isso implicaria em entender, por exemplo, quais estratégias de resistência os Xokós têm utilizado para conter o avanço das atuais práticas integracionistas da sociedade nacional, entretanto, sem deixar de refletir sobre a responsabilidade que o Brasil e os brasileiros têm diante disso.

Como tenho discutido até aqui, os Xokós, no presente, até dispõem de dispositivos políticos, como o Conselho Tribal e do Ouricuri, para mediar as atuais relações de liderança na Caiçara. Todavia, são mecanismos pensados e orientados, principalmente, ao presente, sem ter instituído entre eles nenhum critério de sucessão de liderança pensando no futuro da etnia.

O que proponho, neste trabalho, é que a etnia possa refletir sobre o seu entendimento de ancestralidade, para que ela não se reduza a recordar o passado no presente, mas que seja, também, uma orientação para o futuro. Dentro da perspectiva hermenêutico-dialética, trata-se do próprio presente conseguir marcar o encontro com o passado e o futuro (MINAYO, 2002)

Ao passo dessa proposta, estou ciente de que isso não pode ser imposto por um não-Xokó de fora para dentro, mas, talvez, possa ser visto como uma provocação para que a etnia chegue a um entendimento próprio e decida o que fazer com os rumos de sua cultura.

O entendimento de Cultura Popular de Abib (2009) também dialoga com o de Stuart Hall (2009), em que ele postula a cultura popular como um terreno de tensões e antagonismos com a cultura dominante. Neste caso, trata-se da relação entre indígenas e não indígenas.

Essas tensões entre culturas e povos divergentes é tida, por Carvalho (2010), como uma marca fundante das Culturas Populares na América Latina, em que os grupos minoritários e excluídos dos projetos de modernidade ocidental estão sempre resistindo às pressões dos setores dominantes para homogeneizarem as populações frente aos interesses nacionais.

No caso em questão, refiro-me aos interesses desenvolvimentistas de projetos nacionais que são contrários aos interesses dos Povos Indígenas e que obstaculizam, portanto, os seus Bens Viveres. Um exemplo deles, discutido por Acosta (2016), é o extrativismo, em razão dele exercer “uma violência extrema contra a Natureza e à própria sociedade” (p. 238).

Na realidade dos Xokós, ele aparece, sobretudo, na forma de extrativismo animal, diante da atividade de caça ilegal promovida por caçadores que invadem a Caiçara e são alvo de fiscalização dos próprios Xokós, conforme Andrade, Santos e Santos (2018). Apesar dessa problemática não ter uma relação direta com a sucessão de liderança na Caiçara, ela pode ser agravada caso haja a ausência da mesma, devido à falta de um representante interno legal que possa lutar pela garantia de seus direitos.

Por fim, verifica-se que se desenvolver, dentro da cultura Xokó, está ligado à compreensão das respostas que a etnia tem dado frente às necessidades históricas de recuperação da sua cultura, como a retomada da língua originária da etnia, dos seus rituais sagrados e da sua própria sucessão de liderança.

No que compete à sucessão de liderança, a participação comunitária tem uma importância fundamental no desenvolvimento dos Xokós, pois além dela ter resolvido desentendimentos e tensões entre a etnia, reequilibrando e garantindo o seu Bem Viver, é a resposta para que a etnia possa decidir os rumos da sua cultura.

Só que a participação comunitária, nesse caso, mais do que resolver uma questão política e social do cargo de Cacique, liga-se a uma outra concepção que os Xokós estão buscando recuperar, desde os processos de retomada da Caiçara: a ancestralidade. Acredita-se que, dentre um dos possíveis caminhos a serem trilhados pela etnia, a ancestralidade poderá oferecer possibilidades para se pensar na recuperação da cultura Xokó para além do tempo presente. É ela, talvez, que dará condições para que a etnia se projete para o futuro e compreenda que discutir, com a comunidade, a sucessão de liderança na Caiçara é demanda tão importante e urgente quanto as que já estão em pauta, haja visto que está em jogo a sua própria sobrevivência cultural.

Com base nisso, houveram, até então, três momentos na dinâmica de liderança na Caiçara, dentro da cultura Xokó que são: 1) Eleição, 2) Revelação e o terceiro o qual aqui chamo de sucessão.

Assim, se desenvolver, dentro da cultura Xokó, a partir de uma matriz comunitária de Bem Viver, tem haver com utilizar efetivamente a participação comunitária para solucionar as demandas próprias do seu momento histórico e que possam pôr em risco a sua reprodução cultural. Envolve, também, as estratégias que os Xokós utilizam para se apropriar da cultura não indígena, como o modelo de organização política, reinterpretado aos próprios interesses e necessidades da etnia. Desta forma, ao invés de serem integrados à sociedade nacional, dentro de uma lógica de aculturação, os Xokós estão, constantemente, revendo quais elementos das culturas não indígenas que podem ser integrados à sua cultura.

Não foi possível identificar se há alguma influência da comunidade quilombola da Mussuca no Bem Viver Xokó, por questão de insuficiência de dados sobre isso, mas, a organização política dos Xokós, inicialmente subsidiada pela igreja desde 1979 e, também, presente na formação dos Conselhos, corroboram com Baniwa (2005) ao afirmar que o modelo de organização indígena formal é uma apropriação do modelo branco de organização política, da mesma forma que os indígenas foram se apoderando de outros instrumentos e tecnologias dos não indígenas enquanto estratégias de resistência aos interesses desenvolvimentistas nacionais.

Um exemplo da apropriação dos Xokós por parte das tecnologias e outros instrumentos não indígenas são as participações de Xokós como Ivanilson, Karine e Ianara Xokó em eventos acadêmicos, também presente nas mídias sociais, para levarem a voz do seu povo.

Por parte da influência de outras etnias, houve, pelo menos na revelação do Cacique Bá, participação indireta dos Kariris-Xokós, pois o Ouricuri onde o Cacique Bá foi descoberto enquanto liderança, só foi possível devido à aproximação que os Xokós buscaram da etnia Kariri-Xokó que, em determinado momento, orientaram como os Xokós deveriam fazer para recuperarem o seu próprio Ouricuri. Há, além disso, a tentativa de participação de Lindomar Xokó no cenário político regional para representar os Xokós entre os não indígenas e a escolarização de Xokós para o ingresso na vida acadêmica, em prol dos interesses do seu povo.

Já no atual momento que passam os Xokós, as influências externas que possam determina-los ainda não estão tão claras, apesar da influência sempre constante da cultura ocidental e dominante, por ser o setor da cultura onde eles estão em constante conflito na luta desigual por espaços de poder.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação surgiu de um interesse amplo da minha parte: o de entender como as etnias indígenas se desenvolvem a partir de suas próprias culturas. Esse interesse surgiu durante o contexto político de etnocídio em curso, entre o fim do mandato da presidência de Jair Messias Bolsonaro (2018-2022) e o início do mandato do atual presidente Luís Inácio Lula da Silva (2023-2026). Entretanto, independente de governo, essa falta de compreensão existe desde os primeiros séculos do colonialismo nas Américas e ainda pouco se entende sobre como os Povos Indígenas se desenvolvem conforme as suas próprias culturas, pois sempre que se aborda sobre desenvolvimento, é a partir da perspectiva ocidental de desenvolvimento e não a partir do contexto de desenvolvimento de cada etnia.

Tendo isso em vista, delimito este trabalho com base na história da etnia Xokó por ser mais próxima ao contexto regional em que faço parte, vindo do Nordeste e, mais especificamente, do Estado de Sergipe.

Como a categoria de desenvolvimento é muito ampla, dispensei noções já trabalhadas com a mesma, como a de desenvolvimento econômico presente nas Ciências Sociais e Econômicas e das etapas de desenvolvimento (infância, adolescência, vida adulta e velhice) presentes na Psicologia, ciência a qual sou graduado. Para também adaptar ao programa de Mestrado, busquei uma noção de desenvolvimento onde a centralidade estivesse na cultura e na vida comunitária dentro dessa cultura, o que permitiu me aproximar da categoria de Bem Viver para retratá-la e dos aportes teóricos da Psicologia Comunitária em interdisciplinaridade com outras Ciências Humanas, como a História e Antropologia.

Inicialmente, era para este trabalho ser uma pesquisa de campo, mas, por uma série de razões já exaustivamente discutidas no decorrer do mesmo, ele acabou se tornando plenamente teórico. Isso poderia causar atrito com as perspectivas éticas, políticas e metodológicas atuais com pesquisas envolvendo populações indígenas, onde se espera que haja algum retorno para a etnia estudada e que as “pesquisas de gabinete” sejam menos priorizadas, em detrimento das pesquisas de campo.

Contudo, tanto a apresentação desta dissertação, ainda enquanto projeto de pesquisa, quanto a metodologia utilizada, as referências bibliográficas e o próprio desenvolvimento da escrita foram compartilhados e acompanhados, em muitos momentos, por representantes da etnia Xokó como o Cacique Bá, o Pajé Jair e Ivanilson Xokó, tendo estes reconhecido, inclusive, a importância da mesma.

