

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**FLÁVIA ROBERTA BUSARELLO**

**A LUTA DAS INDÍGENAS PELO DIREITO À CIDADE: UMA  
ANÁLISE CENTRADA NOS AFETOS**

**DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**SÃO PAULO**

**2022**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**

**FLÁVIA ROBERTA BUSARELLO**

**A luta das indígenas pelo direito à cidade: uma análise centrada nos afetos**

**DOUTORADO EM PSICOLOGIA SOCIAL**

**Tese apresentada à banca examinadora da Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo, como exigência  
parcial para obtenção do título de Doutora em  
Psicologia Social sob orientação da Profa. Dra. Bader  
B. Sawaia**

**SÃO PAULO**

**2022**

**Banca Examinadora**

---

---

---

---

---

Dedico este trabalho as mulheres indígenas que caminharam comigo  
ao longo destes anos, e as mulheres que me ensinaram a caminhar, segurando-me nos  
primeiro passos e apontando para os horizontes dessa vida.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de estudos que contribuiu para a realização desta pesquisa.

E ao programa CAPES/PDSE pela bolsa de doutorado sanduíche que foi fundamental para esta tese.

## **Agradecimentos**

Essa tese é sem dúvida uma história de estradas, encontros, cafés e conversas com muito aprendizado. Foram muitas idas e vindas, conheci tanta gente ao longo desses anos que esses agradecimentos seriam um grande capítulo dessa tese. Portanto, já adianto um “muito obrigada” a todas as pessoas que me encontraram e que encontrei pelas estradas e caminhos tomados durante essa pesquisa que começou muito antes desse doutorado. Também agradeço aos entes infinitos que cuidaram dos meus caminhos, viagens, escolhas ao longo de tantos anos. Em seus modos vocês trouxeram a potência para essa caminhada e para o perseverar na existência dessa luta.

Agradeço as pesquisadoras-participantes que possibilitaram o encontro fundamental para essa pesquisa: Vaiká, Tchului, Maria Kóziklã, Tolym, Indyara e Tãgi Niara. Vocês mostram a potência de ser mulher indígena nas cidades desse Brasil, ensinam com seus sorrisos, falas, olhares e carinho que existe muita alegria na cor canela que vive em Santa Catarina. Muito obrigada por me permitirem escutar seus afetos e biografias, vocês marcaram a minha história e me ensinaram tanto. Agradeço aos cafés, feijoadas, ensinamentos sobre a pajelança, mitos, por tantas conversas sobre a tese, a pesquisa, o comum. Obrigada por me ensinarem a sonhar! Vocês foram um calor de lugar nessa caminhada.

Aos meus pais, Deise e Nei, que em sua grande sabedoria da arte de viver compreenderam as dificuldades e alegrias de pesquisar e escrever uma tese. Vocês me seguraram pela mão e mediaram os horizontes que nem vocês conheciam. Mãe, obrigada pelas bolachas que atravessavam o estado na mala para poder levar um pouco de você para São Paulo; Pai, obrigada pelas longas conversas no telefone, onde conseguia ouvir sua risada mesmo tão longe. Que não nos falte café e encontros na mesa da cozinha seja rindo ou trocando as angústias. Nunca vou deixar de achar incrível o quanto vocês procuraram compreender esse caminho que escolhi, e mesmo

sendo a única filha vocês me permitiram os caminhos para além do óbvio e tradici

À minha madrinha Fernanda, pelo seu acolhimento nas longas ligações, me ouvindo com tanta tranquilidade e sábias palavras que traz paz para o meu coração desde criança. És muito mais que uma madrinha, e você sabe disso. À Bibi, minha pequena, que mesmo criança soube entender a minha ausência nos nossos verões e aguardar ansiosa o fim desta escrita para podermos partilhar encontros sem o computador e os livros. Dinda te ama!

À professora Bader, que com tanta calma, soube mediar esse caminho, oportunizando tanto aprendizado e horizontes. Obrigada por confiar, acreditar nesta pesquisa e pela mediação ao longo dos seis anos. Se essa tese existe é por tudo o que você, com tanto cuidado e carinho, permitiu. Não há como resumir nessas linhas o meu agradecimento por você. Obrigada por tanta expansão do meu conatus e por caminhar comigo nesta pesquisa. Que possamos tomar muito café no quinto andar da PUC!

Ao professor Luciano Espinosa Rubio que me acolheu durante o doutorado sanduíche e tanto me ensinou sobre Spinoza. Obrigada pelas leituras, encontros e orientações. Foi com nossas conversas que pude refletir e olhar para tantas possibilidades que até então não conhecia. Obrigada pelos tantos ensinamentos, conversas e pelos cafés de quinta na Universidad de Salamanca.

À professora Andrea Pac por aceitar fazer parte desta caminhada, me ensinar tanto e proporcionar momentos de potência unindo nossas conatus de ser mulher latino americana. Que alegria ter enviado aquele email e poder partilhar com você tanto! Seu carinho e cuidado deixou esse caminho da escrita muito mais leve e confiante. Obrigada por nossas reflexões espinosanas que trouxeram alegria durante esses anos.

Ao Professor Ignacio Dobles, que me inspirou nas reflexões sobre nossa América Latina, diversidade e luta. Gratidão por me receber em sua família, apresentar grandes músicas, conversar tanto e me instigar a ir além. Aproveito para

agradecer a Juli pelo carinho de sempre e também as suas filhas.

À Professora Carmen que me recebeu tão bem e trouxe um carinho especial para a vida na PUC e em São Paulo. Você é um exemplo de luta, alegria e vida. Que saudades daquelas tarde na universidade. Sua alegria contagiou essa pesquisa e me fez me sentir em casa tantas vezes. Obrigada por esse acolhimento que marcou meu corpo memorioso para sempre.

À Professora Mitsuko Antunes pela sua leitura atenta e cuidadosa, pelos bons encontros e partilha durante essa caminhada. Obrigada por apoiar essa luta e por cuidar dessa tese, escrita e potencializar a sua continuidade.

À Professora Lorena, que ainda na graduação acreditou nessas reflexões, e me possibilitou pensar além, ir além e ampliar os horizontes dos meu sonhos. Você é um exemplo para todas que tiveram a oportunidade de te encontrar. Foi com suas aulas que pude achar meu lugar na Psicologia. Obrigada!

Ao Professora Ernesto Jacob Keim por me apresentar a luta indígena e tensionar para ver a realidade além do óbvio. Você semeou essa pesquisa antes mesmo de eu saber que ela existia. Sua poesia, arte de ensinar e energia tão potente fazia das sexta um respiro na nossa vida. Aproveito para agradecer ao EDUCOGITANS que sempre mediou a minha reflexão.

Ao Professor Renan Albuquerque, por confiar e acreditar tanto na minha caminhada, e por partilhar dessa luta. Seu carinho, cuidado e atenção foi um diferencial nesse doutorado. Obrigada pela amizade, conversas e mediação durante essa escrita, mesmo tão longe você se fazia presente e sempre se mostrou disponível por me ajudar. Nossa amizade sempre estará no meu coração, meu amigo.

Ao NEXIN, minha família paulistana que me recebeu com tanto carinho na selva de pedra paulistana. Saudades desse calor nexiano que faz das quartas-feiras um dia aguardado e sempre de tanta potência. Pertencer a um núcleo de pesquisa é ter um espaço para aprender, trocar, ouvir e, além disso, um lugar de calor nessa vida acadêmica tão dura com nós mulheres. Vocês são uma potência na minha história.



Com um carinho especial à Lívia, que compartilhou de tantas conversas espinosanas em tempos pandêmicos diminuindo a angústia da distância geográfica, Elisa, que sempre trouxe alegria para a vida paulistana (saudades da sua risada), Gabi que me acolhe e compartilhou das dificuldades de escrever esta tese em tempos de Pandemia e Pandemônio - você foi essencial nessa caminhada no final -, Diana e Cinara, que compartilharam dessa caminhada sempre com muito carinho comigo, e Naiara que com seu cuidado sempre trouxe afeto para os nossos dias.

À bancada catarinense que faz parte de São Paulo (talvez mais paulistanos que catarinas) Juli, Gláucia, Alan e Carla: vocês trouxeram o calor de lugar de Santa Catarina para essa caminhada, aquele nosso jeito de tomar café com leite e comer cuca que só a gente sabe. Minhas amigas e meus amigos, vocês sempre encheram meu coração com um afeto que só vocês podiam me dar. Que alegria poder compartilhar a PUC com aquelas e aquele que caminhou comigo muitos anos antes da pós-graduação. Que saudade dessas nossas conversas, sejam virtuais ou encarnadas, com café e tanta potência que reverbera quando estamos juntas - não importa em qual território estamos. Um agradecimento especial à Juli e Glaucia pela potência que existe nessa nossa união de conatus, e à Carlinha pelo seu cuidado comigo em tantos momentos de insegurança - obrigada por me levantar tanto.

Aqueles que fazem parte dessa história há tantos anos, a nossa velha guarda de caminhada conjunta e quem sabe, promovendo a transformação social. Priscila, Keuly, Vanucci, Martin, Jaque, Daniela e Daniel pela escuta afetiva que vocês me proporcionam diariamente e sempre confiarem nos meus passos (mesmo quando nem eu confio). À Priscila pelo colo de irmã da vida, Keuly pelo carinho e cuidado de sempre, Vanucci pelas conversas e reflexões, Daniela por essa amizade eterna, à Jaque pelo nosso reencontro durante essa escrita, e ao Dani por essa nossa cumplicidade e carinho. Em especial ao Martin, por mediar essa caminhada mesmo antes de imaginarmos que ela existia. Seu cuidado foi fundamental para essas páginas existirem, obrigada pela leitura atenta, reflexões e afeto que somente você poderia proporcionar para essa tese existir. Foram muitos os instantes que parecia ser

impossível e você trouxe a alegria necessária para continuar a perseverar.

À Família de Salamanca, Gustavo, Eliete, Michel e Fran que trouxeram calor brasileiro para Espanha, pelas conversas de tantas horas e tantos temas que só a gente conseguia acompanhar. Agradeço aos ensinamentos e afetos alegres durante o doutorado sanduíche, principalmente no contexto de Pandemia onde possibilitaram a confiança dentro da incerteza. Vocês fazem parte dessa escrita.

Aos amigos da Universidad de Salamanca Tomaz, Bruno, Isabel, José Javier e Leonardo que me acolheram no nosso *despachio* e compartilharam os dias de estudo sempre dispostos a ouvir as reflexões que compuseram e mediaram a pesquisa. Continuamos na militância por uma cafeteira em nosso *despachio*. Um carinho especial a Tomaz e Bruno por compartilharem alguns sonhos latinoamericanos.

Às “meninas da Regina”, que compartilharam comigo a vida na república em São Paulo: Jéssica, Andressa, Luana e Jaci. Obrigada por ajudarem no cotidiano paulistano, trazerem leveza e calma para os tantos desafios. Vocês também fizeram parte dessa história!

Aos filhos e filhas da PUC que conheci nessa caminhada. Em especial ao Eduardo, Thiago, Marcus Vinicius, Maristela, Luciana, Clarisse e Thiago Prada por todo o carinho, aprendizado e cuidado que vocês tiveram comigo.

Ao grande amigo Ovídio por me instigar a aprender sempre mais e questionar as barreiras que às vezes encontramos nessa vida. Obrigada por acreditar muito antes de eu sonhar.

Obrigada às amigas e amigos de Costa Rica por me receberem tão bem em seu país. Em especial Helga e Mariandre que potencializam a reflexão para uma Psicologia Latinoamericana, vocês trazem uma potência que rompe as fronteiras geográficas. Obrigada por essa união que trás tanta força.

Aos colegas da Rede Psicologia e Povos da Terra que tensionam e fortalecem a luta por uma Psicologia latinoamericana a partir da nossa realidade. Com um carinho especial à Josi, colega de profissão que tanto apoiou esse final de escrita e traz

respiros para a transgressões potentes no ambiente universitário.

Às minhas alunas e alunos que me fortalecem na luta por uma psicologia crítica e latinoamericana. Vocês trouxeram uma afetação necessária para continuar a caminhada.

