

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA COGNITIVA

VANESSA CAVALCANTI DE TORRES

**UM ESTUDO SOBRE OS ÍNDIOS XUKURU A PARTIR DA NOÇÃO DE
CONTINUIDADE DO *SELF***

RECIFE

2011

VANESSA CAVALCANTI DE TORRES

**UM ESTUDO SOBRE OS ÍNDIOS XUKURU A PARTIR DA NOÇÃO DE
CONTINUIDADE DO *SELF***

Dissertação apresentada à Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva da Universidade Federal de Pernambuco, como parte dos requisitos para obtenção do Grau de Mestre em Psicologia Cognitiva.

Área de Concentração: Psicologia Cognitiva.

Orientadora: Profa. Dra. Maria C. D. P. Lyra.

Co-orientadora: Profa. Dra. Anália Keila Rodrigues Ribeiro.

Recife

2011

Catálogo na fonte
Bibliotecária, Divonete Tenório Ferraz Gominho, CRB4-985

T693e Torres, Vanessa Cavalcanti de
Um estudo sobre os índios Xukuru a partir da noção de continuidade do self / Vanessa Cavalcanti de Torres. – Recife: O autor, 2011.
159 f.: il., 30 cm.

Orientadora : Profa. Dra. Maria C.D.P. Lyra
Co-orientadora: Profa. Dra. Anália Keila Rodrigues Ribeiro.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2011.
Inclui bibliografia, apêndices e anexo.

1. Psicologia. Cognitiva. 2. Índios Xukuru. 3. Self – Mudança cultural.
4. Xukuru – Dialogismo. I. Lyra, Maria C.D.P. (Orientadora). II. Ribeiro, Anália Keila Rodrigues. (Co-orientadora). II. Título.

150 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2012-03)

FOLHA DE APROVAÇÃO

Vanessa Cavalcanti de Torres

Um Estudo sobre os Índios Xukuru a partir da Noção de Continuidade do Self.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva da Universidade Federal de Pernambuco para obtenção do título de Mestre.
Área de Concentração: Psicologia Cognitiva

Aprovado em: 06 de maio de 2011

Banca Examinadora

Profa. Dra. M^a da Conceição Diniz Pereira de Lyra
Instituição: U.F.PE

Assinatura: _____

Prof. Dr. Jean Valsiner
Instituição: Clark University/EUA

Assinatura: _____

Profa. Dra. Luciane De Conti
Instituição: U.F.PE

Assinatura: _____

Aos meus pais, Geraldo e Deise, que nunca pouparam esforços para que eu realizasse meus sonhos, sempre me incentivando a estudar e pela demonstração diária de amor e cuidado.

À minha irmã, Viviane, por toda ajuda, e também compartilhar essa alegria comigo.

Essa vitória é nossa!!!

Agradecimentos

*“Um sonho sonhado sozinho é um sonho.
Um sonho sonhado junto é realidade (Raul Seixas)”.*

A partir desta frase, início meus agradecimentos a tantas pessoas importantes nessa caminhada:

Em primeiro lugar, aos meus pais (Geraldo e Deise)... Pela luta em me ter (após 9 longos anos de espera), por terem sempre me dado o melhor, mostrado-me caminhos do bem, do respeito, da honestidade. E, por desfrutar comigo dessa vitória...

À minha irmã, Viviane, por compartilhar comigo de todas as jornadas de minha vida... Obrigada sempre por sua ajuda, em tudo!

Aos meus queridos ex-alunos e agora amigos, Valdeílson Lima de Oliveira (Xukuru) e Ítallo Gomes de Sá Quirino Novaes, por terem me iniciado na cultura dos índios Xukuru, ainda na monografia da faculdade, e depois terem me ajudado de diversas formas na coleta dos meus dados.

Ao Cacique Marcos Araújo, sua esposa Izabel e sua mãe Zenilda, por terem me acolhido tão bem e colaborado na execução desse estudo. Aos demais índios Xukuru participantes dessa pesquisa, meu eterno agradecimento pela disponibilidade, pelas histórias compartilhadas e pela lição de vida que tive com cada um de vocês.

À Faculdade de Formação de Professores de Belo Jardim (FABEJA), nas pessoas de Bernardina Araújo, Luzia Squinca e demais coordenadores/diretores dos departamentos das licenciaturas, que me deram apoio e entenderam tantas ausências e trocas de horários.

À Faculdade de Enfermagem de Belo Jardim (FAEB), nas pessoas de Margarida Santos, Alexandra Aguiar e Marilene Cordeiro, por sempre estarem dispostas a me ajudar.

À Prefeitura Municipal de Lajedo por me liberar para o mestrado. Várias pessoas aqui estão envolvidas, Ana Paula Barros Melo, Patrícia Costa, Maria José Ferreira de Andrade, Antônio João Dourado (prefeito); e aos queridíssimos, Susi Torres (prima) e Múcio Dourado (primo de coração), muito obrigada por tudo!

Aos meus amigos do LabCom, Ana Cláudia, Adalberto (Beto), Emmanuelle (Mana), Adriana, Karen, Tatiana, Patrícia, Leticia, por compartilharmos conhecimentos, experiências, angústias e amizades. Cada um de vocês contribui no meu trabalho de alguma forma e em algum momento. E a Airma, minha amiga de desabafos e viagens.

À Vera Amélia, Vera Ferraz e Elaine, funcionárias da Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, pela disponibilidade em sempre nos atender.

Aos professores da Pós-Graduação em Psicologia Cognitiva, por colaborarem na construção do meu conhecimento e me mostrarem novos horizontes, até então pouco explorados por mim na Psicologia. Especialmente às professoras: Luciane de Conti, por compartilhar

conversas e conhecimentos sobre narrativas e cultura, além de ter aceito o convite de estar em minha banca, e Selma Leitão pelas colaborações com relação ao Comitê de Ética e Pesquisa com Seres Humanos.

Ao professor Jaan Valsiner, pois em todas as vezes que estive no Brasil, sempre se disponibilizou a conversar comigo sobre minha pesquisa. Assim como, por estar participando da minha banca.

Ao professor Jorge Falcão e Professora Síntria Lautert, por também estarem em minha banca e trazerem colaborações que complementarão nossos olhares.

À minha co-orientadora, Anália Ribeiro, que foi a primeira a vislumbrar possibilidades, ainda quando existia apenas uma intenção de pesquisa. Por tantas trocas de conhecimento e amizade compartilhadas...

À minha orientadora, Maria Lyra (Maninha), por me acolher, incentivar-me a novos voos (sem estes ainda estarem concretizados), por sempre estar disponível a ouvir e encontrar sentido no que faz. Por me inserir no LabCom e ter me ajudado a ampliar cada vez mais o conhecimento sobre o rigor teórico e metodológico de uma pesquisa.

A Deus!!! Pela vida, oportunidade, saúde, educação, trabalho e tudo mais...

Obrigada a todos e todas, que direta ou indiretamente, colaboraram para concretização deste sonho... Compartilho com cada um a alegria por esta vitória.

*“Acolhe o teu filho minha Mãe Natureza, acolhe o teu filho!
Ele não vai ser sepultado...
Ele vai ser plantado, para que dele nasça novos guerreiros!”*
(In, Vídeo Xicão Xukuru. TV Viva, 1998).

*“Expulsos de nós mesmos,
desterrados da pátria,
da natureza e da cultura,
flutuamos, sem raízes, no vazio”.*
(José Jiménez, 1996, p. 142)”.

RESUMO

TORRES, V.C. (2010). *Um estudo sobre os índios Xukuru a partir da noção de continuidade do self*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

O objetivo deste estudo foi compreender os índios Xukuru, a partir da noção de continuidade do *self* que, segundo Chandler e Colaboradores, diz respeito ao processo de se reconhecer a mesma pessoa ou de resolver o “paradoxo” de continuar o mesmo, apesar das mudanças inevitáveis ocorridas no decorrer do tempo. Chandler e Lalonde (1998, 2008, “no prelo”) apontam em suas pesquisas que os aborígenes do Canadá foram perdendo, ao longo da história de colonização do seu povo, o senso de pertencimento e envolvimento em relação ao local onde vivem. Nesse sentido, a percepção de uma identidade desconexa do contexto cultural pode favorecer dificuldades para resolver o dilema da continuidade na mudança. Sendo assim, os indivíduos necessitam de uma justificativa para persistirem através do tempo, mesmo diante de tantas transformações. Ao refletir dessa forma, pode-se compreender que a continuidade passa a ser um aspecto constitutivo do *self* e da cultura, necessitando assim de conexão entre passado, presente e futuro. Quando uma perturbação tal dificulta esta conexão, o suicídio, transtornos psiquiátricos e até envolvimento com drogas, aparecem como uma atitude que refletem uma falta de perspectiva e compromisso com si mesmo e com a cultura a qual pertence. De forma semelhante ao que se observou em relação aos sujeitos da pesquisa de Chandler, o povo Xukuru passou por intensas mudanças, ao longo de sua história, resultando em conflitos e mortes. Em consequência, eles foram expulsos de seu território, só retomando há pouco mais de duas décadas, podendo estes acontecimentos terem favorecido processos de dificuldade em resolver o dilema de continuar o mesmo frente às mudanças inevitáveis da vida. Sendo assim, a análise dessa população, a partir de uma perspectiva dialógica, enfrenta o desafio de abarcar a dinâmica e poder construtivo do diálogo. Os resultados emergiram da discussão de um grupo focal (GF), composto de onze índios Xukuru de Pesqueira, Pernambuco. Esta discussão, construída coletivamente, versou sobre o dilema continuidade *versus* mudança desses indivíduos. O diálogo foi analisado de acordo com as relações estabelecidas entre o posicionamento das falas dos participantes, destacando-se o dilema proposto, o *framing* e a circulação de ideias. Observamos que o dilema proposto – a continuidade e mudança desses indivíduos – assumiu a forma de uma discussão aberta. O *framing* caracterizou-se como um diálogo de reflexões de suas vidas e tradições. Com relação à circulação de ideias, identificamos cinco tópicos contendo alusão a diversos conteúdos semânticos relativos à “continuidade desses indivíduos frente às mudanças resultantes do processo de colonização sofrido”. Investigamos a trajetória tomada por estes tópicos e suas modificações no diálogo sobre o dilema referido. A análise aponta para o uso de citações literais de frases lembrados por eles, ao falar sobre o cacique falecido da aldeia. Foram identificados padrões globais de temas que exploram um conhecimento social compartilhado que sugerem representações sociais, razoavelmente estáveis, dos fatos traumáticos ocorridos. Evidenciou-se um padrão temático recorrente: a perseguição sofrida e as lutas travadas para retomada do território e de seus direitos. Todavia, sugere-se que os indivíduos diferem nas possibilidades de resolverem o dilema de continuarem os mesmos apesar das marcantes mudanças sofridas. Encontraram-se padrões de resistência à mudança ao lado de uma maior flexibilidade em aceitá-las e, assim, desenvolverem perspectivas para o futuro.

Palavras-chave: *self*; continuidade na mudança; índios Xukuru; grupo focal; dialogismo.

ABSTRACT

TORRES, V.C. (2010). *A study of the Indians Xukuru from the notion of continuity of self*. Dissertation, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

The aim of this study was to understand the Xukuru from the notion of continuity of *self* that, according to Chandler and collaborators refers to the process of recognizing the same person or address the "paradox" to continue the same, despite changes inevitable occurred over time. Chandler and Lalonde (1998, 2008, "in press") point in his research that the aborigines of Canada were lost along the colonial history of his people, a sense of belonging and involvement in relation to where they live. In this sense, the perception of an identity disconnected from the cultural context may favor difficulties to solve the dilemma of continuity in change. Therefore, individuals need a reason to persist over time, even with many changes. In thinking this way, one can understand that the continuity becomes a constitutive aspect of *self* and culture, thus requiring connection between past, present and future. When a disturbance that hinders this connection, suicide, psychiatric disorders and even involvement with drugs, appear as an attitude that reflects a lack of vision and commitment to yourself and the culture to which it belongs. Similarly to what was observed in relation to research subjects of Chandler, the Xukuru went through major changes, throughout its history, resulting in conflicts and deaths. As a result, they were driven from their territory, only returning a little more than two decades, these events may have favored processes of difficulty in solving the dilemma of continuing the same face of the inevitable changes of life. Therefore, the analysis of this population, from a dialogical perspective, faces the challenge of embracing the power dynamic and constructive dialogue. The results emerged from the discussion of a focus group (FG), composed of eleven Xukuru of Fisheries, California. This discussion, collectively built, was about the dilemma of continuity versus change individuals. The dialogue was analyzed according to the relations established between the positioning of participants' speech, highlighting the dilemma posed, the framing and flow of ideas. We note that the dilemma posed - continuity and change in these individuals - took the form of an open discussion. The framing was characterized as a dialogue of ideas and traditions of their lives. With the movement of ideas, we identified five topics that contain reference to various semantic contents related to the "continuity of such individuals in the face of changes resulting from the colonization process suffered." We investigate the path taken by these topics and their modifications in the dialog about the dilemma above. The analysis points to the use of verbatim quotations of phrases recalled by them, when talking about the late chief of the village. We identified patterns of global themes that explore a shared social knowledge suggests that social representations, fairly stable, the traumatic events occurred. Showed a pattern recurring theme: the persecution and struggles to retake the territory and their rights. However, it is suggested that individuals differ in the possibilities of resolving the dilemma remain the same despite the changes undergone remarkable. We found patterns of resistance to change along with greater flexibility in accepting them and thus develop perspectives for the future.

Keywords: *self*; continuity in change; Xukuru; focus group; dialogism.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1- <i>Conceptual Map of the Shared Care Network of the Knaw Chi Ge Win Team</i>	42
Gráfico 2 - Modelo dinâmico da tríade dialógica proposta por Marková (2006).....	59
Gráfico 3 - Fluxograma do desencadeamento da circulação de ideias em tópicos, temas e temática.....	95

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Caracterização dos dilemas em um grupo focal.....	64
Tabela 2- Sexo vs participantes.....	85
Tabela 3- Idade vs participantes.....	85
Tabela 4- Estado civil vs participantes.....	85
Tabela 5- Grau de instrução vs participantes.....	85
Tabela 6- Religião vs participantes.....	86
Tabela 7- Mora desde que nasceu na aldeia vs participantes.....	86
Tabela 8- Motivos apresentados dos que moraram fora da aldeia vs participantes.....	86
Tabela 9 - Apresentação de como os tópicos, temas e temáticas transcorreram no diálogo.....	93

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FABEJA	Faculdade de Formação de Professores de Belo Jardim
FAEB	Faculdade de Enfermagem de Belo Jardim
CISXO	Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos
CONEP	Comitê Nacional de Pesquisa com Seres Humanos
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
1. ARGUMENTAÇÃO E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA.....	24
1.1. Entendendo a história dos índios Xukuru do Ororubá de Pesqueira-PE.....	24
2. CONTINUIDADE DO <i>SELF</i>.....	28
2.1. As pesquisas de Chandler e Colaboradores.....	28
2.1.1. A noção da continuidade do <i>self</i>	29
2.1.2- O paradoxo da mesmice-mudança.....	33
2.2. A construção social do <i>self</i>	42
2.3. Porque os estudos de Chandler para analisar os índios Xukuru.....	48
3. A ESCOLHA DE UM MÉTODO: O GRUPO FOCAL E A CIRCULAÇÃO DE IDEIAS SEGUNDO A PERSPECTIVA DIALÓGICA.....	50
3.1. O grupo focal.....	50
3.2. Algumas considerações sobre a perspectiva dialógica.....	54
3.3.O entendimento da circulação de ideias presente no grupo focal a partir da perspectiva dialógica.....	60
3.3.1. Os dois tipos de dilemas em um grupo focal: o dilema moral e o dilema de discussão aberta.....	64
3.3.2. <i>Framing</i> ou tipo de atividade comunicativa.....	66
3.3.3. O diálogo como uma circulação de ideias.....	68
3.3.3.1 Sequência da exploração de tópicos.....	70
3.3.3.2 Analogias e distinções.....	71
3.3.3.3 Sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história.....	71
3.3.3.4 Metáforas.....	72
3.3.3.5 Citações hipotéticas.....	72
3.3.3.6 Padrões globais de temas.....	72

4. O PRESENTE ESTUDO.....	74
4.1- Os objetivos e seu percurso de elaboração.....	74
4.1.1. O objetivo inicial do estudo.....	75
4.1.2. O estudo piloto.....	75
4.1.2.1. Alguns dados relevantes obtidos a partir do estudo piloto.....	77
4.1.3- A escolha da análise voltada para as transformações que ocorrem na circulação de ideias.....	78
4.2. Proposta Metodológica.....	78
4.2.1. Participantes e Local da Pesquisa.....	78
4.2.2. Procedimentos Éticos.....	79
4.2.3. Instrumentos utilizados.....	80
4.2.4. Procedimento para coleta dos dados.....	81
4.2.4.1. Roteiro para aplicação do grupo focal.....	82
4.2.5. Os registros audiográficos.....	82
5- ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS.....	84
5.1- Apresentação dos dados sócio-demográficos.....	84
5.2- Dilema e Framing.....	86
5.3- O diálogo como uma circulação de ideias.....	91
5.3.1 Sequência da exploração de tópicos.....	92
5.3.2 Uso de analogias e distinções.....	96
5.3.3 Utilização de metáforas.....	107
5.3.4 Sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história.....	110
5.3.5 Utilização de citações hipotéticas.....	113
5.3.6 Padrões globais de temas.....	114
5.4- A resolução do dilema da continuidade na mudança.....	117
6- CONCLUSÕES.....	123
6.1- Possibilidades de pesquisas futuras.....	128
REFERÊNCIAS IBLIOGRÁFICAS.....	129
ANEXO - História de Elizabeth Teixeira.....	135

APÊNDICE A - Carta de Anuência.....	137
APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	139
APÊNDICE C – Questionário sócio-demográfico.....	141
APÊNDICE D – Roteiro para seguir no grupo focal.....	142
APÊNDICE E – Transcrição do áudio referente ao grupo focal.....	143

INTRODUÇÃO

Este trabalho é decorrente de uma longa militância na área dos direitos humanos e do olhar sempre inconformado para o “excluído”. Fonte de muita inquietação, a questão indígena foi-me apresentada por meio de leituras, vídeos e o mais importante de todos, a convivência com alunos da etnia dos Xukuru na Faculdade de Enfermagem de Belo Jardim (FAEB) e na Faculdade de Formação de Professores de Belo Jardim (FABEJA). Esses alunos mostraram que podiam romper a barreira que os separava da sociedade em geral, buscando na educação, uma forma de melhorar a qualidade de vida onde vivem. Eles, cada um a seu modo, foram desvelando para mim um mundo de perseguições, massacres, expulsões de território e assassinatos que marcam a história desse povo. Mas, como bravos guerreiros, por meio da proteção de “Nossa Senhora das Montanhas e dos Encantados”, lutam, surgem e ressurgem a cada dia, perpetuando assim, a etnia dos “guerreiros da paz”.

Sendo assim, o mestrado possibilitou não apenas contato com o povo Xukuru em meio acadêmico, mas o conhecer, *in loco*, como vivem, em que trabalham, suas lutas, festas e dissabores. Foram necessários vários percursos para sua execução: autorizações por parte do cacique (Marcos Araújo), do Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO), Conselho Distrital de Saúde Indígena (coordenado pelo FUNASA- Fundação Nacional de Saúde), FUNAI (Fundação Nacional do Índio), Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP) e Comitê Nacional de Pesquisa com Seres Humanos (CONEP). Foram meses em busca dessas autorizações, junto à ansiedade, se cada uma dessas esferas iria concordar com a pesquisa. Foi uma peregrinação exaustiva, mas a cada visita à aldeia, as forças se renovavam.

Dentre os vários fatos vivenciados pelo povo Xukuru, chamou-me atenção para a sabedoria de vida que a grande maioria desses índios possuem. Sabedoria esta que livros não ensinam, mas a vida, junto às agruras que passaram, foram responsáveis pelo conhecimento deste povo. Contudo, os problemas pelos quais passaram deixaram marcas, especialmente para alguns, difíceis de serem apagadas. A aldeia hoje apresenta inúmeros casos de diagnóstico de transtornos mentais realizados por equipes de saúde mental do estado de Pernambuco, que fazem acompanhamento trimestral a esta população.

A partir do conhecimento desses diagnósticos, pensamos que algumas formas de transtorno mental pudessem refletir a tensão que existe na aldeia entre continuar existindo, continuar existindo de formas diferentes após tantos conflitos, ou até mesmo, o fantasma que

os acompanha, do desaparecimento por completo. Assim, continuidades e mudanças se transformam em figura e fundo em uma trama que narra a história dessa aldeia.

Deste modo, a investigação desse trabalho visou compreender a percepção da continuidade frente a diversas mudanças da etnia Xukuru e como isso se articula com a perspectiva de conceber o ser co-construído socialmente.

Compreender as pessoas a partir do entedimento da continuidade *vs* mudança, traz à tona a discussão sobre a noção da continuidade do *self*, desenvolvida por Michael Chandler e colaboradores com os aborígenes do Canadá. Os estudos desenvolvidos por esse grupo de pesquisa concebem o desenvolvimento como uma persistência pessoal e cultural frente a mudanças inevitáveis que acontecem ao longo da trajetória de vida de indivíduos e grupos sociais. Estes estudos resultaram no achado comum de que a noção da continuidade do *self* desenvolvida pelos indígenas envolvidos em situações de mudanças sociais desestruturantes, tinham papel primordial para promoção da dificuldade do ser em lidar com mudanças, deixando essa pessoa mais exposta a riscos de suicídio. Trazer essa concepção sobre a noção da continuidade do *self* para entender o povo Xukuru remete a uma compreensão do ser que se constitui nas relações interacionais com os outros. Deste modo, através da análise dessa população, haverá um entendimento da própria constituição da aldeia.

Sendo assim, o caminho que essa dissertação apresenta, tanto do ponto de vista teórico quanto metodológico, organiza-se de tal forma que o diálogo entre teóricos como Vygostsky, Bakhtin, Hermans, Marková, Chandler, entre outros, dão sustentação às discussões necessárias sobre continuidade do *self*. A construção social do *self* e a análise do desenrolar das trocas discursivas no grupo focal forneceram uma possibilidade de entender a continuidade nas transformações sofridas por estes sujeitos em interação.

Dessa forma, o **primeiro capítulo** dessa pesquisa apresentará a argumentação que fundamenta o “porquê” da escolha desse tipo de estudo e, mais especificamente, nesse grupo social. A tentativa é de mostrar a organização social desses indígenas, frente a tantos conflitos (internos e externos), mortes e expulsões de terra. Tal como as populações estudadas por Chandler e colaboradores, os índios Xukuru¹ têm a sua história caracterizada por mudanças

¹ A norma culta da “Convenção para a grafia dos nomes tribais” estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 14 de novembro de 1953 estabelece o uso de letra maiúscula para os nomes tribais e a não utilização do plural. “Trata-se, no primeiro caso, de uma influência direta de regras gramaticais do inglês, segundo as quais todo nome de povo é em maiúscula (*The Brazilians*). Quanto a não flexionar o plural a razão estaria no fato de que, na maioria dos casos, sendo os nomes palavras em língua indígena, acrescentar um *s* resultaria em hibridismo. Além do mais, há a possibilidade de as palavras já estarem no plural, ou, ainda, que ela não exista nas línguas indígenas correspondentes (Ricardo, 2001, p. 67)”.

impostas por fatores externos que podem também lhes causar problemas na resolução do dilema da continuidade na mudança. Portanto, foi pertinente estudar a noção da continuidade do *self* nesse grupo.

O **segundo capítulo** tem a finalidade de discutir os estudos desenvolvidos por Chandler por meio da noção da continuidade do *self* e do paradoxo da mesmice-mudança, ideias estas que esse autor discute. Tais fundamentos podem auxiliar a conceber como o ser humano se constitui socialmente, daí a necessidade de discutir conceitos teóricos sobre a constituição de um *self* social. Em seguida, pretendeu-se apontar possíveis aproximações entre a pesquisa de Chandler e a proposta do estudo aqui apresentada.

O **terceiro capítulo** traz a discussão do método do grupo focal inserido numa perspectiva dialógica, para entender o fenômeno da continuidade na mudança nesses indígenas. O enfoque deste item dá-se em mostrar a dinâmica transformadora que compõe o diálogo e como o discurso constitui-se por meio de uma circulação de ideias que se transformam *na e pela* interação.

A partir da explicitação dos fundamentos teóricos, no **capítulo quatro** será apresentada a proposta do presente estudo e seus objetivos. Também será destacado todo o percurso de construção do perfil metodológico, as ideias iniciais e como estas foram alteradas devido às experiências vivenciadas num estudo piloto.

No **quinto capítulo** serão abordadas questões sobre a análise dos dados extraídos do grupo focal aplicado, fazendo uma inter-relação entre as proposições teóricas apontadas nesse estudo e os achados que emergiram da discussão em grupo. Assim, serão discutidos os dados sócio-demográficos e como eles caracterizam a pertinência desse estudo e os três itens que compõem a análise do grupo focal numa perspectiva dialógica, propostos por Marková et al. (2007) – dilema, framing e circulação de ideias. Serão ressaltados então, os achados que emergiram do grupo focal que sugerem formas de resolver o dilema da continuidade na mudança e estratégias que indicam dificuldade na resolução desse dilema.

Por fim, as **conclusões** apontam para um resgate das principais ideias trabalhadas ao longo da presente pesquisa, salientando aspectos que dizem respeito à continuidade e às dificuldades enfrentadas pelo povo Xukuru na resolução do dilema da persistência, além de indicar possibilidades de estudos futuros em consequência dos achados discutidos aqui.

Dessa forma, é importante iniciar a leitura dos capítulos que se seguem, refletindo sobre o seguinte ponto: as pessoas, ao longo da vida, compartilham histórias do seu desenvolvimento, participando assim, de formas de viver em comunidade. Esse tipo de organização social fornece bases para construção de uma cultura e para o senso de

pertencimento àquele local. Ao falar-se em continuidade, a proposta é pensar em um ser que consegue resolver o paradoxo da existência humana (da mesmice-mudança). No momento em que esse paradoxo rompe com o senso de persistência pessoal e cultural, pode-se pensar em dificuldades para resolver o dilema da continuidade na mudança imposto por situações inevitáveis da vida.

Sendo assim, a vida parece precisar de sentidos construídos nos caminhos e descaminhos das experiências do dia a dia. Pensar na condição indígena nos dias atuais é levar em conta o processo de colonização, expulsão de território, dificuldade em manter os rituais, mortes, enfim, é pensar que essa história tem um envolvimento histórico, cultural e individual que permeia a construção da noção do eu de cada um, frente a processos de construção e desconstrução de sua realidade. Emerge da história de cada índio, uma voz que clama por reconhecimento e por novas formas de viver. Sim, novas formas de viver e não de cessar sua história no mundo.

As pessoas, de uma forma geral, esperam que os índios ainda andem descalços, nus, vivam da caça e morem em ocas. Mas, a pergunta que surge nesses instantes é: e cada um de nós, continuamos vivendo da mesma maneira quando crianças? Comemos as mesmas coisas? Possuímos os mesmos amigos? Moramos na mesma casa? Permanecemos no mesmo emprego? Acredito que para boa parte dessas perguntas a resposta seja negativa. Se para nós, a vida mudou, imagine para os indígenas que, durante boa parte de sua vida, esconderam-se com medo de serem mortos. Tiveram que renegar quem eram, de onde vinham, o que queriam, para continuar vivos. Contudo, apesar de todas as adversidades vividas, não devemos nos perder de nós mesmos. A forma de viver pode ter mudado, mas a vida continua a mesma. Essa é a base para a construção da discussão que será estabelecida. *Apesar de todos os enfiamentos travados, os índios Xukuru se percebem os mesmos? Ou, se mudaram, que mudanças possibilitam identificar um sentido de continuidade que vislumbre perspectivas de futuro? Que marcas a história de constante construção-destruição-reconstrução desse povo deixou?*

Todavia, na vida moderna, as pessoas estão expostas a tantas diferenças culturais que parecem ter uma tendência para perder o senso de significação ligado ao contexto social. O desligamento dos padrões, valores, normas a qual se pertence, podem acabar evoluindo para problemas na resolução do paradoxo da mesmice-mudança (Valsiner, 2000; Chandler, 2000).

Sendo assim, a organização deste trabalho apresentada acima, busca compreender, a partir do processo da continuidade do *self*, como esses índios concebem a persistência deles enquanto grupo, mesmo diante de todas as mudanças (representada pela história de conflitos)

que essa população passou ao longo do seu desenvolvimento enquanto povo, e que marcará dessa forma, a constituição de cada um.

Diante de todas essas histórias, pensar em dificuldades para resolver o paradoxo da mesmice-mudança no caso dos índios, não dá conta de explicar, como apesar de tudo, eles ainda permanecem enlaçados numa rede social própria que, com o passar do tempo, fica cada vez mais frágil/forte, ausente/presente, de guerra/paz. Dito de outra forma, a história da população Xukuru, em particular, vive da tensão estabelecida entre continuar/desaparecer. Essa é uma discussão voltada para começar a compreender a permanência no tempo de um povo que foi “quase” esquecido, banido, mutilado, exilado. Quase, pois as histórias de uma vida não possuem um único fim, um único destino. Elas possuem múltiplas possibilidades de saídas, soluções. Cada história se constrói de acordo com as múltiplas significações possíveis dentro daquele campo contextual e no caso desses indígenas, eles persistem existindo como grupo com suas tradições e costumes, mesmo diante de todas as dificuldades

É para discutir essas possibilidades que este estudo se apresenta, pois a maioria das pesquisas com populações indígenas são notadamente antropológicas. O cunho quase sempre é de relatar a história, os rituais, as marcas de um povo. Na psicologia, os estudos com índios são limitados e tendem a falar sempre na perda de algo. Nesse estudo, não queremos tender para nenhum dos dois aspectos apontados. Nossa tentativa é mostrar que preservamos traços que continuam na nossa vida, apesar de todas as adversidades (mudanças) que aconteceram. E nós vivemos constantemente nessa tensão entre o que somos e o que não somos, o que temos e o que não temos, o que fica e o que desaparece. Pensar dessa forma, é partir da ideia que o *self* (ou eu) possui características que permanecem ao longo do tempo, mesmo diante de contextos que colaborem para seu total desaparecimento. *Como encontramos soluções para continuar existindo e, assim, lutando por um futuro, frente a tantas situações que ameaçam esta continuidade?* Consideramos que encontrar formas diferentes de sobreviver é continuar nas mudanças da vida.

Deste modo, essas discussões partem de uma ideia mais fenomenológica para se conceber o *self*, em contraponto à corrente comportamental que observa a produção de comportamentos. Sendo assim, para fechar essa introdução, trazemos o destaque de Polkinghirne (2001) sobre a necessidade de estudos sobre o *self* que discutam o desenvolvimento e as potencialidades inerentes à condição de existir, mesmo diante de invetáveis mudanças.

1. ARGUMENTAÇÃO E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA

A presente pesquisa tem como proposta central analisar os índios Xukuru do Ororubá de Pesqueira-PE, através da noção da continuidade na mudança, abordada no conceito da continuidade do *self*. A principal filiação teórica serão os estudos de Michael Chandler e colaboradores como Lalonde, Proulx, entre outros, sobre os assuntos que eles focalizam referentes à continuidade do *self* nos aborígenes do Canadá.

A partir do entendimento desses estudos, nasceu uma inquietude de tentar entender melhor como se apresentava a organização social Xukuru diante de tantas histórias de lutas, mortes e expulsões por que eles passaram. A interrogação que se originou foi: o que dessa história pode refletir no processo de percepção de continuidade na mudança no povo Xukuru?

Percebeu-se assim que o cenário do povo Xukuru era bastante propício a eventos semelhantes aos que Chandler relata em seus estudos, como dificuldades de lidar com as mudanças impostas pela vida e isso acabar evoluindo para casos de transtornos psiquiátricos, suicídio etc. Sendo assim, faz-se importante, nesse primeiro momento, entender a história desses índios que tanto é destacada nesse estudo como uma vida marcada de conflitos, a fim de compreender como estes conflitos podem ter favorecido rupturas no sentido de persistência pessoal e cultural deles.

1.1. Entendendo a história dos índios Xukuru do Ororubá de Pesqueira-PE

Os índios Xukuru moram no município de Pesqueira, situado no agreste de Pernambuco, em um local chamado Serra do Ororubá. Esta cidade fica a 215 km de distância da capital pernambucana.

Segundo Silva (2007), em um levantamento realizado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA/SIASI) no ano de 2006, havia um número de 9.021 índios Xukuru em Pequeira. Esta população morava em 23 aldeias distribuídas pela Serra, além de cerca de 200 famílias que moravam no Bairro “Xukuru” e em outros bairros do município, na zona urbana da cidade.

Atualmente, existem 30 aldeias, todas pertencentes à etnia Xukuru do Ororubá. Essas aldeias são chamadas de Afetos, Pedra D’água, Cajueiro, Cimbres, Bananeira, Brejinho, Caetano, Caípe, Caldeirão, Cana Brava, Capim de Planta, Couro Dantas, Curral Velho, totó, Guarda, Sucupim, Sozinha, São José, Santana, Resende, Pelada, São Sebastião, Oití,

Nogueira, Pé de Serra de Cana, Brava, Passagem, Pão de Açúcar, Mascarenhas, Lagoa e Jatobá.

A história da colonização portuguesa do povo Xukuru data de 1661, quando o Rei de Portugal solicitou que fundassem o Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas. Os fazendeiros dessa região criavam gado utilizando mão-de-obra indígena. Posteriormente, em 1762, o marquês de Pombal determinou que elevasse o antigo Aldeamento do Ararobá à categoria de Vila, chamando-a de Cimbres. Mais à frente, Cimbres (em 1880) se tornou distrito de Pesqueira, por passar a ser a sede do município.

Cimbres era território indígena, mas com a colonização passou a ser invadida e ter suas terras constantemente tomadas. Um grande marco foi quando em 1850, através da Lei das Terras, os invasores pediram ao governo imperial a extinção da aldeia Xukuru, alegando que eles não eram índios, mas caboclos, tendo o pedido sido acatado em 1879. Com isso, os invasores, dentre eles vereadores e fazendeiros arrendatários dessas terras, foram favorecidos. Os Xukuru assim, por medo de perseguições, espalharam-se pela região e cederam, tornando-se mão-de-obra para o branco.

Em 1813 há referência da existência de 245 índios "Shucurú". Este documento representa uma petição do governo provincial de Pernambuco, declarando que a Vila de Cimbres é muito pobre para alimentar os índios supracitados e requer que a tutela governamental dos aborígenes seja encerrada porque são capazes de viver por si próprios (Hohental, 1958, p. 101 de acordo com Souza, 1992, p. 22).

Silva (2007) destaca que o jornalista Mário Melo em 1935 apontou, numa matéria sobre "Etnografia pernambucana: os Xukurus² de Ararobá", que esses indígenas não possuíam mais costumes, traços; havia uma perda de laços na aldeia, afetando inclusive a língua utilizada por eles, pois passaram a falar o português.

Fazendo comparações entre o primitivo/degenerado, o bárbaro/moderno, o autor expressou nesse e em demais artigos publicados na imprensa pernambucana, uma perspectiva que via os índios como vítimas do progresso inerente à civilização. Uma civilização naturalmente construída sobre as ruínas de grupos inadaptáveis. Civilização da qual o próprio autor se julgava um representante, um observador como estudioso dos "remanescentes" de índios, os caboclos em degeneração (Mario Melo em Silva, 2007, p. 92).

² O nome "Xukurus" foi preservado para ficar igual a grafia utilizada pelo jornalista Mário Melo em sua matéria, embora a nota de rodapé da página 19 justifique o não uso do plural para nomes indígenas.

Os marcos históricos da etnia Xukuru, segundo Souza (1992), são a guerra do Paraguai e a criação do Serviço de Proteção ao Índio (por volta de 1944). Silva (2007) ainda acrescenta a morte do cacique Xicão como um grande fato na história deles.

Cerca de 30 índios Xukuru participaram da guerra do Paraguai. Destes, apenas 18 retornaram. Contudo, quando voltaram para suas casas, havia acontecido a expulsão do território. Isso promoveu sentimentos dicotômicos: orgulho por participação em uma guerra e humilhação pela falta do lar.

No início do século XX, o povo Xukuru começou a se organizar novamente e pressionar o SIP (Serviço de Proteção ao Índio) para retomada da terra. O relator da SIP, Cícero Cavalcanti (1944), alegou que esses indígenas foram pressionados pela polícia a não praticarem mais seus cultos religiosos, fazendo-os às escondidas, por alegarem que eram práticas de *catimbós*. Essa proibição era uma forma de banir definitivamente a identidade indígena.

A partir dos anos 1990 os Xukuru passaram a se autodenominar Xukuru do Ororubá. Eles afirmam terem escolhido essa denominação para não serem confundidos pelos não-índios (leia-se a imprensa e a sociedade em geral) com um outro povo indígena, os Xukuru-Kariri que estão, em sua maioria, aldeados no Município de Palmeira dos Índios/AL (Silva, 2007, p. 93).

Os conflitos com as terras indígenas reiniciam-se entre os fins dos anos 1980 e meados de 1990. “Enquanto os fazendeiros negavam a presença de índios ‘puros’ ou a ocorrência dos conflitos, os Xukuru denunciavam as violências, a miséria e a fome em razão de terem suas terras invadidas por grandes criadores de gado (Silva, 2007, p. 98)”.

Silva (2007) assinala que o cacique Xicão era o líder de seu povo nessa época e reivindicava dos órgãos públicos o reconhecimento de seus direitos e a demarcação de suas terras, tornando-se mais tarde um símbolo da luta indígena, inclusive para outras etnias. Esse autor destaca que os Xukuru apontam ter Xicão provocado a ira dos fazendeiros de Pesqueira, ao ponto que, em 1998, financiaram um pistoleiro e o assassinaram³.

Só com as lutas travadas com o cacique Xicão é que o povo Xukuru retoma suas terras e puderam voltar a plantar e morar, diminuindo a pobreza na qual viveram durante tanto tempo. O cacique é reverenciado em cultos religiosos e na festa anual que ocorre em Cimbres dedicada a N. Sra. das Montanhas. O andor da festa é decorado com a frase “Viva Tamain, Pai Tupã e o Cacique Xicão (Silva, 2007, p. 99)”.

³ Vale destacar aqui que o assassinato de Xicão ainda hoje não é um fato totalmente esclarecido. Mas, os estudos sobre a história da aldeia, sempre relatam esta versão para sua morte como a mais provável, devido a toda problemática territorial da época.

Não bastasse toda essa história, no início em 2003, os próprios índios Xukuru entram em batalha estimulados por interesses políticos. O Cacique Marcos, filho do Cacique Xicão, sofre um atentado por um grupo de famílias dissidentes dos índios Xukuru. Atualmente, estes dissidentes estão expulsos da aldeia e impedidos de entrar no território Ororubá.

Outro ponto interessante da história desse povo é o próprio nome Xukuru. Souza (1992), ao fazer uma busca histórica sobre os índios de Pernambuco, encontra o nome de Sukurus. Esta autora relata que Estevão Pinto, em 1935, denomina que os Sukurus são da Paraíba e se espalharam tanto por Serra Branca (no Rio do Meio, em São José de Taperoá, na Parnaíba) e na Serra do Arubá (nos afluentes do rio alto Piranhas, em Cimbres, Pesqueira-PE). Mas, é Olavo de Medeiros Filho que classifica os Sukuru como Xukuru por conta dos dados demográficos.

Assim, vários são os nomes que se encontram nos registros históricos: Chiquiris, Chucuru(s), Shucuru, Sucuru, Xacuru, Xukuru, Xukururu. As terras habitadas também divergem nos nomes, desde Serra dos Ararobás, Urubás e Ororubá. Predomina-se hoje, a nomenclatura Xukuru da Serra do Ororubá (Souza, 1992).

Dessa forma, pretendeu-se até aqui explicitar um pouco sobre o cenário onde estão inseridos os índios Xukuru e os principais fatos ligados à história desse povo. Essa etapa foi necessária para argumentar a escolha desta população para ser “objeto” desse estudo.

Portanto, o fato de toda a composição histórica dos Xukuru ser construída em cima de tantas batalhas, pode-se pensar que alguns índios podem ter perdido sua ligação com o contexto em que vivem afetando assim a persistência pessoal e cultural, a continuidade destes indivíduos, favorecendo possíveis processos de resolver o dilema da continuidade na mudança.

Deste modo, no próximo capítulo serão abordados os estudos de Chandler sobre continuidade na mudança e essa discussão esclarecerá em que a população estudada por Chandler aproxima-se da população sobre a qual este estudo se debruça.

Pretende-se assim, através do diálogo estabelecido com os índios Xukuru, ser possível ter acesso aos relatos de vida dos índios e a partir desses relatos, compreender os processos que dão sentido ao pertencimento e continuidade deles na aldeia.

2. CONTINUIDADE DO *SELF*

Este tópico é composto por quatro partes. A primeira abordará as investigações realizadas por Michael Chandler, no programa de pesquisa que ele desenvolve e os dados resultantes de tais estudos. A finalidade é tecer considerações sobre os aspectos que falam sobre a noção de continuidade do *self* e do paradoxo da mesmice-mudança. Na segunda parte, o olhar volta-se para entender elaborações de outros autores, especialmente acerca do entendimento de um indivíduo constituído no social. Este aspecto é de extrema importância, pois dá força aos argumentos que Chandler utiliza para discutir a noção da continuidade, a partir de um sentido de pertencimento ao local onde se vive. A terceira etapa deste capítulo procura apontar como a noção da continuidade cultural pode ser um caminho interessante para compreender as relações estabelecidas nos índios Xukuru e como eles, diante de todos os acontecimentos, mantêm o sentido de pertencimento a um grupo.

2.1- As pesquisas de Chandler e colaboradores

As pesquisas de Chandler (1994, 2000) buscam investigar a continuidade do *self* num grupo de aborígenes do Canadá. Chandler e Proulx (2006a, 2006b) destacam que essa população possui um risco de suicídio acima dos padrões considerados aceitáveis e isso pode acabar por evoluir para casos de descontinuidade do *self* nesses indivíduos. O cerne de suas pesquisas consiste em investigar como um sujeito preserva seu sentido próprio e dos outros, numa perspectiva de continuidade cultural, face a mudanças inevitáveis ao longo da vida.

O objetivo central das pesquisas de Chandler é analisar, através de um programa de pesquisa multicultural, a persistência temporal, persistência pessoal e persistência cultural (tem a ver com a visão da continuidade de si, dos outros e de comunidades inteiras) e quais as estratégias utilizadas para resolver o paradoxo da mesmice-mudança (Chandler, Lalonde, Sokol & Hallett, 2003).

Segundo Chandler e Lalonde (1998, 2008, “no prelo”), os aborígenes do Canadá foram perdendo, ao longo da história do desenvolvimento do seu povo, o senso de pertencimento e envolvimento em relação ao local onde vivem. Em suas investigações, Chandler e Proulx (2008) defendem a ideia que eles perderam durante a colonização de seus povos o fio de ligação da persistência pessoal e cultural própria. Nesse sentido, a percepção de uma identidade desconexa do contexto cultural pode favorecer tentativas de suicídio, por gerar rupturas na percepção da continuidade do *self* (Chandler & Proulx, 2008).

Toda a construção teórica de Chandler pretende destacar o quão desastroso pode ser para a manutenção pessoal quando as pessoas perdem o sentido da continuidade cultural, da persistência própria no meio a que pertencem. Neste sentido, esse autor tenta entender como os jovens pensam a sua persistência pessoal e a dos outros para, a partir daí, compreender possíveis variações relacionadas à idade, saúde mental e variações culturais. A indagação gira em torno de como os jovens promovem e preservam a sua constituição pessoal, a fim de analisar o risco de perder a própria identidade.

Chandler e Proulx (2006a, 2006b, 2008) apontaram, como conclusão de seus estudos sobre os aborígenes do Canadá que, quando há níveis da continuidade cultural, existe pouco ou nenhum caso de suicídio. Enquanto que, quando não há laços entre o passado e um futuro cultural, os níveis epidemiológicos do suicídio aumentam na aldeia. Já nos casos de descontinuidades do *self* apontados nos casos de suicídio nos indígenas, foram encontradas falhas para resolver o paradoxo da mesmice-mudança (Proulx & Chandler, 2007). Esses achados fornecem pistas para entender o fenômeno do suicídio nessa população, estabelecendo uma ligação para o aparecimento desse problema (suicídio) por circunstâncias vivenciadas no dia a dia.

Essa conclusão chama a atenção para a necessidade de se reconhecer as identidades que são partilhadas nos grupos sociais com uma forma de auxiliar na manutenção e persistência dos povos. Deste modo, é importante tentar entender como os jovens resolvem as discrepâncias de si, entre o passado e o presente. A continuidade cultural constitui-se assim, por uma preservação de práticas comuns do passado e para o futuro.

Dessa forma, o suicídio pode ser compreendido, nesse contexto, como uma expressão antecipada de uma ausência de perspectiva futura manifestada por uma falta de sentido da persistência pessoal. Quanto maior a medida de sucesso em manter a tradição passada, há uma maior construção de laços para um futuro cultural. Chandler utiliza o termo de que é necessário ‘uma cerca’ para proteger os jovens aborígenes do Canadá contra o suicídio, sendo uma das hipóteses para prevenção, a continuidade cultural.

2.1.1- A noção da continuidade do *self*

A concepção de *self* pressupõe mudanças inevitáveis ao longo do tempo na história de cada um, mas que não rompam com o sentido existencial da pessoa. A continuidade do *self*, nesse sentido, pode também ser chamada de persistência pessoal, pois significa a pessoa ter uma continuidade cultural ao longo de sua história.

Chandler e Lalonde (“no prelo”) apontam que há duas dificuldades para o sentido da continuidade do *self*. A primeira, refere-se à transição que eles pontuam como dramática, que é a passagem da fase da adolescência para a adulta. E a segunda, quando a identidade cultural também sofre séria desordem. Esses autores vão além e falam que, nesse último caso, a coerência de sentido para o *self* é mais difícil e a morte passa a ser um assunto indiferente, como qualquer outro, sendo adotada como [má]estratégia para o enfrentamento dos problemas, como o suicídio.

Diante disso, perturbações no sentido da continuidade do *self* podem ocasionar riscos ao próprio futuro. No grupo de adolescentes estudados, o comportamento suicida dos jovens é como se não houvesse amanhã. Indivíduos que preservam uma identidade cultural preservam práticas que são necessárias para sustentar a posse de um passado e um compromisso de esperança com o futuro.

Os jovens que são potencialmente suicidas demonstram que perderam a capacidade de convencer a si e aos outros sobre a persistência real de suas vidas. Dito de outra forma, aqueles que perdem o fio contínuo de sua vida, acabam não desejando mais viver. Chandler et al. (2003) apontam que o suicídio entre os jovens aborígenes do Canadá parece ser um problema contemporâneo, pois nos antepassados são raros os casos. Por conta disso, esses autores reforçam a ideia de que há um comprometimento na continuidade cultural, uma falha na ligação entre o passado e o futuro. Em meio a tantos choques culturais, promover a aculturação própria torna-se um desafio para as aldeias (Chandler et al., 2003).