Sendo assim, seria, no mínimo, precipitado aquele(a) que reduzisse ou deixasse de reconhecer a relevância desta dissertação em prol da metodologia utilizada. Certamente, a

falta de dados empíricos influenciou nos limites que os resultados da pesquisa poderiam atingir em sua profundidade; contudo, ainda assim, foi capaz de trazer novas contribuições sobre a etnia Xokó e que poderei sintetizar, a seguir.

A partir de uma perspectiva histórica, revisitei, brevemente, cada momento histórico que influenciou na dinâmica cultural dos Xokós e como eles influenciaram no seu Bem Viver, como a presença do Frei Doroteu de Loretto e os conflitos com a família Britto. Partindo dessa premissa geral, delimito esse Bem Viver com base na sucessão de liderança, por identificar na literatura que ela poderia retratar a vida comunitária da etnia e isso ficou cada vez mais lúcido após a apresentação do projeto de pesquisa que tive com o Cacique Bá, em reunião no Google Meet.

O Cacique me forneceu informações sobre a matriz comunitária da revelação espiritual do seu mandato que eu não pude encontrar em trabalhos anteriores que o mencionava, como os de Souza (2016) e Santos Junior (2016). Procurei, então, essa dimensão comunitária em todos os outros momentos de sucessão de liderança na Caiçara e identifiquei que sempre que a noção de comunidade estava presente, em detrimento da presença da lógica individualista da noção neoliberal de desenvolvimento, mesmo que houvesse a dimensão do sagrado, haviam conflitos. Assim, pude perceber que a dimensão comunitária é tão importante quanto às demais e que ela poderia ser uma característica importante para compreender como a etnia se desenvolve conforme a sua própria cultura.

Porém, ao me aprofundar em entender como ocorre a sucessão de liderança na Caiçara, percebi que embora ela tivesse dois momentos – o da eleição e o da revelação –, a etnia Xokó não se preocupou em definir critérios para escolher um novo líder caso ocorra algum imprevisto com o Cacique Bá ou em algum outro momento oportuno para a escolha de outra liderança. Conversando informalmente com o mesmo, na apresentação do projeto e a partir dos seus comentários na banca de qualificação da pesquisa teórica, ele deixou claro que a sucessão de liderança na Caiçara é uma questão que o preocupa, mas que ainda não tem sido percebida da mesma maneira pelos demais Xokós da Caiçara.

Assim, foi discutido, também, neste trabalho, quais consequências a falta de critérios para a sucessão de liderança poderia ter para os Xokós que convivem na Terra Indígena Caiçara e algumas delas são: perdas de direitos frente ao avanço do extrativismo animal em suas terras, ameaças à sua sobrevivência cultural, risco do retorno aos conflitos internos, desintegração enquanto comunidade indígena e o possível retorno ao modelo de eleição dos não indígenas.

Uma das possíveis respostas para resolver essa questão foi encontrada, nesta pesquisa, a partir da noção de ancestralidade tão presente e debatida entre as culturas

tradicionais. A ancestralidade permite que os Xokós, dentro da matriz comunitária de Bem Viver, possam elaborar critérios de sucessão de liderança que levem em conta a ancestralidade trabalhada não apenas a partir da elaboração do passado no presente, com a luta da retomada, mas, sobretudo, do presente em direção ao futuro, pensando em como sua cultura deve chegar para os que virão.

Essa resposta da minha pesquisa surge mais como uma provocação, um questionamento aos Xokós do que como uma imposição, haja visto que não cabe a mim, enquanto não indígena e não Xokó, definir os rumos da cultura dos Xokós, mas, enquanto pesquisador, me cabe chegar a um novo conhecimento diante de um tema que permanecia, até então, pouco debatido tanto na literatura científica quanto entre a etnia Xokó, mesmo que, em ambos, já demonstrasse clara necessidade de ser ampliado.

No que compete ao desenvolvimento propriamente dito, entre os Xokós, onde analiso pelo que chamo aqui de Bem Viver Xokó, descobri que, assim como o Bem Viver Xokó perpassa por uma dinâmica cultural que modificou vários hábitos e costumes que modificaram o seu Bem Viver, essas determinações históricas também influenciaram na forma como eles escolhem suas lideranças.

Para melhor compreender como ocorre esse desenvolvimento peculiar aos Xokós, dentro da sucessão de liderança, dividi em 3 momentos: 1) eleição (1983-2003), 2) revelação (2003-2023) e o atual momento o qual denomino de 3) sucessão (2023-atual).

Na eleição, os Xokós utilizaram o modelo de desenvolvimento não indígena, a partir do modelo de eleição da democracia representativa, onde o líder é escolhido através do voto indireto. Esse modelo serviu até a recuperação da Caiçara, mas, depois, pelo próprio caráter dialético do movimento histórico e transformador pelo qual passam todas as sociedades, ele se mostrou contraditório e insuficiente frente à uma outra preocupação que passou a ser predominante na Caiçara: a recuperação cultural de uma etnia do Nordeste que, dentro de um contexto mais amplo de outras etnias do Nordeste com essa mesma ambição, também estão em busca de recuperarem a sua cultura, durante vários momentos de violações de direitos que passam desde o período de colonização de suas terras.

Na revelação, os Xokós haviam encontrado o seu próprio caminho, com a realização do ritual do Ouricuri, onde o Cacique Bá foi escolhido dentro da noção de sagrado da etnia e, igualmente, legitimado pela comunidade. Houveram várias oscilações no seu mandato, conforme este relatou durante a apresentação do projeto e na banca da qualificação, em que ele pensou em desistir de ser Cacique. Só não desistiu porque, segundo o mesmo, vários Xokós insistiram para que ele se mantivesse no cargo de Cacique, até então.

Entretanto, o estado de saúde do Cacique, assim como a incerteza do amanhã, com a falta de critérios para sucedê-lo, ameaçam a sobrevivência cultural dos Xokós e isso faz com que o dilema da sucessão de liderança se faça presente como uma questão a ser resolvida dentro da atual dinâmica cultural dos Xokós.

Apesar desta incógnita, percebi que a dimensão comunitária tem um papel importante e determinante na forma que os Xokós conseguiram sobreviver culturalmente, pois ela propiciou resolver os desentendimentos causados pelo modelo de representação de “branco” (SOUZA, 2016), legitimar um novo momento da liderança na Caiçara através da revelação espiritual do Cacique Bá e fez parte da manutenção do mandato do Cacique Bá na falta de outros Xokós para ocuparem o atual cargo em que ele está.

Além disso, é importante mencionar que não é qualquer noção de comunidade, mas, uma noção que considere as especificidades culturais da etnia Xokó, onde noções como comunidade e o sagrado sejam conforme estejam presentes na própria realidade dos Xokós, através de rituais com o Ouricuri e da própria organização política da etnia e não noções de comunidade e sagrado a partir da visão ocidental. Como o sagrado já foi trabalhado e mencionado em trabalhos como os de Souza (2016) e Santos Junior (2016), priorizei o uso da categoria de comunidade para discutir as peculiaridades do desenvolvimento dos Xokós.

Se desenvolver, na etnia Xokó, perpassa por compreender quais estratégias são utilizadas para que a cultura dos Xokós sobreviva, se transforme e seja transmitida tendo, como base, a forma como eles se organizam e se entendem enquanto comunidade indígena. Algumas dessas estratégias atuais são, do ponto de vista institucional, os Conselhos Tribais e do Ouricuri, onde se auxilia nas decisões do Cacique Bá. Outros aspectos dessa sobrevivência perpassam pelo ponto de vista semântico, da ressignificação de elementos da cultura ocidental, como formas de organização política, acompanhada de tecnologias e conhecimentos reinterpretados conforme as necessidades e interesses presentes na cultura dos Xokós.

No âmbito das Culturas Populares, o Bem Viver Xokó é uma das estratégias de sobrevivência e resistência aos processos de dominação cultural, política e econômica (ABIB, 2019) da visão ocidental de desenvolvimento. Situado no interior das culturas indígenas, ele é uma estratégia contrahegemônica à noção desenvolvimentista da modernidade ocidental que defende uma noção de bem-estar pautado na acumulação de capital (ACOSTA, 2016).

Ele marca as relações de poder entre a cultura ocidental dominante e as culturas indígenas, onde seus conflitos e tensionamentos ora se apresentam na forma da violação de direitos – como o direito à terra, à cultura, a autodeterminação, à livre consulta, aos hábitos costumes e língua materna – e violência explícita e ora se apresentam na forma de violência

simbólica, onde as culturas indígenas são sistematicamente destruídas pelas decisões necropolíticas de dirigentes políticos do Brasil e da América Latina que decidem com base nos setores dominantes da população e, conseqüentemente, nos setores dominantes da cultura.