Às amigas e amigos dos caminhos de hoje, de ontem e de amanhã - obrigada por aqueles que compõem para a força e expansão da minha potência. Que possamos olhar os horizontes e nos afetar com alegrias para seguir na construção de um futuro diferente onde os bons encontros dominem a nossa existência.

*[...] Uma vida conduzida segundo os princípios da Razão, baseada na firmeza, generosidade e concepção de ideias adequadas, já seria uma grande conquista. Você, porém, caminha para mais alto ainda.*

*Impressiona-me que você não demarque fronteiras entre vida e morte. O que importa, na sua visão, será a amplitude da eternidade conquistada e com ela o gozo da beatitude.*

*(Nise da Silveira, Cartas a Spinoza)*

BUSARELLO, Flávia R. **A luta das indígenas pelo direito à cidade: uma análise centrada nos afetos**. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

## RESUMO

A presente pesquisa é considerada o produto final da pesquisa-ação-participante, de caráter longitudinal realizada desde 2016 com mulheres indígenas Xokleng/Laklãnõ que vivem no contexto urbano de Blumenau, SC. Seu objetivo é continuar a fortalecer a luta das indígenas que vivem no contexto urbano de Blumenau e analisar a processualidade afetiva do *ingenium* das mulheres indígenas que vivem nesse espaço, destacando o desejo de comum e a vergonha. Esta metodologia foi escolhida para acompanhar a processualidade afetiva das pesquisadoras-participantes, bem como para fortalecer a luta e a resistência dessas que vivem em um contexto marcadamente branco, refletindo assim sobre a práxis desenvolvida ao longo desses anos.

Como instrumento, foram utilizados entrevistas, fotografias, diversos encontros pela cidade e participação em eventos oficiais, onde as participantes puderam expressar seu *ingenium* indígena. O referencial teórico é a psicologia sócio-histórica, com base nas reflexões de Vigotski e Spinoza, aprofundando a categoria de *ingenium* espinosista, e tecendo contribuições desta para a Psicologia Social. A pesquisa mostrou como o enlace afetivo entre a vergonha e o pudor leva à camuflagem do *ingenium* indígena, e também age como uma técnica de defesa do *conatus* estratégico para sobreviver e transitar na cidade. Evidencia-se na existência da camuflagem a sobreposição do *ingenium* de Blumenau sobre o indígena. Neste movimento também se observa um dos paradoxos destacados na pesquisa: migrar para a cidade em busca de seu direito natural de sobreviver dignamente (SPINOZA, TP) exige que elas se camuflam de brancas para poder se manter neste local. É a partir da análise do movimento do *ingenium* que observamos também a quebra do comum indígena. Observou-se que o medo, esperança, saudade de comum, *desiderium* e solidão constituem afetos que compõem a trama afetiva das indígenas que vivem na cidade, compondo um intenso sofrimento ético-político. Conclui-se que o amor de si e o sentimento de comum são os remédios para evitar que esse sofrimento se cristalice, bloqueando a força de ação contra a trama afetiva tecida pela inclusão perversa do indígena que vive em Blumenau. É a partir da pesquisa longitudinal que se verifica a relevância e potência da práxis ético-política da psicologia social junto e com povos indígenas que vivem no contexto urbano. Quando a pesquisa escutou os afetos rompeu com o silenciamento histórico sobre esses povos evidenciando uma potente práxis ético-política da psicologia.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Afetos; Pesquisa Longitudinal; Xokleng/Laklãnõ; Psicologia Social; *Ingenium*.

BUSARELLO, Flávia R. **The struggle of indigenous women for the right to the city: an analysis centered on affections.** Thesis (Doctorate in Social Psychology) - Pontífica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

### ABSTRACT

The present research is considered the final product of a longitudinal participant-action research carried out since 2016 with Xokleng/Laklãnõ indigenous women who live in the urban context of Blumenau, SC. Its objective is to continue to strengthen the fight of indigenous women who live in the urban context of Blumenau and to analyze the affective procedural of the indigenous women *ingenium* who live in such space, highlighting the desire for commonality and the shame. This methodology was chosen to follow the affective procedural of the researchers-participants, as well as to strengthen the fight and resistance of those who live in a markedly white context, thus reflecting on the praxis developed over these years.

As an instrument, interviews, photographs, several meetings around the city and participation in official events were used, where the participants were able to express their indigenous *ingenium*. The theoretical reference is socio-historical psychology, based on the reflections of Vygotsky and Spinoza, deepening the category of Spinozist *ingenium*, and weaving its contributions to Social Psychology. The research showed how the affective link between shame and modesty leads to the camouflage of the indigenous *ingenium*, and also acts as a defense technique for the strategic *conatus* to survive and transit in the city. In the existence of camouflage, the superposition of Blumenau's *ingenium* over the indigenous is evidenced. In this movement, one of the paradoxes highlighted in the research is also observed: migrating to the city in search of their natural right to survive with dignity (SPINOZA, TP) requires them to camouflage themselves as white in order to remain in this place. It is from the analysis of the *ingenium* movement that we also observe the breakdown of the indigenous commons. It was observed that fear, hope, longing for the commonality, *desiderium* and loneliness constitute affections that make up the affective plot of indigenous people who live in the city, composing an intense ethical-political suffering. It is concluded that self-love and the feeling of commonality are the remedies to prevent this suffering from crystallizing, blocking the force of action against the affective plot woven by the perverse inclusion of the indigenous who lives in Blumenau. It is from the longitudinal research that the relevance and potency of the ethical-political praxis of social psychology is verified together with and with indigenous peoples who live in the urban context. When the research listened to the affections, it broke with the historical silencing of these peoples, showing a powerful ethical-political praxis of psychology.

Keywords: Indigenous Peoples; Affects; Longitudinal Research; Xokleng/Laklãnõ; Social Psychology; *Ingenium*.

BUSARELLO, Flávia R. **La lucha de los indígenas por el derecho a la ciudad: un análisis centrado en los afectos.** Tesis (Doctorado en Psicología Social) - Pontífica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

## RESUMEN

La presente investigación se considera el producto final de la investigación longitudinal acción-participante realizada desde 2016 con mujeres indígenas Xokleng/Laklãnõ que viven en el contexto urbano de Blumenau, SC. Su objetivo es seguir fortaleciendo la lucha de las mujeres indígenas que viven en el contexto urbano de Blumenau y analizar la procesualidad afectiva del ingenio de las mujeres indígenas que viven en este espacio, destacando el deseo de lo común y la vergüenza. Se eligió esta metodología para acompañar la procesualidad afectiva de las investigadoras-participantes, así como para fortalecer la lucha y la resistencia de estas mujeres que viven en un contexto marcadamente blanco, reflexionando así sobre la praxis desarrollada a lo largo de estos años.

Como instrumentos se utilizaron entrevistas, fotografías, varias reuniones por la ciudad y la participación en eventos oficiales, donde los participantes pudieron expresar su ingenio indígena. El referencial teórico es la psicología social-histórica, basada en las reflexiones de Vygotsky y Spinoza, profundizando en la categoría del ingenio de Spinoza, y tejiendo aportes desde ella a la Psicología Social. La investigación mostró cómo el vínculo afectivo entre la vergüenza y el pudor conduce al camuflaje del ingenio indígena, y también actúa como técnica de defensa del conato estratégico para sobrevivir y moverse en la ciudad. Es evidente en la existencia del camuflaje la superposición del ingenio de Blumenau sobre el indígena. En este movimiento también se observa una de las paradojas destacadas en la investigación: migrar a la ciudad en busca de su derecho natural a sobrevivir con dignidad (SPINOZA, TP) exige camuflarse de blanco para poder permanecer en este lugar. Es a partir del análisis del movimiento del ingenio que observamos también la ruptura de la comunalidad indígena. Se observó que el miedo, la esperanza, la añoranza de lo común, el desiderio y la soledad constituyen afectos que conforman la trama afectiva de las mujeres indígenas que viven en la ciudad, conformando un intenso sufrimiento ético-político. Se concluye que el amor a sí mismo y el sentimiento de lo común son los remedios para evitar que este sufrimiento se cristalice, bloqueando la fuerza de acción contra la trama afectiva tejida por la inclusión perversa de los indígenas que viven en Blumenau. Es a partir de la investigación longitudinal que verificamos la relevancia y potencia de la praxis ético-política de la psicología social con y para los pueblos indígenas que viven en el contexto urbano. Cuando la investigación escuchó los afectos, rompió el silenciamiento histórico de estas personas, mostrando poderosa praxis ético-política de la psicología.

Palabras clave: Pueblos indígenas; Afectos; Investigación longitudinal; Xokleng/Laklãnõ; Psicología social; Ingenio.

## NOMENCLATURAS

### **Spinoza**

Para as referencias são usadas as seguintes abreviaturas:

E: Ética

TP: Tratado Político

TTP: Tratado Teológico-político

Ep: Correspondencia

Importante: É utilizado a tradução de Atilano Dominguez em espanhol e em português a tradução de Tomaz Tadeu da Ética e de J. Guinsburg e Newton Cunha das obras Tratado Político e Tratado Teológico Político.

Para referência usa-se a abreviação dos livros, conforme é apresentado acima, seguindo o formato de cada obra.

Durante a redação será usado as terminologias de *ingenium*, ingenio e ingenios conforme Ramos-Alarcón Marcin (2008) utiliza em sua tese de doutorado.



## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 - Foto da Terra Indígena

Figura 2 - Foto Barragem Norte

Figura 3 - Foto da rua XV de novembro

Figura 4 - Teatro Carlos Gomes

Figura 5 - Vila Germânica

Figura 6 - Parte interna da Vila Germânica

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- ABRAMA - Associação O Brasil é Minha Aldeia
- CRAS - Centro de Referência de Assistência Social
- ERA - Encontro da Rede Articulação
- FUNAI - Fundação Nacional do Índio
- FURB - Universidade Regional de Blumenau
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- ITCP/FURB - Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da FURB
- NEXIN - Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão Social
- ONG's - Organizações Não Governamentais
- PAP- Pesquisa ação-participante
- PUC/SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
- SPI - Serviço de Proteção ao Indígena
- SINSEPES - Sindicato dos Servidores Públicos do Ensino Superior de Blumenau
- TI - Terras Indígenas
- UNIVALI - Universidade do Vale do Itajaí
- UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina
- UNIASSELVI - Centro Universitário Leonardo Da Vinci.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>21</b>
<b>2. GALERIA DE RETRATOS DAS PESQUISADORAS-PARTICIPANTES....</b>	<b>35</b>
<b>3. PESQUISACAMINHANTE .....</b>	<b>38</b>
<b>3.1 Afetar e ser afetado: A Pesquisa Ação-Participante (PAP) como método de pesquisa e análise dos afetos.....</b>	<b>40</b>
<b>3.2. O Ingenium de Spinoza e a Pesquisa Ação-Participante (PAP).....</b>	<b>53</b>
3.2.1 Seguindo a trilha dos afetos: a pesquisa em ato.....	61
<b>4. CAMINHANDO COM AS MULHERES INDÍGENAS: UM POUCO DO VÍVIDO PELA PESQUISADORA PARA SER SENTIDO .....</b>	<b>68</b>
<b>4.1 O vivido e sentido por nós: as estradas entre São Paulo e Santa Catarina</b>	<b>68</b>
<b>5. “VEM VESTIDA DE ÍNDIO”: O CORPO COR CANELA E A VIOLÊNCIA SOBRE O INGENIUM INDÍGENA.....</b>	<b>85</b>
<b>5.1 Um manifesto do corpo vestido pelos encontros.....</b>	<b>86</b>
<b>5.2 O corpo que caçava borboletas, tinha cheiro de tangerina na mão e tomava sopa de feijão.....</b>	<b>94</b>
<b>5.3 O corpo camuflado na cidade loira.....</b>	<b>113</b>
5.3.1 O Corpo e o <i>ingenium</i> coletivo de Blumenau.....	115
5.3.2 Confronto entre o ingenium da cidade e das mulheres indígenas: a vergonha encarnada.....	125
<b>5.4 “Sou brasileira, sou dona do Brasil, sou indígena, sou Xokleng”: a resistência.....</b>	<b>142</b>
<b>6. COMO VOCÊS FAZEM PARA MATAR A SAUDADE? A PROCESSUALIDADE DA TRAMA AFETIVA NA CIDADE.....</b>	<b>156</b>
<b>6.1 Medo e esperança: “você vão pra cidade, você vão virar pagão, você vão pagar até a água que você bebem”.....</b>	<b>157</b>
<b>6.2 “Eu queria estar aí, eu queria dar um abraço”: <i>Desiderium</i> e Saudades</b>	<b>167</b>
<b>6.3 “O índio que mora na sua cabeça”: o ingenium Xokleng/Laklãnõ.....</b>	<b>180</b>