Um estudo desenvolvido no Brasil por Oliveira e Lotufo Neto (2003) trazem à tona a discussão do suicídio entre os povos indígenas brasileiros. Estes autores apontam índices estatísticos relativos ao suicídio entre os povos Guarani-Apapokuva, os Urubu-Kaapor, os Paresi e os Yanomani. Entretanto, os que apresentam taxas mais altas dessa prática são os Ticunas (com 28% de suicídios do total de óbitos entre 1994 e 1996), os Caiowás (com uma prevalência de cerca de 40 vezes maior que a brasileira) e os Sorowahá, com uma situação preocupante e alarmante (provável estatística mais alta com relação ao suicídio, com taxa estimada em 1.922 por 100 mil habitantes). Esse estudo levanta a possibilidade de populações indígenas apresentarem alta incidência de transtornos psicopatológicos e estes colaborarem para atos suicidas, daí a urgência de serviços de saúde mental em aldeias indígenas.

Entretanto, Chandler e Proulx (2006b) discutem que apenas quando os meios para persistência pessoal e cultural faltam, o suicídio passa a ser uma opção para esta pessoa. Esses autores destacam que a questão central que diferencia uma pessoa que decide matar-se para outra que não decide, é o fato de que a que não provoca este ato, parece ter um “instinto de

sobrevivência”, apesar de todo o problema que o nome instinto carrega. Parece, portanto, que essa pessoa possui uma persistência pessoal, apesar das mudanças inevitáveis que podem ter acontecido; uma persistência no tempo.

Parece assim, que o suicida possui uma visão do futuro comprometida, não vendo possibilidade para continuidade de sua história e também não conseguem visualizar a continuidade dos outros. Existe uma impossibilidade de visualizar uma sobrevivência da identidade frente a tantas mudanças que ocorrem no mundo (Chandler & Proulx, 2006a).

Indivíduos que se sentem isolados possuem um comprometimento em visualizar uma continuidade. Grupos que possuem um conjunto cultural e uma capacidade de persistir no tempo encontram justificativas de suas próprias crenças em uma continuidade cultural. Por conseguinte, comunidades indígenas que trabalham para preservar práticas que garantam uma continuidade cultural, mesmo diante de toda colonização, parecem possuir uma incidência baixa ou inexistente com relação ao suicídio (Chandler & Proulx, 2006a, 2006b).

As pessoas de uma forma geral precisam, deste modo, sentir conexões entre o passado e as perspectivas futuras. Parece que é justamente esse sentido de conexão com a realidade, que os aborígenes do Canadá estão perdendo, fazendo com que isso se reflita em uma dificuldade na continuidade de sua existência naquele local. Nesse contexto, pode-se pensar que culturas modernas podem não fornecer aos seus membros um conjunto de crenças singulares. Em um cenário multicultural é necessário que novos estudos compreendam o *self* instituído socialmente. Uma forma de compreender o *self* social pode ser através da análise da construção dos diálogos que fazem alusão a conteúdos significativos e mudam de pessoa para pessoa, de acordo com a experiência vivenciada em cada contexto específico (Bruner, 1997; Caon, 1999; Gillespie, 2005). Chandler et al. (2003) acredita que ao contar histórias sobre sua vida está atribuindo-se uma identidade, através de uma linha da continuidade, sendo o tempo um marcador importante para essa construção narrativa.

Cabe destacar aqui que a dificuldade em resolver o dilema da continuidade do *self* pode ser vista como algo ruim e nem sempre é assim. Essa dificuldade reflete o paradoxo constante de tensão que as pessoas experienciam ao vivenciar a mesmice-mudança, podendo favorecer a continuidade, a partir do momento em que a pessoa consegue uma resolução da tensão gerada por esse paradoxo. Entretanto, ao não resolver esse paradoxo, pode acarretar uma perda do senso pessoal e cultural (Chandler, Lalonde & Sokol, 2000; Chandler et al., 2003; Hallett. Et. al., 2008).

Hallett et al. (2008) apontam que quando a identidade étnica é estabelecida, torna-se imutável. Independente do momento do desenvolvimento em que a pessoa se encontra (seja

adolescente ou adulto), ela irá fornecer sempre a mesma informação. Esses autores não deixam de dizer que não é totalmente incomum que adolescentes mudem sua classificação étnica, mas que esse fato precisa ser melhor investigado, pois pode não apenas remeter a questões de aparências, mas a outros aspectos que tomem um significado particular.

Alterar a forma como se autodenomina a etnia, pode acabar por apontar para problemas ligados a questões sociais do tipo: agressão, problemas na auto-estima, estresse, comprometimento na saúde mental e até dificuldades profissionais. Um dos exemplos utilizados na pesquisa de Hallett et al. (2008), aponta que muitos americanos-africanos enfrentam problemas acadêmicos quando percebem que não terão o mesmo sucesso profissional dos outros colegas de turma, de etnia apenas americana.

Entre os alunos pesquisados por Hallett et al. (2008), a taxa de abandono escolar é de cerca de 65% para aqueles que vivem em reservas indígenas. A pesquisa aponta que estes adolescentes, ao abandonarem a escola, estarão mais expostos à depressão, suicídio, dificuldades emocionais, abuso de substâncias psicoativas, violência e até promiscuidade sexual. Os dados encontrados revelaram que a mudança na identificação étnica foi mais comum em aborígenes que não viviam em reservas, apontando talvez para o fato de conviverem mais com diferentes culturas.

O risco de perda da língua aborígine é outro fato muito comum entre esse grupo. Parece que apenas 15% preservam a língua indígena, segundo um censo em 2001, e mesmo em casa, a língua-mãe não é falada. Pode-se entender que a preservação da língua está ligada também à continuidade cultural. O grande problema é que nas comunidades onde não é preservada a língua-mãe, a incidência de suicídio também aparece de forma alta (Hallett, Chandler & Lalonde, 2007).

Outra pesquisa desenvolvida por Norris (2008) indica que uma minoria em comunidades aborígenes do Canadá fala ou compreende a língua aborígine. Este autor ressalta que segundo o censo de 2001⁴, apenas 21% dessa população conservava a língua-mãe e isso colabora, segundo ele, para uma ‘erosão’ dessas comunidades e quase ‘extinção’ de suas línguas. Dessa forma, pensar nessa conservação é ter em mente que isso pode contribuir

⁴ Na pesquisa anterior sobre a perda da língua-mãe de acordo com o censo de 2001, Hallett et al. (2008) aponta que 15% dos aborígenes preservam a língua indígena. Enquanto, o estudo de Norris (2008) indica que 21% dessa população conservam a linguagem tradicional, ou seja, os dados dessas pesquisas não coincidem em relação ao mesmo foco (preservação da língua tradicional segundo o censo 2001). Assim, achamos pertinente trazer os dois estudos, pois mesmo os dados não coincidindo em números, os autores possuem a mesma compreensão quanto ao risco para a continuidade cultural, a perda da língua tradicional.

para continuidade ao longo do tempo desse povo, visto que essa ‘transmissão’ deve ser de responsabilidade dos mais velhos passarem para os mais jovens.

Assim, a preservação da língua é um indicador da persistência cultural e um forte apontador do bem-estar das comunidades aborígenes (Hallett, Chandler & Lalonde, 2007). Nessa mesma linha de compreensão, McIvor, Napoleon e Dickie (2009) também trazem a discussão que a língua é um fator importante para proteger culturalmente as comunidades de crises de saúde mental, como uma forma de manter as tradições.

Portanto, o parâmetro para se preservar o sentido da continuidade deve ser comum a todas as pessoas e culturas. Dessa forma, aqueles que não sustentam um sentimento de persistência pessoal ou cultural sofrem uma perda na conexão entre o passado e o futuro. Nesse sentido, as comunidades aborígenes necessitam construir uma ponte que preserve uma continuidade ente o passado e o futuro, posto por Chandler como o paradoxo da mesmice-mudança, a fim de proteger contra os riscos do suicídio.

2.1.2- O paradoxo da mesmice-mudança

A questão do presente-futuro constitui-se como uma forma de solucionar (interpretar) o paradoxo do tempo e da existência. Esse paradoxo parte da premissa que tanto nós mesmos, quanto as coisas que nos circundam, precisam ser entendidos de acordo com o tempo. Dito de outra forma, o evento precisa persistir em formas tais, para que se permita a sua identificação em um primeiro momento e no futuro. Se nada persiste e o que aparece é algo desconectado, fora da existência, sem conexões com o passado, a perspectiva futura nasce de forma incoerente.

Considerar a persistência (pessoal, das coisas, das pessoas, dos grupos sociais), face à mudança, é também ter clareza que cada pessoa carrega em si o senso da individualidade. Não considerar essa possibilidade, é visualizar as perspectivas futuras fora de qualquer significado, pois elas vão deixar de existir. Identificar e re-identificar coisas e pessoas no tempo, implica em contar com um padrão de condição constitutiva para as pessoas e até mesmo para culturas inteiras (Chandler & Proulx, 2006a, 2008).

O papel da persistência tem uma grande importância na constituição do *self*. O *self* carrega uma coerência temporal para dar sentido à continuidade biográfica. O indivíduo, ao ter um sentido para a continuidade pessoal e cultural, significa que ele construiu uma identidade pessoal e cultural. Contudo, mesmo conservando estes aspectos, podem ocorrer falhas ao longo desse desenvolvimento. Essas falhas podem significar uma perda de si ou da

cultura a que se pertence, refletindo em uma desconexão entre passado e futuro, rompendo com o laço que se estabelece pessoa-mundo, passando agora essa pessoa a não mais sentir tanta vontade de continuar vivendo, segundo Chandler e Lalonde (“no prelo”) e Chandler, Lalonde e Sokol, (2000).

Mas como visualizar a mudança ao se falar em mesmice para a constituição do self?

Esse é um questionamento que circula a maioria dos textos de Chandler. Para este autor, mudança e persistência são funcionalmente equivalentes. Os eventos do mundo não são estáveis e estanques; pelo contrário, modificam e com isso, mudam-se também os desejos e crenças, pois a mudança faz parte da subjetividade (Chandler & Proulx, 2008).

Chandler (1994) desenvolve então, que a continuidade do *self* se apoia na ideia dos processos de mesmice na mudança. A investigação de suas pesquisas dá-se em encontrar como as pessoas resolvem de diversas maneiras processos de mesmice em face da mudança. Seria uma antecipação de que tipos de mudanças seriam possíveis e as prováveis formas de substituí-los (Chandler, Lalonde & Sokol, 2000; Chandler & Proulx, 2008).

As pesquisas de Chandler revelam que adolescentes mais velhos são capazes de dar respostas mais elaboradas sobre a mesmice-mudança (ênfatizando, por exemplo, traços da personalidade ou do caráter de alguém) do que os mais jovens, que têm uma tendência a apresentar narrativas baseadas em aparências físicas ou algo mais ligado à superficialidade. Todavia, independente da resposta dada, é possível entender que os jovens (de ambas as idades) são capazes de estabelecer alguma ligação entre o passado e o presente, para que possam formular tais argumentos. O que os diferencia acaba sendo o nível de sofisticação empregado na resposta (Chandler & Lalonde, “no prelo”; Chandler, Lalonde & Sokol, 2000).

Os indivíduos necessitam assim, de uma justificativa para persistirem através do tempo, mesmo diante de tantas mudanças. Ao refletir dessa forma, pode-se compreender que a continuidade passa a ser um aspecto constitutivo do *self* e da cultura. Quando uma perturbação tal, “corrói” a conexão entre passado e futuro, o suicídio aparece como uma atitude que reflete uma falta de perspectiva e compromisso com si mesmo e com a cultura a qual pertence (Chandler & Lalonde, “no prelo”).

No entanto, as pesquisas de Chandler e Lalonde (“no prelo”) demonstram que o suicídio está claramente ligado a comunidades onde há um grande isolamento e também são marcadas pela pobreza. Por conta disso, esses autores apontam que uma forma de minimizar a problemática do suicídio nessas comunidades, seria melhorar o acesso a condições adequadas de saúde, educação, habitação, serviços de bem-estar para crianças, a inclusão de mulheres em posição de liderança, além de promover ações que preservem as práticas culturais tradicionais

da aldeia. Essas ações são um esforço por parte do governo para manter a continuidade cultural do grupo e deste modo, minimizar a assimilação e opressão histórica a qual este povo, ao longo da história de colonização, vem passando. Cada comunidade indígena deve “denunciar” suas necessidades para tentar atender a demanda solicitada. A ideia é que preservando essa história entenda-se que a vida vale a pena ser vivida, e naquele espaço onde se vive (Chandler & Lalonde, “no prelo”; Chandler & Proulx, 2008).

Jiménez (1996) é outro autor que enfatiza a importância da cultura para a construção do *self*. Para ele, a constituição do eu acontece por meio de um processo de inclusão nos recursos simbólicos da cultura. Ao longo do seu texto, esse autor retrata que a perda da “pátria” (entendendo pátria aqui como pertinência no mundo, segundo o próprio autor) pode ser percebida em um rompimento da produção e adaptação de um grupo, na sua linguagem e até nas crenças que articulam a tradição daquele contexto cultural. Ele também pontua o governo como responsável pela promoção ou desarticulação de instituições sociais, como no caso das populações indígenas.

A ideia que permeia esse trabalho é que ao se preservar um passado cultural, isso possa contribuir para o compartilhamento de um futuro antecipado no grupo, e assim garanta uma continuidade cultural da comunidade.

Por conta disso, nem há apenas *mesmice*, nem tão pouco apenas mudança. A mudança implica em *estar e compartilhar* experiências, sendo conectado com o desenvolvimento próprio e da cultura (Chandler & Proulx, 2008).

Historicamente a mudança foi interpretada, segundo Chandler e Proulx (2006a, 2008) a partir de duas formas: como algo atribuído a Deus (que podia ser mudado de acordo com a Sua vontade a partir do nada) ou ainda a partir da necessidade dos seres humanos. Independente de qual posição seja assumida, a mudança implica uma hibridização ou metamorfose do fenômeno que está se querendo entender. Mas, tanto para somar, quanto para distanciar, é necessária uma raiz, ou seja, algum laço ou conexão, para que os eventos formem hibridizações (somas através de abreviações de naturezas e essências) ou mudanças metamórficas (como nos contos de lobisomem, vampiros, fadas, onde não há uma manifestação de persistência explicável, sendo um fluxo do mundo transformado).

É necessário que a pessoa visualize uma continuidade apesar das mudanças que ocorreram. A *mesmice* na mudança sugere uma manutenção/persistência dessa conexão entre passado/futuro, não por conta de um Deus único ou marca de nascença, mas por diferentes aspectos da existência histórica que são ligados a um centro de narrativa da sua própria história de vida. Considerar o hibridismo ou a metamorfose, implica assumir diferentes

maneiras de entender a mudança e as reparações que sejam possíveis. Assim, compreender a mesmice na mudança, é compreender o paradoxo da igualdade dentro da mudança (Chandler & Proulx, 2008).

A ideia que o ser precisa preservar é a de que *eu sou eu mesmo apesar de todas as mudanças que aconteceram*. A autocontinuidade (*self-continuity*) é a parte da pessoa que se preserva (mesmice), mas que também não é a mesma com o tempo (mudança). É necessário assim, um entendimento de que a manutenção da persistência pessoal é importante para preservação em alguma medida, das características de certos “objetos”, da permanência de aspectos que estabeleçam um sentido para a pessoa (Chandler, Lalonde & Sokol, 2000; Chandler & Proulx, 2008; Proulx & Chandler, 2007).

O paradoxo da mesmice-mudança diz respeito ao reconhecimento do *eu* e este tem duas condições constitutivas. A primeira condição é que todos são obrigados a manter um movimento, de mudar continuamente, ou se não morre. O segundo é que, de alguma forma, o *eu* preserva noções de responsabilidade e compromisso futuro, adquirindo um sentido para permanecer o mesmo apesar das mudanças (Chandler et al., 2003).

Chandler e Lalonde (1998) apontam quatro explicações sobre os problemas que os aborígenes do Canadá encontram no processo de compartilhar a mesmice-mudança: (1) um grau de mudança dramática na passagem da fase da adolescência para a adulta que pode resultar em uma brusca mudança na continuidade do *self* e resultar em um comportamento suicida; (2) esses indivíduos são marcados pela desagregação, não alcançando um sentido para identidade e isso pode ser representado em tentativas contra a própria vida; (3) que as primeiras nações do Canadá sofreram uma perda da continuidade cultural em suas vidas por eles serem os primeiros povos desse território; e, (4) a falta da identidade cultural é um fator de risco para o suicídio, pois não há uma continuidade para a preservação da história através de medidas de reabilitação.

Os achados apontados acima são demarcados em cinco tipos de estratégias que os participantes apresentam ao dar explicações sobre suas vidas. Chandler dessa forma, utiliza histórias para deflagrar conteúdos individuais. Os pesquisadores do grupo desse autor, inicialmente solicitam aos participantes que leiam duas histórias de contos culturais (*Jean Valjean de Victor Hugo ou Bear Woman*). As duas histórias possuem personagens fictícios e são vidas retratadas através de um marco de mudança radical. Após a leitura é solicitado aos participantes que falem sobre a mesmice e a mudança, primeiro na vida dos personagens lidos, e depois em vários aspectos de suas próprias vidas. Os resultados dessa pesquisa revelaram que todos os entrevistados, com exceção dos que estavam no hospital psiquiátrico,

possuíam um sentido próprio contínuo, apesar de reconhecidas mudanças. Cerca de 80% da população potencialmente suicida (em torno de 15% das comunidades) mostrou-se incapaz de oferecer uma razão convincente para justificar sua vida atribulada. Isso reforça a hipótese de que quando há um “corte” entre a conexão passado-futuro, há um risco especial no senso da autocontinuidade (Chandler & Proulx, 2006b).

As categorias que Chandler utilizou para classificar as cinco estratégias sobre a mesmice-mudança foram: simples inclusão (argumento simples utilizado para explicar que é o mesmo, como por exemplo, eu sou o mesmo porque continuo morando no mesmo lugar), topológica (atribui uma mudança ao *self* de acordo com as experiências que passou ao longo da vida), preformismo (dificuldade de visualizar uma ascendência do ser e que para isso é necessário mudar, mas ao mesmo tempo conservar estruturas importantes do *self*), essencialista (o argumento para explicar a mesmice pessoal é através das mudanças que aconteceram e que conservaram uma natureza própria para sua existência) e narrativista (uma necessidade de revisão ativa de suas próprias atitudes e dos outros dando a ideia de que tudo é provisório) (Chandler & Proulx, 2006a).

Essas categorias são investigadas nas respostas dadas pelos participantes e portanto, são importantes para compreensão do *self* por meio da continuidade ao longo do tempo. Entretanto, Lightfoot, Lalonde e Chandler (2004) apontam para dois tipos de respostas típicas a essas cinco categorias descritas no parágrafo anterior. Para estes autores, há indivíduos que constroem uma explicação mais narrativista, ou seja, mais discursiva e que se aproxima da abordagem dialógica. Enquanto outros têm uma explicação de cunho essencialista, isto é, homóloga, sem a possibilidade de chegar a essência da continuidade do *self*. Estes pesquisadores ainda acrescentam que as culturas ocidentais são mais propensas a dar respostas essencialistas, ao explicar a continuidade de si. A questão da sobrevivência cultural nem sempre é deste modo, explicada narrativamente a partir de uma conexão de significação, numa tentativa de construir histórias sobre a continuidade com conexão entre passado, presente e um futuro antecipado.

Sobre este assunto, respostas narrativistas ou essencialistas, Chandler e Proulx (2008) e Chandler, Lalonde e Sokol (2000), consideram que a continuidade carrega uma sequência de eventos marcada por pequenas ou grandes mudanças, que podem gerar alterações no ser de forma gradual e até mesmo abrupta. Algumas dessas mudanças são leves e portanto, não podem ser consideradas como uma transformação da existência. Outras entretanto, podem ter uma magnitude tal, que toma o lugar do que existia anteriormente. Nesse sentido, a mudança pode ser considerada como uma simples adição de peças ao todo (através de um hibridismo)

ou como uma transformação metamórfica que pode ter tido uma influência divina ou demoníaca, chegando a atribuir poderes divinos à capacidade de mudar por completo as coisas e pessoas.

A ideia de hibridização aponta um mundo abreviado de essencialismos psicológicos que não são capazes de causar mudanças metamórficas qualitativas (Lyra, 2006). Chandler e Proulx (2008) destacam como alguns exemplos de metamorfoses, transformar metais em ouro, humanos em vampiros etc. Utilizar esse tipo de exemplo não oferece um esforço para se conseguir encontrar o processo de relação entre um antes e um depois narrativamente. Quando se faz um esforço narrativo para se reconhecer um processo de relação nas conexões existenciais, não se precisa recorrer a identificar a persistência em marcas de nascença ou a atribuição de um Deus. Nesse sentido, a continuidade pode ser interpretada desde uma marca de nascença que permanece no corpo do sujeito, a um acontecimento da vida ou até por meio da narrativa sobre a própria vida. Considerar a continuidade é dar uma identidade a algo que permanece mesmo em processos de mudança.

Dessa forma, o programa de pesquisa de Chandler tenta observar exatamente o uso dessas estratégias de respostas (essencialista e narrativista) para entender como os aborígenes do Canadá percebem as variações que aconteceram na sua persistência individual e na dos outros. Os dados apontam para cinco conclusões: 1) a maioria dos 300 jovens entrevistados encontram justificativas na sua própria persistência e na dos outros ao longo do tempo; 2) a mudança atribuída por eles se parece com a noção de hibridismo e metamorfose e que a continuidade é justificada por uma entidade imutável ou a uma narrativa que liga formas anteriores e posteriores do ser; 3) há diferenças culturais que garantem estratégias que dão sentido a continuidade (os adolescentes do Canadá possuem mais estratégias essencialistas, enquanto que as jovens das primeiras nações usam a abordagem narrativa); 4) há um pequeno grupo de jovens potencialmente suicidas que não encontram justificativas para a continuidade; e 5) os povos que possuem uma continuidade cultural quase não apresentam problemas de suicídio, enquanto que povos que não possuem um passado tradicional e um futuro cultural sofrem mais com esse problema (Chandler, Lalonde & Sokol, 2000; Chandler & Proulx, 2008).

Pode-se extrair da pesquisa citada acima, que parece ocorrer um esforço coletivo por parte de algumas comunidades das primeiras nações em recuperar a identidade comum como persistentes aos seus povos. Essas conclusões são construídas por meio de duas medidas normativas para continuidade: a) uma visão contínua ao longo do tempo e b) o esforço por justificar a continuidade ou de forma essencialista ou narrativa. Para isso, Chandler utiliza a

leitura de histórias que possuem dilemas sobre a resolução [ou não] do dilema da continuidade.

As pesquisas de Chandler têm mostrado três esforços dos jovens para explicarem sua continuidade: 1) com exceção dos jovens potencialmente suicidas, os outros possuem uma ideia de comprometimento de como continuam a mesma pessoa, apesar das mudanças bruscas que aconteceram, sendo a continuidade uma condição constitutiva da individualidade do ser; 2) os mais velhos têm uma capacidade maior de justificar a persistência pessoal que os mais jovens, ou seja, sabem lidar um pouco mais com as mudanças; 3) nem todos os jovens foram capazes de atribuir soluções, sejam essencialistas (algo que desafiou o tempo e permaneceu o mesmo) ou narrativistas (atribuição não a algo que permaneceu o mesmo, mas a frações de tempo que compõem sua biografia e que enredam a mesma vida). Alguns pesquisadores narrativistas sustentam a ideia de que essa última alternativa é a forma mais adequada de resolver o paradoxo da mesmice-mudança, pois na forma essencialista pode ocorrer um sentido da continuidade apenas pela sequência de eventos ao longo do tempo.

Assim, nas comunidades que conseguiram reconectar um passado tradicional com a construção de laços para um futuro cultural, a taxa de suicídio (ou transtorno psiquiátrico) é menor ou desaparece. Há uma identidade constitutiva que preserva práticas culturais entre um passado tradicional e um futuro cultural. O grande problema que se apresenta é que culturas marginalizadas, que sofreram colonização, descolonização, globalização, podem não conseguir justificar sua persistência ao longo do tempo (Chandler & Lalonde, “no prelo”).

Percebe-se então, que a continuidade requer um tempo regular que marca a condição constitutiva da individualidade e é uma forma para manutenção da ordem moral, tendo como argumento para continuidade do *self* encontrar respostas entre o passado e o futuro, incorporando o entendimento de permanecer e mudar ao longo do tempo (Lightfoot, Lalonde & Chandler, 2004).

Cada sociedade, portanto, tem a responsabilidade moral de garantir a sua continuidade, contando com os seus membros através de uma garantia da manutenção de um passado tradicional e um comprometimento com um futuro não realizado, mas comum a todos. Nesse contexto, a continuidade do *self* requer que as pessoas sejam auto-suficientes, identifiquem-se com a cultura a qual pertencem e sendo a mesma pessoa contínua, apesar das mudanças, ao longo do tempo (Lightfoot, Lalonde & Chandler, 2004).

A fim de compreender como as pessoas resolvem os problemas da sua continuidade, Lalonde (2006) aponta para a questão da resiliência como estratégia para superação dos dilemas da vida. A resiliência é um traço psicológico do ser que permite ao *self* transcender e

enfrentar as tensões geradas pelas adversidades encontradas no dia a dia. Este autor discute que a resiliência pode ser um caminho para entender o porquê de algumas comunidades aborígenes do Canadá enfrentarem e superarem melhor as adversidades do que outras. A resiliência pode ser considerada uma adaptação positiva frente a mudanças inevitáveis que aconteceram com o processo de colonização pelo qual passaram os índios (para Lalonde com mais ênfase os do Canadá e Brasil).

Assim, é importante a persistência no tempo para o processo da construção da identidade. Um rompimento no sentido existencial entre indivíduo-cultura pode ocasionar uma desordem social que se reflete no pessoal, através de contínuas crises e transições.

Enfim, todas essas considerações tentam justificar o que Chandler tem como cerne de suas pesquisas: *qual é o atributo duradouro do self? O que o self mantém através da persistência (pessoal e cultural) e o que muda?* Esses questionamentos norteiam a busca por respostas sobre como as pessoas resolvem o paradoxo da mesmice-mudança (Chandler et al., 2003).

Chandler e Lalonde (2004) e em Chandler e Proulx (2008) afirmam que quando algumas aldeias indígenas conseguem preservar ou se reabilitar de ameaças, conservando seu passado cultural, parece acontecer um maior investimento governamental nessas áreas, através de medidas que preservam a tradição dos aborígenes, garantindo terras, serviços de saúde, educação e proteção infantil. Quando se tem uma rede que funciona como um suporte para a aldeia, cabe a esses integrantes passarem os conhecimentos e tradições pertinentes daquela etnia, a fim de garantirem a persistência cultural desse povo.

Medidas governamentais para proteção aos índios podem ajudá-los a enfrentar os problemas mais facilmente. A promoção do patrimônio cultural pode ser uma forma de controle sobre o próprio futuro e o futuro da comunidade. Dessa forma, uma continuidade que liga passado e futuro através do compromisso cultural seria uma forma de resiliência, de enfrentar as adversidades e encontrar uma forma para continuidade, mesmo diante de tantas adversidades. É uma forma de encontrar novas maneiras de continuar diante das mudanças inevitáveis que atropelaram a vida desses indivíduos (índios). Assim, comunidades indígenas que são melhores assistidas em programas governamentais, parecem desenvolver maior resiliência para enfrentar as adversidades que possam por ventura acontecer. É como se essa assistência colaborasse como um “escudo protetor” contra problemas que podem abalar o senso da continuidade de algumas pessoas e até de comunidades como um todo (Lalonde, 2006).

McIvor, Napoleon e Dickie (2009) apontam vários aspectos para proteção das comunidades indígenas de crises de saúde mental, como: conservar a língua da aldeia, manter tradições culturais, conexão entre o respeito ao território e práticas de saúde, apoiar a medicina tradicional, estimular o desenvolvimento de crenças espirituais particulares, conservar o hábito de comidas típicas e atividades culturais tradicionais. Todos esses fatores contribuem para uma continuidade com relação ao futuro.

Ampliando essa discussão sobre a necessidade de se respeitar a cultura indígena, Gone (2008) ressalta em seu artigo que há uma discrepância muitas vezes entre a oferta de serviços saúde e uma falta de um discurso terapêutico indígena. A questão que esse autor aborda é que geralmente os profissionais têm uma orientação etnopsicológica em detrimento de uma que deveria ser etnográfica. Faz-se pertinente, nesse contexto, uma participação desses trabalhadores em espaços de rituais indígenas, pois há um benefício na terapêutica utilizada quando se reforçam tradições ancestrais e perpetuam-se formas para a continuidade ao longo do tempo.

Na mesma linha de pensamento, Maar et al., (2009) ressaltam a necessidade para criação de serviços de saúde que respeitem as tradições indígenas e isso pode colaborar especialmente para serviços em saúde mental. Esse tipo de consideração traz a discussão, mais uma vez para a importância da etnografia. Assim, esses autores propõem que o sucesso para os serviços de saúde deve estar cercado por quatro cuidados: a necessidade de uma atenção clínica primária da medicina; visitas ao psiquiatra; mas também, profissionais que tenham um conhecimento de quem são essas populações indígenas e que mantenham um contato com o 'curador' dessas aldeias, por muitas vezes eles serem a primeira pessoa procurada em casos de problemas de saúde.

Assim, o gráfico 1 (na próxima página), mostra o mapa conceitual proposto pela rede de atenção compartilhada da GE Knaw Chi para o sucesso da equipe de saúde. O estudo de Maar et al. (2009) tem como base um conceito etnográfico, que consegue aliar a proposta atual de terapêuticas modernas à conservação de tradições, colaborando para continuidade cultural desses povos. Nesse gráfico ressalta-se, portanto, a importância do novo (novas terapêuticas nos serviços saúde) agregadas a formas tradicionais para o tratamento de algumas doenças. Essa concepção, de certa forma, trabalha numa perspectiva de agrupar mesmice-mudança na oferta dos serviços de saúde, mas especificamente, nos casos de assistência à saúde mental.

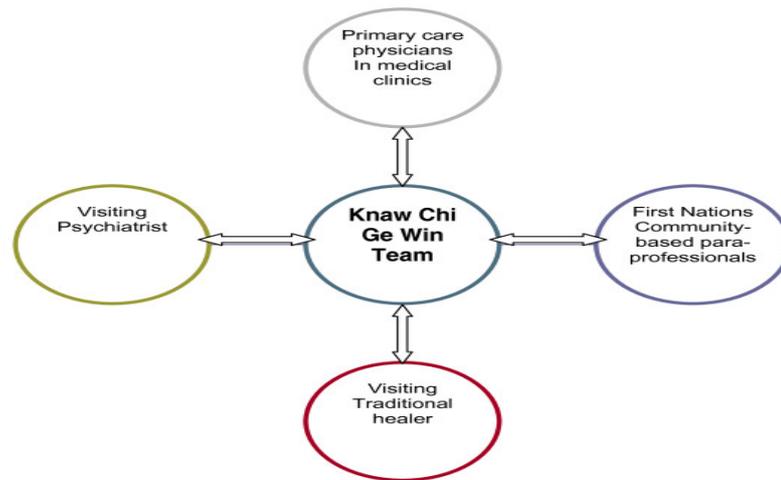


Gráfico 1 - *Conceptual Map of the Shared Care Network of the Knaw Chi Ge Win Team* (Maar, Erskine, McGregor, Larose, Sutherland, Graham, Shawande & Gordon, 2009, p. 06).

A continuidade, deste modo, tem a ver com a capacidade de lidar com a tensão entre forças da intersubjetividade, pois parte da ideia da necessidade que as pessoas têm de resolver o paradoxo do tempo e da existência. As pessoas e as coisas do mundo precisam ser identificadas ao longo do tempo.

Dessa forma, a concepção sobre a continuidade do *self* deve ser analisada como aspectos que constituem o ser como um todo. E para entender a construção do *self* faz-se necessário olhar para o contexto social no qual ele está inserido (aspecto este que será melhor elaborado no próximo tópico), já que o próprio entendimento da continuidade *vs* mudança tem como proposta de análise um homem constituído socialmente.

2.2. A construção social do *self*

O entendimento do *self* no qual esta pesquisa (e a de Chandler) se insere permite o entendimento do ser humano como uma extensão do meio a que pertence, uma continuidade dos processos que compartilha socialmente, pois ele está sempre em conexão com seu contexto cultural, porém preservando a sua singularidade, o seu lugar único naquele contexto. Nesse sentido, é possível falar na noção da continuidade do *self*.

Polkinghorne (2000), no seu artigo intitulado “*The Unconstructed Self*”, faz um apanhado acerca das considerações de Chandler e Shotter sobre o *self*, pontuando que esses teóricos o visualizam numa perspectiva da continuidade cultural. Polkinghorne destaca então,

que quando o indivíduo consegue enfrentar as adversidades da vida, sem perder o seu sentido da existência, está imbricada a questão da permanência, a continuidade do *self* (Polkinghorne, 2000; D'Alte, Petracchi, Ferreira, Cunha & Salgado, 2007).

Muitos estudos, ao longo dos anos, não consideraram a importância da cultura para a constituição do *self*. Sobre esse aspecto, Baldwin foi um dos pesquisadores que elaborou um trabalho sobre o desenvolvimento humano, destacando a natureza social do indivíduo. A concepção introduzida por este autor considera a relação entre o homem e o meio ambiente como crucial e constitutiva. Esta, ocorre através da mediação social operada na relação do indivíduo com a cultura. Embora Baldwin conceba um lugar de primazia à cultura, não o faz de uma forma que desconsidere a singularidade e autonomia do sujeito. Na perspectiva adotada por ele, o sujeito social não é apenas receptor de um arcabouço cultural, mas é sujeito autônomo em suas atitudes individuais, não sendo uma mera reprodução ou cópia do meio que o cerca (Valsiner, 2000). A mediação cultural é, portanto, algo de caráter genérico (por ser comum a um grupo social), mas também singular, na medida em que se individualiza na relação única de cada indivíduo com a cultura.

O entendimento do *self* constituído socialmente permite, assim, o estudo de um indivíduo construído a partir das experiências no mundo. Essas experiências compõem-se junto a práticas sociais que constituem o indivíduo psicológico, proporcionando uma mente humana interpretada de acordo com variedades culturais e históricas a qual a pessoa pertence (Cole, 1995; Bruner, 1997).

Um exemplo claro de prática social é o uso de um sistema signico compartilhado socialmente, como a linguagem. A linguagem é sistema mediado semioticamente, como uma forma de manifestação social através do qual podem-se compreender ações, pensamentos, emoções, crenças e valores morais individuais. Esses sistemas semióticos são regulados pelas funções inter e intrapessoais (Vygotsky, 1984; Shi-Xu, 2002). Nesse contexto, as práticas culturais ou tradições sociais regulam, expressam e permeiam a *psiquê* humana resultando em unidades psíquicas como a mente, o *self* e a emoção. A mediação semiótica é uma forma de análise das relações existentes entre mente e cultura (Shi-Xu, 2002; Ratner, 1996; Cole 1995).

O *self*, assim, é um artefato para ser estudado a partir das culturas (Polkinghorne, 2000). As culturas diferem não apenas no entendimento do mundo, mas também na forma como compreendem a finalidade, o sentido da existência humana. Daí a necessidade do olhar para que busque compreender as culturas particulares e a posição que o indivíduo ocupa naquele contexto. Posição aqui, não como uma cargo, mas como o lugar e a participação dele no seu meio.

Dessa forma, o entendimento de *self* interior está cada vez mais perdendo espaço para a compreensão do *self* construído culturalmente. Isso pode acabar por gerar problemas, pois as sociedades estão cada vez mais heterogêneas, tendo o *self* uma emergência em lidar com reivindicações que o grupo social requisita (Caon, 1999). Essas mudanças ganham uma dimensão ainda maior ao se pensar em um sistema globalizante onde a diversidade ética e cultural é tão divergente (Gillespie, 2005).

A emergência para lidar com o novo a todo instante gera uma necessidade do indivíduo se reconhecer fazendo parte do mesmo processo cultural e, ao mesmo tempo, como possuindo um lugar e sendo um sujeito único. Lidar com este “duplo” (e único ao mesmo tempo) lugar só é possível quando se estabelece uma posição de alteridade e compreende-se que o *eu se* constitui a partir da relação dialógica com o outro. Para estabelecer uma relação entre homem e mundo, o ser humano necessita assim, reconhecer e diferenciar-se de dois elementos interligados: o si, enquanto sujeito (*self as subject*) e o si, enquanto objeto (*self as object*) (D’Alte, et al., 2007).

A alteridade, dessa forma, estabelece-se em uma relação de tensão entre interlocutores que possibilita ao ser humano o esclarecimento da sua posição existencial pessoal e consciência da posição do outro. A existência pessoal é construída em um processo dinâmico, contínuo, de significação e reconstrução do *si-mesmo* estabelecido numa relação dialógica com o outro. O ser humano é concebido de tal modo, como autor que se co-constrói a si próprio, em uma articulação dialogante com os outros (Linell, 2000a; D’Alte et al., 2007).

O diálogo implica, assim, uma mutualidade de vozes e por isso, os estudos do *self* partindo do pressuposto do diálogo, são dialógicos. Essa comunicação possui vozes coletivas que fazem parte dos processos intra e interpessoais (Hermans, 1996). Essas vozes são compostas pelo sujeito e o outro social que estão em uma relação de reciprocidade e tensão permanentes, daí conceber o sujeito a partir de um conjunto de mutualidade de vozes, é pensar em um homem a partir das relações dialógicas estabelecidas entre ele e mundo.

Nesse sentido, Mead já em 1950 propõe um *self* social. Sua teoria foge do individualismo e focaliza a relação entre homem e mundo, para entender as ações construídas em conexão com o contexto em que se vive. O lugar do *Outro* assim, como primordial na ação conjunta que favorece a gênese do sujeito. Essa ênfase nos contatos estabelecidos com o meio faz com que Mead entenda o *self* como a personalidade do ser humano, enquanto que o organismo estaria mais voltado para a via biológica. Nesse sentido, Mead fala que a criança, ao nascer, utiliza os gestos (ligado mais ao biológico) para depois evoluir para linguagem, com o uso compartilhado de signos e significados, adotando assim uma esfera mais social e

relacional. Um dos exemplos que utiliza refere-se à capacidade que alguém tem de falar e outro completar o que foi dito, indicando que há um entendimento comum pertencente à comunicação estabelecida naquela situação. Então, o *self* emerge da internalização dos processos sociais, dependendo da comunicação estabelecida que partilha com os significantes culturais.

Nas práticas discursivas abre-se a possibilidade, assim, de estudar o mundo interior através de relações interpessoais, pois tem-se acesso a particularidades do pensamento interior, com a possibilidade de ver o *outro*, real e imaginativo (Bakhtin em Hermans, 1996).

O domínio cognitivo, dessa forma, também é relacionado à análise do discurso. Há uma atribuição de voz ao *self* podendo ser narrado de três modos: histórias contadas através de co-narrativas, envolvendo um endereçamento para um interlocutor e uma volta ao passado em tempos presentes; histórias que remetem a uma memória interpessoal ligada a padrões de interação internalizados; e ainda, histórias que contêm figuras imaginativas, julgadas em uma perspectiva real que influencia a vida diária carregada de emoções sobre o fato imaginado. Assim, falar, re-contar, descobrir e rememorar são eventos que remetem ao passado e trazem à tona a construção natural do *self* (Sarbin em Hermans, 1996).

O processo para compreensão do *self* social pode, desse modo, ser entendido a partir da perspectiva dialógica pela concepção que o grupo social compartilha significados em uma tese multivocal e multifacetada, possuindo assim, uma dimensão temporal e espacial. Há um processo ativo construído na coletividade de posicionamento e re-posicionamento envolvendo a dinâmica do *self* de negociação, oposição e integração (Hermans, 1996).

Sendo assim, os estudos de Chandler destacam a importância de conceber a cultura na constituição de si. O *self* é concebido numa relação dialógica entre *eu* e *outro*, constituído de uma natureza social (Chandler & Proulx, 2006a).

A díade *eu-outro* favorece, nesse sentido, a construção de um relato coerente de si, sendo a narrativa um caminho para o conhecimento da cultura e da história. Assim, Chandler propõe que o *self* deve ser concebido como relacional, ou seja, estabelecido nas diferentes relações entre o *eu* e a cultura (Chandler & Proulx, 2006a; Chandler & Lalonde, “no prelo”).

Deste modo, a análise do *self* é feita em uma perspectiva da continuidade cultural, ou seja, dos aspectos constitutivos de um e outro. Ao não se conceber esse *self* como uma continuidade pessoal e cultural, Chandler e Proulx (2006a) chamam atenção para falácia que alguns psicólogos, até mesmo os considerados sociais ou comportamentais, têm cometido ao colocar indivíduo e cultura em lados opostos. Esses autores recorrem a Heidegger para explicar que o tempo é a mola mestra entre a persistência do indivíduo e dos povos. Portanto,

para que um evento possa existir, é necessário que ele persista por um tempo suficiente para identificá-lo em um primeiro momento e possa então ser re-identificado mais tarde. O tempo está no cerne da subjetividade. É através da ordem temporal que se entende a questão da sobrevivência humana. O *eu* e a cultura são aspectos constitutivos do *vir a ser*.

Esse tempo é mola mestra para a continuidade biográfica. A continuidade tem a ver com a imaginação coletiva de um passado comum e também, de um futuro comum. O denominador comum da continuidade é a coerência temporal que marca a persistência das pessoas e constitui a personalidade individual que se eleva ao nível cultural geral e é compartilhada através de um passado padronizado e um futuro coletivo (Chandler & Proulx, 2006).

Sendo assim, a continuidade do *self* necessita de um senso para manutenção da persistência pessoal e cultural, a fim de justificar o curso do seu desenvolvimento. O *self-continuity* precisa então do desenvolvimento universal e particular. (Chandler, 2000). A ideia central é a importância do indivíduo se reconhecer o mesmo, apesar das dificuldades, diferenças, adversidades que aconteceram ao longo do tempo (Polkinghorne, 2000). Valsiner (2000) desenvolveu essa perspectiva ao elaborar a mutualidade entre cultura pessoal e coletiva no entendimento de construção da identidade. Em seus estudos sobre a continuidade do *self* e suicídio entre os jovens dos povos aborígenes do Canadá, Chandler e Lalonde (2008) abordam essa mutualidade, aplicando-a aos processos sócio-culturais, em geral, e à constituição do *self* evidenciada através da vivência narrativa dos jovens aborígenes.

O homem, dessa forma constituído por uma natureza histórica, possui assim duas possibilidades como a reflexividade (capacidade de olhar o passado a partir do presente) e a capacidade de vislumbrar alternativas (conceber novas formas de agir e pensar). Há então, a possibilidade de entender o *self* estático e também em mudança tal qual posto pelo paradoxo da mesmice-mudança com relação à noção da continuidade do *self* (Gergen em Caon, 1999):

O si-mesmo, então, como qualquer outro aspecto da natureza humana, se posiciona tanto como um guardião da permanência quanto como um barômetro que responde ao clima cultural local. A cultura nos provê igualmente de diretrizes e estratégias para encontrar um nicho entre estabilidade e mudança: ele exorta, proíbe, atrai, nega, gratifica os compromissos que o si-mesmo assume. E o si-mesmo, usando suas capacidades para a reflexão e para projetar alternativas, evita, adota, ou reavalia e reformula o que a cultura tem a oferecer. Qualquer esforço para entender a natureza e as origens do si-mesmo corresponde a um esforço interpretativo semelhante ao utilizado por um historiador ou antropólogo que tenta entender um “período” ou um “povo” (Gergen em Bruner, 1997, p. 96).

Há um lugar de destaque, portanto, sobre olhar a cultura para entender a adaptação e o funcionamento humanos. Ao conceber essa explicação, há então um divisor no entendimento da evolução humana, ou seja, o homem não é apenas produto da evolução das espécies, mas “(...) a cultura se tornou o fator principal para dar forma às mentes daqueles que viviam sob sua influência. Produto da história, e não da natureza, a cultura agora tornou-se o mundo ao qual nós tínhamos que nos adaptar e o kit de ferramentas para isso (Bruner, 1997, p. 22)”.

O significado está na mente dos indivíduos, mas a origem acontece na cultura. É a participação do homem *na e através* da cultura que torna os significados públicos e compartilhados. Então, o estudo adequado do homem seria através da construção de significação do meio social para explicar as ações humanas:

No entanto, os indivíduos não são meros reflexos da cultura, mas são produtos também de suas histórias. As formas de significação de que dispõem são, por um lado, limitadas tanto pela própria natureza do funcionamento mental humano (que não deve ser tomado como uma dotação humana fixa), como pelos sistemas simbólicos disponíveis e acessíveis. Por outro lado, entretanto, a capacidade metaprocessual, caracteristicamente humana, contrasta com esses limites e permite aos indivíduos transcendê-los (Lyra & Moura, 2000, p. 06).

Numa análise sociocultural, indivíduo e sociedade pertencem a uma relação dinâmica, onde os dois estão em constante desenvolvimento e não podem ser visualizados separadamente (Costa & Lyra, 2002; Lyra, 2006).

A cultura assim, não é fixa, nem homogênea, mas uma unidade abstrata semântica que muda seu discurso de um contexto para outro (Shi-Xu, 2002). Cada cultura tem sua forma de organização para atender às necessidades básicas de cada um (*self-sufficiency*) (Valsiner, 2000).

Atualmente, muitas pesquisas interculturais estão sendo realizadas para compreender como a pessoa interpreta e (re)constrói a cultura pessoal a partir do que ela aprendeu (como a linguagem, modo de pensamento, regras). Essa aprendizagem faz parte de uma estrutura simbólica e é nela que as pessoas vão buscar soluções para acontecimentos inéditos em suas vidas, ou seja, nas reservas, que guardam na memória de suas experiências no mundo (Zittoun, Mirza & Perret-Clermont, 2007).

Nesse sentido, as funções psicológicas são reguladas a partir de um sistema semioticamente organizado, seja por meio de fenômenos intra-pessoais (auto-referentes que são construídos a partir de experiências no mundo, como sentir, pensar, memorizar, etc.) ou inter-pessoais (que envolvem as diferenças no comportamento que cada pessoa possui ao conversar, brigar, estando mais ligada ao *domínio da experiência*) (Valsiner, 2000).

O entendimento do sujeito psicológico não deveria então, ser separado da perspectiva social. A psiquê humana precisa da regulação cultural como condição para a adaptação humana (Valsiner, 2003). Essa forma de entendimento não exclui o caráter criativo e dinâmico do ser humano, nem tão pouco sua individualidade. Pelo contrário, contempla o contexto onde vive, sendo único em sua forma ao agir e refletir sobre seu meio.

O ser humano assim, é intra e inter-pessoal. Essas duas instâncias (interna e externa) são constituídas socialmente e nesse sentido constroem o sujeito psicológico, o *self*, proveniente de aspectos que continuaram ou mudaram ao longo do desenvolvimento. Dessa forma, continuidade vs mudança são dois aspectos que estão intimamente ligados ao meio cultural, sendo permeados, portanto, pelo senso de persistência cultural e pessoal.

2.3- Porque os estudos de Chandler para analisar os índios Xukuru

Por meio do entendimento da história do povo Xukuru e da noção a respeito da continuidade do *self*, foi possível observar a equivalência entre os estudos de Chandler e o objetivo dessa pesquisa. Essa aproximação não aconteceu apenas pelo fato dos dois trabalhos serem com populações semelhantes, mas esses indígenas (aborígenes do Canadá e Xukuru) foram povos que passaram por processos de colonização; muitos perderam a identidade e a referência do território e ainda foram absorvidos pelo processo de globalização.