Na América Latina, seu percurso acompanha a própria história do colonialismo no continente, o que faz com que Carvalho (2010) afirme que o percurso das Culturas Populares é concomitante aos primeiros séculos de invasão e predação expansionista do sistema econômico europeu. Por essa razão, foi imprescindível buscar entender termos como cultura e desenvolvimento dentro de um entendimento decolonial e indígena, pois são conhecimentos que lutam contra a colonialidade impregnada no poder, saber e ser implantada pelo projeto colonial que devastou culturas, memórias e identidades (ABIB, 2019).

O próprio Bem Viver, enquanto alternativa à noção de desenvolvimento ocidental, nutre-se das experiências e cosmovisões das etnias indígenas que tem resistido ao colonialismo com base nas suas próprias noções de desenvolvimento, isto é, com base em seus próprios Bens Viveres, conforme Acosta (2016).

E, por fim, para o atual momento, acredita-se que a elaboração da noção de ancestralidade, pela etnia, possibilitaria supormos que para o seu atual momento de desenvolvimento, a noção de ancestralidade poderia ser útil, a depender de como eles a percebiam no potencial de resolução de ameaças à sua sobrevivência cultural diante da elaboração de critérios de sucessão de liderança na Terra Indígena Caiçara.

6 REFERÊNCIAS

ABIB, P. R. J. Culturas Populares, Educação e Descolonização. *Revista Educação em Questão*, v. 57, n.54, 20 dez. 2019. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.21680/1981-1802.2019v57n54ID18279>> Acesso em 23 de maio de 2022.

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo, Autonomia Literária. Elefante, 2016.

ALTINI, E. et al. **A Política de Atenção À Saúde Indígena no Brasil**: breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde das comunidades indígenas. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2013.

ÁLVARO, J. L.; GARRIDO, A. **Psicologia Social**: perspectivas psicológicas e sociológicas. São Paulo: McGraw-Hill, 2006.

ANDRADE, UGO MAIA; SANTOS, L.; ALVES, N e SANTOS, N. Notas para uma ecologia pelos índios Xokó (SE). In: Carlos Alberto Batista Santos; Edson Hely Silva; Edivânia Granja da Silva Oliveira. (Org.). **História ambiental, história indígena e relações socioambientais no semiárido brasileiro**. 1ed.Paulo Afonso: SABEH, 2018, v. 1, p. 164-187.

ANTONIO, E. M. M. **A independência do solo que habitamos**: autonomia, poder e cultura política na construção do império brasileiro. Sergipe (1750-1831). Franca, UNESP, 2011. (Tese de Doutorado em História).

ARRUTI, José Maurício. Reintroduzindo o Relatório Histórico-antropológico do Mocambo de Porto da Folha vinte anos depois. *Revista Ambivalências*, v. 4, n. 7, p. 177-253, 2016. Disponível em: < <https://seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/article/download/5545/4558/0>> Acesso em 5 de fevereiro de 2023.

BANIWA, G. J. dos S. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/Secretaria de Educação Continuada/Alfabetização e Diversidade, 2006. (Série Vias dos Saberes; 1).

BARÓ, M. O papel do psicólogo. *Estudos de Psicologia*, 3(1), 7-27. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000100002>> Acesso em 23 de maio de 2022.

BARRETO, H. M. de P. **Produção Cerâmica Xokó**: a retomada de uma identidade. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.

BERNI, L. E. V. Psicologia e saúde mental indígena: Um panorama para construção de políticas públicas. *Psicologia para América Latina*, (spe), 64-81. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2017000200006> Acesso em 23 de maio de 2022.

BOCK, Ana Mercês Bahia. Formação do psicólogo: um debate a partir do significado do fenômeno psicológico. *Psicologia: ciência e profissão*, v. 17, p. 37-42, 1997. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/pcp/a/8wMf9sFXZtQcdnY5xvMVpsF/?lang=pt>> Acesso em 15 de junho de 2023.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Vocação de criar: anotações sobre a cultura e as culturas populares. *Cadernos de Pesquisa*, v.39, n.138, p.715-746, set./dez. 2009. Disponível em

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-15742009000300003&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em 25 de julho de 2022.

BRASIL, 1991. **Decreto nº 401 de 24 de dezembro de 1991**. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, no Estado de Sergipe. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em 30 de abril de 2022.

BRASIL. **Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009**. Aprova o estatuto e o quadro demonstrativo dos cargos em comissão e das funções gratificadas da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 29 dez. 2009. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7056.htm> Acesso em 15 de junho de 2023.

BRASIL. **Decreto nº 7.778, de 27 de julho de 2012**. Aprova o estatuto e o quadro demonstrativo dos cargos em comissão e das funções gratificadas da Fundação Nacional do Índio. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 30 jul. 2012. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Decreto/D7778.htm> Acesso em 15 de junho de 2023.

BRASIL. **Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm. Acesso em 21 de abril de 2022.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/16001.htm. Acesso em 21 de abril de 2022

BRASIL. Presidência da República. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.> Acesso em: 22 de setembro de 2021.

CALDEIRA, Vanessa. Programa Tamoromu: uma experiência em promoção de saúde indígena e prática interdisciplinar na Casai-SP. In: TEIXEIRA, Lumena Celi; BERNI, Luiz Valliengo (org.). **Psicologia e povos indígenas**. Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região – São Paulo: CRPSP, 2010. p. 101-116. Disponível em: <<http://www.crsp.org.br/povos/povos/livro.pdf>> Acesso em 31 de outubro de 2023.

CAMPOS, C. S. **Por uma antropologia ecológica dos Fulni-ô de Águas Belas**. (Dissertação de Mestrado) – UFPE. Recife, 2006.

CANCLINI, Néstor García. ¿ **De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?**. Comunicación y culturas populares en Latinoamérica, v. 21, p. 153-165, 1987. Disponível em: <https://hugoribeiro.com.br/biblioteca-digital/Canclini-de_que_estamos_hablando_cuando_hablamos_de_lo_popular.pdf> Acesso em 13 de junho de 2023.

CARVALHO, A.V.; MACEDO, J.P. Povos e comunidades tradicionais: revisão sistemática da produção de conhecimento em Psicologia. *Revista de Psicologia: Teoria e Prática (online)*, v.20, p.180-197, 2018. Disponível em: < http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ptp/v20n3/ptp_v20n3a09.pdf> Acesso em 25 de julho de 2022.

CARVALHO, J. J. ‘Espetacularização’ e ‘Canibalização’ das Culturas Populares na América Latina. *Revista Antropológicas*, 21(1), p. 39-76, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/viewFile/23675/19331>> Acesso em 13 de junho de 2023.

CARVALHO, Maria Letícia de Alvarenga. **Quilombo do Mocambo**. – Belo Horizonte: FAFICH, 2016. Disponível em: <<https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/mocambo.pdf>> Acesso em 5 de fevereiro de 2023.

CHAUÍ, Marilena. Introdução, como de praxe. In: CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e Resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

COIMBRA JR, Carlos EA; SANTOS, Ricardo Ventura e CARDOSO, Andrey Moreira. Processo saúde–doença. **Vigilância alimentar e nutricional para a saúde indígena**, p. 47-74, 2007. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/fyyqb/pdf/barros-9788575415870.pdf#page=42>> Acesso em 23 de outubro de 2023.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO – SP. **A outra vida dos Xocó**. Boletim. São Paulo, p. 1-27. Maio/jun. 1983

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (BRASIL). **Referências técnicas para atuação de psicólogas (os) com povos indígenas** / Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia e Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. – 1. ed. Brasília: CFP, 2022. Disponível em <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2022/07/crepop_indigenas_web.pdf> Acesso em 14 de junho de 2023.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (BRASIL). **Referências técnicas para atuação de psicólogas (os) com povos tradicionais** / Conselho Federal de Psicologia, Conselhos Regionais de Psicologia e Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. – 1. ed. Brasília: CFP, 2019. Disponível em <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2019/12/CFP_PovosTradicionais_web.pdf> Acesso em 23 de maio de 2022.

CORDEIRO, A. M. et al. Revisão sistemática: uma revisão narrativa. *Rev. Col. Bras. Cir.*, v. 34, n.6, p.428-431, 2007. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rcbc/a/CC6NRNtP3dKLgLPwcmV6Gf/?lang=pt>>. Acesso em 23 de maio de 2022.

CULTURAL, Itaú. **Herança cultural** – Culturas indígenas. YouTube, 6 mar. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BE7kLD66t8A&t=222s>> Acesso em 13 de junho de 2023.

DANTAS, B. G. A antiga missão de São Pedro de Porto da Folha e a recente questão dos Xocó de Sergipe. In: DANTAS, Beatriz Góis; DALLARI, Dalmo de Abreu. **Terra dos índios Xocó**: estudos e documentos. São Paulo: Comissão Pró-Índio de SP/Ed. Parma, 1980^a, p.13-174.

DANTAS, B. G. **Xokó** – grupo indígena de Sergipe. Aracaju: Secretaria de Educação e Cultura (SEED), 1997.

DEMO, P. Elementos metodológicos da pesquisa participante. In: BRANDÃO, C. R. (org.). **Repensando a pesquisa participante**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 104-130.