6.4 A Indígena Arrebatadora: O Remédio dos Afetos.....	196
7. “JUNTAS SOMOS MAIS FORTES”: O DESEJO DE COMUM.....	202
8. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PARA CONTINUAR CAMINHANDO ...	216
8.1.“A Psicologia como colo de mãe”: A Escuta do nó afetivo a partir das pesquisadoras-participantes.....	216
8.2 Para continuar caminhando: considerações da pesquisadora sentipensante.....	228
REFERÊNCIAS .....	235

## INTRODUÇÃO

Essa tese é tanto o começo como o final de uma caminhada que se iniciou muito além da pesquisa. *Podemos afirmar que ela se inicia no começo da minha história, pois meu corpo é marcado com as memórias das minhas vivências em Santa Catarina, território macro desta pesquisa.* Por isso, as presentes linhas são repletas de memórias das protagonistas desta tese: Vaiká, Tolym, Maria Kóziklã, Indyara, Tàgi Niara, mas também da pesquisadora-sentipensante.

O vínculo oficial com a luta indígena se iniciou em 2010 junto ao grupo EDUCOGITANS, quando a pesquisadora participou como bolsista de iniciação científica, no projeto “Planejamento Pedagógico-Didático e Formação Intercultural de Professores para a Revitalização da Língua e da Cultura Xokleng nas Escolas Indígenas Laklãnõ e Bugio em Santa Catarina” por três anos. Esse projeto, coordenado pelo professor Ernesto Jacob Keim, teve como objetivo a revitalização da língua e da cultura deste povo, tendo a educação, escola e formação dos professores como objeto da pesquisa (KEIM et al., 2014). Após essa caminhada, a pesquisadora foi bolsista no projeto de extensão Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da Universidade Regional de Blumenau (ITCP/FURB), coordenado pela professora Lorena de Fátima Prim. Durante esse período trabalhou com a temática da Economia Solidária com diversos públicos, entre eles os indígenas que estão em trânsito na cidade, aqueles que vem à cidade para vender seu artesanato. Por fim, ao final da graduação de Psicologia, adentrou na temática dos indígenas que vivem no contexto urbano e teve seu primeiro contato com Vaiká como pesquisadora-informante, concluindo a monografia “A Cor Canela na cidade loira’: Uma compreensão sobre a identidade dos povos originários no contexto urbanizado de Blumenau”. Nesse momento, inicia a presente pesquisa de caráter longitudinal, pois não parou desde então, visando acompanhar e ampliar a análise do processo desencadeado na primeira parte realizada, durante o mestrado, de fortalecimento da luta indígena em contextos urbanos, protagonizada por Vaiká e Tchului, duas jovens indígenas moradoras da

cidade de Blumenau, em busca de melhores qualidade de vida e de estudo.

A dimensão política da pesquisa continua sendo a resistência indígena às fronteiras delimitadas pelos brancos, após a colonização/invasão do Brasil, e a luta pelo direito à mobilidade no território nacional. Ao migrar das áreas “reservadas” aos indígenas, esses sujeitos perdem seus direitos como indígenas, pois os discursos dominantes fixam a identidade aos territórios a eles destinados pelo Estado; uma vez nos espaços urbanos enfrentam o que Sawaia caracteriza de dialética exclusão/inclusão social (SAWAIA, 2001), conforme já explorado na pesquisa de mestrado. Segundo os dados do Censo (2010), existem hoje no país 305 povos indígenas, que falam 274 línguas. Em 2012, a população indígena no Brasil correspondia a 896,9 mil e desses, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 42% residia fora de Terras Indígenas (TI), sendo 36% dela em áreas urbanas. Importante salientar que a pesquisadora entende que a demarcação de terras é um direito desses povos (Demarcação Já) de extrema importância e um ato que garante o seu território e vínculo ancestral. No entanto, mesmo demarcadas, essas terras continuam sendo invadidas e roubadas das mais diversas formas, o que guetifica esses locais e impossibilita o bem viver das comunidades tradicionais.

As Terras Indígenas são destinadas aos povos originários e de sua posse permanente, cabendo ao Estado a responsabilidade em demarcá-las. Atualmente o Brasil contabiliza 562 TI em diferentes etapas do processo regulatório e 31 Reservas Indígenas regularizadas (FUNAI), número significativamente baixo quando confrontado à população indígena existente no país. Apesar dos direitos às terras reconhecidas pela Constituição brasileira de 1988, a sociedade não-indígena, em muitos casos, não respeita a demarcação e desconsidera a autoridade indígena sobre essas, conforme já afirmado anteriormente. O processo de invasão dos territórios se iniciou ainda no século XVI, com a conquista e colonização europeia do espaço brasileiro, o que significou a produção de um etnocídio que, a despeito das especificidades e descontinuidades sócio-históricas, ainda se verifica nos dias atuais:

Mais uma vez é preciso reafirmar que o pano de fundo das violências

cometidas contra os povos indígenas, bem como a violação de seus direitos, é o desrespeito à demarcação de suas terras. Morosidade na regularização de terras, não reconhecimento das comunidades que pleiteiam espaços, impossibilidade de aumento territorial, comunidades sem terra, áreas super povoadas, populações confinadas são, entre outras, as principais fontes de conflitos, mortes e desesperanças. (RANGEL, 2010, p.15)

No decorrer da história se encontrou outras armas para continuar o ataque aos povos originários. Ao violar os territórios indígenas se mata não somente o corpo, mas a ancestralidade e o *ingenium* desses povos. As terras compõem a cosmovisão, cultura e memória do povo que a habita. Esse etnocídio é histórico e não cessou com o passar dos anos, pois atualmente as Terras Indígenas são invadidas e sofrem ataques de diversas formas, as hidrelétricas e campos mineradores são as faces mais conhecidas desses projetos de morte. Ainda, áreas urbanas se ampliam e adentram também esses territórios. Essas dinâmicas provocam um dos motivos da migração dos indígenas para o contexto urbano. Ou seja, diante dos ataques às suas terras, nos sujeitos se movimentam para outros territórios em busca de possibilidades de mediação para os seus sonhos. Porém as cidades não permitem o “andar descalço”, não possibilitam o contato com a terra, florestas e - principalmente - ancestralidade; pelo contrário, as cidades individualizam e julgam o que veem como diferente ou não digno desse espaço. Resgatando a citação de Rangel (2010), as violências e mortes se dão de diversas formas, inclusive afetivamente, através da produção de afetos tristes - se matando em vida na ausência de esperança e dominância do medo/temor. Por isso, é possível afirmar que a luta indígena, no Brasil, está intimamente ligada à violência histórica presente nessas terras.

A presente pesquisa continua a acompanhar mulheres que integram o povo Xokleng/Laklãnõ e que migraram para a cidade de Blumenau/SC. Antes do contato com os brancos, esse povo vivia em aldeias permanentes; ao longo dos conflitos nesse território, se tornaram migrantes vivendo o inverno no Planalto e o verão no Vale, onde construíam ranchos e faziam seus rituais (GAKRAM, 2005).

Atualmente esses povos indígenas vivem na Terra Indígena Laklãnõ, criada

em 1914, na região do Vale do Itajaí/SC, mas com demarcação oficializada em 1965 (KONELL, 2013). A criação de Terras Indígenas (TI) no Brasil, especialmente na região sul, local com ampla colonização européia, e a consequente reclusão dos povos indígenas nas mesmas, data a partir de 1910 com a implantação do Serviço de Proteção ao Indígena (SPI), com vistas a diminuir conflitos entre os imigrantes europeus e povos originários. Para o Vale do Itajaí, o SPI enviou Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, com o objetivo de “pacificar” os povos indígenas Xokleng/Laklãnõ (GAKRAM, 2005).

O território Xokleng/Laklãnõ foi atingido pela construção da Barragem Norte, iniciada na década de 70, que impactou a pesca e alagou as terras onde esses povos viviam e tinham suas plantações, até então, sua principal forma de subsistência. Os impactos sócio-ambientais não ficaram restritos ao período de construção da barragem, mas se estendem e geram efeitos até os dias de hoje: o pesquisador Namblá Gakram (2015) conta que depois da instauração da barragem os barrancos se tornaram lamacentos e sem condições de serem utilizados, a mata ciliar encontrava-se desvitalizada o que gerou entulhos nas cheias. O autor também relata o desaparecimento de peixes como o cascudo. A barragem também matou o rio - local de pesca e socialização para esse povo, gerando um impacto para esse povo difícil de ser mensurado.

Essas consequências se mostraram desde o início da pesquisa longitudinal como o principal fator para a migração das mulheres indígenas Xokleng/Laklãnõ para a cidade de Blumenau - a possibilidade de emprego e renda e/ou de estudar - observação também feita por Henriques (2000) que qualifica a migração como efeito colateral da barragem, o que também é considerado na presente pesquisa. A Terra Indígena Laklãnõ faz fronteira com os municípios de José Boiteux, Victor Meirelles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis. Apesar disso, fica distante dos grandes centros urbanos e cidades fronteiriças, dificultando a locomoção e a circulação entre Terra Indígena e o contexto urbano. Isso tem diversas implicações na vida desses povos, como dificuldades ou mesmo a impossibilidade de trabalho e estudo na região.



A pesquisa de mestrado, como já mencionado, demonstrou que no contexto urbano observa-se a quebra do comum indígena e o predomínio de uma ideologia colonial que marginaliza esses sujeitos, “porque a ideologia não tem história, mas fabrica histórias imaginárias que nada mais são do que uma forma de legitimar a dominação da classe dominante [...]” (CHAUI, 2008, p. 118). A repercussão desses fatos sociais é a perda do contato entre os sujeitos indígenas e, por conseguinte, da família extensa ou rede de apoio que são existentes na Terra Indígena. Desta forma, a ideologia colonialista produz uma história que coloca em primeiro plano o ponto de vista do imigrante europeu, que se autorepresenta como salvador do indígena, nominado na região como o “bugre” - elemento já destacado por Silva (2009) ao analisar as fotos da revista Blumenau em Cadernos. A autora destaca a forma como o indígena é posto como selvagem, exótico e representado sempre com suas armas, portanto elemento perigoso aos colonos. Algo muito semelhante é visto no estereótipo sobre o indígena ainda presente na cidade. Já os vencedores brancos, na história da cidade, aparecem como os construtores do Vale do Itajaí.

As constatações relacionadas ao (não)lugar (BUSARELLO, 2017) do indígena na cidade colonial, um lugar de marginalização, invisibilização e apagamento de sua identidade, foram feitas durante a pesquisa iniciada no mestrado, quando se observou que a quebra do comum dissipa a identidade indígena e que este, ao migrar para Blumenau, passa por um processo de negação de seu *ingenium* indígena quando, aos olhos da sociedade e Estado, “deixa-se de ser indígena”. A relação do Estado para com o indígena é perverso, na medida em que a gente branca invade as suas terras, instalando hidrelétricas ou complexos mineradores que impossibilitam o futuro e dificultam a vida no território, ao mesmo tempo em que inclui perversamente nas cidades através de políticas de inclusão perversa - como exemplo, a ausência de bolsas de estudos para indígenas que vivem na cidade e/ou a impossibilidade de receberem a vacina da gripe como indígena nesse contexto urbano. A literatura e conversas feitas com Organizações Não Governamentais (ONG's) que trabalham com indígenas na cidade em diversas regiões do território nacional trazem informações

semelhantes às vivenciadas na pesquisa de mestrado, em demais contextos urbanos. Portanto, é possível afirmar que a ideologia colonialista perpassa as diversas cidades brasileiras, considerando suas especificidades territoriais, e invisibiliza o indígena que vive nesses locais. Por exemplo, os monumentos e homenagens feitas aos colonizadores nas mais diversas cidades do país.