Chamamos a atenção à globalização que nesse sentido colabora para construir um mundo cada vez mais tecnológico e heterogêneo, ocasionando por consequência, em uma “marginalização social” daqueles que não se inteiram das novidades que emergem todos os dias. Participar assim, das demandas aceleradas do novo na sociedade, contribui para duas possibilidades – ou se abandonam aspectos que são importantes para continuidade a fim de absorver o global, ou abre-se mão de participar dessas novas possibilidades caindo na teia da “exclusão social”. As comunidades indígenas nesse contexto, vivem esse dilema de ter que aglutinar tradição e novidade, ficando dessa forma, mais vulneráveis a problemas que denunciam uma falta de assistência para persistência desse povo (Chandler et al., “no prelo”; Jiménez, 1996).

Sendo assim, tanto os aborígenes do Canadá, quanto o povo Xukuru de Pernambuco, apesar da distância que os separam, são povos que lutam para sobreviver; em especial, os Xukuru, porque passaram por tantos conflitos internos e externos, e ainda hoje convivem com a possibilidade de enfrentar novas batalhas por terra, reconhecimento, valores.

Por conta desses cenários semelhantes (de “quase extinção” dessas populações indígenas), surgiu a inquietação para analisar aspectos ligados à noção da continuidade do *self* no povo Xukuru. Dito de outra forma, emergiu um interesse em perceber como esses indígenas lidam com a existência do paradoxo da mesmice-mudança, que aspectos mudaram ou ao longo da histórias de suas vida, e como isso repercute para a construção de história pessoal e da aldeia. Estudando aspectos como esses, (a continuidade na mudança nessa população), possibilita entender a organização da etnia Xukuru.

Dessa forma, os estudos de Chandler e colaboradores se assemelham e proporcionam a essa pesquisa um alicerce teórico, metodológico e empírico, importantes para esse trabalho.

Portanto, o fundamento para o estudo dessa pesquisa situou-se em três categorias: (1) o contexto histórico dos índios Xukuru, (2) a importância de se estudar a noção da continuidade do *self* e (3) como esse processo se relaciona com o fenômeno da persistência cultural desse povo frente a processos de mudanças inevitáveis ao longo da vida.

3. A ESCOLHA DE UM MÉTODO: O GRUPO FOCAL E A CIRCULAÇÃO DE IDÉIAS SEGUNDO A PERSPECTIVA DIALÓGICA

Nesse momento, onde já foram apresentadas a contextualização da população estudada – os índios Xukuru, o entendimento sobre a concepção da continuidade do *self* para explicar as transformações (sejam estas traumáticas ou não) na vida do sujeito e que essa compreensão só é possível concebendo o sujeito como ser relacional, faz-se necessário discutir o método da investigação do presente estudo.

A pergunta que norteia todo o trabalho é *como os índios Xukuru compreendem a sua continuidade frente a tantas mudanças?* Nota-se que essa pergunta circunscreve um caráter cultural, ou seja, de como estes indígenas percebem a continuidade deles mesmos e da sua cultura ao longo do tempo. Para tanto, fez-se necessário um método que capturasse esse entendimento social sobre o fenômeno estudado. Assim, a técnica do grupo focal nos pareceu adequada, pois permite que sejam vistos conteúdos que individualmente são de difícil acesso, além de favorecer uma construção coletiva sobre o assunto discutido. Entendemos que a “leitura” (ou análise) desse grupo seria pertinente a partir das propostas desenvolvidas por Marková, Linell, Grossen e Orvig (2007) sobre compreender os dados do grupo focal por meio de uma “lente” dialógica.

Sendo assim, nesse item discutiremos a seguir três pontos: considerações para o entendimento da técnica do grupo focal, discussões sobre a perspectiva dialógica e finalmente o ponto central a ser desenvolvido que trata da circulação de ideias presentes no grupo focal e como essas podem ser interpretadas a partir do dialogismo.

3.1- O grupo focal

A técnica do Grupo Focal tem sua origem na dinâmica das entrevistas grupais. A utilização da expressão *grupo* está relacionada ao número de participantes, de sessões, à existência de um moderador e de um *setting* informal. Já o uso da palavra *focal* diz respeito à possibilidade de discussão no grupo de um tema específico.

A origem da utilização de grupos focais remonta a década de 1940. Essa dinâmica foi elaborada por Robert Merton e colaboradores para ser usada em pesquisas sociais durante a II guerra mundial. O “objetivo era conhecer a eficácia do material de treinamento para as tropas e o efeito de propagandas persuasivas (De Antoni, et al., p. 40)”. Mais ou menos na mesma época, houve uma adaptação do grupo focal à área de marketing por Paul Lazarsfeld. Por

volta de 1980, essa técnica se consolida em um instrumento pertinente para áreas de saúde e ciências sociais, sendo atualmente muito utilizado em Antropologia, Comunicação, Educação e programas de intervenção na comunidade (De Antoni et al., 2001; Fontana & Frey, 1994).

Os grupos focais utilizam os processos de interação grupal para favorecer o aparecimento de conteúdos que individualmente são de difícil acesso. Esse procedimento é considerado uma técnica de coleta de dados para pesquisas de cunho qualitativo (Kind, 2004; Aschidamini & Saupe, 2004).

Por conta disso, a utilização da técnica do grupo focal em pesquisas qualitativas torna-se muito pertinente e eficaz, pois através da interação grupal é possível entender-se a produção de sentidos e *insights* que provavelmente seriam menos possíveis fora de contextos interacionais (Morse, 1994).

Dessa forma, o trabalho com grupo focal permite compreender os processos de construção da realidade por determinados grupos sociais, entender práticas cotidianas, ações e reações a fatos e eventos, comportamentos e atitudes. Constitui-se em uma importante técnica para o conhecimento das representações, percepções, crenças, hábitos, valores, restrições, preconceitos, linguagens e simbologias prevalentes no trato de uma dada questão por pessoas que partilham traços comuns e relevantes para o estudo do problema em foco. Com base nesses critérios, o grupo focal é um ambiente mais natural e holístico em que os participantes levam em consideração os pontos de vista dos outros na formulação de suas respostas e comentam suas próprias experiências e as dos outros (Gomes, 2003; Gomes, Telles & Roballo, 2009).

O grupo focal assim, é um recurso de interlocução e expressão do indivíduo e do grupo, pois possui uma sistemática de usar o grupo para intervir na organização individual (Fontana & Frey, 1994).

Essa técnica tem como característica proporcionar *insights* nos participantes e não apenas resultados do que se propõe a debater. Essa é uma marca interessante e que muitos pesquisadores, às vezes, não se dão conta de que o que deve ser observado é o discurso que emerge e não, procurar nos dados obtidos apenas a propriedade que lhe convêm como resultado (Barboru, 2009).

Um exemplo desse recurso foi uma pesquisa realizada por Fávero e Brandrão (2006) sobre a interação entre jovens adolescentes e as telenovelas, utilizando a técnica do grupo focal para discutir tais aspectos com os sujeitos participantes. Estas autoras destacam que a prioridade da utilização desse recurso “(...) é ultrapassar a lingüística descritiva, para situar a linguagem na construção dos valores culturais, na estruturação da vida social e na edificação

da personalidade (p. 176)”. Então, a utilização dessa estratégia vai demonstrar o pensamento de cada um dos participantes, no entanto vai mais além, porque esse grupo simboliza um recorte de um contexto cultural maior no qual eles estão inseridos. Esse sujeito psicológico assume um lugar de interlocução em um contexto de mediação semiótica. Essa afirmação ganha força quando aponta nas conclusões que a posição dos jovens pesquisados faz-se “reverberar nas posturas e posicionamentos manifestos nos grupos, direcionando as falas de rapazes e moças para um sentido único, que em suma, não se contrapõe aos estigmas culturalmente cristalizados (p. 180)”.

Deste modo, Fávero e Abrão (2006) destacam o espaço do grupo focal como um espaço interativo que retrata a história interacional. Por conta disso, a análise das interlocuções geradas nesse lugar simboliza a interação dos atos e atores sociais. Em concordância com este aspecto, Janesick (1994) diz que a proposta do estudo deve ter um entendimento de um *setting* social, sendo o diálogo uma forma de apropriação da história de vida de cada um no contexto em que vive.

Deste modo, o grupo focal se reúne com um tema predeterminado. Ele é composto por um mediador (que tem uma postura diretiva e organiza as falas dos participantes para que sejam claras e com o máximo de respeito pelo momento de expressão de cada um), um observador (com o papel de observar as interações grupais e a postura do mediador, percebendo dificuldades, limitações, tendo uma postura menos ativa utilizando mais comunicações não-verbais) e os participantes (podendo variar de 5 a 12 pessoas). Além disso, os participantes devem ter características homogêneas, por exemplo, idades parecidas, estado civil, escolaridade, etc. Vale ressaltar que esse tipo de técnica pode ser utilizada em uma única vez, com sessões de no mínimo 30 minutos a no máximo 90 minutos. Há uma recomendação que não passe de 40 minutos e o tempo após esse limite seja para encerrar o procedimento (Kind, 2004; Aschidamini & Saupe, 2004; Gomes, Telles & Roballo, 2009).

Os participantes devem sentar-se em círculo, de modo que todos tenham contato visual e o início do trabalho deve ser pela apresentação do moderador ao grupo e sobre o assunto que será discutido. Não há uma delimitação quanto ao número de sessões e fica a critério do alcance do objetivo do estudo. O ambiente deve ser neutro, agradável, livre de perturbações ou incômodos, sendo pertinente o registro dos dados por meio da gravação de voz ou videografia (Gomes, 2003; Gomes, Telles & Roballo, 2009).

De Antoni et al. (2001) destacam também como vantagem do grupo focal, o compartilhamento de experiências por parte dos participantes. Outro benefício é pelo efeito sinérgico, ou seja, o fenômeno a partir de duas ou mais forças produzem um efeito maior que

a força produzida individualmente. Portanto, os dados que emergem do grupo representam a compreensão coletiva do assunto discutido. Contudo, a desvantagem é quando um participante não se coloca diante da discussão, assumindo um lugar de “conformidade”, tendo o pesquisador que ficar atento a tal aspecto.

Cabe diferenciar também grupo focal e entrevista grupal. Na entrevista há uma espontaneidade no fornecimento das informações, sem interferência. Enquanto que o grupo focal possui uma estrutura organizada, onde o moderador assume o lugar de conduzir a discussão em torno do tópico debatido, ouvindo atentamente as respostas e estimulando os mais tímidos ou passivos a participar (De Antoni et al., 2001). Contudo, a fala não é apenas descritiva, mas uma “fala em debate (Neto, Moreira & Sucena, 2002, p. 6)”.

O grupo focal tem como característica proporcionar *insights* nos participantes e não apenas resultados do que se propõe a debater. Essa é uma marca interessante e que muitos pesquisadores, às vezes, não se dão conta. O que deve ser observado é o discurso que emerge e não apenas procurar nos dados obtidos a propriedade que lhe convém como resultado.

Embora a produção obtida por esta técnica seja essencialmente uma “voz do grupo”, é possível também, caso seja necessário interpretar a “voz individual”, mas desde que seja analisada de acordo com a produção estabelecida pelo grupo, anterior a essa expressão individual.

Barbour (2009) salienta que a análise do grupo focal é indissociável da situação que está sendo compartilhada. As respostas produzidas são contingentes da dinâmica estabelecida pelo grupo. Assim, não é possível medir atitudes individuais no grupo focal, pois essa atitude tem a ver com a própria produção e representação do pensamento do grupo como um todo. Contudo, se o objetivo for a percepção da atitude individual dentro de um grupo focal, é necessário então a realização de vários grupos focais para analisar a mudança dessa atitude individual ao longo do tempo. Portanto, a demarcação do número de encontros do grupo focal vai depender dos objetivos da pesquisa.

Deste modo, além de fornecer pistas sobre como os participantes pensam sobre determinados assuntos, emerge do processo grupal de que forma eles pensam e como pensam. O principal impacto é a formação da atitude do grupo.

Assim, a escolha por esta técnica nesse estudo foi por favorecer um ambiente onde os índios se sentissem mais à vontade para se expressar, além da postura que o mediador (pesquisador) pode adotar de direção para o conteúdo que pretende ser trabalhado. Dessa forma, entende-se que o diálogo construído no grupo representa a forma de pensar da cultura Xukuru e, portanto, deve ser analisada dentro do contexto de interação social.

3.2- Algumas considerações sobre a perspectiva dialógica

Iniciamos essa sessão, primeiramente discutindo de que sujeito estamos falando. Para tanto, precisamos perceber que existem duas formas de compreender como os indivíduos conhecem o mundo. Uma delas, baseia-se em um modelo cartesiano, que reduz o indivíduo a um processo cognitivo-computacional, através de representações mentais entre mente/cérebro, num aspecto mais monológico. Todavia, há outra concepção, em que o conhecedor é um coletivo. Essa concepção de sujeito baseia-se numa teoria dialógica, considerando que o coletivo é quem interpreta os fatos sociais e produz representações coletivas, formas dialógicas de se conceber a comunicação como um processo de intersubjetividade (Linell, 2000a; Marková, 2003, 2006a; Bertau & Gonçalves, 2007).

A partir dessa concepção social/cultural do sujeito, Valsiner (2000) aponta que muitos estudos, ao longo dos anos, não consideraram a importância da cultura para a constituição do *self*. Sobre este aspecto, Baldwin foi um dos pesquisadores que elaborou um trabalho sobre o desenvolvimento humano, destacando a natureza social do indivíduo. Ele fala da relação entre homem e meio ambiente por meio da mediação social, mas que o ser humano possui autonomia nas suas atitudes, sendo um ser individual e não mera cópia do meio que o cerca. Aparece aqui o caráter cultural que cada indivíduo único carrega, sem deixar de ter suas próprias marcas.

Dessa forma, o entendimento do *self* construído culturalmente está cada vez mais ganhando sentido. “Neste seu aspecto cultural, a questão da identidade constitui hoje um dos problemas centrais de sociedades cada vez mais heterogêneas, que têm que lidar com as reivindicações de diversos grupos culturais que as compõem (Caon, 1999, p. 143)”.

Assim, a perspectiva do *self* dialógico se insere nesse contexto, pois permite o entendimento do ser humano como uma extensão do meio a que pertence, uma continuidade dos processos que compartilha socialmente, pois ele está sempre em conexão com seu contexto cultural. Nesse sentido, é possível falar na noção da continuidade do *self*, conceitos esses usados especialmente por Michael Chandler, pois a continuidade pressupõe um sentido de persistência ‘pessoal e cultural’ ao longo do tempo.

Deste modo, o *self dialógico*, possui como foco de análise, o estudo de um indivíduo autônomo e independente, a partir das influências culturais que recebe. Estas influências colaboram para construção de diferentes identidades e experiências no mundo. Essas experiências são construídas em práticas sociais que constituem o indivíduo psicológico,

proporcionando uma mente humana interpretada de acordo com variedades culturais e históricas a qual a pessoa pertence (Cole, 1995; Bruner, 1997; Bertau & Gonçalves, 2007).

Um dos precursores do dialogismo foi Mikhael Bakhtin. Assim como Vygotsky, era russo, e trouxe para seus estudos o peso da construção sócio-histórica para o ser humano trabalhando conceitos como dialogismo, polifonia, interdiscurso e heterogeneidade (Lyra, 1999; Freitas, 2007). É impossível ao ler Bakhtin dissociar a questão cultural do entendimento do fenômeno discutido. Este autor ainda considera que em um contexto global é necessário compreender a cultura de acordo com cada época (Bakhtin, 1992).

A contribuição de Bakhtin à psicologia insere-se assim, na importância de compreender as fronteiras entre o *eu e o outro*, colocando a comunicação como eixo estruturante desse processo. Deste modo, Bakhtin classifica em três categorias a possibilidade do diálogo com outros *eus*: o *eu para mim* (autopercepção), o *eu para os outros* (o que pareço aos olhos dos outros) e o *outro para mim* (como percebo o outro). O subjetivismo ganha corpus através da complexa interação entre o psíquico e o social (Linell, 2000b; Freitas, 2007; Faraco, 2007).

Bakhtin circunscreve seus estudos nas relações “entre o *eu e o outro*, mais especificamente, ao problema de como a aparição do mesmo emerge da realidade da diferença (Brait, 2007, p. 62)”. Em uma abordagem linguístico/discursiva pela procura de sentidos, significados, autoria, discurso, enunciação, gêneros, atividades interativas, etc., suas obras passeiam entre a teoria da literatura, filosofia, teologia e semiótica da cultura (Bakhtin, 1993; Lyra, 1999; Linell, 2000b; Brait, 2007; Freitas, 2007).

A ideia trabalhada por Bakhtin sobre o dialogismo refere-se a um elemento que constitui a natureza interdiscursiva da linguagem que se estabelece entre *eu e outro* nos processos históricos dos sujeitos. Falar dessa forma, remete à questão que o *eu* se realiza no *nós* e por isso assume um caráter polifônico pela linguagem (Brait, 2007). Esta é uma forma heurística de reflexão da própria linguagem, pois chama a atenção que desde o nascimento já existe uma linguagem circunscrita no mundo simbólico e o *outro* a representa numa construção relacional semiótica entre *eu e outros*. O homem, precisa então, de um segundo nascimento, o social (Bakhtin, 1992; Linell, 2000a; Castro, 2007). “Eu me reconheço e chego a ser eu mesmo só ao me manifestar para o outro, através do outro e com a ajuda do outro (Bakhtin em Freitas, 2007)”.

Por palavra do outro (enunciado, produção verbal) entendo qualquer palavra de qualquer pessoa, pronunciada ou escrita em minha língua (minha língua materna, ou em qualquer outra língua), ou

seja: qualquer outra palavra que não seja a minha. Nesse sentido, todas as palavras (os enunciados, as produções verbais, assim como a literatura), com exceção de minhas próprias palavras, são palavras do outro. Vivo no universo do outro (as relações podem variar infinitamente), a começar pela minha assimilação delas (durante o andamento do processo do domínio original da fala), para terminar pela assimilação das riquezas da cultura humana (verbal ou outra) (Bakhtin, 1992, p. 383).

A dialogicidade para Bakhtin pressupõe que todos os indivíduos vivem no mundo das palavras dos *outros*. Este autor diz que a vida começa pelo aprendizado das palavras dos *outros*, em um mundo multifacetado dos *outros*, e que a cultura e a própria existência, são orientados pelos *outros*. A pessoa não teria uma soberania interna, mas estaria sempre na fronteira com o *outro*, ou seja, o diálogo estaria na inter-relação entre o *Eu* e o *Outro*, daí com vários significados multivocais. Sobre este assunto, Marková (2003; 2006a; 2006b) diz que a dialogicidade é uma capacidade humana de se comunicar em termos do Alter. Para esta autora, a dialogicidade do Ego e Alter gera diversos tipos de pensamento e comunicação, e consequentemente, o conhecimento social acerca do mundo.

Essa profusão de comprometimento de Bakhtin em visualizar o caráter histórico do *outro*, se traduz em uma “impossibilidade de uma formação individual sem alteridades, mostrando o quanto é o *outro* que delimita e constrói o meu espaço de atuação no mundo, o quanto é o *outro* que me constitui ideologicamente e me dá acabamento (Castro, 2007, p. 89)”.

Sendo assim, o dialogismo parte da ideia central de que o diálogo acontece em quaisquer circunstâncias da vida, como em discursos políticos, conversa entre amigos, psicoterapias, em diferentes culturas, etc. A ênfase dada pelo dialogismo não é apenas no diálogo, mas na comunicação estabelecida naquele diálogo (Bertau & Gonçalves, 2007)⁵.

O mundo de cada pessoa é construído e reconstruído em um *set* de mundo social multifacetado e multivocal situado na cultura a que pertence. Por exemplo, símbolos, textos, produtos artísticos e interpretações históricas são propriedades dialógicas, são estruturas cognitivas dialógicas construídas em uma ação comunicativa (Marková et al., 2007).

A ação comunicativa não se estabelece em um fluxo pacífico, mas como Bakhtin destaca é um diálogo de tensões (ou tensão dialógica) que permite uma intenção autoral para

⁵ Marková et al (2007) apontam que a ênfase do diálogo na comunicação se filia a diferentes perspectivas teóricas tradicionais como a de Martin Buber ao abordar o “I-Thou”; a George Herbert Mead e a conversação por gestos; a Habermas e a ação comunicativa; e, também a Michael Bakhtin. Esses autores podem indicar diferentes formas de pensar o diálogo, mas não referem-se à própria teoria do dialogismo.

heterogeneidade da linguagem e da ideia numa forma evolutiva (Marková, 2006a, 2006b; Marková et al., 2007).

A perspectiva dialógica parte do princípio da interação, podendo esta ser interna ou externa. A interação externa entre indivíduos não é dialógica, como por exemplo, situações produzidas em laboratório a partir do estímulo-reforço ou pesquisas que se concentram em analisar a aparição de gestos. A ideia desta interação é que entidades independentemente interagem. Em contrapartida a este raciocínio, a interação interna tem como base uma constituição interdependente e não independente, tendo como exemplo a díade ou o próprio grupo focal (Marková et al., 2007).

A interação interna pressupõe um diálogo mútuo interdependente. Cada pessoa em uma troca comunicativa se constitui em uma posição, mas que pode ocupar outras posições naquele turno do diálogo. Sendo assim, a dialogicidade define “díade”, como este tipo de configuração baseada em um diálogo de comunicação mútua interdependentes nos termos de Ego-Alter (Marková, 2006a, 2006b; Marková et al., 2007).

Essa atividade comunicativa Ego-Alter parte da ideia de uma natureza dialógica da espécie humana que transforma intenções e ações em tensões por causa das relações heterogêneas. O Ego-Alter é um símbolo de qualquer relação estabelecida entre o eu (I) e outro/mundo/grupo, etc. Para George Simel em Marková et al. (2007), o Ego-Alter é um processo de interação com a função de socialização, comunicação e pensamento. Além de Simel, outros teóricos trabalharam a concepção do Ego-Alter de diferentes maneiras, como James Mark Baldwin, George Herbert Mead e Lev Vygotsky. Mais recentemente, psicólogos desenvolvimentais como Newson, Trevarthen e Stern também estão pesquisando sobre a predisposição de crianças para a intersubjetividade. Dessa forma, a perspectiva dialógica parte do princípio de interdependência do Ego-Alter para trabalhar aspectos como a heterogeneidade, multifacetada, natureza das interações, intersubjetividade, diálogos internos, tensões e equilíbrios, assimetria e simetria.

Ao considerar a natureza dialógica da espécie humana, concebe-se o conhecimento significado pelas experiências individuais em termos do Alter, que são multifacetadas e multivocais situadas em determinados contextos culturais. Deste modo, Ego e Alter se co-constituem e transformam novas formas de conhecimento, pois história e cultura demandam formas dialógicas de pensamento e comunicação pondo em contraste passado e presente, social e individual, tradicional e novidade (Marková, 2006a; 2006b; Marková et al., 2007).

Deste modo, o conceito de interdependência entre Ego-Alter-Objeto é uma teoria dialógica da comunicação. As representações sociais assim, são formas de pensar simbolicamente um fenômeno cultural por meio de uma atividade comunicativa.

Adotamos o conceito de diálogo, assim como é definido para Bakhtin:

O diálogo, no sentido do termo, não constitui, é claro, senão uma das formas, é verdade que das mais importantes, da interação verbal. Mas pode-se compreender a palavra “diálogo” num sentido amplo, isto é, não apenas como a comunicação em voz alta de pessoas colocadas face a face, mas toda comunicação verbal, de qualquer tipo que seja (Bakhtin & Voloshinov, 1979, p. 109).

O diálogo assim, apresenta-se como um turno dialógico podendo ser entendido por quatro sentidos diferentes. O primeiro diz respeito à interação simbólica entre indivíduos como na interação face a face, por meio de mensagens, pinturas, comunicações por computador, etc. Numa segunda hipótese do diálogo, no grupo focal, assume-se que este é situado histórico e culturalmente através de um encontro com outros em um determinado tempo. Em uma terceira linha, o diálogo pode ser entendido como ideia que circula na sociedade. E finalmente, o diálogo pode ser entendido em um sentido mais abstrato, metafórico, como o diálogo entre diferentes tradições culturais. Essas diferentes formas de compreender o diálogo indicam que diferentes interações devem ter uma análise dialógica do discurso (Bakhtin & Voloshinov, 1979; Marková, 2006a, 2006b; Marková, et al., 2007; Faraco, 2007).

O diálogo humano, portanto, envolve tensões simbólicas históricas e culturais que refletem intenções, julgamentos, contextos, contrastes, conflitos em uma concreta interdependência entre Ego-Alter. O grupo focal nesse contexto, possui uma diversidade dialógica e heterogênea de comunicação. O diálogo caracteriza-se por um múltiplo jogo heterogêneo de significação e voz em contínua tensão. No caso do grupo focal, a interação comunicativa envolve não apenas um diálogo externo, mas um dialogismo interno, pois os participantes vão dialogar internamente com outros, construindo verbalmente ou não o que pensam sobre determinados signos de acordo com situações locais específicas, funções institucionais, normas grupais e tradições culturais. Cada tipo de conversa ou *frame* mostra a posição social dos interlocutores, suas inter-relações pessoais, normas, funções e tradições (Marková, et al., 2007).

O diálogo implica então, uma mutualidade de vozes e por isso, os estudos do *self* partindo do pressuposto do diálogo, são dialógicos. Essa comunicação possui vozes coletivas

que fazem parte dos processos intra e interpessoais (Hermans, 1996; Bertau & Gonçalves, 2007).

A teoria dialógica requer que o conhecimento seja compreendido numa forma de tríade, Alter-Ego-Objeto. Esse modelo triádico concebe que uma construção social necessita de um indivíduo, uma sociedade e um objeto (Marková, 2006a).

Nesse sentido, o dialogismo pressupõe que a percepção de um indivíduo é construída de acordo com o posicionamento deste naquele momento. Pegg (2009) acrescenta que a relação dialógica é tripartite, pois o significado tem também um lugar no foco da percepção. Nesse contexto, a linguagem constitui-se como uma forma de se pensar na multiplicidade dinâmica e no posicionamento das vozes no diálogo estabelecido.

Deste modo, Marková (2006a) diz que, em uma linha mais tradicionalista das representações mentais, o conhecimento é estável. No entanto, tomar como concepção um modelo teórico social para o conhecimento, é considerá-lo como dinâmico e em constante mudança.

Esse caráter dinâmico da tríade Alter-Ego-Objeto pode ser compreendido na teoria dialógica de Bakhtin e Rosenzweig sobre como a tensão pode ser fonte da mudança dialógica. Para estes autores,

A tensão é inerente na relação Alter-Ego e, por implicação, na teoria das representações sociais e na comunicação. Não pode haver comunicação alguma, a menos que os participantes se juntem pela tensão. Não pode haver ação social alguma – a menos que as oposições em tensão se confrontem, sejam negociadas, avaliadas e julgadas (Marková, 2006a, p. 212).

Sendo assim, Marková (2006a) traz o conceito de Moscovici sobre a tríade Alter-Ego-Objeto inserida em uma perspectiva dinâmica. Esse dinamismo só acontece por conta da tensão que caracteriza essa tríade como internamente relacionada, não podendo ser desintegrada em partes. De tal modo, esse modelo dinâmico refere-se a uma tríade dialógica como mostra o gráfico 2 abaixo.

Objeto (representação social)

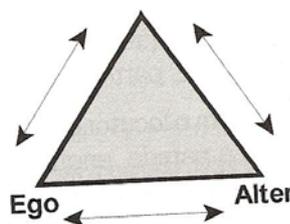


Gráfico 2 - Modelo dinâmico da tríade dialógica proposta por Marková (2006).

O Alter-Ego-Objeto é a unidade dinâmica do conhecimento social, e as relações dentro desta unidade são simultaneamente e sequencialmente dinâmicas. É a coexistência das relações simultâneas e sequenciais nos processos de três componentes que define o conceito de mudança social (Marková, 2006a, p. 233).

Assim, conceber as relações entre Alter-Ego, Ego-Objeto, Alter-Objeto ou Alter-Ego-Objeto é considerar o caráter simultâneo e sequencial da comunicação da tríade e não apenas um único participante comunicativo, além da concepção dinâmica inerente a esse entendimento.

A interdependência dialógica entre Alter-Ego em nenhum momento exclui a individualidade de cada ser. Pelo contrário, a tensão dialógica se manifesta em todos os participantes e assim, se estabelece uma relação mútua de constituição e não de fusão de componentes onde se perde a individualidade. Tensão é sinônimo de afetação, afetar-se por algo que está acontecendo (Marková, 2003, 2006a, 2006b; Marková et al., 2007).

Assim, o sujeito de que se fala nesse estudo é dialógico, isto é, um sujeito impossível de dissociação da cultura, do outro, do nós, em seu processo de construção.

3.3- O entendimento da circulação de ideias presente no grupo focal a partir da perspectiva dialógica

Comprendemos até esse momento, o enfoque da técnica do grupo focal⁶ e o processo dialógico para discutir as relações do ser com o mundo. Entretanto, este item trata de discutir a escolha do método utilizado nesse estudo: a circulação de ideias presente no grupo focal segundo a perspectiva dialógica. Para abordar esse assunto, vamos nos deter quase que exclusivamente às discussões abordadas por Marková (2003, 2006a, 2006b) e em Marková et al. (2007) no livro *Dialogue in focus group*.

Marková et al. (2007) apontam para dois tipos de métodos a fim de analisar os dados de uma pesquisa: 1) o método da verdade e o teste de hipóteses que consiste em testar uma hipótese para saber se ela é falsa ou verdadeira e 2) o método da invenção que não testa a hipótese para saber se é falsa ou verdadeira, mas vê a relação entre os fenômenos como sistemas abertos e em constante mudança. Este último método é heurístico, pois analisa como uma ideia conduz a outra, como um pensamento conduz a outro pensamento e se combina com outros pensamentos. Baseia-se na interação como um fenômeno social e que o conhecimento pode ser generalizado dialogicamente. Seu estudo envolve a linguagem,

⁶ Ler "GF" como uma abreviatura de grupo focal.

diálogo e tipo de comunicação simbólica. Estabilidade e mudança são mutuamente interdependentes e complementares uma da outra. Esta forma de compreensão se assemelha a perspectiva teórica do presente estudo, por analisarmos exatamente a continuidade na mudança.

Tendo em vista estes tipos de métodos, visualizamos como próximo a esta pesquisa o método de invenção. Entendemos assim, que as perspectivas teóricas deste estudo ressaltam aspectos como: 1) continuidade na mudança, descrita como uma forma de compreensão de mundo que aborda as transformações que acontecem na vida dos sujeitos, mas que estas não devem romper com o sentido de persistência pessoal e cultural; e 2) a construção do *self* como social, pois este *ser* é constituído nas relações que estabelece, tendo como ponto de entendimento o dialogismo, que pressupõe um diálogo mútuo interdependente, onde cada pessoa, em uma troca comunicativa, constitui-se em uma posição de interdependência entre o *Eu* e *Outro*. Assim, diante destas considerações, optamos pela escolha da técnica do grupo focal, por permitir que se abordem temas de interesse para discussão, sendo possível entender um conhecimento social compartilhado por meio da livre circulação de falas.

Deste modo, o GF é o estudo de crenças, opiniões, ideologias ou conhecimento. Contudo, existem comumente duas formas de analisar os dados do grupo focal que devem requerer uma posição teórica; uma delas é a análise de conteúdo (consiste em uma técnica estatística na classificação de mensagens e ou partes dentro de unidades. As mensagens são “dissecadas” em códigos e tratadas de forma quantitativa. É um método de teste de hipóteses, onde o foco está na categorização estável e objetiva de unidades de conhecimento social, não levando em consideração a riqueza da comunicação dos dados) e a outra possibilidade é análise do discurso (combina-se com a análise de conversação). Enfatiza que os participantes constroem, juntos, mensagens e se situam na atividade comunicativa e interação. Há uma rejeição pela “dissecação” da atividade comunicativa em unidades estáveis de conteúdo. Esse tipo de estudo situa a interação com ênfase nas similaridades e diferenças das formas de relação do conhecimento social, como uma fala que se produziu junto. Cada apropriação começa e termina como uma fala em interação, com formas de conhecimento social, atitudes e opiniões, como uma fala do aqui-e-agora).

Entretanto, Marková et al. (2007) propõem uma forma dialógica para análise dos dados do GF. Para estes autores, o GF começa inerentemente numa forma dialógica, onde os participantes têm uma livre comunicação de ideias. Consideram que cada GF são diálogos que parecem ter significados particulares para explorar conteúdos e formas de conhecimento social, atitudes, crenças, opiniões em sua dinâmica. É uma atividade engajada entre

interlocutores que juntos co-constroem mensagens e significação, mudando suas posições, ora como falantes, ora como ouvintes. As perguntas que emergem dessa dinâmica dialógica para análise do GF são: *porque os interlocutores dizem o que dizem? Porque eles comunicam conteúdos de uma maneira particular? Como eles convencem a si próprios e aos outros? A resposta está em como os interlocutores se comunicam entre eles mesmos, numa interdependência entre como e porque dizem algo, entre eu e outros, entre ego e alter, assim como invocam participantes ausentes numa relação de interdependência entre ego-alter-objeto.*

O *self* dialógico, nesse contexto, implica um diálogo estabelecido na interação. Os processos de significação e conhecimento são essencialmente comunicacionais e relacionais. A criação do significado é estabelecida na comunicação entre o eu/ego (outro) e o outro (periferia) e estes estão constantemente interligados em uma relação mútua. A existência pessoal ganha sentido em constante posicionamento e reposicionamento em relação a um *outro* (Linell, 2000a; D’Alte et al., 2007).

O diálogo desse modo do GF pode proporcionar um entendimento do conhecimento social daquele contexto estudado. Esse conhecimento público diz respeito a opiniões, crenças e representações sociais. Mas é necessário ficar atento para o conteúdo da temática produzida (se é explícita ou implícita), como também para a característica de cada grupo ou *frame* (o tipo de atividade comunicativa, identificações, posições da fala) e como são orientadas (se são direcionadas pelo interlocutor, participantes, possíveis de audiência), pois tudo isso marca a heterogeneidade e as multifacetadas que compõem um GF. Essas diferentes possibilidades de manifestações têm a ver com diferentes biografias, experiências e conhecimentos da pessoa sobre o mundo. Sobre estas múltiplas possibilidades, Schütz citado Marková et al. (2007) ressalta três aspectos do conhecimento social, sendo a capacidade que as pessoas têm de antecipar o futuro no presente através de planos, expectativas e medos; que a origem do conhecimento social refere-se a um conhecimento baseado no senso comum por parentes, amigos, professores em um processo de geração a geração; e, finalmente a distribuição do conhecimento é social, pois em algum momento da vida a estrutura do conhecimento passa do individual para o social. Deste modo, Schütz propõe que nós construímos os outros e nossos próprios *selves*, outros mundos, tendo consciência dos outros como um ‘alter.

O conhecimento do senso comum enfatiza diferentes aspectos da interdependência do Ego-Alter. Primeiramente, inicia-se uma tensão dialógica entre o Ego-Alter com argumentações e contradições entre diferentes posições individuais e posteriormente, na reciprocidade entre Ego-Alter.

Assim, conhecimento do senso comum e representações sociais são inter-relacionadas. O primeiro é o conhecimento habitual como pensamentos, atividades, interações, comunicações da vida em geral. O segundo, são formas sociais específicas da circulação do conhecimento como discursos públicos, revistas, democracia, cidade, terrorismo, doenças, etc. (Marková et al., 2007).

Cada fenômeno da representação social refere-se a um discurso público relevante e diz da construção comunicativa de algo originário da tensão entre Ego-Alter. Indivíduos e grupos envolvem tensões comunicativas e intenções.

Cada representação social é sempre a representação de alguma coisa e pode ser construída dialogicamente pela relação triangular Ego-Alter-Objeto. O objeto pode ser a democracia, a cidade, um evento específico de uma situação que simbolicamente represente a relação comunicativa entre Ego-Alter. Indivíduos, grupos, instituições envolvem diferentes interações entre Ego-Alter contribuindo e transformando as representações em questão. Essa manifestação de todos os *selves* representa o encontro dialógico da tensão de cada intersubjetividade em um mútuo entendimento. Essas diferentes formas de relações podem ser desveladas em maneiras de pensar, sentir, nos gêneros comunicativos ou tipos de atividades comunicativas, em continuidades ao longo do tempo (Marková et al., 2007).

Trabalhar então numa perspectiva de um *self* que se co-constitui coletivamente e este é livre para construir suas experiências no mundo (pressuposto dialógico); cabe usar o GF como uma possibilidade de dialogar sobre acontecimentos diversos, tendo o pesquisador como inferir a forma como aquele grupo pensa sobre determinados assuntos (daí a importância de certo padrão no foco da percepção de uma dada população sobre algo). Assim, o debate que circula entre os participantes passa por uma livre apresentação de ideias.

Essa forma de pensar o GF como uma circulação de ideias é proposta por Marková et al. (2007), a fim de trabalhar como um participante engendrou sua fala na do outro, mostrando assim que aquele diálogo é representativo de um grupo.

Deste modo, a análise do GF com base no dialogismo proposta por Marková et al. (2007) pode ser realizada pelo entendimento do Dilema proposto; o gênero comunicativo ou *Framing* que compõe a discussão; e a Circulação de Ideias como uma forma de compreender os turnos do diálogo construídos durante o grupo. Estes aspectos assim, serão melhor discutidos a seguir.

3.3.1. Os dois tipos de dilemas em um grupo focal: o dilema moral e o dilema de discussão aberta

Os participantes do GF são instruídos a uma livre discussão, por meio de tópicos focados a serem monitorados pelo moderador. O GF deve ter um planejamento cuidadoso da discussão para obter percepções em uma área de interesse, envolvendo uma tensão entre controle e permissividade.

Existem, portanto, onze pontos para analisar o dilema do GF: propósito e tarefas; composição do grupo; natureza dos tópicos; papéis sociais; papel da atividade adaptada pelo moderador e participantes durante a principal atividade; *setting* e tempo; estímulos materiais e outros artefatos cognitivos; a característica total da interação como um encontro comunicativo; introdução a estrutura para a sessão; o tipo de discurso (dominador ou subordinador); e invocação de partes ausentes.

Sendo assim, o dilema no GF pode ser caracterizado por duas formas - o dilema moral e o dilema de discussão aberta. A seguir, veremos a diferença entre esses dois tipos de dilemas pospostos por Marková et al. (2007):

Tabela 1 - Caracterização dos dilemas em um grupo focal	
Dilema moral	Dilema de Discussão aberta
A tarefa explícita é começar resolvendo o dilema moral	O moderador provoca uma discussão em grupo para evoluir em opiniões
Em alguns grupos, os participantes sabem o que vai ser pesquisado	O grupo é ou não afetado pela discussão da questão
No <i>setting</i> , a tarefa evoca papéis sociais que são mais importantes que os papéis sociais externos	Esse grupo tem um papel particular identificado. O grupo é composto por certas categorias sociais (ex: índios Xukuru) e os participantes são diretamente afetados pela questão em foco
O tempo gasto para discutir cada dilema é de 10 a 15 minutos	A discussão em grupo termina entre 50 a 60 minutos
O grupo tem o texto impresso que contém a descrição do dilema moral a ser discutido	Pode distribuir artigos como estímulos materiais e o moderador provoca opiniões que são certas ou erradas (continua)

(continuação) Tabela 1 - Caracterização dos dilemas em um grupo focal

Dilema moral	Dilema de Discussão aberta
Para cada dilema, o grupo tem um problema foco de trabalho, onde os participantes vão decidir o que fazer com argumentos, discutindo várias soluções e obstáculos para solução com uma discussão focada numa discussão consensual.	Cada sessão é bastante homogênea com claras fases onde serão discutidas atitudes, opiniões e entendimentos. É uma discussão com um convite implícito que evolui para uma decisão do que fazer, onde os participantes têm discussões abertas no GF para refletir a questão-em-foco.
A sessão exibe uma sequência de partes numa estrutura de fases; primeiro, com a decisão do que fazer e depois, uma livre discussão de argumentos e contra-argumentos	Há uma pequena fase no começo como de pausa, hesitação, gargalhadas, onde os participantes são forçados a falar algo sobre a questão-em-foco. A partir disso, começam-se a produzir argumentações onde os participantes emitem opiniões. Não raro, o moderador coloca um ponto-final na discussão e novas ideias são espontaneamente oferecidas.
O moderador e o facilitador discutem questões para serem inseridas no grupo	O moderador, em geral, é o facilitador das questões, tendo uma participação muito pequena no debate.
O tipo de discurso é usualmente um tipo híbrido, almejado por argumentos, mas também por decisões do que fazer. Cada grupo tem uma série de dilemas para discutir uma sequência de sugestões.	O tipo de discurso é uma discussão argumentativa. Cada participante é naturalmente afetado pela questão-em-foco por anedotas ou histórias pessoais baseadas em biografias.
Os participantes não são diretamente afetados pelo dilema	Os participantes discutem questões que afetam ou não eles.
O grupo é construído por 3 partes, onde a discussão envolve uma terceira parte ausente.	Os participantes, em geral, referem-se a perigos na sociedade e a agentes coletivos como a mídia, indústria, etc. (conclusão)

O dilema, como aponta Linell (2000a) pode tratar de questões ontológicas, de pensamentos mais abstratos presentes em comunicações simbólicas, e ainda trabalhar o sentido, a significação que emerge no discurso.

Sendo assim, o dilema, seja este moral ou de discussão aberta, vai trazer para discussão um ponto a ser debatido, de acordo com as características que cada grupo se insere.

3.3.2. *Framing* ou tipo de atividade comunicativa

O tipo de atividade comunicativa é focado numa interação verbal, onde os participantes atendem a um “chão” conversacional. É definido em termos de tarefas e *framings* (definição de situação), papéis de atividade, estruturas participativas e tipos de discurso. Existem diferentes tipos de atividades comunicativas com diferentes situações ou *framings* como em tribunais de justiça, intervenções clínicas, sessões de terapia, grupo focal, conversa no jantar, etc., pois fazem parte de certos tipos de discurso ou gênero como a narração, argumentação, fala de instrução e pequenas falas (*small talk*).

A noção de *frame* ou *framings* tem sido usada na literatura como uma referência primária a um *framing* social, isto é, a como os participantes entendem a situação social e a atividade central, como eles se organizam e interagem no tratamento de tópicos. No GF tem uma dimensão social e cognitiva de *framings* entrelaçados (Marková et al., 2007).

Para Goffman (2007), o *frame* é uma metáfora da experiência cotidiana que se enquadra na construção da realidade e se articula com a forma como as pessoas se relacionam umas com as outras. Deste modo, para este autor, tem um significado distinto estabelecido entre indivíduos que se comunicam. Assim, cada encontro implica uma situação produzida a partir da experiência que foi compartilhada.

Outra característica do *framing* é a distinção entre o *framing* pré-interacional e o *framing* interacional on line. O *framing* pré-interacional refere-se a algo formado de antemão pelos participantes, onde o pesquisador dá instruções e outras maneiras para organização do *setting*. Com relação ao *framing* interacional on line, os participantes constroem seus discursos de momento a momento nas suas interações, em progressos e estágios atuais, performances e realizações. Esses dois aspectos estão interlaçados e pode-se chamar de *framing* externo ou *framing* interno, respectivamente. Enquanto no *framing* externo as instruções são dadas, localizadas fisicamente numa sessão de GF em um *setting* de combinações e escolhas, é mais importante para a análise começar pelo trabalho do *framing* interno. A razão pela qual os participantes têm um *framing* interno que precede o *framing*

externo ou em outras palavras, o contexto externo com uma combinação pré-formada correspondem a como os participantes são orientados internamente. O *framing* atual (assim como os padrões de posicionamento) emerge como algo pré-determinado.

O *framing* determina, portanto, as características do grupo e estas são permeadas por limites que emergem das tensões do diálogo. Sendo assim, Marková et al. (2007) e Pegg (2009) ressaltam a importância dos *boundaries* (limites ou fronteiras) que existem nas tensões que emergem dos diálogos estabelecidos. Para estes autores, a fronteira demonstra a possibilidade da natureza do gênero comunicativo que só acontece por meio de uma natureza relacional simbólica.

Pegg (2009) destaca que a fronteira é constitutiva da cultura e molda a compreensão do grupo. Assim, existiram fronteiras, ou seja, gêneros comunicativos para uma conversa em um ambiente escolar, de um enfermeiro em um hospital, de um advogado em um tribunal, uma conversa entre mãe e filho, pois esta fronteira seria uma metáfora do processo ativo e social construído no diálogo, podendo estes gêneros acontecerem desde um encontro face a face até uma conversa virtual. Dito de outro modo, o gênero comunicativo se apresenta em uma linguagem diferente, para cada lugar, cada história, cada contexto e portanto, com significados particulares de acordo com cada situação, e que cada contexto comporta um tipo também de discurso que é diferente de lugar para lugar (temos uma forma de falar em um ambiente educacional, no setor organizacional e até com nossos familiares). Para Bakhtin, essas múltiplas possibilidades de gêneros só são possíveis pela capacidade de heteroglossia que um diálogo pode deflagrar.

A participação ativa dos participantes em um discurso dentro de um contexto da heteroglossia permite que este discurso vá além do espaço local e compreenda a criatividade das pessoas em uma relação dialógica com o mundo. É no encontro entre *eu* e *outros* que se produzem novos significados e ideias (Hermans 1996; Pegg, 2009).

A possibilidade assim, de entender o gênero comunicativo com um significado particular, remete a uma ideia bakhtiniana de cronotopos, que seria compreender o diálogo/narrativa em uma linha temporal de passado, presente e futuro, e os encontros dialógicos capazes de mudar pelo tempo ou espaço o que se apresentam (Ribeiro, 2003; Ribeiro & Lyra, 2008; Pegg, 2009).

O tipo de atividade comunicativa implica como os participantes relatam entre eles mesmos em direção a tópicos e outras maneiras particulares. Os participantes “importam” diferentes conhecimentos e papéis sociais para dentro da discussão. Quando os participantes do GF discutem a questão-em-foco, eles desenham o conhecimento do mundo, um

conhecimento biográfico de representação social explícita ou uma assunção cultural mais implícita.

Então, o *framing* externo e interno são atividades comunicativas de interdependência dialógica. Os conteúdos dos participantes se adaptam a diferentes posições e mudanças. Essas posições não correspondem a *framings* predeterminados ou a uma discussão estática ou homogênea. Pelo contrário, as posições dos participantes têm diferentes formas de conhecimento social. Então, é importante identificar a posição de que cada participante fala, mas também identificar o “coração” da característica dialógica na construção da representação social, em sua densidade e dinamismo. A posição de que cada participante fala afeta de várias maneiras a relação com outros participantes. É uma fala heterogênea que traz vários aspectos das relações entre ego-alter. Isso resulta em diferentes classes de vozes que fazem surgir diálogos internos e outras formas de dinâmica externa como argumentos e oposições.

Entende-se deste modo, que o tipo de atividade comunicativa envolve como os participantes exploram papéis sociais e se adaptam a esses papéis de atividade. Os papéis sociais são padrões de posicionamento de pessoas orientadas numa vida social, como em sua participação em atividades específicas em um GF. Exemplos de expectativas de papéis são padrões que conduzem a dizer um bom homem, uma mulher, um adolescente, um médico, um advogado, etc; são categorias que orientam o *self* e outros, em atividades específicas, como nos GF. Então, o papel social e a identidade são diretamente importados dentro de situações que variam em graus e refletem os comportamentos que são construídos naquela situação interacional.