DIAS, M. S. de L. O legado de Martin-Baró: a questão da consciência latino americana. *Psicol. Am. Lat.*, México, n. 33, p. 11-22, jul. 2020. Disponível em:

<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2020000100003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 20 jun. 2021.

FACHIN, O. **Fundamentos de Metodologia**. 5. ed. – São Paulo: Saraiva, 2006.

FERNANDES, PÁDUA. Povos Indígenas, segurança nacional e Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios na Constituição brasileira de 1988. *Insurgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais*, v.1, p.142-175, 2015.

FERRARI, Alfonso Trujillo. **Os Kariri**: o crepúsculo de um povo sem história. Escola de Sociologia e Política, 1957.

FIGUEIREDO, A. **Enforcados**: o índio em Sergipe. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FONTELLA, Leandro Goya. A Guerra Guaranítica num contexto de Cultura de Contato: uma interpretação sobre o caráter das interações entre guaranis missionários e sociedades ibéricas. *Anos 90: Revista do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 27, 2020. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/5740/574069212024/574069212024.pdf>> Acesso em 4 de fevereiro de 2023.

FREIRE, F. **História de Sergipe**. São Cristovão: Editora da UFS; Aracaju: IHGSE, 2013.

FREIRE, P. Criando método de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Pesquisa participante**. 8. ed. São Paul: Brasiliense, 1999. p. 34-41.

GEERTZ, C. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social** – 6ª ed – São Paulo: atlas, 2008.

GODOY, D. Vozes do Brasil: Diferentes identidades, um devir intercultural?. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (org). **Psicologia e Povos Indígenas**: a procura do bem viver. São Paulo: CRP SP, 2012. p. 110-123. Disponível em: <https://www.crpsp.org/impresso/view/80>. Acesso em 21 de abril de 2022

GÓIS, C. W. **Noções de Psicologia Comunitária**. Fortaleza: Edições UFC, 1994. Disponível em: <<https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/42535>> Acesso em 25 de julho de 2022.

GÓIS, C. W. **Psicologia comunitária**: atividade e consciência. Fortaleza, CE: Publicações Instituto Paulo Freire de Estudos Psicossociais, 2005. Disponível em: <<http://repositorio.ufc.br/handle/riufc/42537>>. Acesso em 25 de julho de 2022.

GOMES, R.; SOUSAZA, E.R.; MINAYO, M.C.S.; SILVA, C.F.R. Organização, processamento, análise e interpretação de dados: o desafio da triangulação. In: MINAYO, M.C.S.; ASSIS, S.G.; SOUZA, E. R (org.). **Avaliação por triangulação de métodos**: abordagem de programas sociais. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005, p.185-221.

GONÇALVES, M. A Psicologia como ciência do sujeito e da subjetividade: a historicidade como noção básica. In: BOCK, A. B.; MARCHINA, M. (orgs.). **Psicologia Sócio-histórica**: uma perspectiva crítica em Psicologia. São Paulo: Cortez, 2001, p. 37-52.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI.

Sociedade e Estado, v. 31, p. 25-49, 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt/abstract/?lang=pt>> Acesso em 13 de junho de 2023.

GUARESCHI, P. Ética e paradigmas na psicologia social. In: PLONER, K; MICHELS, L.; SCHLINDWEIN; L; GUARESCHI, P. **Ética e Paradigmas na Psicologia Social**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2003. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/qfx4x/pdf/ploner-9788599662854.pdf>> Acesso em 23 de maio de 2022.

GUARESCHI, P. Introdução. In: SARRIERA, Jorge C. e SAFORCADA, E. T. (org.). **Introdução à Psicologia Comunitária: bases teóricas e metodológicas**. 3. Ed. Porto Alegre: Sulina, 2020. p.13-23.

GUSMAN, Christine Ranier; RODRIGUES, Douglas Antonio e VILLELA, Wilza Vieira. Trâmites éticos, ética e burocracia em uma experiência de pesquisa com população indígena. *Saúde e Sociedade*, v. 25, p. 930-942, 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/sausoc/a/dvmSsDJ66cZrT5cYkpfRWYg/abstract/?lang=pt>> Acesso em 14 de junho de 2023.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Humanitas, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Os indígenas no senso demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: o autor. Recuperado de http://www.ibge.gov.br/indigena_censo2010.pdf

JUNIOR, A. A. **O Estado da Arte sobre a terra indígena Caiçara/Ilha de São Pedro do povo Xokó: Um legado a ser seguido e ampliado**. PONTA DE LANÇA (UFS), v. 11, p. 69-89, 2017. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/8161>>. Acesso em 30 de abril de 2022.

KRENAK, A. A humanidade que pensamos ser. In: CARELLI, R. (org.). **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª ed – São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 55-72.

LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas**. Buenos Aires, Argentina. CLACSO: 2005, p.107-130. Disponível em:<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf> Acesso em 23 de maio de 2022.

LIMA, A.V. Experiência indígena e cidades: mobilidades e produção de modos de vida dos Xocó Kuará. In: V Reunião Equatorial de Antropologia e XIV Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste (ABANNE). Maceió: *Anais da V Reunião Equatorial de Antropologia e XIV Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste (ABANNE)*, 2015.

LOPES, Sebastião Alves Teixeira; VITÓRIO, Maria Clizalda. Mandu Ladino, de Castelo Branco. *REVISTA ELETRÔNICA HUMANA RES*, v. 1, n. 4, 2021. Disponível em: <<https://revistahumanares.uespi.br/index.php/HumanaRes/article/view/92>> Acesso em 4 de fevereiro de 2023.

MAMANI, F. H. **Buen vivir /vivir bien. filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI. Lima: 2010.

MARTINS, CATIA P. “Desaprender 8 horas por dia”: psicologia e saúde indígena. *Fractal: Revista de Psicologia*, v.33, n.3, p. 192-198, 8 jan 2022. Disponível em: < <http://periodicos.uff.br/fractal/article/view/5846>> Acesso em 25 de julho de 2022.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. **A Semente da Terra: Identidade e conquista territorial por um Grupo Indígena Integrado**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Rio de Janeiro: PPGA/MN/UFRJ, 1989. Disponível em: < <http://www.etnolinguistica.org/tese:mata-1989-semente>> Acesso em 5 de fevereiro de 2023.

MINAYO, Cecília de Souza. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. 5ª reimpressão, 2021.

MINAYO, M. C. S. Hermenêutica-dialética como caminho do pensamento social. In MINAYO, M.C.S e DESLANDES, S.F. (org.). **Caminhos do pensamento: epistemologia e método**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008, p.1-22

MONTERO, M. **Consciousness raising, conversion, and de-ideologization in community psychosocial work**. *Journal of community psychology*, v.22, 1994, p. 3-11.

MOTT, L. R. de B. **Sergipe del Rey: população, economia e sociedade**. Aracaju, FUNDESC, 1986.

NOTZOLD A. L.; BRIGHENTI, C. A. Movimento indígena brasileiro na década de 1970: construção de bases para rompimento da invisibilidade étnica e social. In: SCHERER-WARREN, I; LÜCHMANN, L.H. (Org.). **Movimentos sociais e participação: abordagens e experiência no Brasil e na América latina**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

OLIVEIRA e FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, Rio de Janeiro: MEC/Secad/Laced/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <<http://www.trilhasdeconhecimentos.etc./livros/arquivos/CoLET13Vias02WEB.pdf>> Acesso em 26 de julho de 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, p. 47-77, 1998. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfbdjy6zm/abstract/?lang=pt>> Acesso em 15 de junho de 2023.

OLIVEIRA, V. M. S.; MESQUITA, I. Nos tempos do antigo aldeamento: os Xokó da Ilha de São Pedro de Porto da Folha (1849-1878). In: XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015, Florianópolis. *Anais eletrônicos XXVIII Simpósio Nacional de História*, 2015.

OLIVEIRA, Valéria M.S. **Memória/identidade Xokó: práticas educativas e reinvenção das tradições**. 2018. Tese (Doutorado em Educação), Universidade Tiradentes, 2018. Disponível em:<<https://openrit.grupotiradentes.com/xmlui/bitstream/handle/set/2511/MEM%20IDENTIDADE%20XOK%20.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em 5 de fevereiro de 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais**. Genebra, 7 de junho de 1989. Disponível em: <<https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%20C2%BA%20169.pdf>> Acesso em 25 de julho de 2022.

PASSOS, A. A.; SILVA, L. M.; BERNARTT, M. L. Para pensar e viver outros mundos: o 'Bem Viver' na comunidade indígena de Mangueirinha-PR. *Revista Húmus*, v. 9, p. 99-120, 2019. Disponível em: <<http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/12054>> Acesso em 30 de Abril. 2022.

PEDROSO, M.; GRUBITS, S. Relações Éticas em Pesquisas com Populações Indígenas. *Psicologia Ciência e Profissão*. V.1, p.46-57. 2006. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1414-98932006000100005>> Acesso em 23 de maio de 2022.