A região de Blumenau, território dessa pesquisa, possui características da cultura germânica que se apresentam na cidade, como a arquitetura da rua XV de Novembro, a principal festa da cidade (Oktoberfest), a Vila Germânica com suas casas em arquitetura enxaimel e restaurantes que oferecem uma alimentação que segue a tradição germânica. Os brancos europeus são representados como aqueles que iniciaram Blumenau e enfrentaram os desafios postos a uma empreitada desse tamanho (SILVA, 2009). A história aqui contempla o dominador/vencedor que está representado em todos os locais: ruas, casas, escolas, museus - como uma das pesquisadoras-participantes relatou, “eu não quero ser alguém sujo ou ruim”, sinalizando como a cidade vê e reproduz esses povos em seu cotidiano. Toda essa exaltação à figura do colonizador imigrante europeu reproduz uma visão dos vencedores, do progresso por eles instituído em suas fábricas, casas e costumes, enquanto os povos indígenas são postos como dominados, atrasados ou preguiçosos.

Como forma de enfrentar a violência silenciosa existente na cidade, as mulheres indígenas que participaram da primeira parte da pesquisa fundaram a Associação O Brasil é Minha Aldeia (ABRAMA) e tomaram os espaços do contexto urbano, mostrando que há indígenas na cidade de Blumenau, há "cor canela na cidade loira". A ideia da associação surgiu após as rodas de conversas, um dos procedimentos utilizados na investigação e, aos poucos, foi sendo organizada por essas mulheres.

A presente tese se propõe a continuar as análises iniciadas no mestrado em 2016, totalizando um período de 6 (seis anos) de caminhada, encontros, observações e ações no território de Blumenau. Adota, portanto, uma perspectiva longitudinal, pois a pesquisadora acompanhou e partilhou da vida desse grupo de mulheres indígenas e

realizou com elas intervenções, análises e construções coletivas; assim foi possível combinar “a variabilidade entre os indivíduos (como em uma pesquisa transversal) com a variabilidade no tempo (para as mesmas pessoas, a informação é coletada em duas ou mais ocasiões).” (ATHIAS, 2011, p. 11). Uma das principais características desse tipo de pesquisa é a variável temporal, algo marcante nesta caminhada que a qualifica como uma pesquisa ação-participante longitudinal.

A pesquisa longitudinal se iniciou com duas mulheres indígenas Xokleng/Laklãnõ, Vaiká e Tchului, que ao conhecer outras, formaram o grupo que deu origem e fundou a Associação O Brasil é Minha Aldeia (ABRAMA). Apesar da tese dar ênfase ao povo Xokleng/Laklãnõ, outras mulheres indígenas<sup>1</sup>, ao longo da caminhada, compuseram as rodas de conversa e aderiram à luta deste grupo, inclusive oriundas de cidades para além das que formam o escopo da presente pesquisa. A ABRAMA nunca teve a proposta de se fechar apenas em um povo indígena, por isso foi feito um esforço por parte dessas mulheres em encontrar demais indígenas que viviam no contexto urbano de Santa Catarina.

Ao longo dos seis anos de caminhada conjunta, foi possível acompanhar a flutuação afetiva dos afetos - como o da vergonha como emoção colonizadora para a vergonha revolucionária, da tristeza melancólica à alegria - durante as lutas pela formação de comuns possíveis como indígena na cidade. Essas são análises que ganham destaque na perspectiva da pesquisa longitudinal pois, tendo o tempo como uma variável, pode-se observar as flutuações afetivas e mudanças do ser indígena no contexto urbanizado, a partir das afetações que a primeira fase da pesquisa provocou.

A presente pesquisa-ação participante longitudinal tem dois objetivos: contribuir para fortalecer a luta indígena na cidade, e oferecer subsídios teóricos ao aprofundamento da categoria de emoção como positividade epistemológica e política (SAWAIA, 2001) e apontar a potência do conceito espinosista de *ingenium* para a Psicologia Social, de base sócio-histórica, que em nossa compreensão complementa a

---

<sup>1</sup> A pesquisa também se abriu para uma mulher em processo de descoberta de sua história e ancestralidade Puri

análise dos afetos reforçando a sua imbricação com as ideias, ações, memória e imaginação. Enfatizamos que por ser uma tese de doutorado pretendemos não só colaborar com a práxis da psicologia social como também com a análise de suas categorias teóricas.

Destacamos que no dicionário de latim (2010), *ingenium* significa indole, carácter, engenhoso, talento, génio e astúcia. Já na perspectiva espinosana, o *ingenium* se caracteriza pelo nó afetivo da individualidade do sujeito (MOREAU, 1994); muito além do que a tradução aponta, a categoria, na visão de Spinoza, permite analisar o sistema psicológico como drama (VIGOTSKI, 1929/2000), conflito, mais adequada aos pressupostos do MHD (mediação, totalidade e contradição). Pouco utilizada na Psicologia, essa categoria oferece a possibilidade de trabalhar os afetos em processualidade e movimento, na configuração da subjetividade singulares e coletivas, e permite nominar com mais clareza o que motiva as jovens Xokleng/Laklãnõ: a luta pelo *ingenium* indígena na cidade, indicando tanto o direito de vivência conforme o *ingenium* indígena quanto sua expressão no contexto urbanizado de Blumenau.

Importante destacar que, para evidenciar este conceito na escrita da tese, será utilizado das traduções espanholas de Atilano Domínguez, pois na tradução de língua portuguesa-brasileira, o termo *ingenium* é muitas vezes alterado para inteligência, compleição ou inclinação. Cito como exemplo disto: E IV, Prop 37, esc 1 da tradução de Tomaz Tadeu, onde este optou pela palavra 'inclinação' e não *ingenium*: “Quem se esforça, apenas em função de um afeto, para que os outros amem o que ele próprio ama e para que vivam de acordo com a inclinação que é própria [...]”. Enquanto isso, na tradução de Domínguez lê-se “Quien sólo por afecto se esfuerza por que los demás amen lo que él ama y por que ios demás vivan según su propio ingenio, [...]”.

A primeira fase da pesquisa demonstrou os riscos da identidade indígena cristalizada, e seu uso coletivo para excluir, sob a camuflagem da inclusão, levando a uma inclusão perversa e sofrimento ético-político (SAWAIA, 2001). Dessa forma nos voltamos a esse conceito para ampliar e dar movimento, em ato, à identidade e não

separar consciência e emoção, mente e corpo, introduzindo o desejo e a paixão nessa processualidade.

Em relação ao método, dá-se prosseguimento à Pesquisa Ação-Participante (PAP), já utilizada na dissertação, agora incluindo a dimensão longitudinal, considerando seu início em 2016 até o presente momento. Assim demarca-se que a pesquisa é um processo que não possui um fim, é devir, uma pesquisa feita com e não sobre a população escolhida (SAWAIA, 1989), que não separa ação de conhecimento (LANE, 1992), compõe com nossos corpos memoriosos (CHAUÍ, 1995), enlaçada pelo afeto de amizade (SPINOZA, E IV; CHAUÍ, 1999; TATIÁN, 2001). A PAP é um método que permite ir além da visão clássica positivista, neutra e dicotomizadora, que permite fazer pesquisa com a população, sem perder o rigor, ponto já apresentado por Lane (2005), Sawaia (1987) e Sawaia e Busarello (2018). Princípios como não dicotomia entre o singular e o coletivo, não neutralidade científica, comprometimento com a transformação social, foram linhas condutoras deste trabalho. Portanto, a temporalidade, o envolvimento da pesquisadora e participação da população são fundamentais para essa pesquisa, que só foi possível pelos afetos e pela luta contínua dessas mulheres indígenas. Por isso as participantes foram chamadas de pesquisadoras-participantes, visto que foram ativas e construíram a pesquisa junto com a pesquisadora e foram afetadas pelos encontros promovidos pela pesquisa.

A presente pesquisa foi um processo possível pelo compartilhamento coletivo de afetos, vivências e aprendizados, que garantiu a possibilidade de criarmos instrumentos e ações conjuntas a partir da criatividade e dos sonhos desse coletivo. Às duas jovens, Vaiká e Tchului, que caminharam comigo na dissertação, agora se juntam Maria Kóziklã, Indyara, Tolym e Tàgi Niara: pesquisadoras-participantes de duas gerações de migração - a primeira geração corresponde a Maria Kóziklã e Indyara, que migraram ainda jovens para Blumenau em busca de trabalho. A segunda geração de migrantes é composta por Vaiká e Tolym, jovens mulheres indígenas que se mantiveram na cidade para poder estudar e trabalhar. Importante destacar, que tanto Maria Kóziklã como Tolym participam da pesquisa desde 2017, Vaiká caminha

junto com a pesquisadora desde 2015 e Tàgi Niara e Indyara se juntaram com as pesquisadoras-participantes em 2018, ano de fundação da associação. Neste caso, a caminhada é marcada por uma história de encontros em suas diferentes temporalidades.

Por ser longitudinal e participativa o método oferece condições para a análise da processualidade da pesquisa e do *ingenium* das participantes, de como foram se transformando ao longo de 6 anos. No primeiro momento da pesquisa demonstrou-se que o afeto dominante era o desejo de comum e a vergonha - em decorrência, predominava a camuflagem de branco como forma de esconder o *ingenium* indígena, o que também dificultava a formação de comum, um desejo forte, mas ainda não compreendido. O momento em que isso ficou mais claro na pesquisa foi na primeira reunião de indígenas que vivem em Blumenau (ocorrida em 2017), quando as pesquisadoras-informantes avisam a pesquisadora que haveriam poucos participantes pois muitos se camuflam de branco para poder sobreviver na cidade. Muitos dos relatos durante a primeira parte da pesquisa longitudinal focaram na vergonha como um afeto dominante daqueles que vivem em Blumenau, por isso é dado ênfase nesta emoção durante a escrita da dissertação. Por outro lado, emergiu o desejo de comum no *ingenium* das mulheres indígenas a partir das movimentações feitas pela cidade, que tensionaram a camuflagem de branco para a criação de espaços comuns nesse local. Neste movimento, fica clara a importância da categoria de *ingenium* espinosista para a análise do movimento da subjetividade das jovens indígenas, pois permite analisar os paradoxos, contradições e processualidade afetiva da vivência na cidade.

Esta tese parte da realidade observada na pesquisa de dissertação e avalia a processualidade afetiva do *ingenium* envergonhado a partir da formação de comuns na cidade de Blumenau. Com a caminhada da pesquisa longitudinal, pretende-se e acompanha-se a flutuação da constelação afetiva desses corpos, e se ouve outros afetos que compõem o nó afetivo da vivência na cidade, portanto, as emoções para além da vergonha. Continuando essas reflexões, a presente fase da pesquisa tem como objetivo geral continuar a fortalecer a luta das indígenas que vivem no contexto

urbano de Blumenau analisando a processualidade afetiva do *ingenium* dessas mulheres. O destaque será dado ao desejo de comum e a vergonha.