3.3.3. O diálogo como uma circulação de ideias

Muitos participantes de um GF não sabem, no estágio inicial, falar sobre a questão-em-foco, mas depois desenvolvem uma rica discussão ‘junto’. Isso indica o poder da dinâmica do diálogo de fazer as pessoas pensarem juntas. Usando a teoria dialógica, isso implica olhar a fala como uma interação e como um discurso verbal (ou texto). Pode-se dizer que na análise dialógica do discurso numa sessão de GF, o foco está na interação em três diferentes níveis, para Marková et al. (2007):

1. A interação entre falantes e interlocutores em um situado encontro. A conversação não é uma série de justaposição de contribuições individuais por falantes autônomos, mas uma intrincada teia de sentido-fazer, onde em princípio, cada e

toda contribuição é interdependente com previsões e possibilidades de novas contribuições;

2. A interação é entre pensamentos, ideias e argumentos em uma teia discursiva ou textual que é generalizada por participantes;
3. A interação com tradições sócio-culturais, isto é, a interdependência entre diferentes discursos (maneiras e tradições da fala sobre a questão) e entre gêneros comunicativos envolvidos.

Assim, o diálogo é desenvolvido em uma dinâmica. Os argumentos são dialogicamente e interacionalmente constituídos, daí, a interação não é apenas entre falas e pensamentos de *selves*, mas também entre diferentes criações e contribuições numa teia dialógica de trajetórias de associações e argumentos com suas elaborações e contra-argumentos. Os participantes tentam construir entendimentos intersubjetivos, suas ideias e tensões, seus confrontos, julgamentos e evoluções com cada outro. Olha-se para como as ideias e argumentos dos falantes interagem. Interessa como as ideias se desenvolvem e respectivamente, como exatamente produzem e constituem articulações particulares de argumentação (Linell, 2000a).

Para Linell (2000b), a fala em interação possui três propriedades: uma sequência organizacional, uma construção em conjunto e uma interdependência entre atos e atividades. Esse ponto de vista também faz parte dos estudos de Bakhtin, ao considerar a responsabilidade de co-autoria no processo comunicacional e que ficam bem evidentes ao considerar o diálogo como uma fala interacional onde circulam ideias.

Assim, as trocas estabelecidas na circulação de ideias contemplam, portanto, como as ideias circulam, são construídas e transformadas em um processo dialógico de discussão. Está ligada à construção de tópicos, trajetórias tópicas, tópicos recorrentes (ou temas), analogias, distinções, metáforas e outros recursos discursivos usados pelos participantes do GF. É preciso identificar tópicos ou temas e como se desencadeia a sequência de ideias através de argumentações, contra-argumentos, complementos... há também a recorrência de tópicos sobre a questão-em-foco pelo uso de analogias, distinções, metáforas, metonímias e outros recursos discursivos (Marková et al., 2007).

No GF, os participantes desenvolvem ideias e propostas sobre a forma de acordos e desacordos numa trajetória sequencial. Deste modo, os temas não podem ser reduzidos a uma natureza monológica, mas a uma análise discursiva, onde todos os dados têm propriedades dialógicas, características interacionais. O processo de progressão dos tópicos mostra as ideias

recorrentes e argumentações das diferentes vozes, como uma reação ao fenômeno que está sendo falado (Marková et al., 2007).

Esse conceito de diálogo de ideias ou circulação de ideias é uma corrente da linguística dialógica da França. Essa perspectiva não é de concepção ideia fixa, mas de um entendimento da continuidade, potencialidade, negociação, modificação e transformação, ou seja, como a ideia circula no diálogo. É um tipo de análise retórica e interacional do discurso. O entendimento dessa maneira dá condição contextual a uma força retórica e por consequência dialógica de ideias e pensamentos sobre como são construídos e usados. Evita-se assim, o termo ‘análise de conteúdo’ pela tradição de apropriação quantitativa, onde descontextualiza os itens em termos de códigos e categorias. Marková et al. (2007) assumem que não se pode descontextualizar palavras e extratos, porque eles são compreendidos em uma sequência de argumentação e interdependência.

Para Marková et al. (2007) a análise do grupo focal consiste em observar a natureza dialógica dos dados através da: sequência de tópicos; uso de analogias e distinções; sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história; uso de figuras discursivas como metáforas; utilização citações hipotéticas e padrões globais de temas (Marková et al., 2007). Vamos tentar falar sobre cada um desses aspectos a seguir, partindo das discussões presentes em Marková et al. (2007).

3.3.3.1 Sequência da exploração de tópicos

A análise de conteúdo convencional (marcada por classes estáticas da fala) reduz os dados a categorias abstratas e descontextualizadas. Contudo, a fala tem uma natureza dialógica e organizada em um tempo e tópicos que pertencem a uma ordem sequencial que refere-se a episódios tópicos.

Um episódio tópico é uma continuidade de uma fala alongada coerente que os participantes podem adotar por atividades ou projetos comunicativos, que são descritos ao contar uma história ou argumentar sobre um ponto. Em outras palavras, um episódio é usualmente coerente, quando possui no mínimo dois relatos em termos de tópicos (o que é falado sobre?) e em termos de projetos comunicativos (porque os tópicos são falas sobre?).

O tópico não é um objeto inerte, mas desdobramentos dinâmicos de tópicos. Não são simplesmente unidades autônomas em sequência, mas o desenvolvimento de interações entre prioridades presentes e projetos de tópicos futuros, marcadas pelas transições que mostram tensões presentes nessa sequência.

3.3.3.2 Analogias e distinções

As analogias e distinções aparecem no GF, quando os participantes desenvolvem ideias e propostas, onde eles podem entrar em acordo ou desacordo, utilizando analogias e distinções como significantes no entendimento da questão-em-foco.

Com o uso de cada um desses recursos discursivos, os participantes mostram as tensões dialógicas estabelecidas no processo interacional. O diálogo deste modo, tem um lugar de tensão dialógica criada por oposições que são indispensáveis. As ideias emergem na interação entre os participantes, no curso das interações dos *selves*.

Sendo assim, cada analogia tem uma forma básica *Se X similar para Y*, sendo X um fenômeno em foco, ou um exemplo similar de um predicado semântico que pode ser expresso por “eu gosto”, “lembro-me”, “como”, “é similar para”, etc. O outro recurso argumentativo, além da analogia, que é o uso de distinções, como contrastes, oposições, numa forma básica de *X é diferente de Y*, por meio de expressões como “é diferente de”, “não é como”, etc.

A discussão da questão-em-foco apresenta-se, portanto, em argumentos (por exemplo, analogias) que promovem contra-argumentos (distinções) em um turno que fazem contra-argumentos relevantes. Dito de outra forma, acordos engendram desacordos em um turno de novos desacordos, etc. Este recurso é comum através da proposta que o fenômeno em foco é similar ou análogo a outros pensamentos.

3.3.3.3 Sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história

No diálogo estabelecido entre os participantes, um dos recursos também utilizados são os argumentos para explorar um ponto específico da história. Assim, o GF é uma arena que “dispara” ideias e opiniões. Esse “disparo” pode ser acompanhado de muitas maneiras, numa escala de pronunciamentos de entendimentos, argumentos e instâncias numa tentativa de formular muitas modificações em forma de episódios.

Deste modo, cada turno da fala tem uma forma particular e mostra o curso de muitos níveis dialógicos, ou seja, o argumento utilizado para que um ponto que surgiu no debate seja mais explorado.

Esse discurso argumentativo tem uma estrutura tripartite identificada por Antaki e Wetherell (1999) em Marková et al. (2007). A fala tem um lugar de colaborador entre interlocutores tendo a primeira formulação de uma tese, onde se move e modifica-se

(mitigação), elaborando e então complicando a consideração de objeções, e finalmente ela retorna à tese como uma reprise.

Esse tipo de sequência ocorre no GF como um método de tentar justificar uma instância. É um diálogo de ideias, entre a tese, a mitigação/complicação e finalmente a reprise.

3.3.3.4 Metáforas

Alguns participantes utilizam, em seus diálogos, figuras discursivas como metáforas. Dessa forma, os participantes do GF usam provérbios, idiomas e expressões que formulam experiências culturais em maneiras estereotipadas. São experiências ou opiniões sobre a questão-em-foco, formuladas por figuras discursivas comuns em um discurso compartilhado socialmente.

3.3.3.5 Citações hipotéticas

Em alguns momentos, pode ocorrer o uso de citações hipotéticas no GF. Este é um recurso discursivo que contém referências explícitas e implícitas sobre os pensamentos.

Numa consideração Bakhtiniana, as falas têm um discurso multivocal, capazes de invocar no diálogo interno identidades, vozes e atitudes. As citações são usadas especialmente para caracterizar pessoas e posições.

Como o GF tem um debate público que gera argumentações e cada contribuição pode ser analisada como citações ou máscaras de outros recursos. A citação hipotética acontece assim, no momento em que os participantes invocam outros que estão ausentes, seja esta real ou imaginário.

Deste modo, as citações hipotéticas mostram a relação de dialogicidade do diálogo entre as posições assumidas pelos falantes de ego-alter-objeto.

3.3.3.6 Padrões globais de temas

Por fim, Marková et al. (2007) destacam como último ponto de análise no diálogo estabelecido pelo GF, a apresentação de padrões globais de temas. Dessa forma, o GF usa a exploração de um conhecimento social compartilhado em uma representação social particular, que resume padrões exibidos durante o grupo e que são generalizados em similaridades e

diferenças. Envolvem-se, portanto, padrões globais nos discursos, em um *setting* de hipóteses e possibilidades de representações sociais.

Deste modo, esse capítulo enfatizou que compreender o diálogo por meio dos elementos que compõem a circulação de ideias, permite uma análise que apreende a dinâmica transformadora do discurso que emerge da interação do grupo focal. Essa análise do diálogo permite concebê-lo como um recurso e oportunidade de compreensão social de um conhecimento compartilhado.

Assim, a perspectiva particular desse estudo situa-se em perceber como os participantes de um GF generalizam, ativam e circulam ideias e entendimentos. A dinâmica da discussão em grupo permite que os participantes negociem o entendimento com os *outros* e chamem mais ideias e associações que só são possíveis, através das interações, pois em um GF a situação de interação promove uma troca de pensamentos e influência mútua.

4. O PRESENTE ESTUDO

4.1- Os objetivos e seu percurso de elaboração

A presente pesquisa teve como pressuposto teórico a noção da continuidade do *self* abordada por Chandler. Essa noção baseia-se em um entendimento de que o ser humano é construído de acordo com o meio em que vive. Isso quer dizer que ao longo do desenvolvimento, o homem vai estabelecendo um sentido de pertencimento ao local onde vive. Esse sentido de pertencimento permite entender que o *self* é constituído pelo sentido de continuidade que o homem estabelece em conexão com a cultura a que pertence. Em contraponto, as pessoas que não estabelecem esse laço ou conexão, que não visualizam um senso de pertencimento ao seu meio, podem acabar apresentando dificuldades para compreender o dilema da continuidade mesmo diante das mudanças.

A principal definição para o entendimento sobre a continuidade do *self* encontra-se em uma orientação que aborda a persistência pessoal, temporal e cultural. Dessa forma, não há possibilidade de um entendimento de persistência do homem, sem entendê-lo situado em um tempo e em um contexto específico.

Sendo assim, esse estudo torna-se pertinente na população a qual se propõe estudar, os índios Xukuru do Ororubá de Pesqueira-PE. Os índios Xukuru possuem uma história de conflitos, guerras dentro da própria aldeia e também, fora, com os fazendeiros da região. Todas essas batalhas contribuíram para que esses indígenas migrassem para outras cidades, outros passassem a viver na zona urbana da cidade, não ficando mais apenas na aldeia. Além disso, houve uma briga sobre a liderança da etnia que também contribuiu para esse êxodo, pois os dissidentes dessa liderança foram expulsos do território.

Nesse contexto, o *objetivo geral* da presente pesquisa foi estudar os índios Xukuru a partir da noção de continuidade do *self*. Considerando este aspecto, os *objetivos específicos* desse estudo foram:

- 1) *Investigar o sentido de persistência cultural dos índios Xukuru, através de uma análise dos aspectos que continuaram ou mudaram em suas vidas.* Dito de outra forma, pretendeu-se analisar os aspectos que dizem do sentido de pertencimento ao local onde vivem; e,
- 2) *Relacionar os aspectos do paradoxo (mesmice na mudança) às possíveis maneiras de persistência social do grupo.* Através dessa compreensão, foi investigado

se a persistência social do grupo se reflete como uma forma de resolução do dilema da continuidade na mudança.

Vale a pena ressaltar que a elaboração do objetivo geral e dos objetivos específicos, acima apresentados, resultou de um percurso cheio de mudanças que foram decisivas para a definição de alguns aspectos relacionados aos objetivos, materiais e procedimento de coleta dos dados nesse estudo. Por isso, faz-se necessário abordar, resumidamente a seguir, os passos trilhados até a elaboração final desses objetivos da pesquisa. Neste sentido, a partir de agora serão destacadas algumas definições iniciais acerca das características dos participantes da pesquisa e o objetivo inicial que mantinha uma estreita relação com tais características. Em seguida, serão apresentados alguns dados obtidos a partir de um estudo piloto baseado na estruturação inicial assumida por este trabalho e também as implicações que tais aspectos tiveram na elaboração final dos objetivos, caracterização dos participantes, escolha dos materiais e procedimento de coleta dos dados do presente estudo.

4.1.1. O objetivo inicial do estudo:

Esta pesquisa necessitou de um estudo piloto, com a finalidade de aprofundar um conhecimento sobre a aldeia e definir alguns posicionamentos, que até então, pareciam pertinentes.

Dessa forma, esse estudo tomou como forma primeira, a tentativa de analisar a continuidade do *self* em índios com transtornos psiquiátricos.

A questão formulada para investigar tais perspectivas para deflagrar o conteúdo que estava tentando se investigar era: *se você for me contar a história de sua vida, desde que se lembra, quais as coisas que mudaram e continuaram?*

A partir dessa formulação, foi realizada uma visita ao povo Xukuru para que pudesse ser aplicado o estudo piloto, o qual será mostrado a seguir.

4.1.2. O estudo piloto:

No dia agendado, a pesquisadora esteve acompanhada de seus ex-alunos. Inicialmente, houve uma visita a pontos turísticos da tribo e uma série de contatos com os indígenas a fim de conhecer o dia a dia deles na aldeia.

Ao final da manhã, em um dos PSF's (Programa de Saúde da Família) da aldeia, teve-se acesso a diversas informações com outros indígenas que lá trabalham, tais como detalhes dos problemas que já enfrentaram, as diversas ocorrências em saúde mental que a tribo possui, enfim, um diálogo para conhecimento da tribo. Na ocasião, fazia-se presente a esposa do Cacique Marcos.

Em seguida, foi solicitada uma conversa com três índias. Assim, foram abordadas três mulheres em suas residências (individualmente) que não se negaram, em nenhum momento, a conversar.

O procedimento utilizado foi: apresentação da pesquisadora, explicação de que seria feita uma pergunta sobre a vida na tribo e pedido autorização para gravar a resposta. É importante deixar claro, que inicialmente, pensou-se na participação apenas de índias, por questões de delimitação do estudo, daí o fato de ter apenas entrevistas com mulheres nessa ocasião. Outro aspecto que se fazia presente nos primeiros passos da pesquisa, era estudar índias com transtornos psiquiátricos. Por conta disso, foi pedido que essa entrevista acontecesse com uma índia que tivesse diagnóstico de depressão, outra com transtorno de ansiedade e mais uma que não apresentasse transtorno mental.

Assim, de forma individual, foi feita a pergunta estabelecida inicialmente: *se você for me contar a história de sua vida, desde que se lembra, quais as coisas que mudaram e continuaram?* Vale ressaltar que no momento da entrevista, a pesquisadora estava sozinha, pois a pessoa que a acompanhava se retirou para que houvesse uma maior privacidade.

Os exemplos que seguem são das narrativas coletadas com as índias. A primeira refere-se à índia com diagnóstico de depressão, a segunda a que não tem nenhum transtorno e a terceira possui transtorno de ansiedade.

Exemplo 1:

Aí Jesus, eu não tô sabendo responder essa não, viu...(...) O quê? Como é? O que...(pausa) Eu acho, sei lá... eu acho que mudou... (pausa grande) a vivência, oooo pensar a vida, a gente pensar como saber viver né, como (mudou isso...) como mudou a vida né, aaa vida de... de criança, de jovem pra adulto, né... Eu acho que mudou, né, um pouco... (pausa) Ai Jesus, risos..... o mei, as Dificuldade... dificuldade de tudo né, de sobrevivência, né, sobre alimentação, sobre... problema de saúde né... Como é... Como eu..., que vivo muito cheia de problema de coluna. (...) tudo é mudado... tudo é mudado... eu acho, né. Eu penso que é... que eu não lembro muito, muitas coisas eu num lembro, né...

Exemplo 2:

Assim, é porque eu sofria muito né..., por causa que meu marido bebia aí, eu sofria muito, com meus dois filho, porque ele bebia, bagunçava né, e agora não. Agora ele tá no AA. Ele parou de beber agora minha vida é tranqüila... o meu aperreio mais só é porque meu menino bebe, aí saí, eu fico com medo... só isso assim, essas preocupação, assim... (pausa) Isso é... Mudou... (pausa) Eu não sei né (risos)... assim, continuou assim, porque, eu arrumei meu trabalho, eu fiquei feliz né... tá trabalhando... sou feliz com meus filho... assim, essas coisa assim.

Exemplo 3:

Mudou muita coisa né...através da minha separação com o pai das minha filha, mudou muita coisa, fiquei com o sistema muito sério assim de nervo, tô superando agora, que eu estudo né, aí tô melhorando mais. (pausa) Que continuaram?... dificuldade, alguma coisa assim é? Não assim... Só o que eu lembro é que, eu, minha juventude né, quando eu vim morar, casar... (não chega a pronunciar a palavra toda) não! quando eu casei aliás! quando eu casei eu tinha 17 anos. De menor, aí me separei do pai delas, crio elas até hoje, sem pai. Não sem pai porque, eu tenho meu marido né, que é o atual, que eu vivo com ele hoje. Super bem! (pausa) Eu só tenho dizer assim, né que... o poblema da gente, que, da separação da gente, a gente fica com o sistema nervoso né, através de eu criar minhas filhas só, que eu criei só. Não trabalho! Pretendo arrumar no futuro né um trabalho, pra mim sustentar ela mais, porque só o que eu ganho é a bolsa escola delas...

4.1.2.1. Alguns dados relevantes obtidos a partir do estudo piloto:

De posse dos dados coletados, pode-se avaliar que houve dificuldade no entendimento da pergunta por parte de todas, sendo necessária uma melhor explicação para que as índias pudessem responder ao que foi solicitado. A índia com diagnóstico de depressão foi a que apresentou maior dificuldade, talvez pela própria problemática que possui (exemplo 1), seguida da que não apresenta transtorno (exemplo 2). A índia com transtorno de ansiedade foi a que menos demonstrou dificuldade nas respostas (exemplo 3).

A partir dos dados obtidos do estudo piloto e da experiência vivenciada, chegou-se à conclusão que para uma pesquisa de mestrado, investigar índios de forma geral sem transtornos e sem delimitar a questão do sexo, seria mais plausível, como uma forma de conhecer a população como um todo, antes de partir para suas especificidades. Foi então que

partiu-se para a elaboração dos objetivos apresentados no início deste tópico do “presente estudo”. Tendo em vista os objetivos do atual estudo, será apresentada a seguir a proposta metodológica que pretende dar conta dos referidos objetivos.

4.1.3- A escolha da análise voltada para as transformações que ocorrem na circulação de ideias

A ideia defendida inicialmente para análise dos dados dessa pesquisa foi a utilização da proposta desenvolvida por Ribeiro e Lyra (2008), sobre compreender as narrativas produzidas pelos índios Xukuru por meio da *mimese II*. A hipótese era que as narrativas construídas no grupo focal tivessem uma análise microscópica a partir da *mimese II*, a fim de entender a continuidade desses indígenas, da persistência da aldeia.

Entretanto, percebemos que o diálogo que emergiu do grupo focal trouxe uma construção coletiva acerca da temática trabalhada (continuidade vs mudança) que se aproximou dos estudos desenvolvidos por Marková et al. (2007). Estes autores trazem a perspectiva dialógica para compreender os diálogos construídos no grupo focal como uma forma de livre circulação de ideias, tendo como pano de fundo a concepção de que o discurso emerge a partir das sucessivas transformações na interação *eu* e *outro*, que é negociada e transformada na dinâmica das relações dialógicas entre as pessoas.

Tendo em vista a proposta desenvolvida por Marková et al. (2007), trouxemos este entendimento para analisar os dados da presente pesquisa. Deste modo, a análise do que emerge nas discussões do grupo focal tem por objetivo identificar como o grupo resolve o dilema da continuidade na mudança, a partir de um ponto de vista ou perspectiva que apreenda as transformações no diálogo.

4.2- Proposta Metodológica

4.2.1. Participantes e Local de Pesquisa

Os participantes dessa pesquisa foram 11 indígenas da etnia Xukuru do Ororubá que residem na cidade de Pesqueira-PE. Estes foram convidados aleatoriamente, sem definição de sexo, com o critério de que tivessem acima de 18 anos. Além dos índios/índias, o grupo contou ainda com a participação de uma moderadora (a própria pesquisadora) e um observador, constituindo assim, 13 participantes ao todo.

É importante destacar que esse tipo de trabalho não tem finalidades terapêuticas. O uso desse recurso é bem utilizado para fins de pesquisa ou diálogos em grupo, onde se quer debater um tema específico e os participantes estão cientes do que tratará aquela abordagem. A posição do mediador é bem participativa, pois ele tem que trazer à tona o tema central do debate e guiá-lo, caso este se distancie da proposta do tema.

O local para coleta dos dados foi o PSF (Programa Saúde da Família) que a aldeia São José possui, tendo esta sala sido disponibilizada pelo secretário de saúde do município.

4.2.2. Procedimentos Éticos

Primeiramente, foi feito um contato com o cacique Marcos da etnia Xukuru do Ororubá, bem como com o secretário de Saúde de Pesqueira-PE, Dr. José Peixoto, com a finalidade de obter autorizações para realização da pesquisa, conforme consta no apêndice A. Em seguida, o projeto foi apresentado na qualificação em março/2010 e só após atender às sugestões da banca examinadora, o trabalho foi encaminhado para avaliação do CEP/UFPE (Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Universidade Federal de Pernambuco). O CEP exigiu, além das autorizações citadas anteriormente, aprovações do Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá, Conselho Distrital de Saúde Indígena na FUNASA - Fundação Nacional de Saúde e Representante da FUNAI - Fundação Nacional do Índio em Pesqueira-PE, o Sr. Bartolomeu G. da Silva.

Uma vez tendo o projeto sido aprovado, o CEP encaminhou-o para o CONEP (Comitê Nacional de Pesquisa) também para análise, tendo sido aprovado em 14 de setembro de 2010. Este procedimento foi necessário por tomar como base as resoluções 196/1996 (BRASIL, 2007a) que regulamentam as pesquisas que envolvem seres humanos, como também na resolução 304/2000 que propõe normas para estudos desenvolvidos com a população indígena (BRASIL, 2007b). Apenas depois da aprovação do CONEP, foram realizados os contatos com os índios/índias Xukuru para proposta e execução do trabalho.

No dia da coleta dos dados, primeiramente foi feita a leitura do TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (apêndice B) e só depois das dúvidas esclarecidas, bem como da assinatura do termo consentindo sobre a participação voluntária, iniciou-se o grupo.

Do ponto de vista ético, foram totalmente preservadas as identificações dos que aceitaram colaborar com este estudo. Além de deixar claro que podiam requerer a retirada de suas contribuições em qualquer fase do andamento desta pesquisa.

Os riscos da pesquisa foram mínimos, visto que os índios/índias debateram em grupo aspectos ligados à realidade cultural deles. Os problemas que porventura aconteçam em decorrência desse estudo são de inteira responsabilidade da pesquisadora e deverão ser comunicados imediatamente, através dos contatos deixados em uma via do TCLE com o índio/índia. É importante destacar que a pesquisadora é psicóloga, especialista em saúde mental pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), trabalha no município de Lajedo-PE no atendimento ambulatorial a pacientes com e sem transtornos psiquiátricos, além de lecionar o conteúdo de Intercorrências Psiquiátricas na Faculdade de Enfermagem de Belo Jardim (FAEB). Caso seja identificada a problemática, a pesquisadora responsável pelo estudo fará um encaminhamento psicológico ao próprio município de Pesqueira para dar suporte ao evento que apareça. Essa estratégia será acordada com o Secretário de Saúde da cidade.

Os benefícios dessa pesquisa vão desde o enriquecimento da área da psicologia sobre o fenômeno da continuidade do *self*⁷, bem como o aprofundamento de estudos voltados para população indígena, entendimento de seus costumes, tradições e contribuições para a área da saúde mental, servindo de base para outros estudos. Seus resultados poderão proporcionar uma melhoria na qualidade de vida a esta população, como o entendimento da construção do *self* nos índios Xukuru em um processo histórico tão conflituoso.

Os subsídios obtidos através dessa pesquisa poderão compor seu corpo geral, podendo posteriormente servir para fins de publicação em congressos e/ou revistas científicas, respeitando o anonimato das fontes.

Portanto, o grupo focal realizado respeitou todos os preceitos éticos previstos em pesquisas com seres humanos, além do cumprimento de todas as exigências necessárias para realização de estudos com populações indígenas.

4.2.3. Instrumentos utilizados

O instrumento utilizado foi um grupo baseado na técnica do grupo focal, procedimento este discutido na sessão II.3.1 (Marková et al., 2007; Barboru, 2009). Este grupo utilizou um roteiro (apêndice D) que servia de guia para a moderadora e o observador sobre os assuntos que faziam a composição do tema que estava sendo debatido.

⁷ Consideramos que qualquer um dos termos utilizados como continuidade do *self*, resolução do dilema da continuidade na mudança ou ainda a resolução do paradoxo da mesmice-mudança, estará abarcando o que chamamos da noção da continuidade do *self*.

Além do grupo, todos e todas, responderam a um questionário sócio-demográfico, a fim de traçar um perfil dos participantes.

4.2.4. Procedimento para coleta dos dados

Primeiramente, foi feito um convite pela pesquisadora a 12 índios e/ou índias para participarem de um encontro em grupo, com realização em dia e horário previstos anteriormente, para que os mesmos pudessem organizar suas atividades pessoais.

No dia agendado para o acontecimento do grupo, a sala no PSF da aldeia estava preparada com 13 cadeiras em círculo (11 para os indígenas, 1 para moderadora e 1 para o observador).

Este grupo foi composto primeiramente pela leitura da história de Elizabeth e uma conversa sobre aspectos que dizem respeito à vida da personagem principal; e, em seguida, pelo diálogo sobre a vida dos próprios participantes.

Inicialmente, após todos e todas acomodarem-se, foi explicado que haveria uma conversa em grupo sobre como foi a vida de cada um na aldeia, mas que iniciaria pela leitura de uma história real (anexo).

Após a finalização da leitura da história, fez-se perguntas sobre a opinião dos participantes do que foi narrado e o que percebiam que mudou e continuou na vida da personagem principal (Elizabeth).

A principal finalidade de começar o grupo por essa história deu-se por dois motivos. Um deles foi funcionar como *rapport*, algo que os deixassem mais à vontade. O segundo, foi que essa história funcionasse como um desencadeador/propiciador/deflagrador para que os índios se sentissem motivados a falar sobre suas próprias histórias de vida. Vale destacar que a história é real, marcada por questões que envolvem viver em sociedade e resgate de dignidade. Essa história conta diversos problemas que aconteceram na vida de Elizabeth e apesar de tudo, nada a desviou dos seus ideais e mesmo com todo o sofrimento que passou, continua pensando da mesma forma, a mesma, sem abandonar o que acredita.

A partir disso, foi utilizada uma abordagem mais direta sobre a vida na aldeia a fim de coletar as narrativas do grupo. Neste momento, espera-se que as discussões produzidas pelo grupo façam emergir os processos de continuidade cultural a qual este estudo se propõe a analisar. A seguir, será apresentado o roteiro utilizado no grupo focal aplicado.

4.2.4.1. Roteiro para aplicação do grupo focal

O roteiro utilizado para aplicação do grupo focal foi construído a fim de seguir um plano crescente de debate sobre o fenômeno que estava em foco: a percepção de continuidade frente a diversas mudanças dos índios Xukuru. Assim, segue abaixo o roteiro:

- Questão-chave 1) O que os índios Xukuru pensam sobre a vida de Elizabeth?

1. Opinião sobre a vida de Elizabeth ()
2. Se acham que a vida de Elizabeth continua a mesma desde que era pequena ()
3. Se acham que a vida de Elizabeth mudou desde que ela era pequena ()

- Questão-Chave 2) Semelhança entre a vida de Elizabeth e a dos índios Xukuru

4. Comentários sobre alguma coisa da vida de Elizabeth e a dos índios Xukuru ()
5. Existe semelhança entre a vida de Elizabeth e a dos índios Xukuru ()

- Questão-Chave 3) Vida dos índios Xukuru

6. Como é a vida na aldeia ()
7. Gostam de viver na aldeia ()

- Questão-Chave 4) Continuidade da vida dos índios Xukuru

8. O que percebem que continua a mesma coisa na vida deles desde que eram pequenos ()
9. O que percebem que mudou na vida deles ()
10. Se acham que continuam as mesmas pessoas de antes ()
11. Como imaginam o futuro ()

4.2.5. Os registros audiográficos

Como foi apresentado nas considerações éticas, os participantes antes do início do grupo assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e neste constava que a conversa do grupo seria gravada em áudio. Deste modo, foram utilizados seis diferentes tipos de gravadores de áudio e estes foram distribuídos ao longo da sala de realização do grupo para que captassem o som em diferentes posições e não houvesse risco de não acontecer o armazenamento de todas as vozes em todos os momentos. Assim, a gravação do

grupo realizado teve um total de uma hora, dezessete minutos e trinta e nove segundos (1:17:39'').

5. ANÁLISE E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

A análise de dados da presente pesquisa constará de quatro etapas. Na primeira serão apresentadas tabelas contendo informações sócio-demográficas dos participantes para que o leitor conheça a população participante do estudo.

Em seguida, discutiremos, a partir de uma perspectiva dialógica, a segunda e a terceira partes dessa análise desenvolvidas a partir da proposta de Marková et al. (2007). O segundo item apresenta a discussão referente ao dilema e *framing* do grupo focal aplicado, procurando demonstrar que a dinâmica dos diálogos presentes possibilita reconhecer um tipo de GF que se adequa aos objetivos do presente trabalho, ou seja, identificar como os participantes resolvem o dilema da continuidade na mudança.

A terceira parte abordará a circulação de ideias, ou seja, como as ideias foram abordadas e transformadas através do desenrolar do discurso construído no GF. Essa análise se volta, então e particularmente para compreender como o grupo concebe ou resolve o dilema da continuidade na mudança, através do destaque de diferentes elementos que compõem as trocas linguísticas ocorridas ao longo das discussões ocorridas no GF. São eles: sequência da exploração de tópicos, uso de analogias, distinções, utilização de metáforas, sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história, citações hipotéticas, além do desenrolar dos padrões globais de temas. Apresentaremos ao final de cada item trabalhado, um resumo que visa destacar a contribuição de cada um deles para responder ao eixo central da pesquisa que é a resolução do dilema da continuidade na mudança.

Por fim, o último item tratará de uma análise que reúne toda aquela anterior, ao destacar os aspectos que apontam para as dificuldades e os sucessos na resolução do dilema da continuidade na mudança, ou seja, que recursos os índios Xukuru utilizaram para falar sobre a resolução deste dilema e quais aspectos foram destacados como indicativos de dificuldades para resolução, de maneira que a perspectiva do futuro se apresente como possibilidade de persistência deles mesmos e do grupo.

5. 1- Apresentação dos dados sócio-demográficos

Nesse momento, serão apresentadas tabelas contendo as informações dos participantes do estudo. Resumindo esses dados, podemos visualizar: a) dos 11 participantes, 04 eram homens e 07 mulheres; b) as idades variaram entre 40 a 70 anos; esse dado é importante salientar, porque convidamos indígenas que, por hipótese nossa, poderiam ter

passado pelos conflitos relatados na história dos índios Xukuru (como expulsão do território, morte do cacique Xicão, conflito na própria aldeia com o grupo dissidente), e diante disso tentamos compreender como eles resolviam o dilema de continuidade na mudança, frente a todas essas problemáticas; c) a maioria (07) são casados e d) possuem o 1º grau incompleto (06); e) todos são da religião católica; f) 05 participantes já moraram fora da aldeia alguma vez na vida e g) por motivos, como: moravam fora da aldeia antes do casamento, outro morou na zona urbana de Pesqueira e dois chegaram a morar em outras cidades para trabalho. Assim, vejamos a tabela correspondente a cada um dos aspectos destacados:

Tabela 2 – Sexo vs Participantes

Sexo	Nº/Participantes
Masculino	04
Feminino	07

Tabela 3 – Idade vs Participantes

Idade	Nº/Participantes
40-45	02
46-50	03
51-55	01
56-60	02
61-65	02
66-70	01

Tabela 4 – Estado Civil Vs Participantes

Estado Civil	Nº/Participantes
Solteiro	02
Casado	07
Divorciado	01
Viúvo	01

Tabela 5 – Grau de Instrução vs Participantes

Grau de Instrução	Nº/Participantes
Analfabeto	01
Alfabetizado	02
1º Grau incompleto	06
1º Grau completo	01
2º Grau completo	01

Tabela 6 – Religião vs Participantes

Religião	Nº/Participantes
Católica	11

Tabela 7 – Mora desde que nasceu na aldeia vs Participantes

Mora desde que Nasceu na aldeia	Nº/Participantes
Sim	06
Não	05

Tabela 8 – Motivos apresentados dos que moraram fora da aldeia vs Participantes

Motivos apresentados dos que moraram fora da aldeia	Nº/Participantes
Antes de casar não moravam na aldeia	02
Morou na cidade	01
Moraram em outras cidades a trabalho	02

Deste modo, os dados acima mostram uma homogeneidade com relação aos participantes e que estes compartilhavam aspectos importantes para o delineamento da análise que segue, como terem passado, de forma direta ou indireta, por muitos dos conflitos enfrentados por esses indígenas.

As discussões que se apresentam a partir de agora exploram como os índios Xukuru resolvem o dilema da continuidade na mudança, ou seja, como esses indígenas resolvem o paradoxo de continuar frente às adversidades da vida.

5. 2- Dilema e *Framing*

Vimos no capítulo 3, que Marková et al. (2007) apresentam três etapas na análise dos dados do grupo focal numa perspectiva dialógica: o tipo do Dilema, o *Framing* (ou tipo de atividade comunicativa) e a circulação de ideias (tópico posterior a ser abordado). Cada um desses itens (dilema, *framing* ou circulação de ideias) tem como proposta compreender a dinâmica das transformações do discurso que emergem no GF. Sendo assim, vamos falar sobre cada um desses aspectos.

De acordo com a literatura Marková et al. (2007), o grupo focal realizado caracterizou-se como um dilema de discussão aberta, por levar uma temática para discussão (a percepção dos índios Xukuru da continuidade na mudança), mas de forma onde os próprios participantes conduziam o diálogo estabelecido, por meio de uma livre circulação de ideias. Vamos a

alguns recortes do diálogo do grupo focal aplicado que utilizamos como “por exemplo” para o dilema de discussão aberta:

- 1 Vanessa: vocês acham que a vida de Elizabeth continuou a mesma durante a história que eu
2 contei pra vocês, a mesma, desde que ela era pequena.
- 3 Pedro⁸: não! Ela continuou a mesma do ponto de vista da história, porque ela continua a
4 mesma no período da adolescência não é, que foi um período bom. Mas depois que casou, que
5 arrumou, acho que sofreu muito mais. Ela gostava das crianças, mas depois que ela cresceu
6 sofreu muito mais, batalha, foi perseguida, foi muito mais, perca de filho...
7 (...)⁹
- 8 Maria: Eu vejo que a perseguição que hoje ainda sofre... É porque na época de Xicão que era
9 cacique por 2 vezes o *pistolero* foi lá em casa pra matar. Hoje a perseguição não é mais com
10 *pistolero* e sim pelas pessoas e continua nos perseguindo e eu acho que isso meche pra quem
11 não te meio preparado no psicológico. E fica difícil, né.
12 (...)
- 13 Edilene: Oh, Maria, e o cacho de coco? E um bocado de coco (responde Maria). Um pedaço
14 que o povo cortava assim e tirava pra vender...
15 (...)
- 16 Cleide: Pois é! É porque primeiramente Deus, segundo ela né. E assim, tem meu emprego, só
17 um pouquinho por causa do meu filho, mas isso si com o tempo Deus vai botar a mão no
18 *mei*¹⁰ por causa que ele vai parar de beber né, só isso.
19 (...)
- 20 Fernanda: A minha vida mudou muito, a minha, porque quando eu vivia com meu pai, eu era
21 pequena, vou dizer feito Cleide, pronto a gente nunca passou fome né, meus pais passaram
22 muita fome naquele tempo, mas desde que eles tiveram o gente, a gente nunca passou. Eles
23 *trabaiava* no gado, mas almoço nunca faltou graças a Deus. Aí foi tempo que a gente ficou
24 moça, aí casou, pronto. Hoje eu peguei uma viuvez. Meu marido bebe, mas sobre isso eu *num*
25 tenho esse direito, que ele bebe mas é controlado, ele bebe mas é uma bebida controlado.
26 Tenho 2 filha, pronto, o meu pai era daqueles pai desses *peçoá mei* ignorante porque *num*
27 deixava a gente estudar, porque a gente não estudou, porque ele não deixava, hoje eu *num* sei
28 lê, porque *num* sei porque ele *num* deixava o *peçoá* daquele tempo, aí eu *num* sei lê. *Masi* eu
29 tenho 2 filha e quero dá o que eu um tem né, tem uma que tá com 11 ano e tá 5^a *séri* e outra
30 que tá com 8 ano e tá na 2^a, pronto.
31 (...)
- 32 Flávia: Eu queria muito desejar isso aqui pra mim e pra todos que estão aqui, morrer com 110
33 (todos sorriem). Uma vida de paz, sem violência, que diminua mais essa violência, porque
34 assim, eu quero um futuro assim. Pra mim que vivo assim e pro meu esposo, que é muito
35 generoso...

⁸ Salientamos que os nomes dos participantes são fictícios, para que a identidade seja preservada. O único nome que não foi mudado foi o da pesquisadora.

⁹ O símbolo (...) marca uma passagem de um ponto do diálogo para outro, mas nessa intersecção aconteceram discussões que para esta situação não necessitavam ser trazidas à tona.

¹⁰ Respeitamos a pronúncia das palavras por parte dos indígenas e não as corrigimos. Portanto, todas as vezes que aparecerem palavras consideradas erradas pela língua portuguesa, colocá-las-emos em itálico, mas não mudaremos sua grafia.

Das características de um dilema de discussão aberta, podemos destacar como as principais presentes nesse grupo: o moderador provoca uma discussão em grupo para evoluir em opiniões (linhas 1-2); a tarefa desse grupo tem um papel particular identificado; o grupo é composto por certas categorias sociais (ex: índios Xukuru) e os participantes são diretamente afetados pela questão em foco (linhas 8-35); cada sessão é bastante homogênea com claras fases onde serão discutidas atitudes, opiniões e entendimentos (linhas 20-30); e, o tipo de discurso é uma discussão argumentativa, onde cada participante é naturalmente afetado pela questão-em-foco (linhas 16-18, 32-35).

Assim, esses recortes dão margem a pensarmos em um dilema de discussão aberta, pois por mais que ocorra uma diretividade na discussão, os participantes estão livres para opinar e construir coletivamente uma resposta que desenvolva argumentos sobre o fenômeno estudado.

Outro aspecto destacado nesse item é o tipo de atividade comunicativa ou *framings* (definição de situação). Os *framings* são definidos a partir de papéis de atividade, estruturas participativas e tipos de discurso. Envolve como os participantes exploram papéis sociais e se adaptam em papéis de atividade.

Sendo assim, o GF tem a ver com o gênero comunicativo significativo de cada diálogo estabelecido, que vai depender do local, do tempo e das pessoas envolvidas. Portanto, percebemos que o GF aplicado teve como característica uma conversa de reflexão da própria vida. Esse *framing* como um diálogo de reflexões sobre aspectos próprios de suas vidas está presente nas passagens das linhas 1-76 (abaixo) e de forma mais acentuada na maneira como os participantes encerram o grupo (linhas 78-85), avaliando-o em um tom de desabafo e renovação.

- 1 Edilene: No começo da história de Elizabeth, só no começo achei parecida com a minha
- 2 porque meu pai não deixou eu estudar, eu estudava em São José, depois achei parecida com a
- 3 história de Zenilda, mas depois mudou tudo aí né, mas no começo foi parecida com a de nós
- 4 Duas, a minha porque meu pai não deixou eu estudar desde nova e a de Zenilda porque
- 5 mataram xicão e marquinho assumiu e foi as força maior, mas aí depois ficou diferente.
- 6 (...)
- 7 João: essas histórias é quase como uma base né... porque a luta nossa começou da terra e da
- 8 terra nós *perdemo* o nosso povo pros *fazendêro*. Veio o branco, matava e jogava o próprio
- 9 índio pra cima e pra baixo, mas nenhum índio nunca fez isso não, agora o branco fazia.
- 10 Matavam, com apoio da própria justiça era a favor do branco e contra o nosso povo, porque
- 11 eles *dizia* que a gente é que matava, os mandante, mas a gente num era mandante nem
- 12 matador não, quem era o matador era o branco. Acontecia dentro da área e jogava a culpa para
- 13 os índio. A nossa terra hoje, nós estamos num espaço maior, pra os nossos filhos, neto,
- 14 bisnetos, vão se *achegando*, vão ficar pra eles, daqui a 100 anos, levando a luta pra frente e a

15 luta ainda num *acabousse* não, porque se a luta se acabar, acaba-se todo o povo, mas eu vou
 16 ficando aqui até quando eu puder, porque a nossa luta e os mais velho foi quem começou um
 17 pouquinho e xicão puxando o povo devagarzinho pra se juntar, quando deu fé já tava uma
 18 coisa maior. Aí foi crescendo o povo, aí quando foi feito as caminhada, as retomada, a pedra
 19 d'água foi a primeira pra poder caminhar as outras, mas já tinha mais gente, aí depois foi a foi
 20 caminhando com o *terrero* e do *terrero* é que saía, a nossa mata, a natureza, é que caminhava
 21 a luz na frente da gente e a gente saia com nosso povo na fila e o cacique nosso caminhando
 22 com a gente, ele na frente e nós atrás. *Mataro* ele, o filho ficou, hoje é um menino que sabe
 23 trabalhar com todo o povo, *num* é só aqui não, em todas as aldeias no sertão, na Paraíba, onde
 24 for pertencer a nosso povo, ele tá lutando pra vê nossa mesa cheia que nós *num* tinha terra pra
 25 trabalhar, tinha só a moradia e um *cuminheiro* a redor, apertando, apertando, essa aldeia
 26 nossa tava cercada, ia jogar nosso povo lá pra rua, pra *bêra* de pista, pra cidade pra hoje tá
 27 nossa família lá embaixo passando fome, olhando só pra o calçamento. Mas ele num quis e
 28 veio *tomá* conta com a mãe dele né, que é como a nossa mãe aqui dentro, e gente tem todo
 29 respeito por ela nesse momento, a presença dela, a presença do filho dela, e toda a família
 30 dela, que já perdeu um filho e tem uma nora dela que tá em cima *duma* cama e a gente
 31 pedindo força a Deus pra ela sair e vê a filha dela com ela nos braço dela junto com ela.

32 (...)

33 Maria: Nós não vamos parar, nós vai dar continuidade e que nós se una pra poder participar.
 34 Então até hoje eu não deixei virar psicológico. Aí depois quando Marquinho entrou como
 35 cacique, veio a perseguição também, ele sofreu um atentado, em fevereiro de 2003, de vítima
 36 ele passou a ser réu. Então, ele também não deixou virar psicológico, porque ele tem muita
 37 gente ao *arredor* (redor), que dá força, né, e principalmente os encantos de luz que a gente vai
 38 buscar força na mata. É por isso hoje eu anda *tô* contando a história. Eu não deixei isso virar
 39 psicológico.

40 (...)

41 Flávia: eu vou falar... o que tem de bom é a união, é, como é que diz, o companheirismo das
 42 pessoas, tudo... que meu pai é que é daqui e faz 2 anos que eu estou aqui, vai fazer 2 anos,
 43 gosto bastante, e o que eu tenho a dizer é assim, é a vizinhança, é o amor entre as pessoas, o
 44 companheirismo, é uma família, é como que seja tudo tio, primo, é como se fosse uma
 45 família, é uma família. Tem D. Zenilda pra reunir as pessoas, conversar, se acontecer um
 46 errinho dentro da aldeia, ela vem aconselha, ela é a mãe de todos.

47 (...)

48 João: eu quando eu era criança, eu já trabalhei muito, eu já sofri muito né, desde que era
 49 criança, fui trabalhar com 7 anos, no campo, fui trabalhar um dia aqui outro *acolá*, agora só
 50 trabalhando, arrumava 5 *mirreis* por dia, o que nós pegava no final da semana, a gente
 51 chegava na terça-feira, no dia de feira, descia pra rua pra fazer umas comprinha, cortava os
 52 cabelo, num tinha direito de comprar um bala ou um doce. Naquele tempo era confeito *num*
 53 era bala, naquela época era confeito, a situação da gente *num* era boa, passava muita fome...

54 (...)

55 Maria: olhe, o que eu percebo aqui no nosso povo, não só São José, mas nas 24 aldeias, o que
 56 tá mais incomodando os pais psicologicamente é o álcool. Agora muitos tem vergonha de
 57 dizer, meu filho bebe, meu marido bebe, eu não tenho (eu também não! Cleide eu também não
 58 – Flávia). Quem estava na assembléia em cajueiro viu o que Diogo fez, meu neto, e eu não
 59 tive vergonha de pegar o microfone e dizer, é meu neto! Que já vem da mãe dele (...), tá
 60 entendendo? É o álcool e e ele *comprica* muito, tá *compricando* muito a mente do povo,
 61 porque você final de semana você num tem paz e tá aí um grupo de alcoólicos anônimos que
 62 foi fundado por xicão, que xicão tinha pobrema também com o álcool. Quando ele entrou
 63 como cacique, ele teve que se segurar e foi onde ele achou a forma de se livrar dessa doença.
 64 O grupo de alcoólicos anônimos, mas foi fundado em Pedra D'água e hoje funciona aqui em

- 65 São José né. Então, mas pra participar dessa irmandade nós não podemos pegar na mão e
 66 levar *apuço*, tem que sofrer e se tocar vê que ali é meu lugar, eu tenho que ir, e aqui está
 67 atingindo muito o álcool.
 68 (...)
 69 João: O nosso futuro daqui pra frente é nós deixar pros nosso neto, essa luta que nós *tamo*
 70 com eles. E lua vem se arrastando, eu me tornar uma pessoa sadia, porque eu tem *pobrema* de
 71 doença também, é complicado, eu faço regime, ela *num* quis fazer regime (referindo-se a
 72 esposa Edilene), a gente dá *conseio* e ela começa a chorar feito criança, vai dá *conseio* pro
 73 bem, ah e se num comer deixa. Então eu Dio pode comer, vou buscar um pedacinho de carne
 74 de porco e galinha pra comer *todin*. Ou ela faz o regime certo ou morre, porque tem noite que
 75 ela se vira a noite todinha com dor, essa noite *mermo* tossiu a noite todinha, eu fui foi levar no
 76 canto dela...
 77 (...)
 78 Maria: eu vejo assim é, a menina chegou lá em casa e disse assim... foi bom, porque eu gosto
 79 de conversar e eu achei o momento aqui muito divertido, muito legal. A gente ia passar a
 80 tarde toda na frente de uma televisão, da aquela moleza no corpo sabe, e aqui a gente vai sair
 81 renovado, com a mente... e dizer para todos que o que viu aqui, aqui fica! (Exatamente - diz
 82 Vanessa). Pronto, no mais, somos companheiros de conversa e fazer um levantamento da
 83 nossa vida, como foi o nosso passado... eu gostei
 84 Flávia: Eu também gostei bastante...
 85 Edilene: Eu também gostei bastante. O ruim foi porque eu tava com muita tosse.