PIZZINATO, A. Psicologia da Libertação. In: SARRIERA, J. C.; SAFORCADA, E. T (org.). **Introdução à Psicologia Comunitária: bases teóricas e metodológicas**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2020, p. 113-138.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. Apresentação da edição em português. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005, p. 3-5. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf> Acesso em 20 de julho de 2022.

QUEIROZ, A. **A festa da retomada**: uma celebração identitária de ser Xokó na Ilha de São Pedro – Porto da Folha/SE. 2020. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Culturas Populares) – Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, Sergipe, 2020.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005, p. 117-130. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf> Acesso em 20 de julho de 2022

QUINTILIANO, Aylton. **A guerra dos tamoios**. Rio de Janeiro: Editora Reper, 1965.

RAMOS, André Luiz Teles. O lugar da Psicologia no campo interdisciplinar das Culturas Populares: Reflexões para a aproximação com os Povos Originários de Sergipe. In: ANDRADE, Patrícia Brunet; ALVES, R.S. (org.). **Estudos e olhares sobre as culturas populares em Sergipe**. 1ª ed. Aracaju: Seduc/SE, 2022, v.1, p.20-39

ROTHER, E. T. Revisão sistemática X revisão narrativa. *Acta paul. Enferm* 2007; 20(2): v-vi. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ape/a/z7zZ4Z4GwYV6FR7S9FHTByr/>>. Acesso em 23 de maio de 2022.

SANTOS JUNIOR, A. A. **A conflitualidade para além da regularização territorial**: a propósito das múltiplas determinações das políticas públicas na Terra Indígena Caiçara/Ilha de São Pedro, em Sergipe. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2016. (Tese de Doutorado em Geociências).

SANTOS, Liliane da Silva. **O direito à língua materna dos Povos Originários**: o caso do Povo Xokó. 2023. 147 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Escola de Direito, Turismo e Museologia, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2023. Disponível em: <<https://repositorio.ufop.br/handle/123456789/16762>> Acesso em 23 de outubro de 2023.

SANTOS, R. C. DOS; SANTOS, R. C. DOS. Ancestralidade e produção de saúde na comunidade indígena Xokós, Sergipe. *Revista de Educação Popular*, p. 160-175, 13 jul. 2020.

Disponível em: < <http://www.seer.ufu.br/index.php/reveducpop/article/view/53173>>. Acesso em 30 de abril de 2022. <https://doi.org/10.14393/REP-2020-53173>

SAWAIA, B. A crítica Ético-epistemológica da Psicologia Social pela questão do Sujeito. In: Psicologia e Sociedade – *Revista da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO)*, vol.10, n.2 jul/dez, p.117-136, 1998. Disponível em: <<https://www5.pucsp.br/nexin/artigos/download/a-critica-etico-epistemologica.pdf>> Acesso em 23 de maio de 2022.

SAWAIA, Baden. A apropriação científica de um conceito tão antigo quanto a humanidade. In: CAMPOS, Regina H.; LANE, Sílvia T. et al (org.). **Psicologia Social Comunitária: Da solidariedade à autonomia**. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p-35-53.

SCHERER-WARREN, Ilse; LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn (org.). **Movimentos sociais e participação: abordagens e experiências do Brasil e América Latina**. Florianópolis: Ed da UFSC, 2011. P. 37-58. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/188058>. Acesso em 21 de abril de 2022

SILVA, E. Os índios e a civilização ou a civilização dos índios? Discutindo conceitos, concepções e lugares na História. *Boletim do Tempo Presente*, nº10, de 1 de 2015, p.1-12. Disponível em: <<http://www.seer.ufs.br/index.php/tempopresente>> Acesso em 25 de julho de 2022. b

SOUZA, J. A. C. “**Nascer como uma algaroba e crescer como um juazeiro**” – os Xokó da Ilha de São Pedro. São Cristóvão, SE, 2016. (Dissertação de Mestrado em Antropologia).

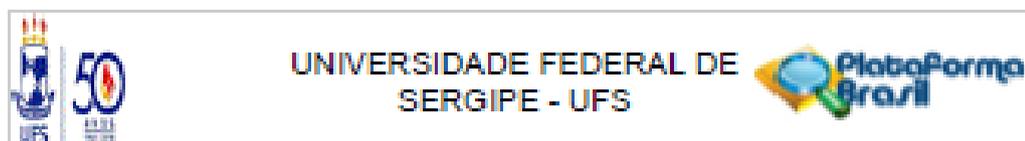
SUCHANEK, M.G. O. Povos Indígenas no Brasil: de escravos a tutelados. Uma difícil reconquista da liberdade. *Revista Confluências*, v.12, n.1. Niterói: PPGSD-UFF, p.240-274, 2012.

TEIXEIRA, L. C. A psicologia na promoção do bem viver indígena. In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (org). **Psicologia e Povos Indígenas: a procura do bem viver**. São Paulo: CRP SP, 2012. p. 235-259. Disponível em: <https://www.crpssp.org/impreso/view/80>. Acesso em 21 de abril de 2022

TRINDAD, C. B. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. *Anuário Antropológico*, 43(1), 257. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/aa.2986>> Acesso em 25 de julho de 2022.

WOLF, E. Á. Uma psicologia para América Latina. In: GUZZO, R.S.L; LACERDA, JÚNIOR, F. **Psicologia Social para a América Latina: o resgate da Psicologia da Libertação**. São Paulo: Alínea, 2009.

APÊNDICES

APÊNDICE A – COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO À PLATAFORMA
BRASIL

COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Bem viver Kokô: uma forma de se entender o desenvolvimento na Terra Indígena Calçara

Pesquisador: André Luiz Teles Ramos

Versão: 1

CAAE: 65457022.3.0000.5546

Instituição Proponente: Universidade Federal de Sergipe

DADOS DO COMPROVANTE

Número do Comprovante: 132775/2022

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

Informamos que o projeto Bem viver Kokô: uma forma de se entender o desenvolvimento na Terra Indígena Calçara que tem como pesquisador responsável André Luiz Teles Ramos, foi recebido para análise ética no CEP Universidade Federal de Sergipe - UFS em 25/11/2022 às 08:57.

Endereço: Rua Cláudio Belém s/nº
Bairro: Sãoatório
UF: SE Município: ARACAJU
Telefone: (79)3194-7208

CEP: 49.060-110

E-mail: cep@academico.ufs.br

APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Título do Projeto: Bem viver Xokó: uma forma de se entender o desenvolvimento na Terra Indígena Caiçara

Pesquisador Responsável: André Luiz Teles Ramos

Local onde será realizada a pesquisa: Ilha São Pedro (Porto da Folha-SE)

Você está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) desta pesquisa porque faz parte da etnia Xokó, mora na Ilha de São Pedro e a partir disso pode trazer valiosas contribuições para sua realidade. Sua contribuição é muito importante, mas não deve participar contra a sua vontade.

Esta pesquisa será realizada porque se tem imposto o modo de vida não indígena às diversas populações originárias do país, desconhecendo as suas especificidades culturais, mas, sobretudo, desconhecendo que cada etnia se desenvolve conforme a sua própria cultura, de acordo com sua organização social, política, econômica, espiritualidade, ritos, saberes e dentre muitas outras expressões peculiares às suas culturas. Portanto, reconhecer que os Xokós possuem um modo de vida próprio é de fundamental importância para que os não indígenas evitem de enxergar a etnia a partir de seus próprios interesses e possam, principalmente, valorizar a etnia Xokó com base no seu próprio direito de exercer a sua cultura. Os objetivos dessa pesquisa são analisar o Bem viver Xokó a partir do conceito de cultura da etnia e sua relação com os não indígenas, discutir a partir da perspectiva teórica-conceitual o sentido de Bem viver Xokó por meio da literatura, compreender o significado da comunidade na constituição do Bem viver Xokó, explanar o Bem viver a partir das narrativas dos Xokós da Terra Indígena Caiçara, abordar o conceito de Bem viver como uma condição de desenvolvimento na perspectiva Xokó.

Os participantes da pesquisa são os Xokós que residem na Terra Indígena Caiçara, aproximadamente 20 Xokós sendo 10 homens e 10 mulheres, totalizando em 20 participantes e podendo variar de acordo com a disponibilidade de cada um(a). Essa divisão por gênero ocorre para identificar se há diferença nas opiniões dadas por homens e mulheres. Além da divisão de gênero, há uma divisão por geracionalidade, isto é, entre anciãos e adultos jovens pois para que o Bem viver Xokó sobreviva, é preciso

levar em consideração como esse Bem viver é transmitido dos protagonistas da luta da retomada para os adultos jovens, pois tratando de abordar a perspectiva apenas dos mais velhos, o trabalho não seria capaz de oferecer maiores detalhes sobre a perpetuação do modo de vida da etnia.

Antes de decidir, é importante que entenda todos os procedimentos, os possíveis benefícios, riscos e desconfortos envolvidos nesta pesquisa.

A qualquer momento, antes, durante e depois da pesquisa, você poderá solicitar mais esclarecimentos, recusar-se ou desistir de participar sem ser prejudicado, penalizado ou responsabilizado de nenhuma forma. Caso você já esteja em tratamento e não queira participar, você não será penalizado por isso.