Para atingir o objetivo geral da tese destacam-se como objetivos específicos: a) Acompanhar as mudanças na trama afetiva, estratégias de resistência e sobrevivência na cidade, que compõem o *ingenium* das mulheres indígenas participantes da pesquisa, refletindo sobre o papel da primeira etapa da pesquisa;. c) Possibilitar que as indígenas que vivem em contexto urbano transitem em espaços oficiais de fala e troquem experiências com demais indígenas e militantes, visando a articulação em rede entre ambas e a potencialização dos indígenas que participam desse processo; d) Entender como a categoria espinosista de *ingenium* pode auxiliar e aprimorar o debate da identidade indígena em contexto urbano e não confinado a um território; e) Continuar a refletir e tirar parâmetros à atuação da psicologia social com povos indígenas em contexto urbano;

O referencial teórico utilizado é a psicologia sócio-histórica com base em Vigotski e Spinoza. Portanto, compreende-se o sujeito como ontologicamente potência em ato, e situado historicamente, o que o torna sensível às afetações dos encontros que seu lugar sócio-histórico permite. Importante destacar que a presente pesquisa possui o compromisso ético-político com a realidade e não segue padrões cartesianos nem positivistas, os bons encontros são as bússolas dessa pesquisa, de modo que os afetos se tornam as testemunhas da caminhada desses povos, porque esses são considerados propriedades da natureza humana (SPINOZA, TP).

Baruch de Spinoza escreve em sua grande obra *Ética* que o indivíduo não é um império dentro de um império (SPINOZA, E III); a crítica presente nessa formulação dirige-se à visão da época, cartesiana, para quem os seres humanos eram dotados de razão que lhes dava poder de dominar a natureza para colocá-la a seu favor, donos de sua vontade e de suas ações e do livre arbítrio. Nessa perspectiva, a mente é a grande protagonista e os afetos, como bem afirma Spinoza, esquecidos ou vistos como perturbações, portanto, devendo ser controlados ou eliminados. A partir dos

pressupostos ontológicos e epistemológicos do filósofo, que rompe com a hierarquia entre mente e corpo, razão e emoção, a presente pesquisa visa lançar luz aos afetos vivenciados pelos sujeitos tratando-os como radares ético-políticos (SAWAIA e SILVA, 2015) da processualidade e expressão do *ingenium* Xokleng/Laklãñ, que durante o mestrado se mostrou tendo como dominância a vergonha de ser indígena. Partindo disso, a tese acompanhou o processo de mudança a partir dos bons encontros vivenciados pelas pesquisadoras-participantes, que demonstra a qualidade destes e alteração dos afetos dominantes no *ingenium* das mulheres indígenas e também na formação de manifestações de comum na cidade.

A filosofia monista de Spinoza é o eixo central para o presente estudo; apesar do pensador não abordar diretamente o racismo ou a questão indígena, conforme afirma Ramos-Alarcón Marcin, sua obra rechaça todo tipo de etnocentrismo (RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, 2008, p. 219). Sua filosofia dá amparo à temática e abre a possibilidade de ver a subjetividade de forma ético-política e em movimento. Sobre isso Diego Tatián explica,

La filosofía de Spinoza concibe así una democracia no determinada jurídica ni utópicamente sino abierta a la potencia efectiva que son capaces de ejercer los seres humanos concretos (esclavos, criados, sirvientes, mujeres, trabajadores, extranjeros, minorías de sexualidades en diáspora...), y así abierta a la historia. (TATIÁN, 2018, p. 240).

Ao definir que o sujeito é potência em ato, o filósofo holandês possibilita que todos sejam protagonistas de sua história, pois não são seres de falta ou do inconsciente mas sim potência - nas palavras de Spinoza, são *conatus*. Campos (2008) explica, a partir do filósofo, que o *conatus* é o esforço no tempo de um corpo em afirmar-se perante a oposição. Ao ser balizada por essa premissa, é possível compreender que o sujeito, aqui percebido, é o sujeito de potência, protagonista de sua história, aquele que está se esforçando para perseverar diante das adversidades do cotidiano, processo que vai marcando seu *ingenium*. Ou seja, as presentes linhas tratam da história dos sujeitos, dos seus ingênios e de sua *conatus*, porque a partir dos



esforços que fazemos para perseverar na existência, fazemos a nossa história, que nada mais é que a história do nosso *conatus*. Considerando ainda que, a partir da visão espinosana, temos o poder de afetar e ser afetados nos encontros, o mesmo se aplica a essa pesquisa: ela afetou as participantes da mesma forma que foi afetada, assim é resultado também dessas afetações e encontros vividos nesses seis anos de história.

Seguindo a visão espinosista, o corpo e mente não são aqui compreendidos como divididos mas sim como uma só e mesma substância. Conforme o filósofo, em E II Prop 21, “essa ideia da mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo”; a partir disso, Spinoza afirma que a mente e o corpo são um único indivíduo concebido sob o atributo ora pensamento, ora extensão. O indivíduo vivencia as flutuações de ânimo que derivam da composição afetiva dos três afetos primitivos: alegria, tristeza e desejo (SPINOZA E III, prop 59, esc). É salientado que apesar do filósofo preferir a palavra indivíduo em sua obra e usar raramente o termo sujeito (MEDEIROS, 2010) esta tese utiliza essa palavra para se referir aos indivíduos humanos, seguindo também os preceitos da Psicologia Social da Escola de São Paulo onde o sujeito é compreendido como produto e produtor da sua história pessoal, e também da história da sociedade (LANE, 1992, p. 15).

O início da pesquisa foi sintetizado e analisado na dissertação, mostrando com clareza como os encontros e as vivências marcadas pelo preconceito afetam a potência de agir das indígenas e as lançam em uma condição de desvalor social, impingindo a marca da branquitude no corpo, caracterizando o *ingenium* envergonhado. As pesquisadoras-participantes contavam que a camuflagem de branco que escondia a sua ancestralidade e mudava o corpo era a única forma de sobreviver na cidade, superar a humilhação e conquistar a cidadania nesse espaço. Sawaia (2001, p. 99) afirma que “corpo é matéria biológica, emocional e social, tanto que sua morte não é só biológica, falência dos órgãos, mas social e ética. Morre-se de vergonha, o que significa morrer por decreto da comunidade.” Na dissertação é demonstrado como a exclusão marca o corpo memorioso e impossibilita a expressão do *ingenium* indígena, que vivendo a dialética exclusão/inclusão social, encontra na camuflagem a forma de

sobrevivência na cidade.

Borges poetiza, sobre Spinoza, que “Las traslúcidas manos del judío, labran en la penumbra los cristales”. Inspirada nas palavras do poeta latinoamericano, a tese lustra os cristais do *ingenium* das mulheres indígenas, procurando os afetos e por isso foi escrita a partir das vivências e afetações dessa pesquisa logitudinal. O presente documento é dividido a partir de categorias analíticas resultantes dessa caminhada e, quiçá, síntese da vivência da pesquisadora e das pesquisadoras-participantes, onde o *ingenium* espinosano é sua tela. Por isso, apesar da divisão dos capítulos, o elo entre todos os diálogos, aqui propostos, é o *ingenium* indígena e a sua análise longitudinal, possibilitada pela PAP.

É compreendido que a mediação da construção de comuns e da pesquisa ação-participante provoca uma mudança nos encontros vividos em Blumenau e movimenta os afetos tristes cristalizados no *ingenium* camuflado das mulheres indígenas pesquisadoras-participantes em direção ao amor de si (SPINOZA, E III, Prop. 55, esc). Por isso, mesmo que o *ingenium* é a tela desta escrita, a caminhada também destaca o impacto da quebra do comum e da inclusão perversa nos contextos urbanos, ou seja, há um destaque da tese para a violência social existente nesses espaços. Por fim, após a caminhada da pesquisa longitudinal é visível a potência da possibilidade de viver a expressão do *ingenium* indígena Xokleng/Laklãnõ na cidade, mediado pela criação da ABRAMA, compreendida como uma manifestação do comum, ou desse existir no contexto urbano.

## 2. GALERIA DE RETRATOS DAS PESQUISADORAS-PARTICIPANTES

Esta galeria é um interregno que visa apresentar as pesquisadoras-participantes que caminharam junto da pesquisadora por esses anos. Não procuramos engessar essa visão, por isso usa-se a ideia do retrato ao invés de caracterização, pois o sujeito é movimento. Esses pequenos textos são retratos do encontro, pois quem as descreve é a própria pesquisadora: são cristalizações do olhar como uma fotografia ou pintura daquela que caminhou junto. Essas são as protagonistas que permitiram e mediaram a presente tese:

Para iniciar essa galeria, falo de **Maria Kóziklã**. A primeira delas a migrar da Terra Indígena, em 2020 já havia retornado para a aldeia junto de seu marido e sua filha caçula. Mãe de três filhos, entre eles Tolym - que também participou desta pesquisa -, e recentemente foi avó. Também é irmã mais velha de Indyara, ambas conheceram a Terra Indígena sem os impactos da barragem. Ela é uma mulher cheia de força e coragem, sonhava em retornar para a Terra Indígena desde o momento que migrou para o contexto urbano. Sempre me recebeu em sua casa com um café, acolhimento e conversa, tanto em sua casa na cidade como na aldeia. Uma mulher de muita luta que sempre me inspirou a “correr atrás dos sonhos”, pois falava que tínhamos que aproveitar as oportunidades da vida.

O segundo retrato é de **Indyara**. Migrou ainda jovem para auxiliar a sua irmã a cuidar dos filhos, passou um tempo na cidade mas retornou para aldeia, migrando novamente mais velha. É mãe de dois filhos, trabalhou anos como vigilante na FURB e conquistou a sua casa, local onde nos encontramos várias vezes tanto nas festas de aniversário como também nas reuniões da ABRAMA. É dona de um sorriso cativante e de um coração gigante. Uma de suas filhas é musicista e enquanto a tese estava sendo feita, Indyara lutava para que ela pudesse cursar a graduação em Música. Uma grande cozinheira, faz uma feijoada muito boa que pude apreciar no seu aniversário. Indyara permanece na cidade até o momento desta escrita, mas continua se

deslocando com frequência para a aldeia.

**Tolym**, nosso terceiro retrato da galeira. Filha de Maria Kóziklã, herdou o seu carisma. Sempre me ensinou muito sobre o povo Xokleng/Laklãnõ. É formada em Letras pela Universidade Regional de Blumenau (FURB) e grande escritora indígena. Tolym nasceu na cidade, como diz “veio pra Blumenau na barriga da sua mãe”, mas sempre que pode está na aldeia. É um exemplo de militante da pauta indígena e dos alimentos sem agrotóxicos (ela me ensinou muito sobre isso no decorrer da nossa caminhada). Professora concursada em Língua Portuguesa na rede pública municipal de Blumenau, também é contadora de histórias. Durante essa pesquisa, conquistou muitos espaços como escritora indígena e fez sua pós-graduação, onde defendeu uma monografia que denuncia a ausência da literatura indígena nas escolas de Blumenau.

**Vaiká**, a mulher arrebatadora. Conheci Vaiká no EDUCOGITANS, onde ela também foi bolsista. Foram vários cafés (com leite e muito açúcar) e conversas ao longo dos 6 (seis) anos, pois ela iniciou a caminhada junto da pesquisadora ainda durante a monografia de Psicologia. Veio para Blumenau junto de sua família, ainda criança, para os seus irmãos poderem estudar no Ensino Médio. Viveu uma boa parte da sua infância na Terra Indígena, onde conta que levava o material escolar no saco de arroz e sua mãe foi professora. Ao longo desses 6 anos, formou-se em Direito na FURB e foi uma das primeiras indígenas a acessar o mestrado em Educação nessa instituição, “chutando a porta” e reivindicando a possibilidade de uma bolsa de estudos como indígena. Mãe de um garoto com olhar meigo, conseguiu que seu filho estudasse no Instituto Federal como indígena.

Nas nossas caminhadas, encontramos a **Tàgi Niara**, nosso último retrato da galeria. Ela é uma mulher indígena e descobriu a história da sua ancestralidade pertencente ao povo Puri. Veio do norte do país para fazer a graduação em Itajaí/Santa Catarina, onde ainda vive com sua família e trabalha. Uma enfermeira que mostra a importância da saúde pública e da alimentação saudável na cidade. Responsável pela horta comunitária do seu bairro e grande conhecedora da medicina natural. Ela constrói pontes e poesias mesmo na selva de pedra de Santa Catarina.

É com o retrato do sorriso potente de todas essas mulheres guerreiras que iniciamos a nossa jornada por essa tese.