Assim, estes recortes trazidos acima, foram extraídos de várias partes da conversa como um todo e configuram um diálogo marcado por reflexões acerca da própria vida.

Acreditamos, entretanto, que este *framing* ou gênero comunicativo foi favorecido pelo fato dos índios Xukuru saberem que a moderadora do grupo era psicóloga e intuitivamente, por esta formação, mais as perguntas sobre aspectos voltados à vida dos indígenas, promoveram uma conversa marcada por avaliações de vida, de valores.

Resumo:

Encontrou-se assim, uma relação entre o dilema de discussão aberta característico desse grupo e o tipo de *framing* sobre reflexões da própria vida. Não se pode deixar de considerar que a própria característica do dilema (discussão aberta) e o fato de considerarmos os diálogos estabelecidos no grupo através de uma circulação de ideias, colaboram para que os integrantes reflitam sobre suas vidas.

Deste modo, a pergunta que circunscreve esse estudo é como esses indígenas resolvem o dilema da continuidade na mudança. Pensando nesse questionamento, avaliamos que o GF satisfaz aos requisitos necessários para investigar tal proposição, pois através de uma discussão aberta, os participantes se sentem mais livres em expor suas opiniões. A discussão deu margem ao tipo de atividade comunicativa (ou *framing*) entendida como reflexões sobre aspectos marcantes de suas vidas. Dessa forma, dilema e *framing*

circunscrevem e dão margem ao entendimento da construção de argumentos que falem da resolução do dilema da continuidade na mudança.

5.3- O diálogo como uma circulação de ideias

No GF, os participantes desenvolvem as ideias por meio de uma livre circulação do que pensam sobre o assunto em foco. Esse tipo de análise favorece que emergjam da discussão em grupo, formas como o diálogo foi construído e compartilhado socialmente, a respeito da questão-em-foco em debate.

Sendo assim, de acordo com Marková et al. (2007), a análise da circulação de ideias presente no grupo focal consiste em observar a natureza dialógica dos dados através da sequência da exploração de tópicos, uso de analogias e distinções, utilização de metáforas, sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história, citações hipotéticas, além do desenrolar dos padrões globais de temas. Cada um desses recursos foram explicitados no capítulo III e por isso aqui, traremos a análise e discussão de cada um deles apenas.

A exploração dos itens apontados acima tem como objetivo identificar a partir do que emerge da discussão em grupo, como os índios Xukuru concebem ou resolvem o dilema da continuidade na mudança deles mesmos. Esse ponto de vista apreende como aconteceram as transformações no diálogo construído em grupo através dos elementos da linguagem listados como pontos da análise. Esse tipo de abordagem é, inclusive, um contraponto à análise de conteúdo convencional proposta por Bardin, por exemplo.

Deste modo, a circulação de ideias aborda a forma como a linguagem trabalha ou constrói essas transformações no diálogo e, por meio desta, compreendermos *como o grupo concebe ou resolve o dilema da continuidade na mudança*.

A seguir então, serão apresentados recortes extraídos do GF aplicado, onde podemos visualizar a circulação de ideias estabelecida nos processos dialógicos entre os indígenas participantes. Destacaremos ao longo da análise os aspectos que Marková et al. (2007) apontam como fazendo parte da circulação de ideias e que foram comentados no início dessa sessão. Ao final de cada item que compõe a circulação de ideias, apresentaremos um resumo do que nos leva a compreender do aspecto trabalhado sobre como o povo Xukuru resolve o dilema da continuidade na mudança. Vamos aos exemplos para cada um dos recursos:

5.3.1 Sequência da exploração de tópicos

A natureza dinâmica do desenvolvimento dos tópicos faz uma completa e exaustiva análise dialógica. Na prática, a análise começa tentando identificar episódios e suas etiquetas tópicas. Um tópico é designado para cada sequência local que consiste na introdução de mais um raciocínio como uma ideia, um argumento, um subtópico ou aspecto tópico. O raciocínio compõe-se por reações a ideias e pela negociação que os participantes significam. Identificam-se, portanto, divisões entre os episódios, explorando-se assim o fato do fechamento de um episódio pela ausência de novos tópicos semânticos.

Assim, a análise dos tópicos consiste em identificar episódios que fazem alusão a um conteúdo semântico. Posteriormente, faz-se uma lista com a transcrição correspondente aos tópicos encontrados, inclusive os recorrentes.

Deste modo, segundo Marková et al. (2007), existe uma distinção entre tópico, tema e temática. Vamos explicá-los já os relacionando aos achados do GF aplicado e que se apresenta em uma tabela mais abaixo. Tópico seria então o assunto que foi debatido. Dito de outra forma, é cada assunto onde os participantes “gastaram” um tempo debatendo-o, numa sequência de episódios e sub-episódios (destacam-se no exemplo abaixo os seguintes tópicos: “*Elizabeth, aldeia, individual/coletivo, futuro, avaliação do grupo*”). Com relação ao tema, este seria o assunto recorrente, ou seja, são assuntos que se repetem várias vezes no discurso (destacam-se então os seguintes temas: “*a luta pelo território e como esta afetou o senso de continuidade dos índios Xukuru, além dos problemas que vários indígenas apresentam como nervosismo, insônia, vontade de chorar e alcoolismo*”). E ainda, com relação à temática, entende-se que esta é o assunto sugerido pelo moderador para deflagrar o discurso no GF, algo de certa forma de cunho ‘direcionador’ no grupo (nesse caso, “*compreender a continuidade na mudança de Elizabeth e a dos índios Xukuru*” através das perguntas feitas).

Considerando estes três aspectos (tópico, tema e temática), apresentamos abaixo a tabela 9 que apresenta como os tópicos, temas e temática transcorreram no diálogo, numa forma que o leitor compreenda qual o desenrolar da temática que estava em foco (continuidade na mudança), e o seu desenvolvimento através de tópicos e temas recorrentes no discurso dos indígenas participantes. Salientamos que destacamos nessa tabela em itálico os conteúdos que trabalharemos mais à frente, indicativos de possíveis dificuldades para resolução do dilema da continuidade na mudança. Em seguida, mostramos no gráfico 3, o fluxograma do desencadeamento da circulação de ideias em tópicos, temas e temática, para um maior esclarecimento de como os assuntos se apresentaram e evoluíram no discurso.

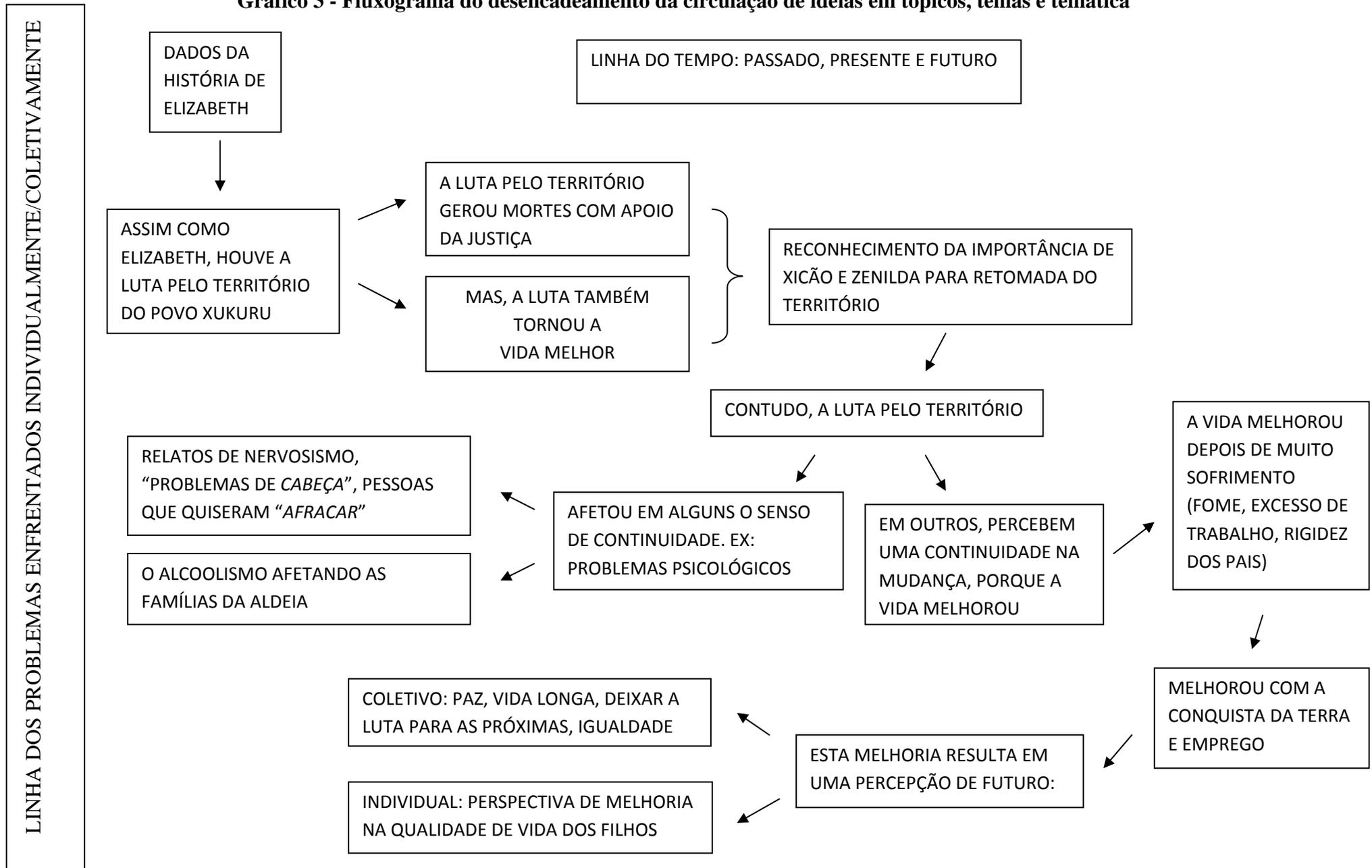
Tabela 9 - Apresentação de como os tópicos, temas e temáticas transcorreram no diálogo

Elizabeth	Aldeia	Individual/coletivo	Futuro	Avaliação do grupo
<ul style="list-style-type: none"> • Vida de Elizabeth semelhante à: <ul style="list-style-type: none"> ✓ O que muitas mulheres passam ✓ Com a dos índios Xukuru • Não continuidade, porque o sofrimento de Elizabeth aumentou • Continuidade, porque a luta dela foi a mesma • Não participa: “cabeça ruim” 	<ul style="list-style-type: none"> • Luta pelo território • Aprendizagem com a luta pela terra • Morte pelos brancos • Apoio da justiça nas mortes pelos brancos • Importância da continuidade na luta pelo território • Importância de Xicão/Marquinhos/Zenilda na luta pela terra • Não sabe explicar: meio nervoso • Perseguição e morte interferem no psicológico de quem não está preparado • Problemas devido a um acidente recente com um Xukuru • Lembrança da morte quis “afracá-la” Mas, apesar de tudo: 	<p>Relato de histórias pessoais para explicar que a vida não continua mais a mesma:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Criação rígida dos pais • Excesso de trabalho • Conquista de bens materiais • Conquista da terra • Mãe tinha “problemas de cabeça” – choro • Passado bom, com a luta piorou • Pai bebia/ mãe adoecia • Passaram fome • Poucos estudaram • Alcoolismo como um problema psicológico atingindo as famílias da aldeia 	<ul style="list-style-type: none"> • Coletivo: <ul style="list-style-type: none"> ✓ Problemas de saúde que vão se agravar ✓ Paz para si ✓ Vida longa ✓ Deixar a luta para as próximas gerações ✓ Paz e igualdade no mundo • Individual: <ul style="list-style-type: none"> ✓ Coisas boas para os filhos 	<p>Positivo por que:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Desabafo • Renovação • Medo de Joana de morrer-espírito não morre - a morte como algo natural <p style="text-align: right;">(Continua)</p>

(continuação) Tabela 9 - Apresentação de como os tópicos, temas e temáticas transcorreram no diálogo

Elizabeth	Aldeia	Individual/coletivo	Futuro	Avaliação do grupo
	<ul style="list-style-type: none"> • A vida é melhor atualmente • Reconhecimento à Xicão e Zenilda que ajudaram a mudar a vida do povo Xukuru • Aldeia como uma família, sendo que a união sobressai em São José • Valor de Xicão por ter sido “plantado” em solo Xukuru Percepção de continuidade em suas vidas: • Complicado perceber continuidade • Não há continuidade – houve muitas mudanças • Continua a mesma e a vida mudou para melhor Mudou porque ficou só quando era pequena 	<ul style="list-style-type: none"> • Conquista de um emprego para ajudar a mudar de vida 		(Conclusão)

Gráfico 3 - Fluxograma do desencadeamento da circulação de ideias em tópicos, temas e temática



Deste modo, neste item (sequência dos tópicos) conseguimos apreender como os assuntos foram surgindo no diálogo do GF, em que sequência (apresentados na tabela 9) e como foram transformados (gráfico 4 referente ao fluxograma). Vimos que a análise da sequência dos tópicos contempla os tópicos (assuntos eixos que marcam os turnos do diálogo), temas (materiais recorrentes na conversa) e temática (proposição a ser deflagrada no grupo).

Resumo:

Através da temática “*percepção dos índios Xukuru da continuidade na mudança, na história de Elizabeth e em suas próprias vidas*”, surgiu do diálogo em grupo, tópicos e temas (recorrentes), que mostram nas análises dos próximos itens¹¹ como os indivíduos construíram os entendimentos acerca dos assuntos debatidos e os desenvolveram na circulação de ideias. A compreensão da forma como os participantes abordam a continuidade na mudança só foi possível, portanto, quando se identificou como os tópicos se transformaram no diálogo estabelecido e dessa transformação emergiu os conteúdos que dizem respeito ao foco da discussão. Estes serviram, então, como unidades iniciais de análise.

5.3.2 Uso de analogias e distinções

As analogias e distinções no GF são desenvolvidas quando os participantes entram em acordo ou desacordo no entendimento da questão-em-foco.

Vimos que cada analogia tem uma forma básica *Se X similar a Y* que pode aparecer na forma “como”, “eu gosto”, “lembro-me”, “é similar para”, etc. Com relação ao uso de distinções, a forma básica de *X é diferente de Y*, pode vir como “é diferente de”, “não é como”, etc.

Vamos aos exemplos:

- 1 Pedro: a vida de Elizabeth né, então vem muitas da vida dela por aí e ainda vem ainda na
- 2 situação que nós estamos, ainda vai nascer muitas Elizabeths igual a ela nesse mundo que nós
- 3 vevi, né, porque isso é dia a dia, isso é o momento, tem mais mães né, que acontece isso,
- 4 coisas piores e às vezes nem corrida não é, tem que abandonar o lar através de fazer coisas,
- 5 tem que cair no mundo deixando uma duas três coisas para traz. O próprio pai puxa dois
- 6 carrega dois, no dia a dia por nossa terra.
- 7 Edilene: No começo da história de Elizabeth, só no começo achei parecida com a minha
- 8 porque meu pai não deixou eu estudar, eu estudava em São José, depois achei parecida com a
- 9 história de Zenilda, mas depois mudou tudo aí né, mas no começo foi parecida com a de nós

¹¹ Uso de analogias e distinções, utilização de metáforas, sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história, citações hipotéticas, além do desenrolar dos padrões globais de temas.

10 duas, aminha porque meu pai não deixou eu estudar desde nova e a de Zenilda porque
 11 mataram Xicão e marquinho assumiu e foi as força maior, mas aí depois ficou diferente.
 12 Maria: Eu achei assim... Porque a nossa luta aqui não foi do mesmo jeito, mas também não foi
 13 diferente, começou com a terra e pela terra nós tivemos bastantes pessoas que foram
 14 sacrificadas, doando sua vida pelos outros que ficaram pra traz que se organizaram e tiveram
 15 a coragem de enfrentar. Porque no momento que eu vi Xicão morrendo, eu estava lá no
 16 momento, era pra eu ter desistido, mas não. É que nem um dom dado por Deus pra não
 17 desistir tão fácil.

18 (...)

19 Antônio (interrompe): Não, eu acho que ela mudou, porque da infância para *adepois* que ela
 20 cresceu, que ela apareceu como se diz, aí as coisa mudaram muito pra ela, que ela aprendeu
 21 mais na vida, continuou sofrendo, só que igual criança, não!

22 (...)

23 João: essas histórias é quase como uma base né... porque a luta nossa começou da terra e da
 24 terra nós *perdemo* o nosso povo pros *fazendêro*. Veio o branco, matava e jogava o próprio
 25 índio pra cima e pra baixo, mas nenhum índio nunca fez isso não, agora o branco fazia.
 26 Matavam, com apoio da própria justiça era a favor do branco e contra o nosso povo, porque
 27 eles dizia que a gente é que matava, os mandante, mas a gente num era mandante nem
 28 matador não, quem era o matador era o branco. Acontecia dentro da área e jogava a culpa para
 29 os índio. A nossa terra hoje, nós estamos num espaço maior, pra os nossos filhos, neto,
 30 bisnetos, vão se achegando, vão ficar pra eles, daqui a 100 anos, levando a luta pra frente e a
 31 luta ainda num *acabousse* não, porque se a luta se acabar, acaba-se todo o povo, mas eu vou
 32 ficando aqui até quando eu puder, porque a nossa luta e os mais velho foi quem começou um
 33 pouquinho e Xicão puxando o povo devagarzinho pra se juntar, quando deu fé já tava uma
 34 coisa maior. Aí foi crescendo o povo, aí quando foi feito as caminhada, as retomada, a pedra
 35 d'água foi a primeira pra poder caminhar as outras, mas já tinha mais gente, aí depois foi a foi
 36 caminhando com o *terrero* e do *terrero* é que saía, a nossa mata, a natureza, é que caminhava
 37 a luz na frente da gente e a gente saia com nosso povo na fila e o cacique nosso caminhando
 38 com a gente, ele na frente e nós atrás. *Mataro* ele, o filho ficou, hoje é um menino que sabe
 39 trabalhar com todo o povo, num é só aqui não, em todas as aldeias no sertão, na Paraíba, onde
 40 for pertencer a nosso povo, ele tá lutando pra vê nossa mesa cheia que nós num tinha terra pra
 41 trabalhar, tinha só a moradia e um *cuminheiro* a redor, apertando, apertando, essa aldeia
 42 nossa tava cercada, ia jogar nosso povo lá pra rua, pra *bêra* de pista, pra cidade pra hoje tá
 43 nossa família lá embaixo passando fome, olhando só pra o calçamento. Mas ele *num* quis e
 44 veio *tomá* conta com a mãe dele né, que é como a nossa mãe aqui dentro, e gente tem todo
 45 respeito por ela nesse momento, a presença dela, a presença do filho dela, e toda a família
 46 dela, que já perdeu um filho e tem uma nora dela que tá em cima numa cama e a gente
 47 pedindo força a Deus pra ela sair e vê a filha dela com ela nos braço dela junto com ela.

48 (...)

49 Maria: Eu vejo que a perseguição que hoje ainda sofre (15:31)... é porque na época de Xicão
 50 que era cacique por 2 vezes o *pistolero* foi lá em casa pra matar. Hoje a perseguição não é
 51 mais com *pistolero* e sim pelas pessoas e continua nos perseguindo e eu acho que isso meche
 52 pra quem não te meio preparado no psicológico. E fica difícil, né.

53 (...)

54 Maria: É porque é o seguinte, é preciso ser forte pra não deixar virar psicológico a
 55 perseguição. Eu mesmo, até hoje, aos meus 60 anos, com 24 anos de luta, eu não deixei ainda
 56 atingir o meu psicológico. De todas trajetórias de luta, de perseguição. Faz 10 anos que eu fui
 57 na cidade de Pesqueira, na feira livre, no mercado. Eu passo em Pesqueira quando eu viajo,
 58 porque foi lá que meu marido foi assassinado pela luta da terra, né, e eu fui durante a época
 59 que estavam apurando o caso do assassinato do meu esposo. Eu tive 3 mandatos de prisão,

- 60 porque eu fui acusada de ser a mandante, porque mataram Xicão para apagar a luta da terra,
 61 mas já tinha um filho preparado e esse filho foi entregue a luta. Então esse que era o
 62 pensamento da justiça que se prender a mãe, o filho desiste do pessoal. Era o estudo dos
 63 advogado que trabalhava aqui com a gente. Então esses 3 mandato de prisão eu corria sem
 64 dever... mas eu não deixei que isso virasse psicológico. Demos continuidade a luta, eu
 65 encorajava o nosso líder, não era isso?
- 66 Antônio (responde): era verdade!
- 67 Maria: Nós não vamos parar, nós vai dar continuidade e que nós se una pra poder participar.
 68 Então até hoje eu não deixei virar psicológico. Aí depois quando Marquinho entrou como
 69 cacique, veio a perseguição também, ele sofreu um atentado, em fevereiro de 2003, de vítima
 70 ele passou a ser réu. Então, ele também não deixou virar psicológico, porque ele tem muita
 71 gente ao redor, que dá força, né, e principalmente os encantos de luz que a gente vai buscar
 72 força na mata. É por isso hoje eu ainda tô contando a história. Eu não deixei isso virar
 73 psicológico.
- 74 Vanessa: E tem alguém aqui no grupo que sentiu isso de forma mais forte? Então de repente
 75 é, não conseguiu ficar mais forte pra enfrentar tudo que vocês estavam passando e isso virou
 76 algum problema psicológico? Tem alguém aqui no grupo que acha que passou por isso?
- 77 (...)
- 78 Edilene: Olhe, cada um é cada um, mas tem uma pessoa aqui que eu notei muito abalada foi
 79 *cumpade* Batista (referindo-se a Sr. Antônio)
- 80 Antônio: balança a cabeça afirmativamente, abaixa a cabeça e chora.

Nos extratos das linhas 1-6, Pedro faz uma analogia da história de Elizabeth¹² à situação de muitas mães, que têm que lutar pela sobrevivência, pelos direitos. Já das linhas 7-11, Edilene faz uma clara relação com alguns pontos da história de Elizabeth e a vivida por Zenilda, esposa de Xicão, que junto com ele, tiveram que lutar pelo território, presenciaram vários homicídios e outras situações preocupantes. Essa fala de Edilene mostra o quanto a história de Elizabeth foi pertinente para servir como deflagrador e motivador a fim de que os indígenas falassem sobre suas próprias histórias de vida.

Todavia, Maria, nas linhas 12-13, faz uma analogia e uma distinção (*a nossa luta aqui não foi do mesmo jeito, mas também não foi diferente*), mostrando dessa forma que há semelhança entre a história de Elizabeth com a luta travada pelo território, mas não com as mesmas tragédias que assolaram a personagem. Essa aparição em conjunto, de analogia e distinção, é apontada por Marková et al (2007), como pertinente em uma construída na interação.

Na sequência, Antônio (linhas 19-21), ao falar sobre a vida da personagem Elizabeth, traz em sua fala um misto de continuidade e indícios de dificuldades em resolver o dilema da mesmice-mudança. Nota-se que Antônio inicia falando que a personagem não mudou (possível visualização de continuidade), mas na mesma colocação diz que continuou sofrendo

¹² Personagem da história que foi contada no início do grupo com a finalidade de deflagrar nos participantes a necessidade de falar sobre a história dela e a deles mesmos.

(possível indício de dificuldades para enfrentar o paradoxo de continuar vs mudar) e ainda acrescenta, “*só que igual criança, não!*”, podendo mostrar aqui que o sofrimento é diferente, mas continua, e que há uma continuidade na história, mesmo em uma percepção de sofrimento.

João, (linhas 23-29), faz uma clara descrição do sofrimento da vida do povo Xukuru. Ele descreve, em detalhe, tudo o que seu povo passou, ressaltando a história da perseguição sofrida, as dificuldades, mas também a garra do povo Xukuru em continuar lutando. Essa luta aparece em sua fala de forma muito forte (“*daqui a 100 anos, levando a luta pra frente e a luta ainda num acabouse não, pq se a luta se acabar, acaba-se todo o povo*”- linhas 30-31), como uma configuração de continuidade da história de guerreiros e lutadores da etnia Xukuru e de busca pelos seus direitos. Essa fala de João nos leva a pensar que todos esses problemas enfrentados por esses indígenas (como mortes e falha da justiça na resolução do caso), podem ter afetado o senso de continuidade em alguns, através das várias problemáticas que os participantes relataram e que discutiremos mais à frente. É importante destacar que na fala de João (linhas 38-47), há importantes condições para a continuidade de um povo: uma liderança que consiga ter voz para centralizar e ser respeitada, assim como a união do povo para lutar contra adversidades.

Mais uma vez, o tema volta à tona, na fala de Maria (linhas 49-52), referindo-se à perseguição sofrida por Xicão e ainda presente nos dias atuais, dizendo que “*isso mexe pra quem não tá meio preparado no psicológico*”. Assim, esse complemento de Maria ao que João iniciou, mostra que alguns, com a luta pelo território, acabaram por ter marcas (*no psicológico*), ou seja, marcas emocionais, psicológicas que podem ter acabado por prejudicar a percepção de continuidade na mudança em suas vidas. Isso fica bem evidente, mais à frente, na fala dela (Maria) das linhas 54-73, onde argumenta mais acerca das perseguições sofridas e que foi procurar “*os encantos de luz que a gente vai buscar força na mata. É por isso hoje eu ainda tô contando a história. Eu não deixei isso virar psicológico* (linhas 71-72)”. Vejam que esta participante encontra uma resposta para sua continuidade e para continuidade cultural, através de uma busca de tradições desse povo. Sabemos que manter as tradições é importante fator de proteção com relação à continuidade cultural (Lalonde, 2006; Gone, 2008; McIvor, Napoleon & Dickie (2009); Maar, et al, 2009). Nas linhas que se seguem (78-79), uma participante aponta outro, ressaltando que neste pode ter ocorrido um comprometimento nessa continuidade ao “deixar virar psicológico”. Contudo, este participante (Antônio, linha 80), não consegue falar e só chora ao fazerem referência a ele nesse sentido, demonstrando

indícios de comprometimento no sentido da continuidade como os participantes haviam apontado.

Percebe-se então nos trechos trazidos acima, tal como Chandler e Proulx (2006a, 2006b) assinalaram, que perturbações no sentido da continuidade do *self* podem ocasionar riscos ao próprio futuro. Deste modo, grupos que possuem um conjunto cultural e uma capacidade de persistir no tempo encontram justificativas de suas próprias crenças em uma continuidade cultural. Portanto, comunidades indígenas que trabalham para preservar práticas que garantam uma continuidade cultural, mesmo diante de toda colonização, parecem possuir uma incidência menor de transtornos psiquiátricos ou outras problemáticas que mostrem uma perturbação no sentido da continuidade.

Esses trechos extraídos do diálogo assim, mostram-nos a livre circulação de ideias, com passagens onde prevalecem, em certos momentos, aspectos mais voltados ao uso apenas de analogias ou de distinções, como mostra o recorte abaixo. Neste, visualizamos a presença de uma analogia, tal qual proposta no livro de Marková et al. (2007), expressa pela forma básica, *Se X similar a Y*. Vamos ver:

- 1 Maria: Eu mesmo desde criança, eu tive uma infância que foi boa, não tinha muita liberdade
 2 como *cumpade* falou aí
 3 Antônio: é!
 4 Maria: porque nossos pais prendiam muito, mas era criança, inocente, chegava a mocidade, eu
 5 tava me sentindo muito bem com aquilo, obrigado! Que meus pais tinham razão, que eu
 6 namorei aos 18 anos, casei aos 19 com o primeiro namorado e aí fui criar uma família. Todo
 7 ano eu tinha um filho, todo ano eu tinha um filho, cheguei até a ter 9, tem 2 que vai
 8 completando ano 15 de maio, uma no dia 18 e outra no dia 13, mas pra mim a minha vida era
 9 uma maravilha, tá entendendo? Eu me sentia feliz! E eu sei que com o passar dos tempos,
 10 hoje eu tenho o mesmo coração de abraçar, de amar, de acolher, mas com o dia a dia da luta,
 11 dessa luta que foi travada por conta de nossas terras, é... eu sinto meio assim meio
 12 *complicado*, não é como eu queira, é... sem essa perseguição, sem essa injustiça nos
 13 perseguindo, mas que não pode modificar. Aí eu me sinto assim meia sem poder resolver do
 14 meu jeito, na paz, porque quero paz, sossego pra todo mundo, quero que todo mundo viva em
 15 paz, mas o meu coração deseja isso pra todos, que desde criancinha que eu fui essa pessoa
 16 assim acolhedora, que gostava de viver em grupos, tá entendendo, eu sempre fui desse jeito, e
 17 até quando as minhas filhas diz, mamãe com um coração tão grande, eu digo, foi o que Deus
 18 me deu! Um coração que ama, que gosta de amar, de acolher, é não gosta de violência, é
 19 abraça mesmo aqueles que critica, né, desde que era pequenininha...

Na linha 2 do exemplo acima, Maria utiliza o termo “*como*” para concordar com uma fala dita anteriormente. Esse *como* é um termo análogo à fala anterior, para explicar melhor a fase em que era criança e não tinha tanta liberdade de fazer o que queria. Deste modo, este exemplo apresenta-se como uma analogia, tal como Marková et al. (2007) destacam sobre o

uso deste recurso em um GF. Entretanto, na linha 10, a mesma faz uma comparação que tem o “*o mesmo coração de abraçar, de amar, de acolher*”. Este trecho demonstra a percepção que a participante tem sobre os eventos marcantes de sua vida. Ela consegue argumentar que apesar de todo o sofrimento, consegue se perceber a mesma. Deste modo, visualizamos nesta participante, uma continuidade frente a diversas mudanças que aconteceram em sua vida. Essa característica dela se perceber a mesma, utilizando como recursos em sua explicação traços de sua personalidade, fazem com que ela trace claramente uma linha contínua em sua vida. Entretanto, em contraposição aos recortes que serão apresentados a seguir, esta participante percebe que muitas coisas em sua vida mudaram, mas sua essência continua a mesma, mostrando assim uma distinção da percepção dos demais, apresentando claramente (como já explicitado anteriormente), um sentido para continuidade do *self*. Assim, considerar a persistência face à mudança é considerar que cada pessoa carrega em si um senso de individualidade. Não considerar essa possibilidade, é visualizar as perspectivas futuras fora de qualquer significado, pois elas vão deixar de existir. Identificar eventos ao longo do tempo implica contar com uma condição de vida que continua (Chandler & Proulx, 2008). Assim, nesse recorte, apresentou-se um ciclo de analogias e distinções que contribuem para construção de trajetórias de discursos-semânticos, onde os participantes complementam, estendem ou contradizem o que foi dito. Deste modo, esse ciclo tem a ver com a forma dialógica interpretativa utilizada, pois a dialogicidade quer dizer uma contestação de um ponto de vista, com evolução de oposições.

Todavia, nenhum outro participante consegue fazer esta clara relação entre continuidade passado-presente, como podemos ver abaixo:

- 1 Vanessa: Vocês percebem que a vida de vocês continua a mesma desde que eram pequenos?
- 2 Edilene: complicado...
- 3 Antônio: Agora complicou...
- 4 Telma: pra todo mundo! Até eu me *avivei* agora... até eu me *avivei*... todos sorriem
- 5 Antônio: A gente que somos liderança, a gente tem... todo nosso gado faz parte da mesma
- 6 boiada não é? Porque o branco não gosta da gente, saiu mas não gosta da gente. O seguinte é
- 7 esse, pra dizer a verdade, pra poder ele levar lá pra fora, ele chegar nesse ponto, vai *inté* pra
- 8 rua, como ela falou, mas esses anos todos que...
- 9 Maria: mas tu quer saber assim, desde criança até agora os meus 60 anos?
- 10 Vanessa: É! Se acham que vocês continuam as mesmas pessoas?
- 11 Antônio: não! Eu mesmo não!
- 12 (ao mesmo tempo) Edilene: eu mesmo não!
- 13 Maria: Deixa ele falar, cada um tem sua vez de falar...
- 14 Flávia: Até Telma se avivou (falando para a Telma)
- 15 Silêncio

16 Antônio: Eu mesmo já mudei mais de 100 vez... É tanta mudança na minha vida que eu *num*
17 sei nem dizê...

18 Vanessa: me explique um pouquinho melhor seu Antônio?

19 Antônio: quando eu comecei a minha vida sabe, era... assim vamos dizer de criança. Eu fui
20 criado com os meus pais e meus pais eram *mei* rígido e eu pelo menos só fui numa festa que
21 ele *deixo* até 20 anos de idade. Agora eu ia fugido, Sabe. Aonde eu moro lá em cima tinha
22 uma janela sabe que ficava fechada, eu ia lá e abria de novo.... todos sorriem... aí eu
23 trabalhava até 5 6 horas da tarde aí quando chegava do *trabaio* né, eu tinha satisfação de
24 *trabaia* e também de *farrar*, mas ele num deixava. Aí eu fugia pras festas, *í* um dia, que já
25 morreu essa criatura que levou uma *pisa*, aí eu errei o caminho que era pra ir para casa 4 horas
26 da manhã. Eu chegava em casa, tirava a roupa e quando ele chegava no quarto que me
27 chamava eu tava com a roupa de ir pra *tabaiá*. 1: 46 Aí nesse dia eu me perdi, né, arrumei
28 uma namoradinha, aí desci aqui pro açude, se era pra eu ir pra casa, fui aqui pro açude, peguei
29 no sono na *berada num* sei como *num* cai embaixo. Aí pai desceu por uma entrada e eu subi
30 pela outra, agora essa foi a minha sorte. Aí finado Artur perguntou a ele se ele tinha me visto,
31 aí ele disse não, aí eu vou aqui na casa de *cumpade* Matias, aí *cumpade* Matias disse, não num
32 dê nele não que ele é uma pessoa que ele vai, ele, ele brinca direitinho. Aí... (Antônio sorri).
33 Eu tem muita história... aí eu subi quando cheguei em casa peguei entrei pelo outro lado, e ele
34 já tava tomando café, aí eu pesei, é agora e lá vem, lá vem, aí na cozinha, a gente conversou
35 um bocado aí ele disse, tu ia levar um *pisa* caba, aí eu calado, calado, ninguém falava não
36 quando ele chegava com medo e assim foi até 20 ano de idade. Com 20 ano eu casei, aí foi
37 onde, eu tava como um cachorro amarrado, aí ele soltou né, tirou a coleira, aí eu comecei
38 desmantelo assim, porque agora eu sou casado, mas ninguém é dono de mim, no caso assim
39 de eu chegar em casa e marcar a hora deu chegar. Aí passei muitos anos assim. aí consertou,
40 desmantelou, aí baguncei muito...

41 Telma: aproveitou, né?

42 Antônio: por isso que modifiquei tantas e tantas vezes na minha vida... Aí depois, eu arrumei
43 tanta coisa assim...

44 Maria (completando): bens materiais!

45 Antônio: bens, né! Aí depois perdi tudo de novo, fiquei mais meu cunhado lá na rua, eu
46 cheguei a um ponto que num tinha um punhado de terra, eu num tinha. Um dia nessa vida de
47 66 ano, eu passei 2 dias sem *tabaia* porque num tinha o que fazer. Aí fiquei assim, um dia eu
48 cheguei na porta de casa e pensei o que é que eu vou fazer, *num* tinha o que fazer, *num* tenho
49 um pedaço de terra, *num* tem nada...

50 Edilene: uma situação difícil!

51 Antônio: é! Mas esse sistema nervoso meu eu já nasci com ele sabe, já é de herança, mas que
52 depois de uma operação, eu fiz 3 agora, num fiquei com vontade que nem de ir no médico,
53 continuo com a vaga, mas o *pobrema* é que morrer eu *num* morro, minha mãe morreu,
54 quiseram me dar remédio, eu disse, *num* tomo não, pra isso não, aí as vez, vem uma coisa
55 assim que vem, que me prende sabe, fecha aqui e depois de fechar num sai mais não, pode
56 matar que *num* sai. Aí quando destapa, é como uma coisa que tapou, aí quando destapa eu
57 saio um pouquinho, depois, tem hora que eu num posso vê falar, aí eu num gosto de sair.
58 Acho que vai ser a ultima reunião que eu vou assistir vai ser essa.

59 Maria (interrompe): aí ele entrou na luta, mas o Xicão, conseguiu voltar pra terra que era onde
60 ele queria que foi dos pais dele, aí hoje ele tá no pedaço de terra que é dele.

61 Vanessa: E Telma, que disse que despertou com a pergunta... (referindo-se a Telma)

62 Telma: Eu *num* sei falar, daqui a pouquinho eu falo

63 Cleide: Deve saber, porque você é esperta

64 Vanessa: E os outros que estão ouvindo, ouviram a história de seu Antônio, vocês percebem
65 que continuam os mesmo desde que eram pequenos?

- 66 Telma: não! Se você soubesse como era minha vida quando eu era pequena, se eu fosse contar
 67 um dia passava noite e dia. Comecei a trabalhar com uma base de 6 anos, meu pai adoeceu,
 68 *num* pode mais, eu fiquei tomando conta, com 13 anos mais ou menos ele faleceu, ficou
 69 minha mãe que sofria da mente também, muitas perdas, muitos eu sei lá... *num* sei falar mais
 70 nada não! Pronto! (Abaixa a cabeça e chora).
 71 Francisco: Tem coisas boas que a gente passa, tem coisas ruins...

O trecho trazido acima traz vários pontos a serem explorados. Temos que partir do ponto que a temática que estava sendo proposta para discussão era a “*percepção dos participantes se eles continuavam os mesmos desde crianças*” (linhas 1, 10 e 61, 64-65). Iniciamos esta discussão apontando a dificuldade que algumas pessoas têm de analisar esta continuidade (linhas 2-4). O participante que faz um esforço para compreender essa continuidade, inicialmente (linhas 5-8), começa fazendo uma analogia à necessidade de união do povo em torno de um mesmo ideal, com a frase “*todo nosso gado faz parte da mesma boiada não é?*”. As linhas que se seguem (11-58) mostram diversos participantes negando a possibilidade dessa continuidade, o que fica mais evidente no turno “*Eu mesmo já mudei mais de 100 vez... É tanta mudança na minha vida que eu num sei nem dizê...*” (linhas 16-17). Esse recorte mostra que o participante não consegue perceber que sua vida traz uma linha de continuidade, apesar de mudanças que podem ter ocorrido, e mais, essa continuidade é esfacelada, pois ele muda constantemente (mais de 100 vezes na vida). Todavia, percebe-se que na fala desse participante (Antônio), que circula entre as linhas 19-58, há uma sugestão de que a vida, de certa forma, melhorou com a luta pelo território (continuidade na mudança), mas que ele também apresenta dificuldades por conta de seu “nervoso” e de todo sofrimento que o acometeu (sugestão de “fissuras” em sua continuidade, talvez por ter enfrentado tantos problemas com a luta pelo território e devido a isso, esse participante tenha dificuldade em se perceber o mesmo, apesar das adversidades).

Mais à frente, outra participante relata o passado de sua vida, com muito sofrimento, chorando inclusive ao falar (linhas 66-70), e nesta a dificuldade em perceber a continuidade é marcante, pois ela nem consegue prosseguir o pensamento. As perdas bloqueiam sua vida e se mostram na dificuldade em falar sobre o assunto. Numa tentativa de certa forma, de consolá-la, o participante na linha 71 diz: “*Tem coisas boas que a gente passa, tem coisas ruins...*”, mostrando ciclos de períodos bons e maus na vida de todos.

Assim, Chandler (1994) desenvolve então que a continuidade do *self* traz a ideia de como as pessoas resolvem de diversas maneiras os processos de *mesmice* em face da mudança. Seria uma antecipação de que tipos de mudanças seriam possíveis e as prováveis formas de substituí-los (Chandler & Proulx, 2008).

O diálogo assim, tem um lugar de tensão dialógica criada por oposições que são indispensáveis. Mas, um ponto de discussão numa perspectiva dialógica é como o silêncio se apresenta em um turno do diálogo. No trecho citado acima, o silêncio aparece no diálogo na linha 15. De acordo com Pegg (2009), o silêncio pode apresentar-se de duas maneiras: como uma mudança no rumo da conversa ou como uma possibilidade de ouvir e avaliar o discurso do outro. No exemplo destacado, este silêncio apresenta-se como uma forma de tentar pensar sobre a questão levantada para discussão, assim como demonstra também o movimento Alter-Ego-Objeto, de a partir do outro, o Alter compor a resposta solicitada.

Argumentando sobre mais algumas questões, alguns participantes, ao falarem sobre a percepção de continuidade em suas vidas, mostram uma problemática que a aldeia enfrenta devido ao alcoolismo (ver trecho abaixo). Cleide, uma das participantes, relata o sofrimento que passou com o marido porque ele era alcoolista (linhas 1-11). Maria, na linha 13, levanta a discussão de como o alcoolismo está atingindo as famílias. Edilene concorda (linha 14) com o que Cleide fala do marido e ainda continua explicando uma briga que presenciou e a dificuldade dele em engajar-se no AA (linhas 17-22). Maria também fala de diversas pessoas de sua família que se envolveram e ainda se envolvem com o álcool (linhas 24-30).

- 1 Cleide: eu vou contar só um pedaço, porque se eu for contar é 2 dias. Só um resumo pra
 2 conversar um pouco, né. Olhe, quando eu era mais nova, pequena não, porque eu nunca cresci
 3 né. Mas quando era mais nova minha vida era boa. Quando foi depois aí ficou mais um
 4 pouquinho ruim né, que as coisa foi mais complicando né. *Masi* (mais) na minha vida, o *masi*
 5 que eu achei ruim foi da bebida, porque eu sofri muito com meu marido que bebe, aqui tem o
 6 irmão dele aí, e ele tá testemunha aí, então foi isso, nesse caso o que eu achei *masi* ruim na
 7 minha vida. Antes foi *bonzin* né, mas nessa época da bebida eu sofri muito, com 2 filho né, já
 8 cheguei de passar 3 dias na casa dele (referindo-se a João), com ele bebendo, me expulsava de
 9 dentro de casa, eu com 2 filho pequeno, eu num tinha pra onde ir com 2 filho pequeno, a casa
 10 era dele né, e eu fui sofrendo, sofrendo assim, depois eu sentei e conversei com ele, *passamo*
 11 ainda 7 mês separado ainda... A minha sorte tomém era essa daqui, foi nessa retomada daqui...
 12 (...)
- 13 Maria: O alcoolismo tá atingindo as famílias...
- 14 Edilene: Como ela falou do marido dela né. Aí ela mandou chamar ele (referindo-se a Cleide
 15 e João - Edilene é esposa de João), e eu me vi tão agoniada que tinha um senhor que morava
 16 por aqui que chamava Seu Chico. Eu dei uma Carrera por ali que quando João tava ali
 17 apartando briga, eu fui atrás de Seu Chico pra ver se eu convencia ele pra ir para o AA,
 18 porque ele já tinha ficado muito tempo num foi *cumade* Cleide, já tinha se afastado? Eu disse:
 19 seu Chico, faça de conta que é sua família, agora não que tão lá *mei* complicado, mas vá na
 20 casa de *cumpade* Zé, faça tudo, convença ele a voltar pra o AA, porque se não, *nos* vai dá
 21 conta de uma morte, porque os irmão dela num ia vê ele batendo nela, aí os irmão dela ia, né...
 22 ele tava errado, mas os irmão também num aceita... olhe, era complicado...
- 23 Maria: olhe, o que eu percebo aqui no nosso povo, não só São José, mas nas 24 aldeias, o que
 24 tá mais incomodando os pais psicologicamente é o álcool. Agora muitos tem vergonha de
 25 dizer, meu filho bebe, meu marido bebe, eu não tenho (*eu também não!* Cleide *eu também não*

26 – *Flávia*). Quem estava na assembléia em cajueiro viu o que Diogo fez, meu neto, e eu não
 27 tive vergonha de pegar o microfone e dizer, é meu neto! Que já vem da mãe dele (...), tá
 28 entendendo? É o álcool e ele *comprica* muito, tá *compricando* muito a mente do povo, porque
 29 você final de semana você num tem paz e tá aí um grupo de alcoólicos anônimos que foi
 30 fundado por Xicão, que Xicão tinha *pobrema* também com o álcool. Quando ele entrou como
 31 cacique, ele teve que se segurar e foi onde ele achou a forma de se livrar dessa doença. O
 32 grupo de alcoólicos anônimos, mas foi fundado em Pedra D'água e hoje funciona aqui em São
 33 José né. Então, mas pra participar dessa irmandade nós não podemos pegar na mão e levar
 34 *apuço*, tem que sofrer e se tocar vê que ali é meu lugar, eu tenho que ir, e aqui está atingindo
 35 muito o álcool.

O que levantamos como indagação é que o alcoolismo, assim como outros problemas, podem ser uma forma de “denúncia” de dificuldades enfrentadas por alguns na manutenção pessoal no sentido da continuidade, de persistência própria no meio a que pertence. Entendemos que algumas problemáticas como transtornos mentais, suicídio, envolvimento com álcool e outras drogas, podem ter uma relação com uma dificuldade de estabelecer laços consigo mesmo e com sua cultura. Neste sentido, Chandler, Lalonde, dentre outros autores, entendem que variações relacionadas à idade, saúde mental e questões culturais podem promover uma dificuldade na preservação da constituição pessoal e isso acarretar em risco dos indivíduos não se perceberem os mesmos, apesar de todas as mudanças que aconteceram em suas vidas. O trecho abaixo mostra mais um episódio ao falar sobre outros problemas que alguns apresentam em decorrência da luta pelo território. Vejamos:

1 Edilene: Eu acompanhava ele e eu mesmo esse tempo todo fui forte em tudo, agora essa
 2 semana eu quis *afraçar*, agora eu vou *dizê* qual foi o motivo, porque quando aconteceu aquilo
 3 tudo fui eu que levei a intimação pra o finado *cumpade* Antão e eu fiquei com isso na cabeça.
 4 Maria: não, mulher!
 5 Edilene: aí quando eu vi Antão deitado no colchão eu quis me descontrolar!!! Aí eu disse, mas
 6 o que home! Eu *num* sou de me descontrolar com pouca coisa, aí eu me controlei...mas eu
 7 passei 2 dia ainda somente...
 8 Maria: Ela tá falando de um que sofreu a perseguição, foi preso, quando saiu da cadeia deu
 9 derrame e continuou doente e essa semana chegou a falecer. Então ela acha que, porque
 10 naquela época, veio uma intimação pra mim, pra ele e seu Abdias... eu estava lá no momento
 11 que ele estava... primeiro foi eu que foi depor e eles ficaram cozinhando o galo lá como diz o
 12 ditado antigo, e quando eu terminei o meu depoimento já era tarde e ia ficar pro outro dia.
 13 Então quando eu entrei no carro mais Marquinho, que Antão ia entrando no carro do
 14 advogado, a polícia pegou ele e ele num teve direito nem de depor.
 15 Edilene: Não Maria, foi assim, é porque eu substituí o chefe, aí por uma coisa que ele me
 16 disse, aí eu fiquei pensando por uma coisa que ele me disse: eu vou, mas agora eu digo a você
 17 que preso eu *num* vou ficar porque eu não devo, e nesse mesmo dia que eu tava na casa de
 18 saúde e ele foi fazer exame de vista, porque eu *num* fui mesmo com ele, eu fui em outra coisa,
 19 porque nessa época num era FUNASA, era FUNAI *nera*? E eu resolvia tudo da FUNAI e ele
 20 tava lá, e tava tudo certo pra ele fazer o exame e como era que ele tava lá, aí eu disse como ele
 21 foi preso, olhe *cumpade* Antão você não vai *fazê*... aí depois desse tempo todinho que eu vi o

22 homem no caixão eu lembrei de tudo, mas aí eu disse, eu já passei por cada momento difícil
 23 na minha vida e agora eu vou *afracar*. Aí minha cabeça ficou meia abalada... mas eu tenho fé
 24 em Deus, porque quem tem fé em Deus num entra em depressão nem outra coisa...