Em caso de dúvidas sobre a pesquisa, você poderá entrar em contato com o pesquisador responsável André Luiz Teles Ramos através do telefone (79) 99675-9885 , Avenida Marechal Rondon Jardim s/n – Rosa Elze, São Cristóvão – SE, 49100-000 e e-mail **andreltr96@gmail.com**.

Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal de Sergipe. “O CEP é um colegiado interdisciplinar e independente, de relevância pública, de caráter consultivo, deliberativo e educativo, criado para defender os interesses dos participantes da pesquisa em sua integridade e dignidade e para contribuir no desenvolvimento da pesquisa dentro de padrões éticos” (Resolução CNS nº 466/2012, VII. 2).

Caso você tenha dúvidas sobre a aprovação do estudo, seus direitos ou se estiver insatisfeito com este estudo, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal de Sergipe, situado na Rua Cláudio Batista s/nº Bairro: Sanatório – Aracaju CEP: 49.060-110 – SE. Contato por e-mail: cep@academico.ufs.br .Telefone: (79) 3194-7208 e horários para contato– Segunda a Sexta-feira das 07:00 as 12:00h.

Todas as informações coletadas neste estudo serão confidenciais (seu nome jamais será divulgado) e utilizadas apenas para esta pesquisa. Somente nós, o pesquisador responsável e/ou equipe de pesquisa, teremos conhecimento de sua identidade e nos comprometemos a mantê-la em sigilo.

Para maiores informações sobre os direitos dos participantes de pesquisa, leia a **Cartilha dos Direitos dos Participantes de Pesquisa** elaborada pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep), que está disponível no site: http://conselho.saude.gov.br/images/comissoes/conep/img/boletins/Cartilha_Direitos_Participantes_de_Pesquisa_2020.pdf

Caso você concorde e aceite participar desta pesquisa, deverá rubricar todas as páginas deste termo e assinar a última página, nas duas vias. Eu, o pesquisador

responsável, farei a mesma coisa, ou seja, rubricarei todas as páginas e assinarei a última página. Uma das vias ficará com você para consultar sempre que necessário.

O QUE VOCÊ PRECISA SABER:

✓ **DE QUE FORMA VOCÊ VAI PARTICIPAR DESTA PESQUISA:**

Os procedimentos da pesquisa se darão da seguinte forma: cada participante, em um primeiro momento, participará de uma conversa com o pesquisador em que a partir de algumas questões disparadoras sobre os Xokós, responderão de acordo com o que souberem e quiserem responder, ficando sempre disponível a opção de não responder por alguma razão por parte do participante. Em um segundo momento, a cada participante que participar da conversa, se perguntará se ele(a) aceita que o pesquisador possa acompanhar o cotidiano durante um único dia, de cada um, para que a partir desse contato o pesquisador possa compreender melhor como cada atividade realizada pelos Xokós se integra na cultura da etnia como um todo. Novamente, será respeitada o direito à recusa em qualquer momento da pesquisa devendo o pesquisador buscar maneiras alternativas juntamente da etnia de realizar a pesquisa caso isso ocorra. As falas dos participantes serão gravadas em gravador de áudio, em caso de consentimento prévio, e serão tiradas fotos da comunidade que representem esse Bem viver Xokó, com autorização prévia da etnia, tomando o devido cuidado para não identificar os participantes. No último momento, será realizada uma roda de conversa para dar uma devolutiva para os Xokós sobre o que foi possível conhecer sobre a cultura da etnia, a partir das narrativas e fotos concedidas. A depender do prazo, se a etnia julgar necessário, o pesquisador poderá coletar outras informações de interesse de ambas as partes devendo dar a devida devolutiva, novamente, para a etnia em momento posterior, dentro do prazo de realização da pesquisa. Caso não haja necessidade de uma nova coleta de dados, será decidido juntamente com a etnia como eles(as) vão querer se apropriar dos dados de modo que eles possam ter uma utilidade, de alguma forma, para os participantes.

✓ **RISCOS EM PARTICIPAR DA PESQUISA:** Como riscos, acredita-se que o fato de necessitar de tempo e da disponibilidade dos Xokós, pode gerar um certo incômodo por envolver, em algum grau, a presença da etnia em momentos que eles(as) poderiam estar se dedicando a outros afazeres cotidianos seus. Além disso, a presença do pesquisador na aldeia por

mais que se posicione da forma mais respeitável possível, não deixa de ser um elemento estranho a esse contexto pelo fato de ser alguém de fora da comunidade. Para minimizar esses riscos, o pesquisador estará em constantes negociações com a etnia, adaptando-se às suas regras, limites, readaptando suas atividades e até interrompendo o processo de ida ao campo, em qualquer momento que lhe for solicitado.

✓ **BENEFÍCIOS EM PARTICIPAR DA PESQUISA:** Dessa pesquisa pode-se esperar alguns benefícios, tais como: disposição de informações que levem a melhor compreensão dos próprios participantes, familiares, profissionais, a respeito do Bem viver Xokó, além de que os resultados podem ser relevantes para o planejamento de ações de orientação e instrumentalização política para que a etnia possa exigir das instâncias governamentais o devido respeito à perpetuação do seu modo de vida diante de projetos que possam, de alguma maneira, afetá-los de modo a prejudicar a sobrevivência cultural da etnia. Outro benefício é que refletir coletivamente com a etnia sobre as possibilidades e critérios para a escolha de uma liderança Xokó é evitar possíveis desentendimentos futuros quanto a essa decisão e garantir que os próprios Xokós decidam o seu futuro, sem ficar a mercê, novamente, da forma como os não indígenas elegem suas lideranças. O momento final de roda de conversa também propiciará que os Xokós decidam como se apropriarão da pesquisa.

✓ **FORMA DE ACOMPANHAMENTO DO TRATAMENTO:** O único acompanhamento que terá dos participantes será quanto ao cotidiano dos(as) mesmos(as) para que o pesquisador observe como o Bem viver Xokó ocorre no dia a dia. Consiste, simplesmente, em acompanhar o dia de cada participante, dentro de suas atividades rotineiras para que se possa compreender como elas retratam a especificidade da cultura dos Xokós. Entretanto, esse acompanhamento só ocorrerá em caso de consentimento prévio de cada participante, levando em consideração a privacidade de cada um, a liberdade e o respeito à diferença sobre como cada um possa se posicionar a respeito.

✓ **MÉTODOS ALTERNATIVOS DE TRATAMENTO E/OU TRATAMENTO PADRÃO:** Não se trata de pesquisa que envolve tratamento.

✓ **PRIVACIDADE E CONFIDENCIALIDADE:** Todos os dados coletados referente às narrativas e imagens por meio de gravações de áudio e

de fotos receberão a devida confidencialidade e privacidade que necessitam, de modo a não identificar o(a) participante da pesquisa, nem lhe causar maiores incômodos e/ou preocupações quanto ao resguardo das informações prestadas. Algumas narrativas e imagens poderão ser utilizadas em publicações científicas como forma de tornar público o conhecimento coletivamente construído, entretanto, sempre entrando em acordo com a etnia, previamente, sobre o que pode ser dito ou não.

✓ **ACESSO A RESULTADOS DA PESQUISA:** Todos os participantes da pesquisa terão acesso aos resultados da mesma, através de dois momentos: na roda de conversa, onde ocorrerá a devolutiva para a etnia dos conhecimentos construídos no processo da pesquisa e em um momento posterior, quando a dissertação estiver concluída e devidamente publicada, para aqueles(as) que desejarem ter uma cópia distribuída de forma gratuita a qualquer momento que desejarem, devendo o pesquisador com todas as despesas para o envio do documento no prazo combinado com a etnia.

✓ **CUSTOS ENVOLVIDOS PELA PARTICIPAÇÃO DA PESQUISA:** you will not have costs to participate in this research; if you have expenses with exams, transport and food, including your accompanier (if necessary), they will be reimbursed by the researcher. The research also does not involve financial compensation, or in other words, you will not receive payment to participate.

✓ **DANOS E INDENIZAÇÕES:** Se lhe ocorrer qualquer problema ou dano pessoal durante a pesquisa, lhe será garantido o direito à assistência médica imediata, integral e gratuita, às custas do pesquisador responsável, com possibilidade de indenização caso o dano for decorrente da pesquisa (através de vias judiciais Código Civil, Lei 10.406/2002, Artigos 927 a 954).

Consentimento do participante

Eu, abaixo assinado, declaro que concordo em participar desse estudo como voluntário(a). Fui informado(a) e esclarecido(a) sobre o objetivo desta pesquisa, li, ou foram lidos para mim, os procedimentos envolvidos, os possíveis riscos e benefícios da minha participação e esclareci todas as minhas dúvidas.

Sei que posso me recusar a participar e retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto me cause qualquer prejuízo, penalidade ou responsabilidade. Autorizo o uso dos meus dados de pesquisa sem que a minha identidade seja divulgada.