### 3. PESQUISACAMINHANTE

A presente tese, como já mencionado, é considerada um produto final da pesquisa longitudinal, iniciada em 2016 e que continua ressoando nos corpos memoriosos por ela afetados. Sua continuidade permite a análise das afetações que promoveu, mesmo em um cenário de Pandemia como vive o Brasil, quando na etapa final da tese a PAP foi realizada através das telas. Também permite a continuidade da práxis transformadora da primeira fase. Portanto, um dos elementos que ressoam nas presentes páginas é a temporalidade: tanto das afetações, vivências, como afetos produzidos pelos encontros. Afinal, a nossa concepção de PAP tem como diretriz a ideia de que pesquisar é sentir e se afetar (BUSARELLO, 2017).

O presente capítulo explica o método da PAP longitudinal tal como desenvolvido a partir da dissertação de mestrado, sua afinidade com a teoria dos afetos de Spinoza e consequentemente sua pertinência ao estudo e conhecimento do *ingenium* das indígenas que vivem na cidade de Blumenau e região. A categoria se destaca na obra de Spinoza, como afirma Ramos-Alarcón Marcín (2020), e se torna relevante para a teoria do conhecimento do filósofo; esta não possui a conotação clássica como utilizado no século XVII por Huarte, Vives, Gracian e Cervantes (RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, 2020; PAC, 2011; MOREAU, 2009), mas sim espinosista, possível de ser compreendida a partir da leitura de Ramos-Alarcón Marcín (2008), Pac (2013) e Moreau (1994, 2009). A diferença é que estes compreendem por *ingenium* a singularidade e o nó afetivo dos sujeitos, que são potência em ato. Possibilitando assim uma análise da trama e processualidade dos afetos e do movimento do *ingenium* coletivo e singular.

A primeira fase da pesquisa demonstrou os riscos da identidade indígena cristalizada, e seu uso coletivo para excluir, sob a camuflagem da inclusão, levando a uma inclusão perversa e sofrimento ético-político (SAWAIA, 2001). Identidade por sua abrangência de uso, traz riscos, como fala Boaventura Sousa Santos: "a questão da

identidade é semifictícia e seminecessária. Para quem a formula apresenta-se sempre como uma ficção necessária" (SANTOS, 1994, p. 119). Corre-se o risco da identidade tornar-se um estigma cristalizado, fixo e ahistórico, que nas relações de poder se mostra como um estereótipo excludente e controlador. Por isso, como Boaventura Sousa Santos afirma: é necessário perguntar quem pergunta pela identidade, em que condições, com que propósitos (1994). Com essa preocupação, Ciampa (1993) revisitou a teoria psicossocial de identidade, introduzindo a dialética em sua análise, construindo uma robusta teoria da identidade como metamorfose.

Nessa direção, seguindo a preocupação da psicologia social, nos voltamos a esse conceito para ampliar e dar movimento, em ato, à identidade e não separar consciência e emoção, mente e corpo, introduzindo o desejo e a paixão nessa processualidade. Ou seja, o conceito espinosano possibilita observar o drama afetivo que compõe a identidade, possibilitando o movimento constante e não cristalização dos afetos tanto do coletivo, como do singular. Deste modo, através das vivências da pesquisa ação-participante, sob a lente do filósofo holandês, se observa os movimentos do território (corpo-cidade) e dos sujeitos que compõem a pesquisa que caminha e se encontra nesses espaços, caracterizando o que chamamos aqui de pesquisacaminhante.

Ressalta-se que não foram feitas coletas pontuais mas registros, escritos e corporais, em caminhadas e ações coletivas constantes pelo território de Blumenau e São Paulo. É essa característica que permite o acompanhamento das mudanças do *ingenium* das mulheres indígenas que participaram dessa pesquisa. Por isso, a temporalidade é um diferencial da PAP longitudinal: não é um retrato de um momento, mas uma história de afetações e flutuações afetivas dos corpos que dela participam.

Aqui adianto a potência por trás da pesquisa de longa temporalidade, pois demonstra como os bons encontros entre pesquisadora e pesquisadoras-participantes, universidade e comunidade, podem reverberar na história do território e dos corpos

que ali presentes, norteados para a produção dos afetos alegres e transformação social. Esta forma de pesquisa possibilita analisar e observar o movimento dos afetos e historicidade dos corpos que aceitam caminhar em conjunto com a pesquisadora, um enlace para além do tempo cronológico de uma pós-graduação.

### **3.1 Afetar e ser afetado: A Pesquisa Ação-Participante (PAP) como método de pesquisa e análise dos afetos**

Na carta 37 direcionada à Johannes Bouwmeester, Spinoza reflete sobre a pergunta que o remetente lhe fizera sobre a existência de algum método que permitisse avançar o conhecimento. A pergunta feita por Bouwmeester ao holandês ainda ocupa os pensamentos de muitos pesquisadores, principalmente das ciências humanas, quando refletem na escolha do método adequado para a sua pesquisa. Spinoza responde ao correspondente, explicando que

Para conseguir este conocimiento es necesario, ante todo, distinguir entre el entendimiento y la imaginación, o sea, entre las ideas verdaderas y las demás, a saber, las ficticias, falsas, dudosas y, en general, todas las que sólo dependen de la memoria. Para entender estas cosas, al menos en cuanto lo exige el método, no es necesario conocer la naturaleza de la mente por su primera causa, sino que basta con elaborar una breve descripción de la mente o de las percepciones, tal como enseña el Verulamio. (SPINOZA, Ep 37, p. 257)

O filósofo afirma que não se trata de conhecer a natureza e a mente, mas sua descrição ou de suas percepções. Extrapolando essas observações, o método deve se inserir socialmente no território, respeitando as especificidades e cosmovisão de cada povo. Para tanto, é importante conhecer o local, porque um território é composto por diversos outros corpos que possuem suas histórias e se afetam entre si. Ou seja, é um lugar de encontros que se encontram. Assim, observar o território significa conhecer e analisar a história do local e dos corpos que aí transitam.



Além disso, Spinoza (Ep 37) ainda explica que é necessário uma meditação recorrente, ânimo e decisão firme; antes disso um plano de vida e um fim determinado. Ao escrever o Tratado Político, ele afirma que considera “[...] as afeições humanas como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e os outros movimentos da alma, não como vícios mas como propriedades da natureza humana [...]” (SPINOZA, TP, §4). Essa afirmação do filósofo é a base para esse método de pesquisa, pois as emoções não são compreendidas como estranhas ao sujeito, mas compõem os corpos - os afetos são a bússola que guia os encontros. A meditação recorrente, mencionada pelo holandês, também ocupa a pesquisadora, pois esta é afetada a todo o momento, necessitando refletir e se observar durante o processo da pesquisa e suas decorrentes análises. Ela possui um compromisso ético-político com os corpos que encontra.

As premissas do holandês não são simples, porém fundamentais para a base de um método de pesquisa. Neste caso a Pesquisa Ação-Participante (PAP) parte do encontro entre os corpos para construir com os sujeitos e não sobre os sujeitos (SAWAIA, 1989), acessar as ideias adequadas e potencialização de suas vidas. É o método que procura a expansão dos horizontes dos sujeitos que dela participam: seja os participantes, seja a pesquisadora que constantemente está aprendendo.

A PAP é norteadada pela ideia do sujeito como participante e protagonista da pesquisa, envolvendo-os nas tomadas de decisão e, utilizando de inspiração as palavras de Spinoza expostas anteriormente, planejamento da pesquisa. Seguindo esse pressuposto, na pesquisa do mestrado foi utilizado o termo “pesquisadoras-informantes” para nomear as mulheres indígenas que participaram e se envolveram com a caminhada do pesquisar.

Nessa tese, segundo momento da pesquisa longitudinal, será utilizado o termo “pesquisadoras-participantes”, escolhido para demarcar o protagonismo dessas mulheres na construção de toda pesquisa e caminhada desses 6 (seis) anos, nas análises da tese, transformação da realidade, escolha de instrumentos de pesquisa e,

também, para enaltecer o caráter participativo e coletivo do método da PAP aqui empregado. Ninguém é objeto de estudo ou portador de conhecimento maior ou menor, todos participam e são afetados pelo participar. Cabe lembrar a horizontalidade existente entre pesquisadora e pesquisadoras-participantes, característica central desse método.

A partir de um enfoque fundamentalmente interdisciplinar, o pesquisador-produto-histórico parte de uma visão de mundo e do homem necessariamente comprometida e neste sentido não há possibilidade de se gerar um conhecimento “neutro”, nem um conhecimento do outro que não interfira na sua existência. [...] A pesquisa em si é uma prática social onde pesquisador e pesquisado se apresentam enquanto subjetividades que se materializam nas relações desenvolvidas, e onde os papéis se confundem e se alternam, ambos objetos de análises e portanto descritos empiricamente. (LANE, 1992, p. 18).

O pesquisador é sujeito da pesquisa e vice versa. Paulo Freire afirma que a pesquisa como ato de conhecimento tem como sujeitos os pesquisadores profissionais, os grupos populares e como objeto a ser desvelado a realidade concreta (FREIRE, 1999). Isso ocorre porque a pesquisa é construída em um constante encontro onde todos se afetam e são afetados (SPINOZA, E III, Postulados), sendo assim, não há neutralidade científica. A partir do postulado espinosano, essa última premissa, amplamente mencionada pelas pesquisas positivistas, é reconhecida como mito. Vale porém um alerta: afirmar que não há neutralidade científica significa a implicação com as afetações produzidas e suas ressonâncias nos sujeitos e territórios que compõem o pesquisar. Não remete à falta de rigor, mas nos lança ao constante cuidado das afetações.

Portanto, não existe hierarquia na PAP, pelo contrário, todos são protagonistas, estão envolvidos e são envolvidos, o resultado é a pesquisa em ato e a transformação da realidade concreta. Afirmar que não existe divisão entre pesquisadora e pesquisadoras-participantes é também demonstrar a importância do saber para além da universidade. Esse é um aspecto que Fals Borda afirma ser a potencialidade da pesquisa participante: levar a universidade até o campo concreto da realidade (FALS

BORDA, 1999). A união entre universidade e o território é vínculo de potência, pois nesse momento a pesquisadora também é agente de transformação no local, assim como os sujeitos também agem produzindo conhecimento científico - eis aqui um encontro de expansão nas mais diversas compreensões, pois as marcas irão reverberar em diferentes locais e biografias de vida, não há fronteiras para as imagens e ideias desse encontro. Como exemplo, uma das conversas que a pesquisadora teve com Tolym sobre as saudades da Terra Indígena e as duas juntas, conversando sobre o que a pesquisadora-participante sente, tentam compreender o que significa esse afeto e quais são os gatilhos afetivos deste. Ou também as inquietações da indígena que se traduzem em dois poemas utilizados e citados durante essa tese. Essa é a construção coletiva e a união de *conatus* que tornam essas linhas possíveis, as reflexões não são solitárias mas conjuntas e refletidas nas afetações vividas durante a pesquisacaminhante.

O cuidado com a nomenclatura pesquisadora-participante, como já informado, surge com a pesquisa de mestrado. A inspiração para o termo foi a forma como a PAP acontece e possibilita o encontro e criação conjunta. Sendo assim, além de fazerem parte da pesquisa, elas pesquisam junto com a pesquisadora e participam das elaborações, conhecem a teoria (como elas diziam “essas coisas bonitas que a professora Bader fala”) e se apropriam do que está sendo observado. A relação é contínua e perene dos dois papéis: pesquisadora e participante. Assim a mistura de afetações, como participante e como pesquisadora, media a PAP e transforma a realidade. Como o mestrado foi o início da caminhada usou-se a palavra informante, mas durante o doutorado optou-se pelo termo “participantes” pois a forma do caminhapesquisando foi mais longo e envolveu mais encontros. Destaca-se que a participação ocorreu inclusive em eventos acadêmicos, levando o papel de pesquisadora das mulheres indígenas para além desta pesquisa e refletindo para outros territórios onde elas transitaram, afetaram e contaram a sua história. Em uma conversa com Tolym sobre suas palestras nas escolas da região, ela diz se sentir potente pois “Eu posso falar e eu não preciso esperar que outro fale por mim.” (Tolym). É

necessário “erguer a voz”, como explica bell hooks (2019, p. 38-39) “fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento.”. Da mesma forma que se une o pesquisar e participar, também se uniu os corpos que caminharam em conjunto e o território e universidade, visto que foi transitando constantemente pelos dois locais que as mulheres indígenas escavaram espaços de denúncias e fala para erguerem a sua voz, como elas diziam “a voz é a nossa flecha” e serem ouvidas expressando o seu *ingenium*. Mesmo que o foco de análise e da PAP seja a cidade loira de Blumenau, transitou-se também pelo espaço da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), local onde a pesquisadora aprendeu e aperfeiçoou a pesquisacaminhante, e as pesquisadoras-participantes compartilharam suas vivências, participaram de eventos e publicaram seus textos. O pesquisar não se faz só, mas sim com vários.