A linha 4 mostra uma distinção ou discórdia entre Maria, que não concorda com o que Edilene está falando, pois Edilene se culpa um pouco (linhas 1-3 e 5-7) por fatalidades que aconteceram na vida de Antão (sujeito trazido para discussão). Em seguida, nas linhas 8-14, Maria fala que Antão foi perseguido e sofreu muito, acarretando em um acidente vascular cerebral (AVC). Mais à frente, na linha 15, Edilene faz uma contraposição ao que Maria está contextualizando, chamando atenção para sua participação no fato relatado e, portanto, uma nova forma dela argumentar seu mal-estar pela morte de Antão, com um certo ressentimento e sensação de culpa por ele ter sido avisado da prisão por suas mãos.

Podemos perceber que Edilene então, utiliza falas (linhas 22-24) como “*afracar*”, “*minha cabeça ficou meia abalada*” e “*quem tem fé em Deus num entra em depressão nem outra coisa*” para falar da dificuldade em lidar com a história, ainda mal resolvida para ela, da morte de Antão. Levantamos, como possibilidade, que Edilene pode ter dificuldades em resolver o seu dilema da continuidade através de Antão, talvez por ter feito algo contra a aldeia, mesmo sendo índia (linhas 1-3: “*Eu acompanhava ele e eu mesmo esse tempo todo fui forte em tudo, agora essa semana eu quis afracar, agora eu vou dizê qual foi o motivo, porque quando aconteceu aquilo tudo, fui eu que levei a intimação pra o finado cumpade Antão e eu fiquei com isso na cabeça*”). A forma como ela tenta resolver a problemática também abre indícios para essa possível dificuldade, pois tenta recorrer a recursos espirituais para se sentir melhor (linhas 23-24: “*mas eu tenho fé em Deus, porque quem tem fé em Deus num entra em depressão nem outra coisa...*”). É necessário assim, que a pessoa visualize uma continuidade apesar das mudanças que ocorreram, não por conta de um Deus único ou marca de nascença, mas por diferentes aspectos da sua própria história de vida; é tentar compreender o fato ocorrido e buscar encontrar uma linha que impulse a persistência, mesmo diante de fatos que podem comprometer essa continuidade (Chandler & Proulx, 2008).

Deste modo, dificuldades para resolver o dilema da continuidade na mudança podem ocasionar riscos ao próprio futuro. Indivíduos que preservam uma identidade cultural preservam práticas que são necessárias para sustentar a posse de um passado e um compromisso de esperança com o futuro. Dito de outra forma, aqueles que perdem o fio contínuo de sua vida acabam por evoluir para apresentação de alguns transtornos ou até mesmo para casos de extremo rompimento no sentido da continuidade, como em casos de suicídio (CHANDLER et al., 2003).

Dessa forma, as analogias e distinções mostram uma sequência local e de episódios em turnos de falas ou tópicos, através de argumentos, links associativos, onde cada link tem uma relevância social. Os ciclos contribuem para construção de trajetórias de discursos-semânticos, onde os participantes complementam, estendem ou contradizem o que foi dito.

Analogias e distinções são então, recursos frequentes no GF, que podem ser indicados pelas reações associativas, ou partes de uma discussão típica e particular de um entendimento de representação social. Ciclos de analogias-distinções são pontos de um interjogo de argumentos e contra-argumentos de uma prática de fazer sentido, que só é possível por meio de uma contribuição de uma representação social. Esse ciclo é um recurso cognitivo que mostra ideias que são estáveis e reconhecidas sobre a questão-em-foco.

Resumo:

Sendo assim, enfatizamos que esse item (uso de analogias e distinções) destaca-se na análise por expor mais claramente os aspectos que dizem respeito a como se dá a resolução do dilema da continuidade na mudança no grupo Xukuru. Entendemos que ao falarem sobre aspectos análogos ou distintos de suas vidas, eles estavam construindo entendimentos de como percebiam que suas vidas continuavam ou sobre as dificuldades em perceber essa continuidade.

Destacamos que os assuntos mais prevalentes, muitas vezes utilizando analogias, foram a luta pelo território, tragédias ocorridas em decorrência dessa luta (como a ocorrência de problemas psicológicos), mas também falas relacionadas à percepção de continuidade e da importância da união desse povo. Entretanto, o uso de distinções assumiu argumentações tais como uma “*não percepção de continuidade em suas vidas*” (embora tenhamos mostrado que a compreendemos como uma continuidade na mudança) e problemas pessoais que aconteceram, podendo dificultar a percepção da continuidade. Deste modo, é através, sobretudo, de analogias ou distinções, que o diálogo foi, em grande parte, construído. Estes dois aspectos da linguagem utilizados têm particular destaque para compreender como eles enfrentam o dilema aqui investigado.

5.3.3 Utilização de metáforas

Outro recurso muito utilizado no GF é o uso de metáforas. Este recurso mostra experiências ou opiniões sobre a questão-em-foco em um discurso compartilhado socialmente. Nos exemplos abaixo podemos visualizar a utilização desses recursos:

- 1 João: É como a luta né, que até o momento, o hoje nós *tamo* caminhando graças a Deus,
2 trabalhando junto a nosso povo, pra continuar a luta, a luta tá caminhando. Daqui a 100 anos,
3 se nós *for* vivo, vamos continuar a lutar e juntar *tudinho* como foi desde o começo.

O Sr. João utiliza a metáfora que “*daqui a 100 anos ainda continuarão lutando*” (linha 2-3), numa forma de tentar dizer que não especificamente ele, mas o povo Xukuru deve continuar a luta pelo reconhecimento de direitos. Este participante ressalta a importância da luta (pelo território, dignidade, direito à vida) continuar infinitamente, como uma forma de perpetuar a história e garra dos índios Xukuru através dos tempos. Essa fala demonstra uma continuidade entre passado-presente-futuro necessária à causa do povo Xukuru. As pessoas, de uma forma geral, precisam sentir conexões entre o passado e as perspectivas futuras. Portanto, o parâmetro para se preservar o sentido de continuidade deve ser comum a todas as pessoas e culturas. Dessa forma, as comunidades aborígenes necessitam construir uma ponte que preserve uma continuidade entre o passado e o futuro, posto por Chandler como o paradoxo da mesmice-mudança (Hallett, Chandler & Lalonde, 2007).

Em outro momento ocorre:

- 1 Antônio: A gente que somos liderança, a gente tem... Todo nosso gado faz parte da mesma
2 boiada não é? Porque o branco não gosta da gente, saiu, mas não gosta da gente. O seguinte é
3 esse, pra dizer a verdade, pra poder ele levar lá pra fora, ele chegar nesse ponto, vai *inté* pra
4 rua, como ela falou, mas esses anos todos que...

Na expressão “*todo o nosso gado faz parte da mesma boiada*” (linhas 1-2), há a utilização de outra metáfora para falar que todo o povo Xukuru deve ter em mente os mesmos ideais, reforçando a necessidade (quase gritante) da continuidade dos aspectos culturais, no momento em que devem compartilhar do mesmo pensamento para os acontecimentos. Identificar e re-identificar coisas e pessoas no tempo, implica contar com um padrão de condição constitutiva para as pessoas e até mesmo para culturas inteiras (Chandler & Proulx, 2008). Sendo assim, o papel da persistência tem uma grande importância na construção do *self* para dar sentido à continuidade biográfica. O indivíduo, ao ter um senso para continuidade pessoal e cultural, significa que ele construiu uma identidade pessoal e cultural (Chandler & Lalonde, “no prelo”).

Em outro turno aparece:

- 1 Francisco: Na minha parte mudou porque quando eu era pequeno, eu comecei a *trabaiar* de
2 pequeno, mas pai né, inté 23 ano eu *trabaiiei* mais ele, *trabaiando* junto. *Adepois* com 23 ano
3 aí me casei-me, aí eu deixei de, saí de casa né, *fazê* como João, meu pai também castigava no
4 *trabaiio*. Era um pai bom, mas nos *trabaiava* pros *fazendero*, aí na serra, foi o dinheiro de

5 ganhar era muito pouco demais. Nós passava fome! Minha mãe era viva e eu dizia, oh mãe
 6 bote bem muita água na panela e bote... tinha uns pé de banana assim a redor de casa, aí eu
 7 dizia, tire umas bananinha verde dessa e bote dentro da panela. Com essa aqui, nós morava
 8 vizinho (*referindo-se a Maria – era! Ela responde*), aí descascava as bananinha, botava
 9 aqueles *pedacin miudin* dentro da panela, e o feijão era 10 caroço dentro pra *mei* mundo de
 10 gente. Ela botava aquele *mei* mundo de água dentro da panela, nós sentava tudo no chão
 11 assim, pai perto do fogão, era assim no fogão assim sentado, nós sentava a redor e ele dizia,
 12 tome aqui. Aí de vez em quando matava um pinto, um *taqui* de carne, a gente corria pra perto
 13 de pai, sentava perto dele, porque ele comia tomem, só que ele tinha aquele osso, ele botava
 14 aquela cabeça pra gente morder no dente, a gente pedia né. A gente corria pra perto dele,
 15 outros corria pra perto de mãe assim, tinha o Geraldo que era o mais *vei*, mais novo, dizia,
 16 mãe eu quero a *micula* da galinha, aí ela tirava e dava e partia né, e a gente tinha xerem,
 17 quando tinha xerem botava um pouco pra um, um pouco pra outro, passando fome, né.
 18 Quando recebia, pai vinha pra rua, comprava aqueles *bofe* de boi que ninguém queria
 19 comprar. A gente, pai comprava, agente só chegava em casa 4 hora pra 4:30, aí botava lá, aí
 20 tirava um *taquin* escondido, aí botava lá na brasa, a gente comia, bebia água, aí pronto. E
 21 fumo levando o tempo e hoje em dia, aí *adepois* foi *miorando*, *miorando*, tinha o roçado, o
 22 roçado botava pequeno porque num dava pra nós tratar *tumém*, que só tava alugado né. Mas
 23 hoje em dia a gente tem, a gente tem roçado, tem banana, tem manga, tem, é (...) feijão,
 24 mandioca, macaxeira, tem tudo, e meu pai morreu e eu agradeço muito a ele, que foi ele que
 25 me deu muita força pra mim *tumem*.

No exemplo trazido acima, podemos ampliar a utilização do conceito de metáfora, não apenas associado a uma palavra em particular. Esse relato (linhas 1-25) pode ser compreendido como uma metáfora do sofrimento que muitos índios Xukuru passaram, especialmente com relação a relatos de fome na infância. É uma realidade presente em quase todos os componentes do grupo e que pode comprometer a resolução do dilema da continuidade na mudança, diante de tantos sofrimentos que passaram. Entretanto, encontramos em alguns indígenas, uma capacidade de continuar e enfrentar os dilemas da vida, posto por Lalonde (2006), como uma forma de resiliência. A resiliência seria assim, um traço psicológico que permite ao *self* transcender e enfrentar as tensões geradas pelas adversidades encontradas no dia a dia, podendo ser considerada uma adaptação positiva frente a mudanças inevitáveis que aconteceram com o processo de colonização por que passaram os índios.

Resumo:

Este item nos mostrou que os participantes utilizaram também metáforas (além de analogias e distinções) ao construir um diálogo sobre o dilema da continuidade na mudança. Nesses indivíduos, os diálogos sobre aspectos ligados à importância da união do povo Xukuru, para superar tantos sofrimentos e buscarem uma melhor qualidade de vida, são exemplos das situações onde as metáforas foram utilizadas.

5.3.4 Sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história

O uso de argumentos para explorar um ponto específico da história é construído por Marková et al (2007) a partir da proposta de Antaki & Wetherell. A fala possui assim, para estes últimos autores, uma estrutura tripartite, onde primeiro ocorre a formulação de uma tese, que se move e modifica-se (mitigação) e finalmente retorna à tese em forma de reprise.

Assim, visualizamos no GF dois momentos onde ocorreu a exploração de um ponto relevante na discussão e que assumiram essa estrutura tripartite (tese, mitigação e reprise). Vamos abordá-los nas letras *a* e *b* abaixo:

- a) Inicialmente, a discussão do grupo parte da história de Elizabeth e como os participantes percebem essa história. Percebemos que Pedro é o primeiro que fala a respeito da história, demonstrando um sofrimento que muitas mulheres passam ainda nos dias atuais (linhas 1-6). Entretanto, a partir de Edilene, há uma relação entre a vida da personagem apresentada e a dos índios Xukuru (linhas 7-11), ficando esta associação ainda mais evidente na fala de Maria (linhas 12-16). João, mais à frente, faz um longo relato sobre os diversos assassinatos que também aconteceram com essa população, assim como na vida da personagem da história contada (linhas 19-43). A fala de João mais ao final (linhas 39-43) traz à tona exatamente um aspecto levantado por Pedro (em reprise)- o sofrimento de muitas mulheres, (como Zenilda esposa de Xicão e o que esta sofreu também pela morte de um filho).

- 1 Pedro: a vida de Elizabeth né, então vem muitas da vida dela por aí e ainda vem ainda na
 2 situação que nós estamos, ainda vai nascer muitas Elizabeths igual a ela nesse mundo que nós
 3 *vevi*, né, porque isso é dia a dia, isso é o momento, tem mais mães né, que acontece isso,
 4 coisas piores e às vezes nem corrida não é, tem que abandonar o lar através de fazer coisas,
 5 tem que cair no mundo deixando uma duas três coisas para traz. O próprio pai puxa dois
 6 carrega dois, no dia a dia por nossa terra.
 7 Edilene: No começo da história de Elizabeth, só no começo achei parecida com a minha
 8 porque meu pai não deixou eu estudar, eu estudava em São José, depois achei parecida com a
 9 história de Zenilda, mas depois mudou tudo aí né, mas no começo foi parecida com a de nós
 10 duas, aminha porque meu pai não deixou eu estudar desde nova e a de Zenilda porque
 11 mataram Xicão e marquinho assumiu e foi as força maior, mas aí depois ficou diferente.
 12 Maria: Eu achei assim... porque a nossa luta aqui não foi do mesmo jeito, mas também não foi
 13 diferente, começou com a terra e pela terra nós tivemos bastantes pessoas que foram
 14 sacrificadas, doando sua vida pelos outros que ficaram pra traz que se organizaram e tiveram
 15 a coragem de enfrentar. Porque no momento que eu vi xicão morrendo, eu estava lá no
 16 momento, era pra eu ter desistido, mas não. É que nem um dom dado por Deus pra não
 17 desistir tão fácil.

18 (...)

19 João: essas histórias é quase como uma base né... porque a luta nossa começou da terra e da
 20 terra nós *perdemo* o nosso povo pros *fazendêro*. Veio o branco, matava e jogava o próprio
 21 índio pra cima e pra baixo, mas nenhum índio nunca fez isso não, agora o branco fazia.
 22 Matavam, com apoio da própria justiça era a favor do branco e contra o nosso povo, porque
 23 eles dizia que a gente é que matava, os mandante, mas a gente num era mandante nem
 24 matador não, quem era o matador era o branco. Acontecia dentro da área e jogava a culpa para
 25 os índio. A nossa terra hoje, nós estamos num espaço maior, pra os nossos filhos, neto,
 26 bisnetos, vão se achegando, vão ficar pra eles, daqui a 100 anos, levando a luta pra frente e a
 27 luta ainda *num acabousse* não, porque se a luta se acabar, acaba-se todo o povo, mas eu vou
 28 ficando aqui até quando eu puder, porque a nossa luta e os mais velho foi quem começou um
 29 pouquinho e xicão puxando o povo devagarzinho pra se juntar, quando deu fé já tava uma
 30 coisa maior. Aí foi crescendo o povo, aí quando foi feito as caminhada, as retomada, a pedra
 31 d'água foi a primeira pra poder caminhar as outras, mas já tinha mais gente, aí depois foi a foi
 32 caminhando com o *terrero* e do *terrero* é que saía, a nossa mata, a natureza, é que caminhava
 33 a luz na frente da gente e a gente saía com nosso povo na fila e o cacique nosso caminhando
 34 com a gente, ele na frente e nós atrás. *Mataro* ele, o filho ficou, hoje é um menino que sabe
 35 trabalhar com todo o povo, num é só aqui não, em todas as aldeias no sertão, na Paraíba, onde
 36 for pertencer a nosso povo, ele tá lutando pra vê nossa mesa cheia que nós *num* tinha terra pra
 37 trabalhar , tinha só a moradia e um *cuminheiro* a redor, apertando, apertando, essa aldeia
 38 nossa tava cercada, ia jogar nosso povo lá pra rua, pra *bêra* de pista, pra cidade pra hoje tá
 39 nossa família lá embaixo passando fome, olhando só pra o calçamento. Mas ele num quis e
 40 veio tomá conta com a mãe dele né, que é como a nossa mãe aqui dentro, e gente tem todo
 41 respeito por ela nesse momento, a presença dela, a presença do filho dela, e toda a família
 42 dela, que já perdeu um filho e tem uma nora dela que tá em cima *duma* cama e a gente
 43 pedindo força a Deus pra ela sair e vê a filha dela com ela nos braço dela junto com ela.

Ressaltamos no diálogo acima a importância do papel da mulher na luta da vida, em especial, a importância de Zenilda (linhas 39-43), esposa de Xicão para o povo Xukuru. Zenilda, junto a Xicão, foi responsável por vários aspectos da continuidade do seu povo e de suas tradições, como a prática de orações nos “*terreiros*” (linha 32), onde buscavam forças na natureza para enfrentar as adversidades. Sendo assim, identificar padrões tradicionais ao longo do tempo colabora para o reconhecimento das próprias pessoas e de sua cultura, como destacamos aqui na figura de Zenilda e nas reminiscências desse povo (Chandler & Proulx, 2008; Chandler, 2009).

- b) O segundo momento que destacamos apresenta-se no tópico referente à aldeia, onde se vê os aspectos voltados à perseguição sofrida pelos índios Xukuru ao longo da luta do território. Maria, nesse trecho, fala sobre a perseguição que não ficou tanto no passado (linhas 1-4) e que pode afetar o sentido da continuidade para alguns, por isso a importância de continuar lutando (linhas 9-28). Daí, João finaliza (em reprise) essa discussão, falando da luta ainda existente nos dias atuais e da importância da união

para que essa luta não seja apenas do passado-presente, mas uma continuidade por muitos anos (linhas 30-32).

- 1 Maria: Eu vejo que a perseguição que hoje ainda sofre... é porque na época de Xicão que era
 2 cacique por 2 vezes o *pistolero* foi lá em casa pra matar. Hoje a perseguição não é mais com
 3 *pistolero* e sim pelas pessoas e continua nos perseguindo e eu acho que isso meche pra quem
 4 não te meio preparado no psicológico. E fica difícil, né.
- 5 Vanessa: Como assim Maria, me explique melhor pra mim entender?
- 6 Maria: A perseguição da justiça?
- 7 Vanessa: essa que a senhora falou da perseguição da justiça e que algumas pessoas ficam mais
 8 mexidas ou se incomodam do que outras...
- 9 Maria: É porque é o seguinte, é preciso ser forte pra não deixar virar psicológico a
 10 perseguição. Eu mesmo, até hoje, aos meus 60 anos, com 24 anos de luta, eu não deixei ainda
 11 atingir o meu psicológico. De todas trajetórias de luta, de perseguição. Faz 10 anos que eu fui
 12 na cidade de Pesqueira, na feira livre, no mercado. Eu passo em Pesqueira quando eu viajo,
 13 porque foi lá que meu marido foi assassinado pela luta da terra, né, e eu fui durante a época
 14 que estavam apurando o caso do assassinato do meu esposo. Eu tive 3 mandatos de prisão,
 15 porque eu fui acusada de ser a mandante, porque mataram Xicão para apagar a luta da terra,
 16 mas já tinha um filho preparado e esse filho foi entregue a luta. Então esse que era o
 17 pensamento da justiça que se prender a mãe, o filho desiste do pessoal. Era o estudo dos
 18 advogado que trabalhava aqui com a gente. Então esses 3 mandato de prisão eu corria sem
 19 dever... mas eu não deixei que isso virasse psicológico. Demos continuidade a luta, eu
 20 encorajava o nosso líder, não era isso?
- 21 Antônio (responde): era verdade!
- 22 Maria: Nós não vamos parar, nós *vai* dar continuidade e que nós se una pra poder participar.
 23 Então até hoje eu não deixei virar psicológico. Aí depois quando Marquinho entrou como
 24 cacique, veio a perseguição também, ele sofreu um atentado, em fevereiro de 2003, de vítima
 25 ele passou a ser réu. Então, ele também não deixou virar psicológico, porque ele tem muita
 26 gente ao *arredor* (*redor*), que dá força, né, e principalmente os encantos de luz que a gente vai
 27 buscar força na mata. É por isso hoje eu anda *tô* contando a história. Eu não deixei isso virar
 28 psicológico.
- 29 (...)
- 30 João: É como a luta né, que até o momento, o hoje nós *tamo* caminhando graças a Deus,
 31 trabalhando junto a nosso povo, pra continuar a luta, a luta tá caminhando. Daqui a 100 anos
 32 se nós for vivo vamos continuar a lutar e juntar *tudinho* como foi desde o começo.

Esse recorte acima mostra que, apesar de demonstrarem uma continuidade pelo sentido de luta/garra, essa mesma luta pode acabar por afetar essa manutenção no sentido pessoal e acabar por evoluir para dificuldades em resolver o dilema da continuidade na mudança, como destacamos na fala das linhas 9-10 “*deixar a perseguição virar psicológico*”. Portanto, o parâmetro para se preservar o sentido da continuidade deve ser comum a todas as pessoas e culturas. Dessa forma, aqueles que não sustentam um sentimento para persistência pessoal ou cultural sofrem uma perda na conexão entre o passado e o futuro. Nesse sentido, as comunidades aborígenes necessitam construir uma ponte que preserve uma continuidade

entre o passado e o futuro, posto por Chandler como o paradoxo da mesmice-mudança, a fim de preservarem sua continuidade (Chandler & Lalonde, 2007).

Resumo:

A estrutura tripartite na forma de tese, mitigação e reprise, permitiu-nos ver assim, no diálogo do GF, as ideias emergindo, sendo transformadas e finalmente retomando a discussão em um cunho de fechamento. Destacam-se portanto nesse item, relatos de sofrimento e perseguição, concomitantes à importância da união do povo (na figura em especial de Zenilda, esposa de Xicão) e na manutenção das suas tradições. Embora emerjam dois importantes aspectos para continuidade de um povo (tradições e união), percebemos que a intensa perseguição e o sofrimento em decorrência desta favoreceram marcas que podem acabar afetando a resolução do dilema da continuidade na mudança.

5.3.5 Utilização de citações hipotéticas

Outro aspecto que podemos destacar é o uso de citações para caracterizar pessoas e posições, mesmo que seja uma citação hipotética. Esse tipo de recurso aparece no momento em que os participantes invocam outros que estão ausentes, sejam estes reais ou imaginários.

Nos exemplos abaixo, em dois momentos, acontece a “invocação” de participantes ausentes (*Xicão* e *Antão*).

No primeiro exemplo, trazem Xicão (linhas 1-7) para falar sobre a perseguição sofrida. Xicão também é lembrado não só nos momentos de perseguição, mas de bravura e luta por persistir no ideal de dar uma condição de vida mais digna ao seu povo. Chandler e Lalonde (2004) e em Chandler & Proulx (2008) afirmam a importância dos indígenas preservarem ou se reabilitarem de ameaças, proporcionando assim, uma conservação do passado cultural.

- 1 Maria: Eu vejo que a perseguição que hoje ainda sofre... É porque na época de Xicão que era
- 2 cacique por 2 vezes o *pistolero* foi lá em casa pra matar. Hoje a perseguição não é mais com
- 3 *pistolero* e sim pelas pessoas e continua nos perseguindo e eu acho que isso meche pra quem
- 4 não te meio preparado no psicológico. E fica difícil, né.
- 5 (...)
- 6 João: (...) Porque a nossa luta e os mais velho foi quem começou um pouquinho e Xicão
- 7 puxando o povo devagarzinho pra se juntar, quando deu fé já tava uma coisa maior (...).

No segundo exemplo, trazemos a fala de uma participante sobre outro personagem ausente (*Antão*), para falar sobre o desconforto que sentiu ao lembrar-se dele e a possível

responsabilidade (linhas 2-3, 5-6) que ela sente na problemática trazida à tona (ponto este já explorado entre as páginas 106 e 107).

- 1 Edilene: Eu acompanhava ele e eu mesmo esse tempo todo fui forte em tudo, agora essa
- 2 semana eu quis *afraçar*, agora eu vou *dizê* qual foi o motivo, porque quando aconteceu aquilo
- 3 tudo fui eu que levei a intimação pra o finado *cumpade* Antão e eu fiquei com isso na cabeça
- 4 Maria: não, mulher!
- 5 Edilene: Aí quando eu vi Antão deitado no colchão eu quis me descontrolar!!! Aí eu disse,
- 6 mas o que home! Eu *num* sou de me descontrolar com pouca coisa, aí eu me controlei...mas
- 7 eu passei 2 dia ainda somente...

Jiménez (1996) assim, ressalta a importância de inclusão nos recursos simbólicos da cultura para a construção do *self*. Ao longo do seu texto, esse autor retrata que a perda da identidade pode comprometer a produção e adaptação de um grupo em suas tradições e entendimentos.

Resumo:

Deste modo, ressalta-se nesse item dois aspectos bem distintos. Um, refere-se a trazer “*Xicão*”, em diversos momentos do grupo, para falar do quanto este homem foi importante para a luta e retomada do território desses indígenas. Dito de outra forma, “*Xicão*” é um importante personagem, pois atribui condições para continuidade dos índios Xukuru, por sua garra e bravura na luta por este povo.

Entretanto, o outro personagem ausente que permeou uma parte do diálogo do grupo, “*Antão*”, está no contraponto da percepção anterior. A fala que circunscreve “*Antão*” mostra-nos uma dificuldade da participante em resolver o dilema da continuidade na mudança, pois ela traz “*Antão*” como uma forma de “denunciar” que ela, enquanto índia, fez algo contra seu povo (levar a intimação para ele). Percebemos aqui, um certo problema para resolver o paradoxo da mesmice-mudança proposto por Chandler em seus estudos.

5.3.6 Padrões globais de temas

Os padrões globais de temas indicam que o diálogo estabelecido explorou um conhecimento social compartilhado. Esses padrões exibem uma possibilidade de representação social com padrões de discurso exibidos durante o grupo. Assim sendo, percebemos três padrões globais no GF:

- 1) A luta dos índios Xukuru travada pelo território e as dificuldades enfrentadas nessa batalha

“(...) porque a nossa luta aqui não foi do mesmo jeito, mas também não foi diferente, começou com a terra e pela terra nós tivemos bastantes pessoas que foram sacrificadas, doando sua vida pelos outros que ficaram pra traz que se organizaram e tiveram a coragem de enfrentar”.

“(...) porque a luta nossa começou da terra e da terra nós perdemo o nosso povo pros fazendêro. Veio o branco, matava e jogava o próprio índio pra cima e pra baixo, mas nenhum índio nunca fez isso não, agora o branco fazia. Matavam, com apoio da própria justiça era a favor do branco e contra o nosso povo, porque eles dizia que a gente é que matava, os mandante, mas a gente num era mandante nem matador não, quem era o matador era o branco (...)”.

“É como a luta né, que até o momento, o hoje nós tamo caminhando graças a Deus, trabalhando junto a nosso povo, pra continuar a luta, a luta tá caminhando. Daqui a 100 anos se nós for vivo vamos continuar a lutar e juntar tudinho como foi desde o começo”.

- 2) Problemas que alguns indígenas passaram e ainda passam afetados por esta luta (como nervosismo, insônia, alcoolismo). Entendemos que essas problemáticas podem dificultar a resolução do dilema de continuidade na mudança.

“(...) num durmo de noite, tomo remédio, mas o remédio num consegue adrumir, né. Eu tem problema também com um filho meu, aí eu fiquei mei descontrolado (...)”.

“(...) é porque na época de xicão que era cacique por 2 vezes o pistolero foi lá em casa pra matar. Hoje a perseguição não é mais com pistolero e sim pelas pessoas e continua nos perseguindo e eu acho que isso meche pra quem não te meio preparado no psicológico”.

“(...) é preciso ser forte pra não deixar virar psicológico a perseguição (...)”.

“Ficou em mim um pouco a imagem, eu num sei o que é que, se é psicológico, a virada do gordo, que ficou na minha imagem, que ficou guardado dentro de mim num podia acontecê! (...)”.

“Eu acompanhava ele e eu mesmo esse tempo todo fui forte em tudo, agora essa semana eu quis afracar, agora eu vou dizê qual foi o motivo, porque quando aconteceu aquilo tudo fui eu que levei a intimação pra o finado cumpade antão e eu fiquei com isso na cabeça!”.

“(...) aí as vez, vem uma coisa assim que vem, que me prende sabe, fecha aqui e depois de fechar num sai mais não, pode matar que num sai. Aí quando destapa, é como uma coisa que tapou, aí quando destapa eu saio um pouquinho, depois, tem hora que eu num posso vê falar, aí eu num gosto de sair (...)”.

“(...) Mas quando era mais nova minha vida era boa. Quando foi depois aí ficou mais um pouquinho ruim né, que as coisa foi mais complicando né. Mais (mais) na minha vida, o masi que eu achei ruim foi da bebida, porque eu sofri muito com meu marido que bebe, aqui tem o irmão dele aí, e ele tá testemunha aí, então foi isso, nesse caso o que eu achei masi ruim na minha vida (...)”.

“(...) o que eu percebo aqui no nosso povo, não só São José, mas nas 24 aldeias, o que tá mais incomodando os pais psicologicamente é o álcool. Agora muitos tem vergonha de dizer, meu filho bebe, meu marido bebe (...)”.

3) Percepção de uma “*não continuidade*” na vida. Entretanto, percebemos que para alguns, houve uma “*continuidade na mudança*”, visto que a vida mudou para melhor.

“(...) E o de Elizabeth ela disse que não mudou, eu acho assim que mudou foi tudo, porque antes ela lutava por amor e depois ela lutou com raiva. Ela lutava por amor por João Pedro, depois ela foi lutar com lágrimas porque perdeu João Pedro...”.

“Eu mesmo já mudei mais de 100 vez... É tanta mudança na minha vida que eu num sei nem dizê... (...)”.

“Na minha parte mudou porque quando eu era pequeno, eu comecei a trabalhar de pequeno (...) Mas hoje em dia a gente tem, a gente tem roçado, tem banana, tem manga, tem, é (...) feijão, mandioca, macaxeira, tem tudo, e meu pai morreu e eu agradeço muito a ele, que foi ele que me deu muita força pra mim tumem”.

“(...) Quando eu era mais nova, era um pouquinho bom né, aí depois que eu casei aí ficou ruim minha vida, agora graças a Deuso, tenho meu emprego, devo muito a ela, que foi ela que, né”.

“Eu acho que não. Eu sofri tanto, fui criado na aldeia Canaã. Eu sofri tanto na minha vida que ave... (...) Graças a Deus porque que todo mundo sofre, porque é uma provação na terra, e se tem que passar, vamo passar. Isso eu carrego e levo graças a Deus pros meus fio né, coisa que eu num tive, mas hoje eu tenho porque o povo lá fora me ensinaram o que é a vida. Hoje eu carrego pra meus fio e carrego pra outros o que é o ser humano”.

“Mudou algumas coisas, porque a minha mãe morreu e eu fiquei com 8 ano, com 16 eu casei, tive 8 filho, criei 5. (...) Num tinha uma pessoa! Quem cuidava de mim era minha avó mas era de idade, num tina como cuidar direitinho, agora assim sobre passar necessidade, não, graças a Deus isso não!”.

“A minha vida mudou muito, a minha, porque quando eu vivia com meu pai, eu era pequena, vou dizer feito Cleide, pronto a gente nunca passou fome né, meus pais passaram muita fome naquele tempo, mas desde que eles tiveram o gente, a gente nunca passou. (...) Masi eu tenho 2 filha e quero dá o que eu um tem né, tem uma que tá com 11 ano e tá série e outra que tá com 8 ano e tá na 2ª, pronto”.

Resumo:

Os padrões globais de temas emergem assim, do que mais circulou no diálogo entre os participantes do GF. Referem-se às dinâmicas mais utilizadas para discutir temas frequentes que apareceram e foram desenvolvidos na discussão.

Deste modo, destacaram-se três padrões globais de temas emergentes dos aspectos desenvolvidos/transformados nos diálogos estabelecidos: (A) a luta pelo território – que dá suporte tanto à ideia da continuidade pessoal quanto a do grupo; (B) possíveis problemas psicológicos advindos dessa luta – que dão suporte para a dificuldade de vislumbrar um futuro promissor e (C) mais especificamente, a dificuldade dos participantes perceberem uma continuidade em suas vidas, visto que houve uma melhora. Todavia, entendemos que existem e convivem portanto no diálogo, duas perspectivas: para alguns essa percepção da continuidade é mais clara e bem construída, enquanto para outros as dificuldades se tornam marcantes para vislumbrar essa continuidade, posto que suas vidas eram tão comprometidas e difíceis, que o fato de estarem numa condição melhor, tornam-nos diferentes.

5.4- A resolução do dilema da continuidade na mudança

O quarto ponto destacado nessa análise refere-se à pergunta central da nossa pesquisa, *como os índios Xukuru resolvem o dilema da continuidade na mudança?* Dito de outra forma, *como esses indígenas se percebem os mesmos, diante de tantas mudanças inevitáveis em suas vidas?* Tentamos discutir esse questionamento ao longo dos itens trabalhados anteriormente. Entretanto, julgamos pertinente a apresentação deste item, a fim de apontar respostas para resolução do dilema que permeou todo o estudo.

Deste modo, traremos trechos que mostrem a) pontos que fazem referência a formas como os índios Xukuru resolvem o dilema da continuidade na mudança, e b) aspectos destacados como dificuldades dos indígenas para resolverem o dilema.

a) Formas como os índios Xukuru resolvem o dilema da continuidade na mudança:

- Enfrentamento de possíveis fatalidades que poderiam ter impedido a continuidade

“(...) Porque no momento que eu vi Xicão morrendo, eu estava lá no momento, era pra eu ter desistido, mas não. É que nem um dom dado por Deus pra não desistir tão fácil”.

“Porque a vida dela continua de sofrimento, de sofrimento em sofrimento, e ela batalhando e não desiste, continua a mesma vida”.

“(...) Eu tive 3 mandatos de prisão, porque eu fui acusada de ser a mandante, porque mataram xicão para apagar a luta da terra, mas já tinha um filho preparado e esse filho foi entregue a luta. Então esse que era o pensamento da justiça que se prender a mãe, o filho desiste do pessoal. Era o estudo dos advogado que trabalhava aqui com a gente. Então esses 3 mandato de prisão eu corria sem dever... mas eu não deixei que isso virasse psicológico. Demos continuidade a luta, eu encorajava o nosso líder, não era isso?”

“(...) Aí depois quando Marquinho entrou como cacique, veio a perseguição também, ele sofreu um atentado, em fevereiro de 2003, de vítima ele passou a ser réu (...)”.

“Aí quando eu vi Antão deitado no colchão eu quis me descontrolar!!! Aí eu disse, mas o que home! Eu num sou de me descontrolar com pouca coisa, aí eu me controlei...mas eu passei 2 dia ainda somente...”

“(...) hoje eu tenho o mesmo coração de abraçar, de amar, de acolher, mas com o dia a dia da luta, dessa luta que foi travada por conta de nossas terras, é... eu sinto meio assim meio complicado, não é como eu queira, é... sem essa perseguição, sem essa injustiça nos perseguindo, mas que não pode modificar. Aí eu me sinto assim meia sem poder resolver do meu jeito, na paz, porque quero paz, sossego pra todo mundo, quero que todo mundo viva em paz (...)”.

“Na minha parte mudou porque quando eu era pequeno, eu comecei a trabaiair de pequeno, mas pai né, até 23 ano eu trabaiei mais ele, trabaiaando junto. (...) Nós passava fome! (...) Mas hoje em dia a gente tem, a gente tem roçado, tem banana, tem manga, tem, é (...) feijão, mandioca, macaxeira, tem tudo, e meu pai morreu e eu agradeço muito a ele, que foi ele que me deu muita força pra mim tumem”.

“(...) eu aprendi muito com a luta. (...) Hoje eu já sei cobrar os meus direitos né, que antes eu tinha medo, eu não entendia, eu não sabia, éramos todos nós né? (...)”.

- União para vencer as adversidades

“A nossa terra hoje, nós estamos num espaço maior, pra os nossos filhos, neto, bisnetos, vão se achegando, vão ficar pra eles, daqui a 100 anos, levando a luta pra frente e a luta ainda num acabouse não, porque se a luta se acabar, acaba-se todo o povo, mas eu vou ficando aqui até quando eu puder, porque a nossa luta e os mais velho foi quem começou um pouquinho e Xicão puxando o povo devagarzinho pra se juntar, quando deu fé já tava uma coisa maior. Aí foi crescendo o povo, aí quando foi feito as caminhada, as retomada, a pedra d’água foi a primeira pra poder caminhar as outras, mas já tinha mais gente”.

“Nós não vamos parar, nós vai dar continuidade e que nós se una pra poder participar (...). Então, ele também não deixou virar psicológico, porque ele tem muita gente ao redor, que dá força, né (...).”

“É como a luta né, que até o momento, o hoje nós tamo caminhando graças a Deus, trabalhando junto a nosso povo, pra continuar a luta, a luta tá caminhando. Daqui a 100 anos se nós for vivo vamos continuar a lutar e juntar tudinho (...).”

“(...) o que tem de bom é a união, (...), o companheirismo das pessoas, tudo...(...)”.

“(...) coisa que eu num tive, mas hoje eu tenho porque o povo lá fora me ensinaram o que é a vida (...).”

- Atribuições de fortalecimento devido às tradições espirituais e de valores quase heróicos

“Aí depois foi a foi caminhando com o terrero e do terrero é que saía, a nossa mata, a natureza, é que caminhava a luz na frente da gente e a gente saía com nosso (...).”

“(...) principalmente os encantos de luz que a gente vai buscar força na mata (...).”

“(...) Aí minha cabeça ficou meia abalada... mas eu tenho fé em Deus, porque quem tem fé em Deus num entra em depressão nem outra coisa...”

“(...) e a melhor coisa que Xicão escolheu foi ser plantado na mata porque se quiser você daqui mesmo num sai”.

“(...) Isso eu carrego e levo graças a Deus pros meus fio né (...).”

“(...) mas Deus é que vai decidir tudo isso, mas se é pra pensar uma coisa boa (...).”

- Desejo de um futuro melhor

“O que eu quero pro meu futuro que continue do jeito que tá né, que tenha paz, só o que eu queria que tenha paz né. (...) e o meu futuro o que eu tinha vontade era isso era arrumar emprego pra eu né, pra num viver dependendo (...)”.

“(...) Então esse futuro eu penso pra todos... é um mundo de paz, sem violência né, que tenha mais alimento na mesa de todos e não uns ter mais e outros menos. Eu acho que um mundo de igualdade no futuro, eu penso assim... que todos tenham direitos iguais (...)”.

“Eu penso muita coisa boa né, dividido pra todos, a igualdade né, pra meus filho, meus netos (...)”.

“(...) Uma vida de paz, sem violência, que diminua mais essa violência, porque assim, eu quero um futuro assim (...)”.

“(...) ter uma vida longa, boa, mas andando, falando, conversando né, é o que eu penso pra mim e pra todo mundo”.

Tecendo algumas considerações acerca dos pontos destacados acima, Hallett et al (2008) assinalam que quando a identidade étnica é estabelecida, torna-se imutável. De tal modo, em Chandler & Proulx (2008) e Chandler, (2009), apontam que considerar a persistência (pessoal, das coisas, das pessoas, dos grupos sociais) face à mudança, é também ter clareza que cada pessoa carrega em si um senso de individualidade. Não considerar essa possibilidade, é visualizar as perspectivas futuras fora de qualquer significado.

Assim, considerar a mesmice na mudança é lidar com o paradoxo que diz respeito ao reconhecimento do *eu* que preserva noções de responsabilidade e compromisso futuro, adquirindo um sentido para permanecer o mesmo apesar das mudanças (Chandler et al., 2003; Chandler & Proulx, 2008).

b) Dificuldades na resolução do dilema de continuidade na mudança

- Sofrimento diante de problemas enfrentados na vida

“Não! Ela continuou a mesma do ponto de vista da história, porque ela continua a mesma no período da adolescência não é, que foi um período bom. Mas depois que casou, que arrumou, acho que sofreu muito mais. Ela gostava das crianças, mas

depois que ela cresceu sofreu muito mais, batalha, foi perseguida, foi muito mais, perca de filho...”

“(...) E o de Elizabeth ela disse que não mudou, eu acho assim que mudou foi tudo, porque antes ela lutava por amor e depois ela lutou com raiva. Ela lutava por amor por João Pedro, depois ela foi lutar com lágrimas porque perdeu João Pedro...”

“Eu mesmo já mudei mais de 100 vez... É tanta mudança na minha vida que eu num sei nem dizê... (...) Eu fui criado com os meus pais e meus pais eram mei rígido (...) aí eu trabalhava até 5 6 horas da tarde (...) por isso que modifiquei tantas e tantas vezes na minha vida, aí depois eu arrumei tanta coisa assim... (...) Aí depois perdi tudo de novo, fiquei mais meu cunhado lá na rua, eu cheguei a um ponto que num tinha um punhado de terra, eu num tinha. Um dia nessa vida de 66 ano, eu passei 2 dias sem tabaia porque num tinha o que fazer. Aí fiquei assim, um dia eu cheguei na porta de casa e pensei o que é que eu vou fazer, num tinha o que fazer, num tenho um pedaço de terra, num tem nada...”

- Nervosismo que impede de ter uma saúde física e mental

“É, mas eu sou assim, num durmo de noite, tomo remédio, mas o remédio num consegue adrumir,né. Eu tem problema também com um filho meu, aí eu fiquei mei descontrolado. Mas tá tudo bem agora. Eu acho que tá tudo bem e assim é que a gente vevi como a natureza, até quando Deus quiser”.

“(...) eu num sei o que é que, se é psicológico, a virada do gordo, que ficou na minha imagem, que ficou guardado dentro de mim num podia acontecê! Como foi acontecê? Aí isso fica me perturbando, fica aquilo. Porque que foi acontecê? Porque que tinha que acontecê aquilo? Porque? Eu num me conformo (...)”.

“Mas esse sistema nervoso meu eu já nasci com ele sabe (...) vem uma coisa assim que vem, que me prende sabe, fecha aqui e depois de fechar num sai mais não, pode matar que num sai. Aí quando destapa, é como uma coisa que tapou, aí quando destapa eu saio um pouquinho, depois, tem hora que eu num posso vê falar, aí eu num gosto de sair (...)”.

- Perseguição como favorecedor para aparição de problemas psicológicos

“Eu vejo que a perseguição que hoje ainda sofre (15:31)... é porque na época de xicão que era cacique por 2 vezes o pistolero foi lá em casa pra matar. Hoje a perseguição não é mais com pistolero e sim pelas pessoas e continua nos perseguindo e eu acho que isso meche pra quem não te meio preparado no psicológico. E fica difícil, né”.

“(...) é preciso ser forte pra não deixar virar psicológico a perseguição (...)”.

- Alcoolismo como um problema na aldeia

“Assim, e eu vejo assim também que eu já passei muitas coisas né, de chegar a fugir o meu psicológico né, é como o alcoolismo também, eu já fui vítima do álcool sem beber, inda hoje sou”.

“(...) Antes foi bonzin né, mas nessa época da bebida eu sofri muito, com 2 filho né, já cheguei de passar 3 dias na casa dele (referindo-se a João), com ele bebendo, me expulsava de dentro de casa, eu com 2 filho pequeno, eu num tinha pra onde ir com 2 filho pequeno, a casa era dele né, e eu fui sofrendo, sofrendo assim, depois eu sentei e conversei com ele, passamo ainda 7 mês separado ainda...(...)”.

“O que eu percebo aqui no nosso povo, não só São José, mas nas 24 aldeias, o que tá mais incomodando os pais psicologicamente é o álcool. Agora muitos tem vergonha de dizer, meu filho bebe, meu marido bebe, eu não tenho (...)”.

“(...) Meu marido bebe, mas sobre isso eu num tenho esse direito, que ele bebe mas é controlado, ele bebe mas é uma bebida controlado (...)”.

Sendo assim, diante de possíveis indícios de dificuldade em resolver o dilema da continuidade na mudança, entendemos que os indivíduos necessitam, portanto, de uma justificativa para persistirem através do tempo, mesmo diante de tantas mudanças. A ideia é que ao se preservar um passado cultural, isso possa contribuir para o compartilhamento de um futuro antecipado no grupo e assim se garanta uma continuidade cultural da comunidade (Chandler & Lalonde, “no prelo”; Chandler, 2009).

Chandler & Lalonde (2004); Chandler & Proulx (2008); Gone (2008); McIvor, Napoleon & Dickie (2009) e Maar et al (2009) afirmam que quando algumas etnias indígenas conseguem preservar ou se reabilitar de ameaças, conservando seu passado cultural, parece ter um maior investimento governamental nessas áreas através de medidas que preservem a tradição dos aborígenes, garantindo terras, serviços de saúde, educação, proteção infantil. Quando se tem uma rede que funciona como um suporte para a população, cabe a esses integrantes passar os conhecimentos e tradições pertinentes daquela aldeia, a fim de garantir a persistência cultural desse povo.

6. CONCLUSÕES

Essa pesquisa teve a finalidade de estudar os índios Xukuru a partir da noção da continuidade do *self*. A concepção da continuidade do *self* pressupõe que o homem necessita se perceber o mesmo, apesar das mudanças que ocorrem na sua vida (Chandler. & Lalonde, “no prelo”; Chandler, Lalonde, Sokol & Hallett, 2003). A proposta aqui adotada assume que a investigação dessa característica possibilita vislumbrar aspectos que dizem respeito a uma persistência pessoal, mas também cultural, ao longo do tempo.