Recebi uma via deste documento com todas as páginas rubricadas e a última assinada por mim e pelo Pesquisador Responsável.

Nome _____ **do(a)**
participante: _____

Assinatura: _____ **local e**
data: _____

Declaração do pesquisador

Declaro que obtive de forma apropriada, esclarecida e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste participante para a participação neste estudo. Entreguei uma via deste documento com todas as páginas rubricadas e a última assinada por mim ao participante e declaro que me comprometo a cumprir todos os termos aqui descritos.

Nome _____ **do** _____ **Pesquisador** _____ **Responsável:**

Assinatura: _____

Local/data: _____

Nome do auxiliar de pesquisa/testemunha quando aplicável:

Assinatura: _____

Local/data: _____

(Os campos para assinatura devem ser uma continuidade do TCLE e não vir em folha separada; favor ajustar a paginação para que isso não ocorra)



Assinatura Datiloscópica (quando não alfabetizado)

APÊNDICE C - ORÇAMENTO**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CAMPUS UNIVERSITÁRIO PROF. ANTÔNIO GARCIA FILHO
DEPARTAMENTO DE TERAPIA OCUPACIONAL****ORÇAMENTO**

A pesquisa será feita com recurso próprio, tendo seu orçamento um total de R\$ 2.280, aproximadamente, considerando transporte de ida, volta e alimentação.

André Luiz Teles Ramos

André Luiz Teles Ramos
Pesquisador Responsável

APÊNDICE D – TERMO DE COMPROMISSO PARA UTILIZAÇÃO DE DADOS

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CAMPUS UNIVERSITÁRIO PROF. ANTÔNIO GARCIA FILHO
DEPARTAMENTO DE TERAPIA OCUPACIONAL**

TERMO DE COMPROMISSO PARA UTILIZAÇÃO DE DADOS

Os pesquisadores do projeto de pesquisa intitulado **“Bem viver Xokó: uma forma de se compreender o desenvolvimento na Terra Indígena Caiçara”** comprometem-se a preservar a privacidade dos dados (**informar que tipo de dados**), concordam e assumem a responsabilidade de que estas informações serão utilizadas única e exclusivamente para execução do presente projeto. Comprometem-se, ainda, a fazer a divulgação das informações coletadas somente de forma anônima e que a coleta de dados da pesquisa somente será iniciada após aprovação do sistema CEP/CONEP.

Salientamos, outrossim, estarmos cientes dos preceitos éticos da pesquisa, pautados na Resolução 466/12 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde.

Aracaju, **5 de Junho** de

2022

(Assinatura do pesquisador Responsável)

APÊNDICE E – TERMO DE ANUÊNCIA E EXISTÊNCIA DE INFRAESTRUTURA**TERMO DE ANUÊNCIA E EXISTÊNCIA DE INFRAESTRUTURA****UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CAMPUS UNIVERSITÁRIO PROF. ANTÔNIO GARCIA FILHO
DEPARTAMENTO DE TERAPIA OCUPACIONAL**

Eu, **[nome completo do responsável pela instituição/organização]**, **[cargo ocupado pelo responsável na instituição/organização]** da **[nome da instituição/organização onde a sua pesquisa será aplicada]**, autorizo a realização do projeto intitulado “Bem viver Xokó: uma forma de se compreender o desenvolvimento na Terra Indígena Caiçara” pelos pesquisador André Luiz Teles Ramos, que envolverá analisar como os Xokó’s se desenvolvem a partir do seu próprio conceito de cultura, de modo que isso nos permita: discutir : discutir a partir da perspectiva teórica-conceitual o sentido de Bem viver Xokó por meio da literatura; compreender o significado do território na constituição do Bem viver Xokó; explicar o Bem viver a partir das narrativas dos Xokós na Terra Indígena Caiçara e abordar o conceito de Bem viver como uma condição de desenvolvimento dentro da perspectiva Xokó. Essa investigação será realizada a partir da pesquisa participante, por meio da abordagem qualitativa, com método indutivo e, posteriormente, utilizando o método comparativo para expandir o alcance dos dados. As leituras que fundamentam o trabalho pautam-se na interdisciplinaridade entre os autores da libertação (Martin Baró e Paulo Freire), descolonização (Fanon) e estudos decoloniais (Aníbal Quijano). Serão utilizados instrumentos de coletas de dados como observação participante, conversa, diário de campo, gravador de áudio, câmera fotográfica e será iniciado após a aprovação pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Sergipe (CEP/UFS).

Estamos ciente de seu compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos participantes da pesquisa, dispondo de infraestrutura necessária para

desenvolvê-la em conformidade às diretrizes e normas éticas. Ademais, ratifico que não haverá quaisquer implicações negativas aos Xokós da Terra Indígena Caiçara que não desejarem ou desistirem de participar do projeto.

Declaro, outrossim, na condição de representante desta Instituição, conhecer e cumprir as orientações e determinações fixadas nas Resoluções n^{os} 466, de 12 de dezembro de 2012, e 510, de 07 de abril de 2016 e Norma Operacional n^o 001/2013, pelo CNS.

Aracaju, **5 de julho** de 2022.

Assinatura do responsável pela instituição/organização
(com carimbo)

APÊNDICE F – TROCA DE E-MAILS COM A FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI)

[URGÊNCIA] Prazo de Pesquisa - Carta Caixa de entrada x



A André Luiz Teles Ramos <andreltr96@gmail.com>
para josinaldofunai, aaep ▾

qua., 26 de out. de 2022, 10:40 ☆ ↶ ⋮

Prezada Fundação Nacional do Índio (FUNAI),
segue, em anexo, uma carta redigida por mim para o presente órgão, regional e federal, a respeito da situação da minha pesquisa diante da espera da autorização. Fico no aguardo da resposta.

Desde já,
grato pela atenção.

André Luiz.

Um anexo • Anexos verificados pelo Gmail ⓘ



F Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas - AAEP <aaep@funai.gov.br>
para mim ▾

26 de out. de 2022, 16:11 ☆ ↶ ⋮

Prezado Sr. André Teles,

Não foi encontrado Processo em seu nome nesta Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisas da Presidência da Funai.

Solicitamos o envio da documentação através deste e-mail.

A documentação a qual é item indispensável na instrução processual para Ingresso em Terra Indígena, consta em nosso site: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/solicitar-autorizacao-para-ingressos-em-terra-indigena>

Estamos à disposição para maiores esclarecimentos,

Atenciosamente,

Ana Bernardi.
AAEP/PRES-FUNAI.

Ingresso em Terra Indígena Caixa de entrada x



F FUNAI/Assessoria de Acompanhamento aos Estudos e Pesquisa <aaep@funai.gov.br>
para mim ▾

qua., 9 de nov. de 2022, 12:09 ☆ ↶ ⋮

Senhor Pesquisador,
Encaminhamos o Ofício nº 416/2022, AAEP/PRES, para conhecimento e demais providências.

Favor acusar o recebimento desta mensagem

Atenciosamente

Valdirene Martins
AAEP/PRES

....

[Mensagem cortada] [Exibir toda a mensagem](#)

2 anexos • Anexos verificados pelo Gmail ⓘ



A André Luiz Teles Ramos <andretr96@gmail.com> para FUNAI/Assessoria ▾ qua., 9 de nov. de 2022, 15:59 ☆ ↶ ⋮

Boa tarde, gostaria de agradecer o retorno da mensagem ao passo em que confirmo o recebimento. Providenciarei toda a documentação restante, segundo consta no ofício anexado pela Funai, e estarei retornando com o anexo dos mesmos assim que possível.

Desde já,
muito obrigado pelo esclarecimento e atenção.

...

A André Luiz Teles Ramos <andretr96@gmail.com> para FUNAI/Assessoria ▾ sex., 25 de nov. de 2022, 15:23 ☆ ↶ ⋮

Prezada Funai, segue em anexo a documentação solicitada para ingresso, nos termos da lei, na Terra Indígena Caiçara de acordo com as orientações mais recentes do email que me foi enviado e considerando, também, a Carta de Serviços ao Cidadão (2020) emitido pelo presente órgão, ao que consta na página 26 no endereço eletrônico entre parênteses (https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/carta-de-servicos/carta_servicos_funai_17_02_2021.pdf)

Quaisquer pendências, correções e atualizações que por ventura necessitarem serem feitas, me coloco à disposição.

Desde já,
obrigado pela atenção.

Cordialmente,
André Luiz - Discente do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Culturas Populares, realizado na cidade de São Cristóvão-SE.

...

Um anexo • Anexos verificados pelo Gmail ⓘ



A André Luiz Teles Ramos <andretr96@gmail.com> para FUNAI/Assessoria ▾ 31 de jan. de 2023, 10:21 ☆ ↶ ⋮

Olá, bom dia! Gostaria de saber, por gentileza, se a Funai recebeu o documento em anexo enviado no dia 25 de Novembro de 2022, às 15h23, o qual trata da documentação exigida para ingresso, nos termos da lei, na Terra Indígena Caiçara da etnia Xokó com fins de pesquisa? Em caso afirmativo, gostaria de saber, também, como está o andamento para a liberação da pesquisa.