Na PAP o saber da vida, os afetos e as memórias são evidenciados e potencializados, como afirma o latino americano Fals Borda: “en la investigación-acción es fundamental conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo, para obtener y crear conocimientos científicos, por una parte”. (FALS BORDA, 2009, p. 279). A construção do conhecimento e da pesquisa são a junção entre os envolvidos e seus saberes; portanto os sujeitos, seus territórios e suas histórias formam a pesquisa e a fazem em ato, não existe um planejamento elaborado antes de ir a campo e conhecer o local, os sujeitos e suas necessidades.

Isto não significa que o pesquisador deva chegar em campo com uma “tábula rasa” e anular suas competências e capacidade crítica em nome do saber popular, numa atitude passiva de aceitar o que lá se diz e se faz. Ele tem intenções que vão nortear a pesquisa e suas intenções vão ser confrontadas com as necessidades da população na definição dos objetivos da pesquisa. Ele tem um saber que o torna pólo ativo do processo da pesquisa capaz de garantir a relação teoria/prática. (SAWAIA, 1989, p. 175)

Não é por isso que a pesquisa ação-participante não possui rigor científico, pelo

contrário, a pesquisadora garante isso ao ser capaz de unir teoria/prática na pesquisa e ao zelar pelo compromisso ético-político com a realidade, afetações e sujeitos envolvidos. Fals Borda (1999) afirma que uma das características básicas da pesquisa é o rompimento da díade sujeito-objeto. Segundo o autor, é evidente as potencialidades de obter um conhecimento sólido a partir da relação sujeito-sujeito, uma total participação daqueles que estão envolvidos na pesquisa (FALS BORDA, 1999, p. 59). É justamente esse marcador de relação destacado por Fals Borda que a nomenclatura de “pesquisadora-participante” evidencia, não se trata de hierarquia ou de objetificação dos sujeitos, mas da participação e partilha do ato de pesquisar: se pesquisa junto e com elas, por isso é uma pesquisacaminhante. Quiçá, a PAP seja um método que por si só é ético-político, visto seu cuidado com os sujeitos, suas necessidades e seu objetivo de transformação social perante a realidade concreta, principalmente em contexto de desigualdade social. O ético-político, na PAP, acontece no cotidiano das relações e encontros, é diário e marca os corpos em sua historicidade.

Sawaia (1989) explica que a PAP se desenvolveu na prática militante. Segundo a autora, o método é resultado das mesmas formas e forças que colocaram o povo na busca pela saída das práticas de opressão. Por isso é uma prática de pesquisa militante que é feita, geralmente, no contexto da desigualdade social.

En la investigación activa se trabaja para armar ideológica e intelectualmente a las clases explotadas de la sociedad, para que asuman conscientemente su papel como actores de la historia. Éste es el destino final del conocimiento, el que valida la praxis y cumple el compromiso revolucionario. (FALS BORDA, 2009, p. 283).

Diante da realidade, a PAP se propõe à transformação social através da potencialização dos sujeitos e instrumentalização para enfrentamento da realidade da luta de classe em suas diferentes especificidades. É uma prática revolucionária, pois questiona a realidade e acredita na potência de todos os sujeitos para a transformação social. O revolucionário está nas relações, nos encontros e na criação perante a

indignação com a realidade. Aqui reside também um pressuposto espinosista de que todos os corpos possuem *conatus*, uma força para "perseverar na existência", ou seja, uma potência de vida - enfatizando que a potência não é algo externo ou dado pelo pesquisador, mas inerente aos corpos. Essa concepção é importante para se contrapor ao conceito pós-moderno de empoderamento, linguagem utilizada por algumas abordagens que sinalizam que o poder é dado por um elemento de fora. O presente método compreende os corpos em sua potência ontológica, o que significa que a potência é essencial, mas sua intensidade varia segundo a qualidade dos encontros. .

Como cada corpo possui suas especificidades, Freire explica que “pôr em prática esta metodologia significa recriá-la, enriquecê-la; significa inventar métodos com os quais trabalhar de maneira que as pessoas não sejam meros objetos.” (FREIRE, 1999, p. 41). Por isso a PAP tem espaço para a criação, a partir das necessidades do momento. Nesse caso a criatividade é uma das potências desse método, como também sua espontaneidade, que juntamente com os envolvidos, garante a riqueza do processo de pesquisa militante. Afinal, a criação abre um campo de possibilidade para análise dos afetos, escuta das vivências, conhecimento do *ingenium* dos participantes e os bons encontros; os instrumentos da pesquisa, assim, se tornam inúmeros e respeitam a realidade concreta. Nesta potência criativa e imaginativa também reside o que Sawaia e Silva afirmam de revolucionário:

A imaginação (inseparável da emoção) aparece como processo psicológico fundamental para que o desenvolvimento adquira seu caráter de atividade revolucionária. Nela está a possibilidade humana de alterar a história. (SAWAIA, e SILVA, 2015, p. 356).

A atividade revolucionária constitui a pesquisa militante, e se encontra na possibilidade da criação e da imaginação de outras realidades postas no território, significa pensar o impensável ou inimaginável. É justamente na horizontalidade dos encontros, nas atividades e conversas onde encontramos o ato revolucionário de expandir os horizontes e a potência dos corpos. Estes desvios possíveis na PAP potencializam uma subjetividade revolucionária (SAWAIA e SILVA, 2019) que pode

imaginar - ou sonhar - outras formas de viver e se afetar na realidade concreta. Lanço aqui uma pergunta, que por muito tempo, pode ter sido impensável: Como tornar a cidade 'loira' canela?

A vivência da pesquisa juntamente com a possibilidade de criar e de experienciar bons encontros lembra o que Spinoza afirma, que “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída [...]” (SPINOZA, EIII, Postulados). O que significa que a potência varia de intensidade conforme os encontros que vivenciamos em nossa biografia de vida.

Mas nós, como seres conscientes, recolhemos apenas os efeitos dessas composições e decomposições: sentimos alegria quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõem, quando uma idéia se encontra com a nossa alma e com ela se compõe; inversamente, sentimos tristeza quando um corpo ou uma idéia ameaçam nossa própria coerência. Encontramo-nos numa tal situação que recolhemos apenas “o que acontece” ao nosso corpo, “o que acontece” à nossa alma, quer dizer o efeito de um corpo sobre o nosso, o efeito de uma idéia sobre a nossa. (DELEUZE, 2002, p. 25).

Portanto, os encontros provocados pela PAP possuem uma responsabilidade ético-política e uma intencionalidade para os afetos alegres em todos os envolvidos, ou seja esse método é norteado para os bons encontros e a decorrente expansão da potência dos sujeitos. Os encontros que vivemos serão bons, quando compõem com o meu corpo e a potência se expande, ou maus, quando decompõem e a potência diminui (DELEUZE, 2002). Voltamos aqui à necessidade da meditação constante ressaltada pelo holandês na carta 37. Ao refletir e meditar, a pesquisadora dá um passo atrás e observa que tipo de encontros está provocando - compõem ou não compõem com os corpos? Sawaia (2009), a partir de Spinoza, esclarece que afeto é a transição de intensidade, passagem de um estado de potência a outro, gerada pelas afecções que o corpo/mente recebe ao se esforçar para perseverar na existência. A autora explica que são duas dimensões, a da mudança, modificação que o corpo/mente retém na forma de emoções e sentimentos (*affectus*), e da experiência da afetação (*affection*).

Diante do exposto até aqui, fica claro que a pesquisa se dá na experiência do cotidiano, na vivência dos sujeitos a partir do encontro enlaçado pelo vínculo entre pesquisadora e pesquisadoras-participantes. Esse tem como afeto dominante a confiança mútua (SPINOZA, E IV Prop 37, esc) entre os envolvidos e por causa deste afeto possuem espaço para compartilhar histórias, alegrias, tristezas e sonhos durante a caminhada da presente pesquisa, que nesse caso é longitudinal. O enlace afetivo da confiança mútua e, por conseguinte, do afeto alegre da amizade, são o elo e vínculo principal da PAP, porque, como explica o holandês, é útil aos sujeitos se unirem para fazer de todos um só e consolidar amizades (SPINOZA, EIV, Cap 12), e através da amizade mútua e da sociedade comum utilizar o preceito da razão à imaginação, [...] para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre a nossa disposição”. (SPINOZA, EV, esc. Prop.10). Essa constelação afetiva, marcada por afetos alegres se torna uma forma de união dos corpos e por consequência, o fortalecimento desses. Amizade é pedagogia (DA SILVA, 2008), principalmente perante o contexto da desigualdade social que fragmenta e individualiza os sujeitos, ou neoliberal, em que um é concorrente do outro, enquanto o afeto da amizade potencializa a força do comum, une os corpos e cria formas criativas de resistências.

Tatián (2001) demarca a potência deste afeto ao afirmar que “la amistad, una amistad preservada por la cautela, describe entonces una realización en acto de comunidad entre hombres libres en un contexto adverso a la libertad” (2001, p. 21). Este enlace afetivo é o que permite à pesquisadora e às pesquisadoras-participantes caminharem juntas e construir a pesquisa em ato, considerando, neste caso, que não existe uma instituição mediando as relações, mas os corpos encarnados enlaçados pela amizade e confiança mútua, que criam um ato de comunidade, conforme explica Tatián. Neste caso, a comunidade se dá na criação e na caminhada conjunta ao longo dos anos. O afeto em questão é um vínculo de mediação e bons encontros norteados para o comum na cidade loira de Blumenau, criando e recriando através da amizade revolucionária que une e acolhe ao invés de esfacelar e dividir.



No entanto, Chauí (1999) ressalta que a amizade é destruída quando as semelhanças são substituídas pela hierarquia. A PAP é um método que possibilita o enlace afetivo da amizade porque, retomando o provérbio mencionado pelo filósofo holandês a Henry Oldenburg, “[...] entre amigos, todas las cosas, sobre todo las espirituales, deben ser comunes” (SPINOZA, Corr, Ep. 2); no caso deste método, o comum é o norte e a motivação da caminhada para a transformação social. Seus pressupostos e horizontalidade entre os corpos envolvidos na pesquisa permitem o afeto que compõe com o corpo da pesquisadora e das pesquisadoras-participantes. Afirmar que não há hierarquia na PAP significa permitir o enlace deste afeto fundamental, todas são pesquisadoras e todas são participantes. Na pesquisa longitudinal, a amizade e confiança mútua se tornam históricas e balizam as diversas vivências do cotidiano, uma constelação afetiva ético-política com os corpos que protagonizam a PAP.

Por isso a pesquisa acontece nos encontros e afetos produzidos a partir deles. Também procura provocar afetos alegres em seus envolvidos para ser causa adequada e gerar ação, não reação. Conforme Spinoza (E III), o corpo pode ser afetado de muitas formas: “assim, quando podemos ser causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão” (SPINOZA, E III, Definição 3, Explicação). A PAP é norteada para a ação dos corpos que a envolvem e decorrentes afetos alegres, ela é ético-política e revolucionária.

Assim, a pesquisa procura aumentar a potência dos sujeitos e - quiçá - aqui resida uma das grandes chaves de importância da pesquisa ação-participante: a possibilidade de afetar, ser afetado e expandir o *conatus*.