Os índios Xukuru, grupo de estudo da presente pesquisa, passaram por intensas mudanças ao longo de sua história, onde muitas delas resultaram em conflitos e mortes. Devido a esses problemas, esses índios foram expulsos do seu território e o retomaram, há pouco mais de duas décadas. Como muitas outras populações indígenas, os Xukuru lutam para sobreviver, porque passaram por conflitos internos e externos, e ainda hoje convivem com a possibilidade de enfrentar novas batalhas por terra, reconhecimento, valores. Nessa configuração histórica, encontramos outras populações indígenas que passaram pela mesma problemática, como as citadas nos estudos de Oliveira e Lotufo Neto (2003). Presenciamos assim, a luta diária desses povos em terem que estar alerta para as demandas modernas, advindas da globalização e conseqüentemente da modernidade que os acompanha; por outro lado, possuem o dever de continuar a tradição de suas aldeias. Nesse contexto, entendemos que as comunidades indígenas vivem hoje um dilema de ter que conviver com tradição e novidade, ficando dessa forma, mais expostos e vulneráveis a problemas que demandam uma assistência para persistência deles mesmos e do seu povo.

Tal qual destacamos no parágrafo anterior, os aborígenes do Canadá, estudados por Michael Chandler e seus colaboradores (como Lalonde, Proulx, Hallett, Sokoll, dentre outros) vivem o mesmo dilema de persistir/continuar frente às diversas mudanças advindas do mundo moderno. Esses pesquisadores tiveram o desafio de encontrar soluções para o alto índice de suicídio nessa população. Os achados das pesquisas (Chandler e Lalonde, 1998, 2008, “no prelo”; Chandler & Proulx, 2008) levaram o grupo a identificar que os aborígenes do Canadá foram perdendo, ao longo da história do desenvolvimento do seu povo, o senso de pertencimento e envolvimento em relação ao local onde vivem. Estes autores defendem a ideia de que devido à colonização sofrida por esses povos, esses indígenas foram perdendo o fio de ligação da persistência pessoal e cultural própria, favorecendo uma dificuldade na percepção da continuidade de sua própria história e do seu povo, expondo-os ao suicídio, como uma forma de resolução para os dilemas de suas vidas. Chandler encontrou que quando

as instituições governamentais ofereciam suporte e assistência para continuidade desses grupos, os índices de suicídio eram pequenos ou quase inexistentes.

Diante de todos esses cenários discutidos até o momento, tomamo-nos pela inquietação de tentar compreender *como os índios Xukuru lidam com o paradoxo da mesmice-mudança? Como esses indígenas identificam a continuidade do self?* Dito de outro modo, *como os índios Xukuru resolvem o dilema da continuidade frente às diversas mudanças impostas pela vida?* Sendo assim, tivemos o desafio de encontrar um método que conseguisse “capturar” o discurso desse grupo acerca da continuidade pessoal e cultural, ao longo do tempo.

Deste modo, a escolha pela técnica do grupo focal deu margem a observar um diálogo que é construído no grupo e deste emergem representações de um conhecimento social compartilhado sobre o assunto em foco debatido. Destacamos que essa técnica favorece a interação entre as pessoas e funciona como propiciador para deflagrar conteúdos que individualmente são de difícil acesso. Nesse método de trabalho é possível perceber como os participantes em grupo generalizam, ativam e circulam ideias e entendimentos. A dinâmica da discussão em grupo permite então, que os participantes negociem o entendimento com os *outros* e chamem mais ideias e associações que só são possíveis através das interações.

Superado o desafio da escolha do método, deparamo-nos com outra particularidade: encontrar uma forma de análise que desse conta de explorar a dinâmica presente na construção do diálogo do grupo focal. Então, entendemos que a proposta desenvolvida por Marková et al (2007), inserida em uma perspectiva dialógica sobre a circulação de ideias, discutia o processo dinâmico e interacional presentes na técnica do grupo focal.

Esse tipo de análise parte de um ponto de vista que compreende as transformações no diálogo, capazes de identificar a pergunta do presente estudo: *como os índios Xukuru resolvem o dilema da continuidade na mudança?* Deste modo, a análise do grupo focal, numa perspectiva dialógica tal qual ressalta Marková et al. (2007), permite entender como as ideias são construídas e porque elas emergem naquela situação em foco. Esse tipo de estudo não seria possível de exploração por meio de uma análise de conteúdo do discurso desenvolvido por Bardin, por exemplo, por não vislumbrar o caráter dinâmico e dialógico presentes na construção do diálogo em grupo.

Assim, a análise sugerida por Marková et al (2007) é composta pelo dilema que os participantes trabalharam, o tipo de gênero comunicativo ou *framing* que caracterizou o diálogo e como as percepções foram construídas e transformadas na circulação de ideias no grupo. A discussão construída coletivamente dessa forma, versou sobre o dilema da

continuidade *na* mudança desses indivíduos, contando com a participação de onze índios Xukuru de ambos os sexos, com idades acima de 40 anos, pois levantamos a hipótese que provavelmente estes indígenas teriam participado, direta ou indiretamente, de alguns dos conflitos que fazem parte da história desse povo.

Sendo assim, observamos deste modo, que o dilema proposto – a continuidade e mudança desses indivíduos – assumiu a forma de uma discussão aberta. O *framing* caracterizou-se como um diálogo sobre reflexões de vidas dos indígenas participantes. O dilema de discussão aberta permite levar uma temática para discussão, a fim de compreender como os próprios participantes conduzem o diálogo estabelecido, por meio de uma livre circulação de ideias. Não se pode deixar de considerar que a própria característica do dilema (discussão aberta) e o fato de se considerar os diálogos estabelecidos no grupo através de uma circulação de ideias, colaboram para que os integrantes construam reflexões e se sintam mais livres para expor opiniões sobre os aspectos que continuaram ou mudaram em suas vidas.

Com relação à circulação de ideias vê-se, portanto, como elas foram abordadas e transformadas através do desenrolar do discurso construído no GF. Essa análise compreende como o grupo resolve o dilema da continuidade na mudança, por meio de diferentes elementos que compõem as trocas linguísticas ocorridas ao longo das discussões ocorridas no grupo focal, como: sequência da exploração de tópicos, uso de analogias, distinções, utilização de metáforas, sequência de argumentos para explorar um ponto específico da história, citações hipotéticas, além do desenrolar dos padrões globais de temas. Esses recursos linguísticos são utilizados pelos participantes ao se referirem aos eventos de suas vidas. Destacamos que destes recursos o mais utilizado pelos índios foram as analogias e distinções, pois ao falarem sobre os aspectos análogos ou distintos de suas vidas, o grupo estava construindo entendimentos de como percebiam a continuidade ou sobre as dificuldades em perceber essa persistência.

Diante da exploração desses recursos que emergiu no diálogo do grupo focal, identificamos as seguintes estratégias utilizadas pelo grupo investigado para resolverem o dilema em foco e suas prováveis dificuldades que impedem uma adequada resolução.

As estratégias assim indicativas de sucesso para resolução do dilema da continuidade na mudança foram (destacaremos falas relativas a cada uma das estratégias):

- a) Enfrentamento de possíveis fatalidades que poderiam ter impedido a continuidade: essa participante faz uma analogia de sua própria vida com a da personagem da história lida “[...]Porque no momento que eu vi Xicão morrendo, eu estava lá no momento, era pra eu ter desistido, mas não!”.

- b) União para vencer as adversidades: esse participante tem uma fala argumentando sobre a importância da união para a continuidade de seu povo [*“É como a luta né, que até o momento, o hoje nós tamo caminhando graças a Deus, trabalhando junto a nosso povo, pra continuar a luta, a luta tá caminhando. Daqui a 100 anos se nós for vivo vamos continuar a lutar e juntar tudinho como foi desde o começo!”*].
- c) Atribuições de fortalecimento devido às tradições espirituais e valores quase heróicos: utilização de citação hipotética (o cacique referido é Xicão) para falar sobre o fortalecimento nas tradições para enfrentar as adversidades [*“Aí depois foi a foi caminhando com o terrero e do terrero é que saía, a nossa mata, a natureza, é que caminhava a luz na frente da gente e a gente saía com nosso povo na fila e o cacique nosso caminhando com a gente, ele na frente e nós atrás.”*];
- d) Desejo de futuro melhor: padrão global de tema destacado como continuidade na mudança, ou seja, uma continuidade de eventos positivos não só para sua vida, mas para a dos outros também [*“(…) Então esse futuro eu penso pra todos... é um mundo de paz, sem violência né, que tenha mais alimento na mesa de todos e não uns ter mais e outros menos. Eu acho que um mundo de igualdade no futuro, eu penso assim... que todos tenham direitos iguais (…)”*].

Em contraponto ao exposto anterior, esse mesmo grupo de indígenas, mostraram-nos dificuldades na resolução do dilema de continuidade na mudança. Deste modo, as estratégias que emergiram do diálogo que favorecem a dificuldade para resolução do dilema foram:

- a) Sofrimento diante de problemas enfrentados na vida: uso de distinção para falar que não se percebe o mesmo [*“Eu mesmo já mudei mais de 100 vez... É tanta mudança na minha vida que eu num sei nem dizê... (…)* Eu fui criado com os meus pais e meus pais eram mei rígrado (...) aí eu trabalhava até 5 6 horas da tarde (...) por isso que modifiquei tantas e tantas vezes na minha vida, aí depois eu arrumei tanta coisa assim... (...) Aí depois perdi tudo de novo, fiquei mais meu cunhado lá na rua, eu cheguei a um ponto que num tinha um punhado de terra, eu num tinha. Um dia nessa vida de 66 ano, eu passei 2 dias sem tabaia porque num tinha o que fazer. Aí fiquei assim, um dia eu cheguei na porta de casa e pensei o que é que eu vou fazer, num tinha o que fazer, num tenho um pedaço de terra, num tem nada...”].
- b) Nervosismo que impede de ter uma saúde física e mental: recurso que emergiu como um padrão global de tema referente a problemas que alguns indígenas passaram e ainda passam afetados pela luta do território [*“(…) vem uma coisa assim que vem, que*

me prende sabe, fecha aqui e depois de fechar num sai mais não, pode matar que num sai. Aí quando destapa, é como uma coisa que tapou, aí quando destapa eu saio um pouquinho, depois, tem hora que eu num posso vê falar, aí eu num gosto de sair (...).”].

- c) Perseguição como favorecedor para aparição de problemas psicológicos: uso do padrão global de tema referente a problemas enfrentados pela luta do território que pode favorecer dificuldades na resolução do dilema [*“Eu vejo que a perseguição que hoje ainda sofre... é porque na época de Xicão que era cacique por 2 vezes o pistolero foi lá em casa pra matar. Hoje a perseguição não é mais com pistolero e sim pelas pessoas e continua nos perseguindo e eu acho que isso meche pra quem não te meio preparado no psicológico. E fica difícil, né.”]*];
- d) Alcoolismo como um problema na aldeia: problemática atual enfrentada pelo povo Xukuru, que emerge também do padrão global como um tema favorecedor de uma dificuldade na resolução do dilema; além do uso da analogia para destacar que o problema enfrentado pela aldeia, também é da própria participante [*“O que eu percebo aqui no nosso povo, não só São José, mas nas 24 aldeias, o que tá mais incomodando os pais psicologicamente é o álcool. Agora muitos tem vergonha de dizer, meu filho bebe, meu marido bebe, eu não tenho (...).”]*].

Entendemos que existe, portanto, no diálogo que emerge dos índios Xukuru, duas perspectivas: uma percepção da continuidade mais clara e bem construída, enquanto em outros, as dificuldades se tornam marcantes para vislumbrar essa continuidade, posto que suas vidas eram tão comprometidas e difíceis, que o fato de estarem numa condição melhor não os deixam numa situação de continuarem ao longo do tempo.

Sendo assim, considerar a persistência pessoal e cultural é visualizar perspectivas para sua própria continuidade. Ressaltamos em tempo, a importância de medidas governamentais, tal qual posto por Chandler & Lalonde (2004); Chandler & Proulx (2008); Gone (2008); McIvor, Napoleon & Dickie (2009) e Maar et al (2009), para que as etnias indígenas consigam preservar ou se reabilitar de ameaças, conservando seu passado cultural, em investimento que preservem a tradição desses povos, garantam terras, serviços de saúde, educação, proteção infantil. Quando se tem uma rede que funciona como um suporte, cabe aos integrantes passarem os conhecimentos e tradições pertinentes daquela aldeia, a fim de garantirem a continuidade deles mesmos e da cultura do seu povo.

6.1. Possibilidades de pesquisas futuras

Vislumbramos a partir dos resultados obtidos nesse estudo, a possibilidade de outras pesquisas, a fim de cada vez mais conhecer essa população, tendo como pano de fundo para essa leitura a continuidade do *self* e a perspectiva dialógica.

Levamos como uma primeira inquietação, a possibilidade de explorar, da mesma forma como a que abordada nesse estudo, a percepção de continuidade na mudança em índios mais jovens, pois os participantes aqui tinham acima de 40 anos. Essa sugestão desperta a curiosidade de entender se os mais jovens apresentam uma discrepância com relação ao entendimento dos mais velhos, bem como compreender como estes entendem essa história da luta do povo Xukuru, uma vez que muitos não eram nascidos (ou eram muito pequenos) quando ocorreram os maiores conflitos.

Outro ponto que consideramos relevante seria compreender as relações entre a persistência cultural e o desenvolvimento do *self* em diferentes sub-aldeias de índios Xukuru. No percurso sobre a história dos índios Xukuru, vimos que a etnia está distribuída em 30 aldeias dentro do mesmo território (Serra do Ororubá). Pensamos que investigar a temática da persistência cultural *vs* a continuidade do *self* pode nos proporcionar um “retrato” (sem considerar a estabilidade presente nesse termo) da percepção de todo o contexto sobre o fenômeno estudado, tal qual Chandler fez em seus estudos e encontrou divergências quanto à percepção da continuidade entre as populações estudadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aschidamini, I. M. & Saube, R. (2004). Grupo Focal – estratégia metodológica qualitativa: um ensaio teórico. *Cogitare Enfermagem*, 1 (9), (pp. 9-14).
- Bakhtin, M.; Voloshinov, V. (1979). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- Bakhtin, M. (1992). *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes.
- Bakhtin, M. (1993). *Toward a philosophy of the act*. Trad. e notas Vadim Liapunov; ed. Vadim Liapunov & Michael Hosquist. Austin: University of Texas.
- Barboru, R. (2009). *Grupos Focais*. Tradução de Marcelo Figueiredo Duarte. Porto Alegre: Artmed.
- Brasil, Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Comissão Nacional de Ética em Pesquisa. (2007a). Resolução nº 196, de 10 de outubro de 1996. In: *Manual operacional para comitês de ética em pesquisa*. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 4. ed, (pp. 87-103).
- Brasil, Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Comissão Nacional de Ética em Pesquisa. (2007b). Resolução nº 304, de 9 de agosto de 2000. In: *Manual operacional para comitês de ética em pesquisa*. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 4. ed, (pp. 118-121).
- Bertau, M-C. & Gonçalves, M. (2007). Looking at “meaning as movement” in development: introductory reflections on the developmental origins of the dialogical *self*. *International Journal for Dialogical Science*, n.1, v. 2, p.1-13.
- Brait, B. (2007). A natureza dialógica da linguagem: formas e graus de representação dessa dimensão constitutiva. In: *Diálogos com Bakhtin*. Faraco, C. A., Tezza, C. e Castro, G. (orgs). 4ª ed. Curitiba: Editora UFPR.
- Bruner, J. (1997). *Atos de Significação*. Tradução Sandra Costa. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Castro, G. (2007). Os apontamentos de Bakhtin: uma profusão temática. In: *Diálogos com Bakhtin*. Faraco, C. A., Tezza, C. e Castro, G. (orgs). 4ª ed. Curitiba: Editora UFPR.
- Caon, C. M. (1999). O *self* como objeto de estudo da psicologia cultural. In: OLIVEIRA, M. B. & OLIVEIRA, M. K. (Org.) *Investigações Cognitivas: conceitos, linguagem e cultura*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Chandler, M. J. (1994). Adolescent suicide and the loss of personal continuity. In D. Cicchetti & S. L. Toth (Eds.), *Rochester symposium on developmental psychopathology: Disorders and dysfunctions of the self* (pp. 371-390). Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Chandler, M. J. & Lalonde, C. E. (1998). Cultural continuity as a hedge against suicide in Canada's First Nations. *Transcultural Psychiatry*, 35, (pp 191-219).

- Chandler, M. J. (2000). Surviving Time: The Persistence of Identity in This Culture and That. *Culture & Psychology*, 2 (6), (pp. 209-231).
- Chandler, M. J., Lalonde, C. E., & Sokol, B. W. (2000). Continuities of selfhood in the face of radical developmental and cultural change. In L. Nucci, G. Saxe, & E. Turiel (Eds.), *Culture, thought, and development* (pp. 65-84). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Chandler, M. J., Lalonde, C. E., Sokol, B. W., & Hallett, D. (2003). Personal persistence, identity, and suicide: A study of Native and non-Native North American adolescents. *Monographs for the Society for Research in Child Development*, série 273, 2 (68), (pp. 1-73).
- Chandler, M. J. & Lalonde, C. E. (2004). Transferring whose knowledge? Exchanging whose best practices?: On knowing about Indigenous knowledge and Aboriginal suicide. In J. White, P. Maxim, & D. Beavon (Eds.), *Aboriginal Policy Research: Setting the Agenda for Change*, Toronto: Thompson Educational Publishing. vol. II, (pp.111-123).
- Chandler, M. J. & Proulx, T. (2006a). On Committing the Psychologist's Fallacy and Getting Away With It: Bridging Personal and Cultural Identities. In P. K. Oles & H. J. M. Hermans (Eds.), *The Dialogical Self: Theory and Research*. Wydawnictwo KUL (pp.1-15).
- Chandler, M. J., & Proulx, T. (2006b). Changing Selves in Changing Worlds: Youth suicide on the fault-lines of colliding cultures. In: [Special Issue] *Archives of Suicide Research*, 2 (10), (pp. 125-140).
- Chandler, M. J. & Lalonde, C. E. (2008). *Cultural Continuity as a Protective Factor against Suicide in First Nations Youth. Horizons - A Special Issue on Aboriginal Youth, Hope or Heartbreak: Aboriginal Youth and Canada's Future*.
- Chandler, M. J. & Proulx, T. (2008). Personal Persistence and Persistent Peoples: Continuities in the lives of individual and whole cultural communities. In Sani, F. (Ed.), *Selfcontinuity: Individual and collective perspectives*. New York: Psychology Press (pp.1-13).
- Chandler, M. J. & Lalonde, C. E. ("no prelo"). Cultural continuity as a moderator of suicide risk among Canada's First Nations. In L. Kirmayer & G. Valaskakis (Eds.), *The Mental Health of Canadian Aboriginal Peoples: transformations, Identity, and Community*. University of British Columbia Press. Série 273, 2 (68).
- Cole, M. (1995). Culture and Cognitive Development: From Cross-cultural Research to Creating Systems of Cultural Mediation. *Culture & Psychology*, vol. 1, (pp. 25-54).
- Costa, E. V. & Lyra, M. C. D. P. (2002). Como a mente se torna social para Barbara Rogoff? A questão da centralidade do sujeito. *Psicologia Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, 3 (15).

- D'alte, Petracchi, Ferreira, Cunha & Salgado. (2007). O *self* dialógico: um convite a uma abordagem alternativa ao problema da identidade pessoal. *Revista Interações*, 6 (3), (pp. 8-31).
- De Antoni, C., Martins, C., Ferronato, M. A. , Simões, A., Maurenente, V., Costa, F. & Koller, S. H. (2001). Grupo focal: Método qualitativo de pesquisa com adolescentes em situação de risco. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 2 (53), (pp. 38-53).
- Faraco, C. A. (2007). O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica. In: Diálogos com Bakhtin. Faraco, C. A., Tezza, C. e Castro, G. (orgs). 4ª ed. Curitiba: Editora UFPR.
- Fávero, M. H. & Abrão, L. G. M. (2006). “Malhando o Gênero”: O Grupo Focal e os Atos da Fala na Interação de Adolescentes com a Telenovela. *Psicologia: Teoria e Pesquisa: Maio-Ago*, 2 (22), (pp. 175-182).
- Fontana, A. & Frey, J. (1994). Interviewing: the art of science. In: Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (orgs.) *Handbook of qualitative research*. London: SAGE.
- Freitas, M. T. A. (2007). Bakhtin e a psicologia. In: Diálogos com Bakhtin. Faraco, C. A., Tezza, C. e Castro, G. (orgs). 4ª ed. Curitiba: Editora UFPR.
- Gillespie, A. (2005). Malcolm X and His Autobiography: Identity Development and Self-narration. *Culture & Psychology*, 1 (11), (pp. 77–88).
- Goffman, E. (2007). Frame Analysis. Los marcos de la experiencia. *RES*, n. 8, p. 275-277.
- Gomes, A. A. (2003). Usos e possibilidades do grupo focal e outras alternativas metodológicas. V. 2. n. jul. de. Disponível em: http://www.grupolusofona.pt/pls/portal/docs/PAGE/OPECE/APRESENTACAO/INVESTIGADORES/ALBERTO%20ALBUQUERQUE/PAPERS/GRUPO%20FOCAL_USOS%20E%20POSSIBILIDADES.PDF
- Gomes, V. L. O.; Telles, K. S. & Roballo, E. C. (2009). Grupo focal e discurso do sujeito coletivo: produção de conhecimento em saúde de adolescentes. *Escola Anna Nery Revista Enfermagem*, out-dez; 4 (13), (pp. 856-862).
- Gone, J. P. (2008). `So I Can Be Like a Whiteman': The Cultural Psychology of Space and Place in American Indian Mental Health. *Culture Psychology*, n.3, v. 14, p. 369-399.
- Hallett, D., Chandler, M. J., & Lalonde, C. E. (2007). Aboriginal Language Knowledge and Youth Suicide. *Cognitive Development*, 22 (3), (pp. 392–399).
- Hallett, D., Want, S. C., Chandler, M. J., Koopman, L. L., Flores, J. P., & Gehrke, E. C. (2008). Identity in flux: Ethnic self-identification and school attrition in Canadian Aboriginal youth. *Journal of Applied Developmental Psychology*, 29, (pp. 62-75).
- Hermans, J. M. (1996). Voicing the self: From information processing to dialogical interchange. *Psychological Bulletin*.

- Janesick, V. (1994). The dance of qualitative research design: metaphor, methodolatry, and meaning. In: Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (orgs.) *Handbook of qualitative research*. London: SAGE.
- Jiménez, J. (1996). Sem pátria: os vínculos de pertinência no mundo de hoje – família, país nação. In: Dora Fried Schnitman (org.) *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Tradução de Jussara Haubert Rodrigues. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Josephs, I. E. (1996). Does Cultural Psychology Need the Concept of Activity? A Challenge to Ratner's Exposition. *Culture & Psychology*, vol. 2, (pp. 435-456).
- Kind, L. (2004). Notas para o trabalho com a técnica dos grupos focais. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, 15 (10), (pp. 124-136).
- Lalonde, C. E. (2006). Identity Formation and Cultural Resilience in Aboriginal Communities. In Flynn, R.J., Dudding, P., & Barber, J. (Eds.), *Promoting Resilience in Child Welfare*. Ottawa: University of Ottawa Press.
- Lightfoot, C., Lalonde, C. E. & Chandler, M. J. (2004) Culture, selves, and time: theories of personal persistence in native and non-native youth. Mahwah, NJ: Laurence Erlbaum & Associates. (pp. 207-229).
- Linell, P. (2000a). What is dialogism? Aspects and elements of a dialogical approach to language, communication and cognition. Växjö University.
- Linell, P. (2000b). Approaching dialogue: Talk, interaction and contexts in dialogical perspectives. (Impact: Studies in language and society, 3.). *Language in Society*, n. 29, p.583–618.
- Lyra, M. C. D. P. (1999). An Excursion into the Dynamics of Dialogue: Elaborations upon The Dialogical Self. *Culture Psychology*, n.4, v.5, p. 477-489.
- Lyra, M. C. D. P. (2006). Desenvolvimento como processo de mudança. In: SPINILLO & MEIRA (Orgs.). *Psicologia Cognitiva: cultura, desenvolvimento e aprendizagem*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- Lyra M. C. D. P. & Moura, M. L. S. (2000). Desenvolvimento na interação social e no contexto histórico-cultural: adequação entre perspectiva teórica e metodologia. *Psicologia Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, 2 (13), (pp. 1-14).
- Maar, M. A.; Erskine, B.; McGregor, L.; Larose, T. L.; Sutherland, M. E.; Graham, D.; Shawande, M. & Gordon, T. (2009). Innovations on a shoestring: a study of a collaborative community-based Aboriginal mental health service model in rural Canada. *International Journal of Mental Health Systems*, n.3, v.27, p.1-12.
- Marková, I. (2003). Constitution of the Self: Intersubjectivity and Dialogicality. *Culture & Psychology*, n.3, v. 9, p. 249–259.

- Marková, I. (2006a). *Dialogicidade e representações sociais: as dinâmicas da mente*. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis-RJ: Vozes.
- Marková, I. (2006b). On 'the inner alter' in dialogue. *International Journal for Dialogical Science*, n.1, v.1, p.125-147.
- Marková, I.; Lineel, P. Grossen, M. & Orvig, A. S. (2007). *Dialogue in focus group: exploring socially shared knowledge*. London: Equinox.
- Mcivor, O.; Napoleon, A. & Dickie, K. M. (2009). Language and Culture as Protective Factors for At-Risk Communities. *Journal de la santé autochtone*, novembre, p. 06-25.
- Mead, G. H. (1950). *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Morse, J. M. (1994). Designing funded qualitative research. In: Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (orgs.) *Handbook of qualitative research*. London: SAGE.
- Neto, O. C.; Moreira, M. R. & Sucena, L. F. M. (2002). Grupos Focais e Pesquisa Social Qualitativa: o debate orientado como técnica de investigação. *Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais*, Minas Gerais.
- Norris, M. J. (2008). Aboriginal languages in Canada: Emerging trends and perspectives on second language acquisition. *Statistics Canada*, n.11.
- Oliveira, C.S.; Lotufo Neto, F. (2003). Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico Brasileiro. *Rev. Psiq. Clín.*, n. 3º, v.1, p. 4-10.
- Pegg, A. (2009). Boundaries, spaces and dialogue: learning to lead in an English primary school. PhD thesis, The Open University.
- Polkinghorne, D. E. (2000). The Unconstructed self. *Culture & Psychology*, 2 (6), (pp. 265-272).
- Polkinghorne, D. E. (2001). "The Self and Humanistic Psychology." *The Handbook of Humanistic Psychology*. 2001. SAGE Publications. 8 Oct. 2009. <http://www.sage-reference.com/hdbk_humanpsych/Article_n8.Html>.
- Proulx, T. & Chandler, M. J. (2007). Jekyll and Hyde in the East and West: Cross-Cultural Variations in Conceptions of Self-Unity. *Revue internationale de psychologie sociale/International Review of Social Psychology*, 20 (2), (pp. 57-77).
- Ratner, C. (1996). Activity as a Key Concept for Cultural Psychology. *Culture & Psychology*, vol. 2, (pp. 407-434).
- Ribeiro, A. K. (2003). O tempo na Narrativa: significando a experiência escolar. 237 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – *Universidade Federal de Pernambuco*, Recife.
- Ribeiro, A. K. & Lyra, M. C. D. P. (2008). O processo de significação no tempo narrativo: uma proposta metodológica. *Estudos de Psicologia: Natal*, n. 13, v. 1, p. 65-73.

- Ricardo, C. A. Passados 500 anos, Sequer sabemos seus nomes. In: *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 2001.
- Shi-Xu. (2002). The discourse of cultural psychology: transforming the discourse of, self, narrative and culture. *Culture & Psychology*, 1 (8), (pp. 65-78).
- Silva, E. (2007). História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. *Tellus*, ano 7, n. 12, p. 89-102, abr. Campo Grande – MS.
- Souza, V. R. F. P. (1992). As Fronteiras do Ser Xukuru: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste. *Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife*.
- Valsiner, J. (2000). *Culture and Human Development*. London: Sage.
- Valsiner. (2003). Sensuality and sense: cultural construction of the human nature. *Human Affairs*, 2 (13), (pp. 151-162).
- Vygotsky, L.S. (1984). *A Formação Social da Mente*. São Paulo: Martins Fontes.
- Zittoun, T.; Mirza, N. M.; Perret-Clermont, A. (2007). Quando a cultura é considerada nas pesquisas em psicologia do desenvolvimento. *Educar. Curitiba*: Ed. UFPR, 30, (pp. 65-76),

ANEXO - História de Elizabeth Teixeira¹³

Era uma vez uma menina chamada Elisabeth. Elisabeth era filha de um homem que era dono de um pequeno pedaço de terra na Paraíba. Toda vez que nascia um menino, o pai soltava um rojão. Quando nascia uma menina, era silêncio. Quando tinha 9 anos seu pai a tirou da escola. Ela chorou, implorou, mas ele não cedeu. Ele “dizia que mulher só estudava para escrever carta para namorado”. Quando completou 17 anos, fugiu para casar com João Pedro. O pai não aceitava o namorado porque ele era negro e pobre.

Casaram e foram morar em Recife. João Pedro arrumou serviço em uma pedreira. Ele gostava de reunir os colegas para discutir seus direitos. João Pedro acabou fundando um sindicato que representava os trabalhadores. Com o passar dos anos, não conseguia mais arrumar emprego. Nessa época já tinham 6, dos 10 filhos que tiveram. Então, Elisabeth e João Pedro decidiram voltar à Paraíba, para viver em um pedaço de terra cedido pelo pai dela.

João Pedro foi trabalhar na roça. Andava por toda a região. Ele chegava à noite falando para a esposa: “Elisabeth, aqui há tanta exploração quanto na cidade. Tem muita criancinha morrendo de fome”. Na Paraíba, ele fundou outro sindicato que defendia os camponeses.

João Pedro, porém, começou a ser perseguido. Policiais cercavam sua casa. Ele e a mulher com medo de que uma bala acertasse as crianças, colocavam todos deitados no chão.

Mas o pai de Elisabeth estava descontente com as atitudes do genro e tentou expulsá-los do pedaço de terra cedido. Chegou a ir a uma audiência na justiça porque estava sendo despejado da terra. Quando voltava para casa, morreu numa emboscada na estrada. No mês seguinte, Elisabeth foi escolhida para assumir a presidência do sindicato. Com ela, o número de associados aumentou muito. Elisabeth dizia: “eles mataram João Pedro para nos enfraquecer, hoje estamos mais unidos”.

Elisabeth, depois que se tornou presidente, enfrentou muitos fazendeiros. Com o passar do tempo, o sindicato ficava mais forte. Mas, ela também passou a ser ameaçada de morte. O filho de 10 anos jurou que ia se vingar da morte do pai quando crescesse. Acabou levando um tiro na cabeça que lhe deixou com problemas para o resto da vida.

Os policiais voltaram a rondar a sua casa. Um dia prenderam Elisabeth. Depois ela foi presa novamente. Passou 4 meses. Quando foi liberada, fugiu, deixando seus filhos com seu

¹³ História extraída e reduzida do livro *Brasileiras: guerreiras da paz*. Ed: Contexto

pai e irmãos. Levou apenas um, Carlos, porque ele foi rejeitado pela família dela porque era muito parecido com o pai.

Fugiram escondidos em um caminhão de verdura para o Rio Grande do Norte. Lá, passou 16 anos com um nome falso e sem notícias dos outros filhos. Ela ensinava os filhos dos camponeses a ler e escrever em troca de casa e comida. Ensinava os direitos deles. Via as crianças dos outros crescerem, mas não viu seus filhos crescerem.

Depois de 17 anos, reencontrou os filhos. Um deles, fundou a Associação João Pedro Teixeira (nome do pai) com o apoio da mãe. Mas, o filho mais velho, não aceitou que existisse mais um líder na família e acabou matando o irmão. Mais uma vez Elisabeth perdeu uma pessoa da família. Mais uma vez ela não desistiu e continuou lutando porque tinha esperança de um dia ver justiça no campo.

APÊNDICE A - Carta de Anuência

Declaro que fui informado sobre a pesquisa “Um estudo sobre os índios Xukuru a partir da noção de Continuidade do *Self*”, por VANESSA CAVALCANTI DE TORRES, psicóloga, aluna do Mestrado em Psicologia Cognitiva da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sob a orientação da professora Dr^a Maria C. D. P. Lyra e co-orientação da Dr^a Anália Keila Ribeiro.

Fui esclarecido que o objetivo da pesquisa é estudar os índios Xukuru a partir da noção de continuidade do *self*.

É importante destacar que esse trabalho em grupo não possui finalidades terapêuticas. É um recurso chamado de grupo focal, onde as pessoas se reúnem para debater um tema específico com a ajuda de um mediador, nesse caso, a própria pesquisadora.

Compreendi que o estudo utilizará como método para coleta dos dados, a análise das narrativas dos índios, apenas depois de um contato feito anteriormente com o público, com agendamento de dia e horário, convenientes a esses participantes.

Ficaram claros que os riscos da pesquisa são mínimos, visto que os índios debaterão em grupo, aspectos ligados à realidade cultural/pessoal deles.

Estou ciente sobre a formação e qualificação da pesquisadora na área de saúde mental e que, caso aconteça algum problema, estes serão de sua inteira responsabilidade. E, os problemas que por ventura aconteçam, deverão ser comunicados imediatamente, através dos contatos deixados em uma via do TCLE com o índio. Concordo, que se por ventura ocorrer problemas maiores, serão disponibilizados psicólogos do município para dar suporte à necessidade do participante, assim como todo o processo também será acompanhado e colaborado pela pesquisadora.

Os benefícios dessa pesquisa são inúmeros; desde o enriquecimento da área da psicologia sobre o fenômeno da continuidade do *self*, bem como o aprofundamento de estudos voltados para população indígena, entendimento de seus costumes, tradições e contribuições para a área da saúde mental, servindo de base também para outros estudos. Seus resultados poderão proporcionar uma melhoria na qualidade de vida a esta população.

Compreendi que os subsídios obtidos através dessa pesquisa poderão compor seu corpo geral, podendo posteriormente servir para fins de publicação em congressos e/ou revistas científicas, respeitando o anonimato das fontes. Assim como, que este trabalho obedecerá aos princípios preconizados pelo Ministério da Saúde que regulamentam pesquisas

com seres humanos através da resolução 196/1996 e as normas para estudos com populações indígenas dispostas na resolução 304/2000.

Afirmo então, que fui esclarecido e concordo em colaborar com a pesquisa, liberando a participação dos índios Xukuru que desejarem participar, para que os pesquisadores possam iniciar a coleta de dados, e assim, o estudo conseguir o êxito esperado.

Pesqueira, ____ de _____ de 2010.

Marcos Luidson de Araújo
Cacique da Tribo Xukuru do Ororubá
Presidente do Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá (CISXO)

APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

Pesqueira, ____ de _____ de 2010.

Prezado índia Xukuru do Ororubá;

Solicito sua colaboração para participar da pesquisa com o título “Um estudo sobre os índios Xukuru a partir da noção de Continuidade do *Self*”. Vale salientar que suas contribuições ajudarão a uma melhor compreensão acerca dos costumes dessa aldeia.

Ao assinar este documento, você estará dando consentimento para responder a uma pergunta feita por mim, VANESSA CAVALCANTI DE TORRES, CPF 007.992.664-93, RG 5451291– SSP – PE, Fone: (81)9951-2688, CRP 02/11.856, psicóloga, aluna do Mestrado em Psicologia Cognitiva da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), sob a orientação da Professora da UFPE Dr^a Maria C. D. P. Lyra, CPF 168107594-68, Fone: (81) 2126-7330 e co-orientação da Dr^a Anália Keila Ribeiro CPF 568417104-44, Fone: (81) 2125-1600.

É importante deixar claro que:

Os benefícios dessa pesquisa são inúmeros, desde o enriquecimento da área da psicologia sobre o assunto pesquisado, bem como o aprofundamento de estudos voltados para população indígena, entendimento de costumes, tradições e contribuições para a área da saúde mental, servindo de base também para outros estudos. Justifica-se pela importância de que várias áreas, cada vez mais, realizem estudos sobre as populações indígenas para que ocorra uma melhoria na qualidade de vida na aldeia.

O objetivo da pesquisa é estudar os índios Xukuru a partir da noção de continuidade do *self*.

Sua participação é voluntária, levando-se em conta apenas o seu interesse em participar da pesquisa, não havendo compensação financeira para nenhuma das partes. Você só colaborará após o entendimento e assinatura desse termo.

O procedimento será realizado por meio de um trabalho grupo sem finalidades terapêuticas. É um recurso chamado de grupo focal, onde as pessoas se reúnem para debater um tema específico com a ajuda de um mediador, nesse caso, a própria pesquisadora. Será realizada através da análise de suas narrativas, a coleta desse material por meio da produção de um desenho e do trabalho em grupo, que será gravado em aparelhos de MP4.

Você pode requerer informações acerca desse estudo, em qualquer fase da sua execução. Em nenhum momento você será identificado, preservando seu anonimato. Os subsídios obtidos através de sua contribuição poderão compor o corpo geral da pesquisa, podendo posteriormente servir para fins de publicação em congressos e/ou revistas científicas, respeitando o anonimato das fontes.

Você terá inteira liberdade para desistir de participar, no decorrer da pesquisa, retirando suas informações do estudo e isso não acarretará nenhum problema pessoal.

Ficaram claros que os riscos da pesquisa são mínimos, visto que os índios debaterão em grupo, aspectos ligados à realidade cultural/pessoal deles.

Estou ciente sobre a formação e qualificação da pesquisadora na área de saúde mental e que, caso aconteça algum problema, estes serão de sua inteira responsabilidade. E, os problemas que porventura aconteçam deverão ser comunicados imediatamente, através dos contatos deixados em uma via do TCLE com o índio. Concordo, que se porventura ocorrerem problemas maiores, serão disponibilizados psicólogos do município para dar suporte à necessidade do participante, assim como todo o processo também será acompanhado e colaborado pela pesquisadora.

Antecipadamente agradeço sua atenção e contribuição;

Índio/Índia

Testemunha

Vanessa Cavalcanti de Torres
Psicóloga e Mestranda em Psicologia Cognitiva da UFPE
CRP 02/11.856

APÊNDICE C – Questionário sócio-demográfico

1. Nome _____
2. Idade _____
3. Grau de instrução _____
4. Estado civil _____
5. Religião _____
6. Mora desde que nasceu na aldeia () Sim () Não
7. Já morou fora da aldeia alguma vez e porque () Sim () Não. Se sim, por quê?

APÊNDICE D – Roteiro para seguir no grupo focal

- Questão-chave 1) O que os índios Xukuru pensam sobre a vida de Elizabeth?

12. Opinião sobre a vida de Elizabeth ()

13. Se acham que a vida de Elizabeth continua a mesma desde que era pequena ()

14. Se acham que a vida de Elizabeth mudou desde que ela era pequena ()

- Questão-Chave 2) Semelhança entre a vida de Elizabeth e a dos índios Xukuru

15. Comentários sobre alguma coisa da vida de Elizabeth e a dos índios Xukuru ()

16. Existe semelhança entre a vida de Elizabeth e a dos índios Xukuru ()

- Questão-Chave 3) Vida dos índios Xukuru

17. Como é a vida na aldeia ()

18. Gostam de viver na aldeia ()

- Questão-Chave 4) Continuidade da vida dos índios Xukuru

19. O que percebem que continua a mesma coisa na vida deles desde que eram pequenos ()

20. O que percebem que mudou na vida deles ()

21. Se acham que continuam as mesmas pessoas de antes ()

22. Como imaginam o futuro ()

APÊNDICE E – Transcrição do áudio referente ao grupo focal

Vanessa: Veja só, é... Antes da gente começar a falar um pouco sobre aqui a aldeia, eu queria ler uma história pra vocês. Uma história de uma senhora chamada Elizabeth, é uma história real, de uma vida real, de algumas coisas que aconteceram na vida dela e eu queria compartilhar essa história com vocês. E ela diz o seguinte: *leitura da história de Elizabeth*.

Vanessa: Essa é a história de Elizabeth.

Edilene: Complicada, viu!

Vanessa: E real, né! Uma história real, que não está sendo fantasiada. Pelo contrário, tem muito mais coisa que aconteceu, mas ia ser uma história muito longa pra ser contada e a gente vai resumindo, pra ficar as principais coisas. Bem gente, qual a opinião de vocês sobre a vida de Elizabeth? O que é que vocês tem a dizer sobre a vida dela?

Edinaldo: a vida de Elizabeth né, então vem muitas da vida dela por aí e ainda vem ainda na situação que nós estamos, ainda vai nascer muitas Elizabeths igual a ela nesse mundo que nós *vevi*, né, porque isso é dia a dia, isso é o momento, tem mais mães né, que acontece isso, coisas piores e às vezes nem corrida não é, tem que abandonar o lar através de fazer coisas, tem que cair no mundo deixando uma duas três coisas para traz. O próprio pai puxa dois carrega dois, no dia a dia por nossa terra.

Edilene: No começo da história de Elizabeth, só no começo achei parecida com a minha porque meu pai não deixou eu estudar, eu estudava em São José, depois achei parecida com a história de Maria, mas depois mudou tudo aí né, mas no começo foi parecida com a de nós duas, aminha porque meu pai não deixou eu estudar desde nova e a de Zenilda porque mataram Xicão e marquinho assumiu e foi as força maior, mas aí depois ficou diferente

Maria: Eu achei assim... porque a nossa luta aqui não foi do mesmo jeito, mas também não foi diferente, começou com a terra e pela terra nós tivemos bastantes pessoas que foram sacrificadas, doando sua vida pelos outros que ficaram pra traz que se organizaram e tiveram a coragem de enfrentar. Porque no momento que eu vi Xicão morrendo, eu estava lá no momento, era pra eu ter desistido, mas não. É que nem um dom dado por Deus pra não desistir tão fácil

Vanessa: e os outros, o que vocês pensam de Elizabeth? Acham que Pedro, Edilene, Maria é a mesma coisa ou vocês pensam diferente sobre a vida dela?

Francisco: Eu digo que é mesma coisa, né. As mesmas coisa que eles falaram aí, tá certo

Joana: Eu acho que a vida de D. zenilda foi mais um pouquinho, foi mais sofrida um pouquinho do que a de Elizabeth.

Vanessa: É complicado né, porque a gente sabe que foi muito sofrimento. Acho que todos nós aqui passamos por problemas na vida não é, né isso?

Maria: Elizabeth sofreu mais, porque o próprio filho matou o outro. Pra uma mãe vê isso

Flávia: Mas ela não desistiu! Ela lutou né! Continuou, né!

Vanessa: Vocês acham que a vida de Elizabeth continuou a mesma durante a história que eu contei pra vocês, a mesma, desde que ela era pequena.

Pedro: não! Ela continuou a mesma do ponto de vista da história, porque ela continua a mesma no período da adolescência não é, que foi um período bom. Mas depois que casou, que arrumou, acho que sofreu muito mais. Ela gostava das crianças, mas depois que ela cresceu sofreu muito mais, batalha, foi perseguida, foi muito mais, perca de filho...

Vanessa: Mas vocês acham que mudou ou que ela continua a mesma apesar de tudo que aconteceu?

Flávia: Eu acho que ela continua a mesma...

Antônio (interrompe): Não, eu acho que ela mudou, porque da infância para *adepois* que ela cresceu, que ela apareceu como se diz, aí as coisa mudaram muito pra ela, que ela aprendeu mais na vida, continuou sofrendo, só que igual criança, não!

Vanessa: Flávia acha que ela continua a mesma?

Flávia: Acho que sim

Vanessa: Porque a senhora está dizendo isso?

Flávia: Porque a vida dela continua de sofrimento, de sofrimento em sofrimento, e ela batalhando e não desiste, continua a mesma vida

Vanessa: E Cleide? (parecendo querer falar)

Cleide: eu concordo com ela, porque assim, no caso ela perdeu 2 filhos, acho que foi um sofrimento a mais e ficou

Vanessa: E Joana, tem a mesma opinião?

Joana: Tenho a mesma opinião

Telma: não mulher, eu tô meio ruim da cabeça (Sorrisos de todos)

Vanessa: tá meio ruim é, Telma? Qué que você tem hoje?

Antônio: Dor de cabeça?

Joana: Ela está com o sistema nervoso

Edilene: Eu também Maria, não to muito bem da garganta.

Silêncio

Vanessa: mas a gente vai conversando. Vocês acham que existe alguma coisa que a gente poderia comentar da vida de Elizabeth e alguma coisa da vida dos índios Xukuru? Alguma relação que existe entre essas histórias?

João: essas histórias é quase como uma base né... porque a luta nossa começou da terra e da terra nós *perdemo* o nosso povo pros *fazendêro*. Veio o branco, matava e jogava o próprio índio pra cima e pra baixo, mas nenhum índio nunca fez isso não, agora o branco fazia. Matavam, com apoio da própria justiça era a favor do branco e contra o nosso povo, porque eles dizia que a gente é que matava, os mandante, mas a gente *num* era mandante nem matador não, quem era o matador era o branco. Acontecia dentro da área e jogava a culpa para os índio. A nossa terra hoje, nós estamos num espaço maior, pra os nossos filhos, neto, bisnetos, vão se *achegando*, vão ficar pra eles, daqui a 100 anos, levando a luta pra frente e a luta ainda num *acabousse* não, porque se a luta se acabar, acaba-se todo o povo, mas eu vou ficando aqui até quando eu puder, porque a nossa luta e os mais velho foi quem começou um pouquinho e Xicão puxando o povo devagarzinho pra se juntar, quando deu fé já tava uma coisa maior. Aí foi crescendo o povo, aí quando foi feito as caminhada, as retomada, a pedra d'água foi a primeira pra poder caminhar as outras, mas já tinha mais gente. Aí depois foi a foi caminhando com o *terrero* e do *terrero* é que saía, a nossa mata, a natureza, é que caminhava a luz na frente da gente e a gente saía com nosso povo na fila e o cacique nosso caminhando com a gente, ele na frente e nós atrás. *Mataro* ele, o filho ficou, hoje é um menino que sabe trabalhar com todo o povo, *num* é só aqui não, em todas as aldeias no sertão, na Paraíba, onde for pertencer a nosso povo, ele tá lutando pra vê nossa mesa cheia que nós *num* tinha terra pra trabalhar, tinha só a moradia e um *cuminheiro* a redor, apertando, apertando, essa aldeia nossa tava cercada, ia jogar nosso povo lá pra rua, pra *bêra* de pista, pra cidade pra hoje tá nossa família lá embaixo passando fome, olhando só pra o calçamento. Mas ele num quis e veio *tomá* conta com a mãe dele né, que é como a nossa mãe aqui dentro, e gente tem todo respeito por ela nesse momento, a presença dela, a presença do filho dela, e toda a família dela, que já perdeu um filho e tem uma nora dela que tá em cima numa cama e a gente pedindo força a Deus pra ela sair e vê a filha dela com ela nos braço dela junto com ela.

Vanessa: E seu Francisco o que é que pensa dessa história? O Sr acha que tem alguma semelhança, seu Francisco, da história que eu contei pra vocês, pra história que vocês vivem ou não tem nada a ver?

Francisco: Eu acho que melhorou muito pro lado da gente. Na minha parte assim, eu penso assim que num tem costume de conversar com minguem assim.

Vanessa: Tem nada não!

Francisco: Eu sou *mei* nervoso, mas...