Desde já,
grato pela atenção!

...

[DÚVIDA] Autorização para pesquisa em Terra Indígena ▶

A André Luiz Teles Ramos <andretr96@gmail.com> para ouvidoria ▾ seg., 15 de mai., 14:53 ☆ ↶ ⋮

Boa tarde, eu sou André Luiz, mestrando no Programa de Pós-graduação em Culturas Populares e estou aguardando uma devolutiva da Funai de um documento que eu enviei em pdf para o email (aaep@funai.gov.br), no dia 25 de novembro de 2022 às 15:23 referente à toda a documentação que o presente órgão exigiu para que eu pudesse ingressar legalmente na Terra Indígena Caiçara, localizada na Ilha de São Pedro no município de Porto da Folha-SE. No entanto, até o momento, não obtive retorno.

No dia 31 de janeiro de 2023, às 10:21, enviei um outro email para a assessoria solicitando resposta mas, infelizmente, ainda não fui respondido. Estou entrando em contato por estar preocupado com o prazo da minha pesquisa, que foi aprovada recentemente pelo Comitê de Ética e só estou dependendo da Funai, no presente momento, para poder ir à campo. Tenho, inclusive, a anuência do Cacique.

Gostaria, por fim, que o presente órgão me orientasse em como devo proceder para obter a autorização para o ingresso legal na Terra Indígena Caiçara, pertencente à etnia Xokó?

Desde já,
obrigado!

↶ Responder
↷ Encaminhar

[DÚVIDA] Autorização de pesquisa na Terra Indígena Caiçara



André Luiz Teles Ramos <andreltr96@gmail.com>
para FUNAI/Assessoria

qui., 25 de mai., 13:16 ☆ ↶ ⋮

Boa tarde, eu sou André Luiz, mestrando no Programa de Pós-graduação em Culturas Populares e estou aguardando uma devolutiva da Funai de um documento que eu enviei em pdf para o email (aaep@funai.gov.br), no dia 25 de novembro de 2022 às 15:23 referente à toda a documentação que o presente órgão exigiu para que eu pudesse ingressar legalmente na Terra Indígena Caiçara, localizada na Ilha de São Pedro no município de Porto da Folha-SE. No entanto, até o momento, não obtive retorno.

No dia 31 de janeiro de 2023, às 10:21, enviei um outro email para a assessoria solicitando resposta mas, infelizmente, ainda não fui respondido. Estou entrando em contato por estar preocupado com o prazo da minha pesquisa, que foi aprovada recentemente pelo Comitê de Ética e só estou dependendo da Funai, no presente momento, para poder ir à campo. Tenho, inclusive, a anuência do Cacique e estou precisando urgentemente da autorização da Funai em razão do prazo da pesquisa ser realizada já estar acabando.

Gostaria, por fim, que o presente órgão me orientasse em como devo proceder para obter a autorização para o ingresso legal na Terra Indígena Caiçara, pertencente à etnia Xokó.

Desde já,
obrigado!

↶ Responder

↷ Encaminhar

[DÚVIDA] Autorização de pesquisa na Terra Indígena Caiçara

Caixa de entrada x



André Luiz Teles Ramos <andreltr96@gmail.com>
para cr.nordeste1

ter., 30 de mai., 09:17 ☆ ↶ ⋮

Olá, bom dia, eu sou André Luiz Teles Ramos, mestrando no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT) da Universidade Federal de Sergipe (Campus São Cristóvão) e gostaria de saber se eu poderia enviar a documentação exigida pela Funai para realizar a minha pesquisa na Terra Indígena Caiçara através desse e-mail, pois estou tentando obtê-la desde o ano passado, tentando falar com a Funai de Brasília e não consegui. Já obtive a autorização do Cacique, meu projeto de pesquisa já recebeu aprovação do Comitê de Ética e Pesquisa, tanto do CEP quanto do CONEP e a única autorização que estou precisando agora é a da Funai.

Cheguei a entregar toda a documentação exigida, nos termos da lei, para a Funai de Brasília, mas não obtive retorno. Tentei me comunicar pelos telefones da mesma e também não consegui, então, como o prazo da minha pesquisa está acabando, eu estou precisando com urgência desta aprovação e gostaria de saber se eu posso obtê-la enviando a documentação por meio deste endereço de e-mail?

Desde já,
grato pela atenção!



Coordenação Regional do Nordeste I
para mim

ter., 30 de mai., 16:16 ☆ ↶ ⋮

Prezado,

Boa tarde.

Informamos que todas as informações para encaminhamento de informações devem seguir os fluxos dispostos na página abaixo:

<https://www.gov.br/pt-br/servicos/solicitar-autorizacao-para-ingresso-em-terra-indigena>
<https://www.gov.br/pt-br/servicos/solicitar-autorizacao-para-ingresso-em-terra-indigena>

De toda forma, solicito que informe o número do processo SEI para que possamos fazer uma busca mais efetiva a fim de prestar os esclarecimentos devidos.

Ademais, encaminho os contatos abaixo:

Em caso de dúvidas o interessado poderá entrar em contato com a Funai, por meio do e-

mail aaep@funai.gov.br ou pelos telefones: +55 (61) 3247-6022/6023/6024/6029/6043/6050.

Atenciosamente,

Gabriela Pacheco
Chefe Divisão



André Luiz Teles Ramos <andreltr96@gmail.com>
para Coordenação ▾

30 de mai. de 2023, 16:35 ☆ ↶ ⋮

Boa tarde, todos os documentos solicitados no link sugerido foram enviados para o email da Assessoria da Funai de Brasília (aaep@funai.gov.br) a qual não o respondeu, sequer confirmando o recebimento, nem chegou a emitir o número do processo. Segue, em anexo, a mesma documentação que enviei para eles a fim de verificar se falta mais alguma informação para obter a autorização para a realização da pesquisa.

Um anexo • Anexos verificados pelo Gmail ⓘ



Coordenação Regional do Nordeste I
para mim ▾

31 de mai. de 2023, 07:26 ☆ ↶ ⋮

Prezado senhor,

Informamos que todos os trâmites são realizados pela AAEP ligada à Presidência da Funai, não tendo a Coordenação Regional nenhuma ingerência sobre os trabalhos daquela assessoria.

Sendo assim, orientamos que entre em contato com eles através dos contatos já repassados, a fim de que seja encontrada uma solução para a situação.

Se tiver algo que a Coordenação Regional possa fazer, dentro das suas atribuições, por favor encaminhe a demanda que estaremos dispostos a realizar os encaminhamentos.

Atenciosamente,

COORDENAÇÃO REGIONAL NORDESTE I
Ministério dos Povos Indígenas- MPI
Fundação Nacional dos Povos Indígenas
/FUNAI
Email: cr.nordeste1@funai.gov.br
(82) 3316-1184
Rua Engenheiro Roberto Gonçalves Menezes nº 56 - Centro

APÊNDICE G – ENVIO DE CARTA PARA FUNAI SOBRE URGÊNCIA DE IR AO CAMPO DE PESQUISA

Prezada Fundação Nacional do Índio (FUNAI), eu, André Luiz Teles Ramos, discente do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Culturas Populares (PPGCULT) venho por meio deste documento solicitar-lhes, com urgência, a permissão para o meu ingresso na Terra Indígena Caiçara (Ilha de São Pedro, SE), com o intuito de realizar a pesquisa “Bem viver Yokó: uma forma de entender o desenvolvimento na Terra Indígena Caiçara”, orientado pela Profa. Dra. Raphaela Schiassi Hernandez e co-orientado pelo Prof. Dr. Fernando José Ferreira Aguiar.

O que justifica a urgência para a presente pesquisa são os prazos para a realização do trabalho de campo, tendo em vista que enviei as documentações solicitadas pela regional para o e-mail da regional Alagoas-Sergipe no dia 26 de setembro de 2022, às 10:31, e a resposta que obtive, via contato por WhatsApp da regional, é que até o presente momento de envio desta carta, a documentação ainda não foi recebida pela FUNAI de Brasília.

Como ainda precisarei enviar o projeto para o Comitê de Ética de Pesquisa para a aprovação, conforme a Resolução nº 304 de 2000 do Conselho Nacional de Saúde, em concordância com a Instrução Normativa Nº1 de 1995 do presente órgão, caso o tempo de espera se estenda, pode acarretar em prejuízo à minha pessoa quanto ao cumprimento dos prazos do programa de Mestrado, de envio para o Comitê de Ética e da minha própria bolsa de pesquisa da CAPES cuja produtividade só será possível continuar mediante o trabalho de campo.

Respeitando igualmente a hierarquia da FUNAI regional e federal, encaminho esta carta para que ambas possam estar cientes da minha situação, ao passo que aguardo uma resposta do órgão para que possa me orientar como devo proceder para obter o mais rápido possível a autorização para o início da pesquisa.

Cordialmente,

 _____, 26 de outubro de 2022.