Vanessa: Aqui é uma conversa livre

Antônio: Pode ficar a vontade

Francisco: É, mas eu sou assim, *num* durmo de noite, tomo remédio, mas o remédio *num* consegue *adrumir* (dormir) né. Eu tem problema também com um filho meu, aí eu fiquei *mei* descontrolado. Mas tá tudo bem agora. Eu acho que tá tudo bem e assim é que a gente *vevi* como a natureza, até quando Deus quiser

Vanessa: E os outros que estão aqui, que ouviram seu Francisco, seu João, vocês acham que tem alguma semelhança entre a história de Elizabeth e a de vocês, a daqui da aldeia?

Maria: Eu vejo que a perseguição que hoje ainda sofre... é porque na época de xicão que era cacique por 2 vezes o *pistolero* foi lá em casa pra matar. Hoje a perseguição não é mais com *pistolero* e sim pelas pessoas e continua nos perseguindo e eu acho que isso meche pra quem não te meio preparado no psicológico. E fica difícil, né.

Vanessa: Como assim Maria, me explique melhor pra mim entender.

Maria: A perseguição da justiça?

Vanessa: essa que a senhora falou da perseguição da justiça e que algumas pessoas ficam mais mexidas ou se incomodam do que outras...

Maria: É porque é o seguinte, é preciso ser forte pra não deixar virar psicológico a perseguição. Eu mesmo, até hoje, aos meus 60 anos, com 24 anos de luta, eu não deixei ainda atingir o meu psicológico. De todas trajetórias de luta, de perseguição. Faz 10 anos que eu fui na cidade de Pesqueira, na feira livre, no mercado. Eu passo em Pesqueira quando eu viajo, porque foi lá que meu marido foi assassinado pela luta da terra, né, e eu fui durante a época que estavam apurando o caso do assassinato do meu esposo. Eu tive 3 mandatos de prisão, porque eu fui acusada de ser a mandante, porque mataram xicão para apagar a luta da terra, mas já tinha um filho preparado e esse filho foi entregue a luta. Então esse que era o pensamento da justiça que se prender a mãe, o filho desiste do pessoal. Era o estudo dos advogado que trabalhava aqui com a gente. Então esses 3 mandato de prisão eu corria sem dever... mas eu não deixei que isso virasse psicológico. Demos continuidade a luta, eu encorajava o nosso líder, não era isso?

Antônio (responde): era verdade!

Maria: Nós não vamos parar, nós *vai dar* continuidade e que nós se una pra poder participar. Então até hoje eu não deixei virar psicológico. Aí depois quando Marquinho entrou como cacique, veio a perseguição também, ele sofreu um atentado, em fevereiro de 2003, de vítima ele passou a ser réu. Então, ele também não deixou virar psicológico, porque ele tem muita gente ao *arredor* (redor), que dá força, né, e principalmente os encantos de luz que a gente vai buscar força na mata. É por isso hoje eu ainda tô contando a história. Eu não deixei isso virar psicológico.

Vanessa: E tem alguém aqui no grupo que sentiu isso de forma mais forte? Então de repente é, não conseguiu ficar mais forte pra enfrentar tudo que vocês estavam passando e isso virou algum problema psicológico? Tem alguém aqui no grupo que acha que passou por isso?

Maria: No momento, né, dessa perseguição...

Vanessa: Pois é...

Maria: Eu mesmo não desisti até hoje.

Francisco: Ficou em mim um pouco a imagem, eu num sei o que é que, se é psicológico, a virada do gordo, que ficou na minha imagem, que ficou guardado dentro de mim num podia *acontecê*? Como foi *acontecê*? Aí isso fica me perturbando, fica aquilo. Porque que foi *acontecê*? Porque que tinha que *acontecê* aquilo? Porque? Eu num me conformo. Eu viajo dentro de mim, né, eu sozinho com meu pensamento, né. As vezes dá até raiva mesmo, a forma como aconteceu, porque aconteceu as vezes até o menino faz: o que é pai? E eu digo, nada não.

Maria: É porque nessa época dessa trajetória de luta ele não vivia aqui conosco, né, ele vivia fora. Aí quando chegou já tinha acontecido o assassinato do cacique Xicão, *num* já? (referindo-se a Francisco)

Francisco: já! Eu tava em Brasília quando houve

Maria: Então pronto! Aí, já chegou depois, já tinha passado tudo

João: já tinha passado o processo...

Vanessa: E quem viveu, os outros aqui que viveram isso e ouviram falar, que participaram mais diretamente ou indiretamente, como é que ficou então esse psicológico de vocês?

Edilene: Olhe, cada um é cada um, mas tem uma pessoa aqui que eu notei muito abalada foi *cumpade* Batista (referindo-se a Sr. Antônio)

Antônio: balança a cabeça afirmativamente, abaixa a cabeça e chora

Edilene: Eu acompanhava ele e eu mesmo esse tempo todo fui forte em tudo, agora essa semana eu quis *afracar*, agora eu vou *dizê* qual foi o motivo, porque quando aconteceu aquilo tudo fui eu que levei a intimação pra o finado *cumpade* Antão e eu fiquei com isso na cabeça!

Maria (interrompe): não, mulher!

Edilene: aí quando eu vi Antão deitado no colchão eu quis me descontrolar!!! Aí eu disse, mas o que *home*! Eu num sou *de me* descontrolar com pouca coisa, aí eu me controlei...mas eu passei 2 *dia* ainda somente...

Maria: Ela tá falando de um que sofreu a perseguição, foi preso, quando saiu da cadeia deu derrame e continuou doente e essa semana chegou a falecer. Então ela acha que, porque naquela época, veio uma intimação pra mim, pra ele e seu Abdias... eu estava lá no momento que ele estava... primeiro foi eu que foi depor e eles ficaram cozinhando o galo lá como diz o ditado antigo, e quando eu terminei o meu depoimento já era tarde e ia ficar pro outro dia. Então quando eu entrei no carro mais Marquinho, que Antão ia entrando no carro do advogado, a polícia pegou ele e ele *num* teve direito nem de depor.

Edilene: Não Maria, foi assim, é porque eu substituí o chefe, aí por uma coisa que ele me disse, aí eu fiquei pensando por uma coisa que ele me disse: eu vou, mas agora eu digo a você que preso eu num vou ficar porque eu não devo, e nesse mesmo dia que eu tava na casa de saúde e ele foi fazer exame de vista, porque eu *num* fui mesmo com ele, eu fui em outra coisa, porque nessa época *num* era FUNASA, era FUNAI *nera*? E eu resolvia tudo da FUNAI e ele tava lá, e tava tudo certo pra ele fazer o exame e como era que ele tava lá, aí eu disse como ele

foi preso, olhe *cumpade* Antão você não vai *fazê*... aí depois desse tempo todinho que eu vi o homem no caixão eu lembrei de tudo, mas aí eu disse, eu já passei por cada momento difícil na minha vida e agora eu vou *afraçar*. Aí minha cabeça ficou *meia* abalada... Mas eu tenho fé em Deus, porque quem tem fé em Deus *num* entra em depressão nem outra coisa...

Vanessa: Seu Antônio, o Sr num queria falar um pouquinho a opinião do senhor... Seu Antônio chora...

Edilene: eu já falei, agora é você...

Vanessa: Tá emocionado, né?

João: É como a luta né, que até o momento, o hoje nós *tamo* caminhando graças a Deus, trabalhando junto a nosso povo, pra continuar a luta, a luta tá caminhando. Daqui a 100 anos se nós *for* vivo vamos continuar a lutar e juntar tudinho como foi desde o começo

Vanessa: aí deixa eu perguntar, como é a vida aqui na aldeia? Me contem um pouco como é que vocês vivem...

Fernanda: eu acho que a vida da gente tá muito bem. Eu agradeço a D. Zenilda e o marido dela, o cacique e agora o filho dela, eu agradeço muito a ela que mudou muito a vida da gente, que antes não tinha como trabalhar e hoje tem, graças a Deus e eu agradeço muito a eles.

Vanessa: E Joana, como é que tu pensa que é a vida aqui na aldeia?

Joana: Como ela falou, né. Tudo melhorou, né, porque se num fosse eles nós *num* tinha nada e agora tem terra, remédio, tem tudo, né!

Vanessa: Vocês gostam de viver aqui na aldeia?

João: Ave Maria... Aqui é uma maravilha, tudo família...

Flávia: Todo mundo que vem pra São José *num* quer sair mais...

Vanessa: São José é um pedacinho só, né?

Joana: todo mundo que pudesse vir *pr'aqui*, só ficava aqui em São José

Maria: e a melhor coisa que Xicão escolheu foi ser plantado na mata porque se quiser você daqui mesmo *num* sai.

Vanessa: E o que é que tem de tão bom em São José então? Porque eu perguntei na aldeia, e aí tem Sucupira, Brejinho, Cimbres, tem um monte que eu já conheço, qué que tem de tão bom aqui e, São José que Cleide falou, defendeu? Todo mundo sorrindo

Flávia: eu vou falar... o que tem de bom é a união, é, como é que diz, o companheirismo das pessoas, tudo... que meu pai é que é daqui e faz 2 anos que eu estou aqui, vai fazer 2 anos, gosto bastante, e o que eu tenho a dizer é assim, é a vizinhança, é o amor entre as pessoas, o companheirismo, é uma família, é como que seja tudo tio, primo, é como se fosse uma

família, é uma família. Tem D. Zenilda pra reunir as pessoas, conversar, se acontecer um errinho dentro da aldeia, ela vem aconselha, ela é a mãe de todos.

Edilene: melhorou e eu num posso dizer nada e tinha um pessoal aqui que era uma situação, tinha que levar umas coisinha, aí depois eu fui lá, cheguei lá tava o homem chorando e a mulher chorando, aí eu disse: vocês tão chorando porque? Eles *disse* felicidade, porque hoje nós tem tudo... eles *num* tinha o que comer na semana santa e eles tinha *mei* mundo de feijão ensacado, banana, venderam e tinha guardada, quando foi um dia disse, vamos fazer uma feijoada e eu ia comprar o feijão preto, aí ele disse, se vocês comprarem o feijão preto eu me intrigo, porque eu tenho feijão preto pra dá... então isso é uma felicidade, não só pra eles, mas pra nossos parentes que tem o que comer e vê tanta coisa e dá pra os outros... aí mudou... E o de Elizabeth ela disse que não mudou, eu acho assim que mudou foi tudo, porque antes ela lutava por amor e depois ela lutou com raiva. Ela lutava por amor por João Pedro, depois ela foi lutar com lágrimas porque perdeu João Pedro...

Vanessa: Vocês percebem que a vida de vocês continua a mesma desde que eram pequenos?

Edilene: complicado...

Antônio: Agora complicou...

Telma: pra todo mundo! Até eu me *avivei* agora... Até eu me *avivei*... (*todos sorriem*)

Antônio: A gente que somos liderança, a gente tem... Todo nosso gado faz parte da mesma boiada não é? Porque o branco não gosta da gente, saiu mas não gosta da gente. O seguinte é esse, pra dizer a verdade, pra poder ele levar lá pra fora, ele chegar nesse ponto, vai *inté* pra rua, como ela falou, mas esses anos todos que...

Maria: mas tu quer saber assim, desde criança até agora os meus 60 anos...

Vanessa: É! Se acham que vocês continuam as mesmas pessoas

Antônio: não! Eu mesmo não!

(ao mesmo tempo) Edilene: eu mesmo não!

Maria: Deixa ele falar, cada um tem sua vez de falar...

Flávia: Até Telma se *avivou* (falando para a Telma)

Silêncio

Antônio: Eu mesmo já mudei mais de 100 vez... É tanta mudança na minha vida que eu num sei nem *dizê*...

Vanessa: me explique um pouquinho melhor seu Antônio...

Antônio: quando eu comecei a minha vida sabe, era... Assim vamos dizer de criança. Eu fui criado com os meus pais e meus pais eram *mei* rígido e eu pelo menos só fui numa festa que ele *deixo* até 20 anos de idade. Agora eu *ia* fugido, Sabe. Aonde eu moro lá em cima tinha

uma janela sabe que ficava fechada, eu ia lá e abria de novo.... todos sorriem... aí eu trabalhava até 5 6 horas da tarde aí quando chegava do *trabaio* né, eu tinha satisfação de *trabaia* e também de *farrar*, mas ele num deixava. Aí eu fugia pras festas, *í* um dia, que já morreu essa criatura que levou uma *pisa*, aí eu errei o caminho que era pra ir para casa 4 horas da manhã. Eu chegava em casa, tirava a roupa e quando ele chegava no quarto que me chamava eu tava com a roupa de ir pra *tabaiá*. Aí nesse dia eu me perdi, né, arrumei uma namoradinha, aí desci aqui pro açude, se era pra eu ir pra casa, fui aqui pro açude, peguei no sono na *berada num* sei como *num* cai embaixo. Aí pai desceu por uma entrada e eu subi pela outra, agora essa foi a minha sorte. Aí finado Artur perguntou a ele se ele tinha me visto, aí ele disse não, aí eu vou aqui na casa de *cumpade* Matias, aí *cumpade* Matias disse, não *num* dê nele não que ele é uma pessoa que ele vai, ele, ele brinca direitinho. Aí... (Antônio sorri). Eu tem muita história... aí eu subi quando cheguei em casa peguei entrei pelo outro lado, e ele já tava tomando café, aí eu pensei, é agora e lá vem, lá vem, aí na cozinha, a gente conversou um *bocado* aí ele disse, tu ia levar um *pisa caba*, aí eu calado, calado, ninguém falava não quando ele chegava com medo e assim foi até 20 *ano* de idade. Com 20 *ano* eu casei, aí foi onde, eu tava como um cachorro amarrado, aí ele soltou né, tirou a coleira, aí eu comecei *desmantelo* assim, porque agora eu sou casado, mas ninguém é dono de mim, no caso assim de eu chegar em casa e marcar a hora *deu* chegar. Aí passei muitos anos assim. aí consertou, *desmantelou*, aí *baguncei* muito

Telma (interrompendo): aproveitou, né?

Antônio: por isso que modifiquei tantas e tantas vezes na minha vida, aí depois eu arrumei tanta coisa assim...

Maria (interrompendo): bens materiais!

Antônio: bens, né! Aí depois perdi tudo de novo, fiquei mais meu cunhado lá na rua, eu cheguei a um ponto que *num* tinha um punhado de terra, eu *num* tinha. Um dia nessa vida de 66 *ano*, eu passei 2 dias sem *tabaia* porque num tinha o que fazer. Aí fiquei assim, um dia eu cheguei na porta de casa e pensei o que é que eu vou fazer, *num* tinha o que fazer, num tenho um pedaço de terra, *num* tem nada...

Edilene: uma situação difícil...

Antônio: é! Mas esse sistema nervoso meu eu já nasci com ele sabe, já é de herança, mas que depois de uma operação, eu fiz 3 agora, *num* fiquei com vontade que nem de ir no médico, continuo com a vaga, mas o *pobrema* é que morrer eu *num* morro, minha mãe morreu, quiseram me dar remédio, eu disse, *num* tomo não, pra isso não, aí as vez, vem uma coisa assim que vem, que me prende sabe, fecha aqui e depois de fechar *num* sai mais não, pode matar que *num* sai. Aí quando *destapa*, é como uma coisa que tapou, aí quando *destapa* eu saio um pouquinho, depois, tem hora que eu num posso *vê* falar, aí eu num gosto de sair. Acho que vai ser a ultima reunião que eu vou assistir vai ser essa ...

Maria (interrompe): Aí ele entrou na luta, mas o Xicão, conseguiu voltar pra terra que era onde ele queria que foi dos pais dele, aí hoje ele tá no pedaço de terra que é dele.

Vanessa: E Telma, que disse que despertou com a pergunta... (referindo-se a Telma)

Telma: Eu *num* sei falar, daqui a pouquinho eu falo

Cleide: Deve saber, porque você é esperta...

Vanessa: E os outros que estão ouvindo, ouviram a história de seu Antônio, vocês percebem que continuam os mesmo desde que eram pequenos?

Telma: não! Se você soubesse como era minha vida quando eu era pequena, se eu fosse contar um dia passava noite e dia. Comecei a trabalhar com uma base de 6 anos, meu pai adoeceu, *num* pode mais, eu fiquei tomando conta, com 13 anos mais ou menos ele faleceu, ficou minha mãe que sofria da mente também, muitas perdas, muitos eu sei lá... *num* sei falar mais nada não! Pronto! Abaixa a cabeça. Ela fala chorando

Francisco: Tem coisas boas que a gente passa, tem coisas ruins...

Maria: Eu mesmo desde criança, eu tive uma infância que foi boa, não tinha muita liberdade como *cumpade* falou aí...

Antônio: é!

Maria: Porque nossos pais prendiam muito, mas era criança, inocente, chegava a mocidade, eu tava me sentindo muito bem com aquilo, obrigado! Que meus pais tinham razão, que eu namorei aos 18 anos, casei aos 19 com o primeiro namorado e aí fui criar uma família. Todo ano eu tinha um filho, todo ano eu tinha um filho, cheguei até a ter 9, tem 2 que vai completando ano 15 de maio, uma no dia 18 e outra no dia 13, mas pra mim a minha vida era uma maravilha, tá entendendo? Eu me sentia feliz! E eu sei que com o passar dos tempos, hoje eu tenho o mesmo coração de abraçar, de amar, de acolher, mas com o dia a dia da luta, dessa luta que foi travada por conta de nossas terras, é... eu sinto meio assim meio *compricado*, não é como eu queira, é... sem essa perseguição, sem essa injustiça nos perseguindo, mas que não pode modificar. Aí eu me sinto assim meia sem poder resolver do meu jeito, na paz, porque quero paz, sossego pra todo mundo, quero que todo mundo viva em paz, mas o meu coração deseja isso pra todos, que desde criança que eu fui essa pessoa assim acolhedora, que gostava de viver em grupos, tá entendendo, eu sempre fui desse jeito, e até quando as minhas filhas diz, mamãe com um coração tão grande, eu digo, foi o que Deus me deu! Um coração que ama, que gosta de amar, de acolher, é não gosta de violência, é abraça mesmo aqueles que critica, né, desde que era pequenininha...

Vanessa: E seu João, continua o mesmo desde que era pequeno?

João: eu quando eu era criança, eu já trabalhei muito, eu já sofri muito né, desde que era criança, fui trabalhar com 7 anos, no campo, fui trabalhar um dia aqui outro *acolá*, agora só trabalhando, arrumava 5 *mirreis* por dia, o que nós pegava no final da semana, a gente chegava na terça-feira, no dia de feira, descia pra rua pra fazer *umas comprinha*, cortava os cabelo, *num* tinha direito de comprar um bala ou um doce. Naquele tempo era *confeito num* era bala, naquela época era *confeito*, a situação da gente *num* era boa, passava muita fome...

Edilene: não tinha nem prato pra comer...

João: não é! A gente tinha nosso, o esposo dela (referindo-se D. Zenilda referindo-se a Xicão) nós trabalhava junto né e subia uma serra lá pra cuidar de uns bicho que tinha, todo dia arrumava um cantinho pra fazer sal pra cozinhar, e tome fumar porque *num* tinha outra coisa. Minha mãe adoecia, meu pai bebia, quando nós chegava em casa, nós pequeno apanhava,

chegava do serviço *apuço*, quando não *trabaiava*, se *trabanhasse* pouquinho, se descesse era mais aumentado, levava uma *cabada* de inchada na cabeça, *trabaiava* a semana todinha dentro d'água, *trabaiava* dentro d'água, mas adiante, no final a gente tudo crescendo e *trabaiando* na roça, né. Quando eu cheguei num certo, com 16 a 17 anos, aí eu já comecei a entrar pro *canto* pra outro pra vê se arrumava dinheiro pra mandar pra ela. Aqui perto, trabalhei muito aqui em Santa Rita na casa de um cidadão que era nossa família também, era uma turma de uns 20 home que *trabaiava*, mas nós num tinha tempo de botar um centavo no bolso não. No domingo era pra *mode* 2 coisas ruim na casa da minha tia, tia-vó né, *pequeninin*, muito bom, quando chegava em casa as pra 5, vá buscar lenha, nós ia subir a serra, ia buscar um crescimento com um *monhin* d'água, descia com ele embolando que num podia botar nas costas, mas, sem ter força, sem comer uma coisinha melhor, só comia mesmo xerem com um pouquinho de fava que tinha que *catar* um pouquinho ali no roçado, e quando tinha, quando *num* tinha era banana verde. Hoje, nós *tamo* rico, todos os nosso filho tem um calçado, ah *num* quero mais não porque tá *vei*, quero um novo. Na época nosso era *percata* de pneu, quando tinha, andava com ela nos dedo assim pra num se *lascar*. A situação da gente era muito complicada, só num *passemo* fome *mode* o sogro dela e o esposo dela (referindo-se a D. Zenilda), isso eu tenho que dizer e digo em todo canto.

Maria: Essas ajudas dessa família, já tem muitos anos, desde que eu morava em cana brava. Era um povo que acolhia e até hoje na luta, tem o nome dessas pessoas que era acolhedor, que ajudava né, e eu vejo assim também que, (...), pronto já tá chegando no ponto do apagamento viu, que eu to com isso, vou falando e... mas é assim o tempo. Assim, e eu vejo assim também que eu já passei muitas coisas né, de chegar a fugir o meu psicológico né, é como o alcoolismo também, eu já fui vitima do álcool sem beber, inda hoje sou. Mas, eu penso sempre me agrupar aquelas pessoas que entende. Eu não faço parte do grupo de alcoólicos anônimos porque eu não sou alcoólatra, mas eu acompanho. Então, ali no momento que eu estou acompanhando, eu estou reforçando, me reforçando pra cuidar, pra saber entender dos que bebe, porque o álcool é uma doença. Então eu tenho que saber, eu me sinto quase como uma médica, pra cuidar daquele paciente que está confundindo minha mente. Mas eu acho pela minha idade e o, é, que quando eu comecei a acompanhar esses alcoólatras, uns já parou, outros estão tentando, mas *ái* vai atingindo mais a mente por conta da idade.

Vanessa: Oh seu Francisco, a gente tá falando do que continua, mas vamos falar agora do que mudou. Que foi que mudou na sua vida seu Francisco?

Francisco: Na minha parte mudou porque quando eu era pequeno, eu comecei a *trabaiar* de pequeno, mas pai né, *inté* 23 ano eu *trabaiiei* mais ele, *trabaiando* junto. *Adepois* com 23 ano aí me casei-me, aí eu deixei de, saí de casa né, *fazê* como João, meu pai também castigava no *trabaio*. Era um pai bom, mas nos *trabaiava* pros fazendero, aí na serra, foi o dinheiro de ganhar era muito pouco demais. Nós *passava* fome! Minha mãe era viva e eu dizia, oh mãe bote bem muita água na panela e bote... tinha *uns pé* de banana assim a redor de casa, aí eu dizia, tire umas bananinha verde dessa e bote dentro da panela. Com essa aqui, nós morava vizinho (referindo-se a Maria – era! Ela responde), aí descascava as bananinha, botava aqueles *pedacin miudin* dentro da panela, e o feijão era 10 caroço dentro pra *mei* mundo de gente. Ela botava aquele *mei* mundo de água dentro da panela, nós sentava tudo no chão assim, pai perto do fogão, era assim no fogão assim sentado, nós sentava a redor e ele dizia, *tome* aqui. Aí de vez em quando matava um pinto, um *taqui* de carne, a gente corria pra perto de pai, sentava perto dele, porque ele comia *tomem*, só que ele tinha aquele osso, ele botava aquela cabeça pra gente morder no dente, a gente pedia né. A gente corria pra perto dele, outros corria pra perto de mãe assim, tinha o Geraldo que era o mais *vei*, mais novo, dizia,

mãe eu quero a *micula* da galinha, aí ela tirava e dava e partia né, e a gente tinha xerem, quando tinha xerem botava um pouco pra um, um pouco pra outro, passando fome, né. Quando recebia, pai vinha pra rua, comprava aqueles *bofe* de boi que ninguém queria comprar. A gente, pai comprava, agente só chegava em casa 4 hora pra, aí botava lá, aí tirava um *taquin* escondido, aí botava lá na brasa, a gente comia, bebia água, aí pronto. E *fumo* levando o tempo e hoje em dia, aí *adepois* foi *miorando*, *miorando*, tinha o roçado, o roçado botava pequeno porque *num dava* pra nós tratar *tumém*, que só tava alugado né. Mas hoje em dia a gente tem, a gente tem roçado, tem banana, tem manga, tem, é (...) feijão, mandioca, macaxeira, tem tudo, e meu pai morreu e eu agradeço muito a ele, que foi ele que me deu muita força pra mim *tumem*.

Lucas: Oh, Maria, a senhora disse que depois da luta, a senhora passou a não freqüentar a feira livre, não andar em Pesqueira (faz 10 anos – responde). Isso lhe entristece a senhora não, por ter passado por esse processo?

Maria: Não, não atingiu o meu psicológico, sabe porque? Porque eu já num era muito de andar não é, na feira, só dentro do meu povo. É, você vê, aos meus 60 anos, eu fui a festa de Santa Águeda 3 vez, que é a festa popular de Pesqueira, porque eu fui criada de um jeito que, meu pai criou, que hoje eu vejo que avançou muito essa nação de nova geração que gosta de andar, que... Eu gosto de viver ao redor do meu povo, que eu fui criada, e tal, e eu não me incomodo com o que índio quer, porque lá também está plantado os roceiros que saiu daqui né, é (...) e tenho certeza que, apesar deles terem recebido a indenização deles, mas eles não nos vê com bons olhos né. E então pra gente evitar, é melhor não viver misturado. E eu sou feliz aqui! Aqui eu participo de festa, casamento, aniversário, batizado, toré, na época política eu ando as aldeia tudo, então eu sou feliz, e tenho essa vida livre aqui junto com meu povo e assim vai de canto a canto e a cidade pouco importa. Quando acontece *deu* ir na cidade, no banco, que dá um *pobrema* na senha do cartão, eu vou de moto, desço, entro no banco, saio, *num* sinto saudade da cidade...

Lucas: Mas era assim antes da...

Maria: antes eu num freqüentava muito não. Nós *ia* na feira de me em mês, de dois em dois, e pai ainda perguntava o que nós ia buscar na quarta feira, né. Sabe o que é que eu ia buscar? O meu sonho na quarta-feira era ir comer um pão com manteiga. Sorrisos de todos. Porque naquela época nós *num* tinha em casa. Comia *beju*, macaxeira, tapioca, e na quarta-feira quando eu ia alegre, contente, comer o pão com manteiga. Hoje eu vejo as crianças faz sapato de pão. Quando eu ia na feira era quando mãe vendia uma banana da feira e meu pai vendia na feira fruta, quando ela vendia uma banana na feira eu já pedia um trocado a ela pra comprar lá na venda de Adelmo de Odete, um pão com manteiga.

Edilene: Oh, Maria, e o cacho de coco? E um bocado de coco (responde Maria). Um pedaço que o povo cortava assim e tirava pra vender...

Vanessa: Cada um tem uma lembrancinha de criança...

Maria: E eu já era mocinha feita já... O povo...

Vanessa: Oh, Cleide, e tu percebe como tua vida? Tu acha que ela continua a mesma, tu acha que ela mudou?

Cleide: eu vou contar só um pedaço, porque se eu for contar é 2 dias. Só um resumo pra conversar um pouco, né. Olhe, quando eu era mais nova, pequena não, porque eu nunca cresci né. Mas quando era mais nova minha vida era boa. Quando foi depois aí ficou mais um pouquinho ruim né, que as coisa foi mais complicando né. Mais (mais) na minha vida, o *masi* que eu achei ruim foi da bebida, porque eu sofri muito com meu marido que bebe, aqui tem o irmão dele aí, e ele tá testemunha aí, então foi isso, nesse caso o que eu achei *masi* ruim na minha vida. Antes foi *bonzin* né, mas nessa época da bebida eu sofri muito, com 2 filho né, já cheguei de passar 3 dias na casa dele (referindo-se a João), com ele bebendo, me expulsava de dentro de casa, eu com 2 filho pequeno, eu *num* tinha pra onde ir com 2 filho pequeno, a casa era dele né, e eu fui sofrendo, sofrendo assim, depois eu sentei e conversei com ele, *passamo* ainda 7 mês separado ainda... A minha sorte *tomém* era essa daqui, foi nessa retomada daqui...

Zenida (interrompendo): eu consegui uma casa pra ela!

Cleide: ela botou meu nome, aí teve o projeto... ela me dava feira, ela me dava as coisa e graças a Deus pelo que eu passei, só *num* passei fome né.

Maria: E eu nem me lembro...

Cleide: Ah é fui e fiquei assim né, aí eu sentei e conversei com ele, ou você para ou era preciso chamar ele na casa dele (era, toda vez eu vinha aí – diz João), eu vendo a hora um dismantelo na frente dos meus irmão, porque era na frente dos meus irmão, na frente dos filho, ele cismou com os filho, aí foi o tempo que eu sentei e conversei, ou você para ou então a gente se separa de novo e agora não tem mais volta não! Aí foi Deus *mermo* que botou a mão no *mei*, que ele parou de beber tá com 7 ano né, (faz parte da irmandade dos alcoólicos anônimos – diz Maria), é! E então agora eu sofro um *pouquin* com meu filho, ele não me abusa, ele não abusa por onde anda, ninguém vê briga dele, mas eu fico nessa preocupação por causa da bebida. Sendo trabalhando fora, de vez em quando bebe uma, mas é mais pouco, é assim, só foi isso que mudou a minha vida. Quando eu era mais nova, era um pouquinho bom né, aí depois que eu casei aí ficou ruim minha vida, agora graças a *Deuso*, tenho meu emprego, devo muito a ela, que foi ela que né.

Maria: O povo vem me agradecer as coisa e eu *num* sei nem o que foi que eu fiz...

Cleide: Pois é! É porque primeiramente Deus, segundo ela né. E assim, tem meu emprego, só um pouquinho por causa do meu filho, mas isso si com o tempo Deus vai botar a mão no *mei* por causa que ele vai parar de beber né, só isso.

Vanessa: Vocês estão falando sobre esse problema do alcoolismo e a gente percebeu que essa já é a segunda ou terceira vez que esse tema surge nessa conversa da gente. Maria, agora Cleide, envolvendo um pouquinho seu João né, então...

Maria: O alcoolismo tá atingindo as famílias...

Edilene: Como ela falou do marido dela né. Aí ela mandou chamar ele (referindo-se a Cleide e João - Edilene é esposa de João), e eu me vi tão agoniada que tinha um senhor que morava por aqui que chamava Seu Chico. Eu dei uma *carrera* por ali que quando João tava ali *apartando* briga, eu fui atrás de Seu Chico pra ver se eu convencia ele pra ir para o AA, porque ele já tinha ficado muito tempo num foi *cumade* Cleide, já tinha se afastado? Eu disse: seu Chico, faça de conta que é sua família, agora não que tão lá *mei* complicado, mas vá na

casa de *cumpade* Zé, faça tudo, convença ele a voltar pra o AA, porque se não, *nos* vai dá conta de uma morte, porque os irmão dela *num* ia vê ele batendo nela, aí os irmão dela ia, né... ele tava errado, mas os irmão também *num* aceita... olhe, era complicado...

Maria: olhe, o que eu percebo aqui no nosso povo, não só São José, mas nas 24 aldeias, o que tá mais incomodando os pais psicologicamente é o álcool. Agora muitos tem vergonha de dizer, meu filho bebe, meu marido bebe, eu não tenho (eu também não! Cleide eu também não – Flávia). Quem estava na assembléia em cajueiro viu o que Diogo fez, meu neto, e eu não tive vergonha de pegar o microfone e dizer, é meu neto! Que já vem da mãe dele (...), tá entendendo? É o álcool e ele *comprica* muito, tá *compricando* muito a mente do povo, porque você final de semana você num tem paz e tá aí um grupo de alcoólicos anônimos que foi fundado por xicão, que xicão tinha *pobrema* também com o álcool. Quando ele entrou como cacique, ele teve que se segurar e foi onde ele achou a forma de se livrar dessa doença. O grupo de alcoólicos anônimos, mas foi fundado em Pedra D'água e hoje funciona aqui em São José né. Então, mas pra participar dessa irmandade nós não podemos pegar na mão e levar *apuço*, tem que sofrer e se tocar vê que ali é meu lugar, eu tenho que ir, e aqui está atingindo muito o álcool

Vanessa: E vocês acham assim que a vida de vocês continua a mesma desde antes, como a gente perguntou, lembra que a gente falou sobre a vida de Elizabeth, como é a vida de vocês? Vocês acham que são... continuam as mesmas pessoas de antes?

Silêncio...

Maria: Eu mesmo vou dizer a minha parte é... eu aprendi muito com a luta. Coisas que eu não sabia quando eu era criança, jovem, é, principalmente nossos direitos. Hoje eu já sei cobrar os meus direitos né, que antes eu tinha medo, eu não entendia, eu não sabia, éramos todos nós né? Mas eu *tô* falando por mim, e hoje nós já sabe chegar e cobrar os nosso direito. Direitos de viver digno, ter uma vida digna, direito de lutar abertamente né, ou direito de reivindicar o que a gente quer, o que a gente vê que é bom pra nós. Então eu acho que a minha vidou mudou, porque antigamente eu não entendia, eu não sabia. Nasci e me criei aqui, sou índia, meus pais, meus avós, mais eu não sabia se eu tinha o direito, que direito era esse. Então descobri através da luta né, quando travei a luta aos 30 e poucos anos, aí foi que eu descobri que mudou, porque hoje nós temos uma saúde né, que tá aqui, que a gente não tinha, nunca *vimos* que antigamente quando se falava num psicólogo era pra louco e eu *tô* vendo que nenhum de nós que *tamos* aqui somos louco. Nós *tamos* é crescendo mais, é falando e ouvindo cada um, o seu viver, a sua vida e isso é muito importante. Então, eu acho que mudou.

Vanessa: E os outros que é que pensam? Seu Pedro, o senhor acha que continua a mesma pessoa de antes?

Pedro: Eu acho que não. Eu sofri tanto, fui criado na aldeia Canaã. Eu sofri tanto na minha vida que *ave*... Fui criado nessa terra, no meu território, fui criado ali, então eu comecei cedo, com 6 ano de idade junto com minha avó ali em Canaã. Então foi nessa parte que eu vivi foi em casa, preso, *num* podia andar. Num podia andar só pra vir pra feira, quando começava ficava me escondendo debaixo das bancas. Com uma camisa rosa e *vermeia*, moleque né, short que nem todos. Vi minha mãe mandar tirar caroço de jaca pra botar pra cozinhar pra nós comer. Lá em Canaã sofri *prum* lado, sofri pra outro. Eu sofri quando parti foi quando minha vó adoeceu. Então eu sofri tanto que hoje as vezes eu sofro com 2 menino que eu crio, que eu

me separei da mãe deles tá com 2 ano. Se eu pudesse não, *meorou*, *meorou*, cresci graças a Deus. Sou um alcoólatra, faço parte dos alcoólicos anônimos já a 17 ano né, graças a Deus de eu ter essa graça né de ter alcançado, espero que os outro também alcance, que é uma graça parar de beber que é a pior na né... esse mundo que nós *constrói* que tá um monte de gente adoecendo, ave Maria, sofri por causa do álcool e fiz muita gente sofrer também. Então hoje quando eu me lembro do que sofri, do que eu passei no álcool e hoje eu sinto que *num* bebo sei chegar onde está qualquer repartição de qualquer tipo de sociedade que nós temos agora né, me educar. Saber chegar e saber sair, saber levar meus direitos e saber deixar os direitos dos outros. *Premeiro* eu não sabia, queria levar os direito dos outros sem *puder*, então pra mim *meorou* demais, ensino a meus fio hoje que o que eu passei na vida num quero que meus fio passe, faço o que é o direito deles né, que é uma coisa que eu *num* tive. Graças a Deus porque que todo mundo sofre, porque é uma provação na terra, e se tem que passar, *vamo* passar. Isso eu carrego e levo graças a Deus pros meus *fio* né, coisa que eu num tive, mas hoje eu tenho porque o povo lá fora me ensinaram o que é a vida. Hoje eu *carrego* pra meus *fio* e *carrego* pra outros o que é o ser humano.

Vanessa: E Flávia, qué que pensa? Tu acha que continua a mesma pessoa de antes? E Telma e Fernanda?

Flávia: Bom eu, mudou algumas coisas, porque a minha mãe morreu e eu fiquei com 8 ano, com 16 eu casei, tive 8 filho, criei 5. Depois vivi 37 ano com meu esposo, ele veio a falecer. Fiquei 10 anos com meus filhos em casa, aí depois de 10 anos arrumei uma pessoa daqui da aldeia e to vivendo. Meus menino nunca me deram muito trabalho, também nunca *bebero*, nada, meus filho nunca *bebero*, e meu esposo não bebia, eu também, algumas vez em *farra* bebia uma cervejinha, mas isso já deixei faz muito tempo porque *num* posso beber e hoje eu acho que minha vida mudou bastante, porque eu sofri muito pra criar meus filho. Sofri porque meu esposo era pobre, era eu e ele no alugado pra dar assistência pra os meus filho, só que eles nunca *passaro* fome não. E eu sofri assim, porque fiquei com 8 ano, *num* tinha uma pessoa! Quem cuidava de mim era minha avó mas era de idade, *num* tina como cuidar direitinho, agora assim sobre passar necessidade, não, (...), graças a Deus isso não!

Vanessa: E Fernanda, continua a mesma (referindo-se a Fernanda)?

Fernanda: A minha vida mudou muito, a minha, porque quando eu vivia com meu pai, eu era pequena, vou dizer feito Cleide, pronto a gente nunca passou fome né, meus pais passaram muita fome naquele tempo, mas desde que eles tiveram o gente, a gente nunca passou. Eles *trabaiava* no gado, mas almoço nunca faltou graças a Deus. Aí foi tempo que a gente ficou moça, aí casou, pronto. Hoje eu peguei uma viuvez. Meu marido bebe, mas sobre isso eu num tenho esse direito, que ele bebe mas é controlado, ele bebe mas é uma bebida controlado. Tenho 2 filha, pronto, o meu pai era daqueles pai desses *peessoá mei* ignorante porque *num* deixava a gente estudar, porque a gente não estudou, porque ele não deixava, hoje eu *num* sei lê, porque *num* sei porque ele num deixava o *peessoá* daquele tempo, aí eu *num* sei lê. *Masi* eu tenho 2 filha e quero dá o que eu um tem né, tem uma que tá com 11 ano e tá série e outra que tá com 8 ano e tá na 2^a, pronto.

Vanessa: E aí gente, pra gente encerrar, eu queria fazer a última pergunta a vocês. Como é que vocês imaginam o futuro de vocês? Silêncio seguido de alguns sorrisos. O que pensam do futuro?

João: O nosso futuro daqui pra frente é nós deixar pros nosso neto, essa luta que nós *tamo* com eles. E lua vem se arrastando, eu me tornar uma pessoa sadia, porque eu tem *pobrema* de doença também, é complicado, eu faço regime, ela *num* quis fazer regime (referindo-se a esposa Edilene), a gente dá *conseio* e ela começa a chorar feito criança, vai dá *conseio* pro bem, *ah* e se *num* comer deixa. Então eu Dio pode comer, vou buscar um pedacinho de carne de porco e galinha pra comer *todin*. Ou ela faz o regime certo ou morre, porque tem noite que ela se vira a noite todinha com dor, essa noite *mermo* tossiu a noite todinha, eu fui foi levar no canto dela...

Vanessa: E os outros, como é que pensam do futuro? Quando vocês fecham os olhos assim...

Maria: Não o seu futuro, é o futuro da nova geração...

Antônio: O futuro dos *fi*...

Cleide: O que eu quero pro meu futuro que continue do jeito que tá né, que tenha paz, só o que eu queria que tenha paz né. O que penso assim, o que eu imagino *mermo* porque tem noite que eu *num* durmo com uma dor na perna e meu filho botou na cabeça que é doença, porque tem semana que eu *num* posso levantar doente, essa conhece aí, todo mundo conhece. O meu futuro que meus *fio* viva bem com as esposa dele que tem um casado e tem outro que vai casar e que quando eu partir pra outra que viva a vida deles. Que o futuro que eu penso assim... hoje graças a Deus eu mudei pra melhor, porque tem meu emprego né, porque num tinha, agradeço muito a *Deuso* e faço de tudo pra eu *num* perder né e o meu futuro o que eu tinha vontade era isso era arrumar emprego *pra* eu né, *pra* num viver dependendo, essa daí me ajudou muito pra eu arrumar meu emprego, me ajudou muito *mermo* D. Zenilda, ela me ajudou. Porque eu morava perto da casa dela, ela me ajudou muito *tomem*. Essa dali já me ajudou (com Edilene), hoje eu tenho meu emprego graças a *Deuso*, meus *fio* tem onde *trabaiar* aqui e quando eles pode *me* ajuda. Agora o que eu tenho de tristeza na minha vida só é uma coisa, porque eu num sei lê, somente! Assim porque se eu soubesse lê era a coisa mais maior que eu tinha, mas minha cabeça acho que não entrou leitura, porque eu estudei muito né... (Na minha num entrou leitura porque eu num estudei – dia Flávia), eu estudei só num sei se foi falta de interesse, aí só foi isso, pronto

Vanessa: E os outros, como é que pensam o futuro? Como é que pensam esse futuro?

Maria: Eu mesmo o que eu penso do futuro é o seguinte... O meu presente tá muito bem, obrigado, mas eu quero viver mais uns longos anos, né. Eu penso no futuro que seja assim, pra essa nova geração que vem aí, que tá no mundo, não só pra o nosso povo, mas pra o mundo inteiro, porque eu acho um egoísmo a gente só pensar em nós, e sim o mundo inteiro, porque *num* adianta a gente tá aqui bem e saber que ali vizinho tem uma pessoa ali sofrendo. Então esse futuro eu penso pra todos... É um mundo de paz, sem violência né, que tenha mais alimento na mesa de todos e não uns ter mais e outros menos. Eu acho que um mundo de igualdade no futuro, eu penso assim... Que todos tenham direitos iguais. Meu pensamento é esse...

Vanessa: E Joana, como é que tu pensa teu futuro Joana?

Joana: Eu penso muita coisa boa né, dividido pra todos, a igualdade né, pra meus filho, meus netos, eu penso pra todos né, e sei que meu futuro vai ser bem velhinha, escorada no *cacete* e olhando o *pessoá* e dando risada de *tudin*.

Flávia: Eu queria muito desejar isso aqui pra mim e pra todos que estão aqui, morrer com 110 (todos sorriem). Uma vida de paz, sem violência, que diminua mais essa violência, porque assim, eu quero um futuro assim. Pra mim que vivo assim e pro meu esposo, que é muito generoso...

Vanessa: E Seu Antônio, como é que o senhor imagina o seu futuro?

Antônio: eu imagino tanto o futuro. Eu imagino eu com 90 *ano*, andando, falando e pegando meu *dinheirin*. Meu pai já tem 95 ano e vai pra rua *sozin*. Eu imagino assim, se *num* for, eu quero morrer agora, pra ficar pelas mão dos outro, eu prefiro *num* viver um dia, com 100 ano eu fazendo a minha vontade, não *aperriando* a ninguém. Como meu pai, graças a Deus ele tá com 95, ele que recebe o dinheiro dele ainda, é um prazer pra ele. E ele vai em banco, desce, anda o Recife quase todo *sozin* ainda nessa idade toda. Quer dizer e eu desejo a minha vida e a de todo mundo dessa maneira, mas quando eu vejo muita gente sofrendo em cima da cama eu *num* tem pena não. Num desejo pra mim, nem pra ninguém. Eu sou assim, quando eu vejo uma pessoa sofrendo muito eu peço a Deus pra Deus fazer o caminho dele e façam a mesma coisa comigo quando chegar a vez de ir, todo mundo peça de uma vez só pra o fim ser mais ligeiro. Olhe só você... Tem um parente meu lá na rua que tá assim e to sofrendo aqui... *num* adianta ter vida longa sofrida. Mas é que a gente pensa, mas Deus é que vai decidir tudo isso, mas se é pra pensar uma coisa boa... Ter uma vida longa, boa, mas andando, falando, conversando né, é o que eu penso pra mim e pra todo mundo.

Vanessa: E aí gente tem mais alguém que gostaria de falar alguma coisa já que a gente tá encerrando, de falar algo que a gente não tratou e que era importante ou falar mais uma vez uma das coisas que a gente conversou?

Cleide: A pessoa que poderia falar muita coisa aqui não tá podendo conversar hoje que é essa daqui... essa daqui... hoje ela *num* tá muito a fim, assim, ela *num* tá bem né (referindo-se a Telma e ela balança a cabeça concordando)

Vanessa: outro dia...

Cleide: É. Outro dia...

Vanessa: A gente já conversou uma vez... (Telma balança a cabeça concordando)

Maria: eu vejo assim é, a menina chegou lá em casa e disse assim... foi bom, porque eu gosto de conversar e eu achei o momento aqui muito divertido, muito legal. A gente ia passar a tarde toda na frente de uma televisão, da aquela moleza no corpo sabe, e aqui a gente vai sair renovado, com a mente... e dizer para todos que o que viu aqui, aqui fica! (Exatamente - diz Vanessa). Pronto, no mais, somos companheiros de conversa e fazer um levantamento da nossa vida, como foi o nosso passado... eu gostei!

Flávia: Eu também gostei bastante...

Edilene: Eu também gostei bastante. O ruim foi porque eu tava com muita tosse...

Maria: Eu ouvi uma coisa aqui da companheira Joana que me tocou muito. Ela disse que não dorme a noite pensando em morrer. Não! A gente não morre, agente repousa a matéria na terra e o espírito fica vivo. Sabe o meu filho? Ele não morreu pra mim. Ele tá vivo uma luz

dentro de mim, porque a matéria dele tá repousando, mas o espírito tá vivo. Então nós temos uma passagem de vida aqui, num sabe se vai passar de dia, de noite, de meia-noite, de madrugada, tá entendendo? Não impressione a morte, porque a morte num existe. Temos uma passagem de vida e repouso eterno da matéria, porque quando morre uma pessoa... Ah, mas *fulano* morreu novo, mas foi a quantidade de tempo que ele tinha que viver aqui né, aí quando morre um *vei*, tá bom de morrer mesmo, já era *vei* (todos sorriem). Não, porque é o repouso, chegou a hora de repousar a matéria. Eu vejo a morte assim, uma passagem de vida, então ninguém impressione a morte.

Joana: Quando meus filho era pequeno eu chorava a noite só de eu pensar em eu morrer e deixar eles abandonado né. Na minha mente eu pensava assim: ai meu Deus eu vou pedir a uma pessoa pra ficar tomando de conta... eu tava em tempo de endoidecer, é a única coisa que eu penso. Eu vou morrer e deixar meus filho pequeno, eles vão ficar sofrendo... aí só queria que Deus me tirasse quando eles tivesse grande. Aí eles *crescero*, aí só queria que Deus me tirasse quando tivesse cada cá no seus canto... um já tá e o outro tá quase, mas agora eu num quero mais ir não... (*todos sorrindo*)

Maria: Apôs com 3 meses que meu faleceu, fez a passagem de vida, fez agora, foi meu filho. Só tenho mesmo agora os filhos, porque o resto já foi tudo, sogro, sogra, pai, mãe, mas é a vida... *num* pode ir tudo de uma vez a não ser que venha um terremoto, aí vai a família toda de uma vez, mas a não ser, tem que ir de um em um

João: E todo mundo vai... (*todos sorrindo*)

Vanessa: Eu queria agradecer de coração por vocês terem vido hoje aqui pra conversar comigo.