Isto significa que quanto mais rica e complexa for a experiência corporal (ou o sistema das afecções corporais), tanto mais rica e complexa será a experiência mental, ou seja, tanto mais a mente será capaz de perceber e compreender uma pluralidade de coisas, pois, demonstra Espinosa, nada acontece no corpo de que a mente não forme uma imagem ou uma idéia (mesmo que estas sejam confusas, parciais e mutiladas). (CHAUÍ, 2006, p. 121).

Através das vivências provocadas pela PAP, com a confiança como afeto dominante, os encontros mudam e por conseguinte os afetos também - diferentes encontros e distintos afetos daqueles que o corpo guardava as imagens. Os encontros dos corpos estão ligados com a mente, porque, conforme Spinoza, corpo e mente são mesma coisa, que se exprime ora sob atributo extensão, ora sob o atributo pensamento. (SPINOZA, E II, Prop 7, esc). Portanto, a partir das novas vivências possibilitadas pela pesquisa, novos afetos são vivenciados, como explicou Chauí acima: mais rica a experiência, mais a mente compreende. A partir disso, a pesquisa é uma expansão de horizontes afetivos, uma mediação para os envolvidos e a possibilidade revolucionária de transformação sobre a realidade e cristalizações afetivas. No caso desta PAP longitudinal, a participação nos encontros do NEXIN e Encontro da Rede Articulação Psicologia e Povos da Terra na Escola Florestan Fernandes, em São Paulo, além de outros em Florianópolis e Blumenau, possibilitaram novas vivências expressando o *ingenium* indígena e de escuta dos afetos. As falas e histórias narradas pelas pesquisadoras-participantes nesses espaços não eram julgadas ou envergonhadas, pelo contrário, foram acolhidas e legitimadas por aqueles que a escutavam. Os novos encontros provocam novas marcas no corpo e imagens ou ideias na mente. A PAP faz mediação para novas vivências e afetações, assim cria novas marcas no corpo memorioso, expandindo a imaginação e a potência daqueles que a vivem.

A respeito das vivências proporcionadas pelos encontros, Fals Borda explica:

Como los estudios que se realizaron de esta forma no eran simples ejercicios intelectuales sino que iban condicionados a la práctica política mediata o inmediata, no podían verse sólo como producto de una síntesis entre sujeto y objeto. Había que verlos como un entendimiento entre sujetos y objetos activos que compartían la experiencia dentro de un mismo proceso histórico, en el fondo, actuando como un solo sujeto. (FALS BORDA, 2009, p. 295)

A pesquisadora assemelha-se, então, ao que Fals Borda denomina de pesquisador sentipensante. Por esse termo o autor colombiano define “aquella persona que trata de combinar la mente con el corazón, para guiar la vida por el buen sendero y aguantar sus muchos tropiezos” (FALS BORDA, 2003, p. 9). Ou seja, a pesquisadora foge da

visão neutra e positivista, em que possui uma visão eurocêntrica de mundo, para um olhar e postura sentipensante: em que os afetos alegres, confiança, amizade e o compromisso ético-político são basilares da relação presente nos corpos participantes, que também são sentipensantes, da PAP. Ao contrário do pesquisador positivista, o sentipensante possui um compromisso ético-político com os sujeitos participantes, com a realidade concreta e tem a preocupação com os bons encontros e transformação social. O pesquisador sentipensante é o militante dos encontros que compõem com os corpos, da potência, e possui responsabilidade ético-política com os sujeitos e seus territórios. Sabe do mito da neutralidade científica e por isso pensa, sente e age para provocar composição com (e junto d)os corpos, como lembra o latinoamericano Eduardo Galeano: gosto das pessoas sentipensantes, que não separam a razão do coração. Que sentem e pensam ao mesmo tempo. Sem divorciar a cabeça do corpo, nem a emoção da razão. Esta é a pesquisadora sentipensante que sente, afeta e se afeta ao mesmo tempo que pesquisacaminharam junto das outras companheiras da pesquisa militante, ela sabe que a emoção não é ausência de razão, mas sim os radares ético-político dos encontros (SAWAIA, 2001).

O resultado da PAP não é pré-determinado mas tem objetivo e tese que são construídos com os sujeitos, pois como a pesquisa acontece em relação entre os envolvidos, o seu resultado não é controlado como em laboratórios, mas fruto de uma caminhada coletiva - a pesquisacaminhante - no território e o considerando nestes passos, compreendendo assim as afetações produzidas entre o corpo coletivo e singular. Procedimentos muito distantes da realidade positivista de pesquisa. Quiçá, a única certeza é das marcas nos corpos memoriosos e da aprendizagem constante. A pesquisadora sabe que não será a mesma após a pesquisa ação-participante. Borda explica a partir da pesquisa realizada por ele que:

De estas tareas —viajes en grupo y reuniones—salió una información útil para los fines de movilización popular en la región, que no hubiera sido posible recoger sino de manera colectiva y de boca en boca. Esta dimensión grupal y oral del trabajo de investigación, ligada a la utilidad comunitaria inmediata, concede a la IAP dos de sus especiales características que no comparte con otros métodos: las de la colectividad y informalidad, al incorporar diseño de la investigación

social un conocimiento valorado que resulta de vivencias socializadas del pueblo y con el pueblo. (FALS BORDA, 1985, p. 37)

Com as diferentes vivências coletivas da pesquisa é oportunizado novos horizontes de aprendizagem e novas percepções sobre a realidade concreta. Os novos encontros coletivos também mudam as ideias inadequadas, portanto a PAP é norteada para ser causa adequada para os envolvidos, uma atividade revolucionária do comum que produz novas imagens nos sujeitos. A partir disso, Fals Borda ainda conta sobre seu trabalho na Colômbia:

En consecuencia, el trabajo de campo en las regiones colombianas estudiadas no se concibió como mera observación experimental, o como simple observación con empleo de las herramientas usuales (cuestionarios, etc.), sino también como “diálogo” entre personas intervinientes que participaran conjuntamente de la experiencia investigativa vista como experiencia vital, utilizaran de manera compartida la información obtenida [...] (FALS BORDA, 2009, p. 294).

Por sua característica coletiva a PAP compartilha os afetos, ideias e também produz experiências de comum. Isso possibilita a união do *conatus* dos sujeitos e quebra com a rotina individualista vivida no sistema capitalista neoliberal, “o sistema, que não dá de comer, tampouco dá de amar: condena muitos à fome de pão e muitos mais à fome de abraços.” (GALEANO, 2012, p. 81). Essencialmente, esse método de pesquisa demonstra que o comum é possível e potente - o coletivo ampara e compartilha; o comum alimenta a fome dos abraços, pois é o abraço em meio à sociedade individualista, capitalista e solitária. Abraçar é resistência diante da quebra do comum existente no contexto urbano capitalista que não dá de comer, nem amar, condena à solidão e rechaça as emoções, carinho e cuidado.

O pesquisador sentipensante prioriza sua responsabilidade e compromisso ético-político, por isso sabe que as afetações da pesquisa irão ressoar para além das páginas escritas, pois os corpos são memoriosos (SPINOZA, EII) e fazem parte do ato de pesquisar - não há divisão entre razão e emoção, corpo e mente. A pesquisa longitudinal se mostra como um método de conhecimento e análise do *ingenium* dos

envolvidos e do território de atuação; pois é possível avaliar e acompanhar as mudanças nas cristalizações afetivas e seus afetos dominantes, movimento e expressão do *ingenium* individual. Para além disso, a pesquisa longitudinal nos relembra do compromisso e vínculo necessário entre universidade e comunidade, entre pesquisadora e pesquisadoras-participantes. A PAP longitudinal convoca a Psicologia para a realidade concreta.

### **3.2. O Ingenium de Spinoza e a Pesquisa Ação-Participante (PAP)**

As reflexões acima explicam porque a PAP foi escolhida para análise do *ingenium* e como método da presente pesquisa. Andrea Pac afirma que “dicho en otras palabras, no es la razón sino la experiencia el espacio en que se conocen los ingenios” (PAC, 2013. p. 93), observando suas nuances, expressões e movimento, sem cristalizá-lo como identidade fixa. Pela pesquisa acontecer no território e em ato, no dia a dia e nos encontros, não só os sujeitos, mas o *ingenium* da pesquisadora sentipensante também se afeta e é afetado durante essa vivência, porque a interação entre os ingenios são base da sociabilidade humana (PAC, 2013, p. 109). Não há como pensar a PAP sem a vivência dos encontros e o enlace entre corpos memoriosos sentipensantes, portanto o método está vinculado também à expressão dos ingenios dos envolvidos.

Spinoza utiliza da categoria de *ingenium* para demonstrar a singularidade e a especificidade de cada corpo, configurada pelas determinações sociais (encontros) - “por ello, Spinoza utiliza el concepto de ‘ingenio’ para comprender y explicar la diversidad de talentos de los hombres; para explicar por qué las pasiones, creencias, experiencias y recuerdos de un hombre lo distinguen de otro”. (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2007, p. 459). Todos os corpos são da mesma substância, porém é a partir dessa categoria que o filósofo holandês distingue os sujeitos, porque cada um possui

seu *ingenium*, sua singularidade enquanto corpo que se esforça para perseverar na existência. Como também existem ingenios coletivos, como de uma cidade ou comunidade, que singularizam as características desses locais.

Por isso existe uma diversidade de ingenios e, em decorrência disso, também há confrontos: segundo Spinoza, “[...] vemos que, por natureza, cada cual desea que los demás vivan según su propio ingenio” (E III, Prop 31, Esc), essa afirmação é sobre o ser humano comum, aquele que não está no terceiro nível de conhecimento (homens livres). A diversidade de ingenios nada mais é que a diversidade de singularidades e de histórias de vida que se relacionam nos encontros do cotidiano. O que também trás pluralidade de ideias, de formas de viver, e se torna um prisma para compreender os movimentos dos sujeitos. Vemos, por exemplo, que a presente pesquisa trata de um *ingenium* indígena e outro branco germânico (blumenauense). Porém, também explica a dominação e as violências existentes na sociedade, que também são confrontos de ingenios (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2015).

As relações e a vida em coletivo são os encontros também dos ingenios de cada sujeito, que é resultante de outros encontros e assim por diante, por isso “más que una ‘interacción de razones’, la educación será una ‘interacción de ingenios’ [...]” (PAC, 2016, p. 130). Parafraseando a filósofa argentina, mais que uma interação de razões, a pesquisa ação-participante é uma interação de ingenios - da pesquisadora e das pesquisadoras-participantes - que antes de se encontrar, já encontraram outros cada qual com seus ingenios. Portanto, a pesquisa também é um encontro desse *ingenium* individual de cada participante que irá se afetar e, em muitos momentos, mudar; sobre isso Andrea Pac explica que “en el fondo, toda interacción implica un encuentro de ingenios, esto es, maneras de afectar y ser afectados. Y cada uno afecta y es afectado según las pasiones que en él predominan, o sea, según sus ingenios.” (PAC, 2016, p. 139). Os encontros de *ingenium* também são encontros de história de afetações, pois o primeiro é fruto do segundo - o que se aplica também à pesquisa aqui relatada: um encontro de ingenios, afetos e afetações. Neste caso a pesquisa longitudinal narra o encontro de 6 anos entre a pesquisadora sentipensante e as pesquisadoras-

participantes, se tornando assim uma biografia desta pesquisacaminhante: o ato de pesquisar é também biográfico.

Pac (2013, p. 133) afirma em sua tese que “el intento de reconstruir una biografía para mostrar la formación del ingenio de un individuo, seguramente, no es tarea de la filosofía”. Quiçá podemos dizer que essa seja uma tarefa possível para a psicologia em seus diversos espaços de atuação. Neste caso, a pesquisa ação-participante nada mais é que um método que permite conhecer os ingenios dos envolvidos, seus afetos dominantes, sofrimentos, sonhos, imagens, ou seja, a história de suas afetações. Isso é possível pois a PAP acontece na vivência e no cotidiano, é uma pesquisa do encontro e que procura promover os bons encontros, afetos alegres e por conseguinte expansão do *conatus*, em contraponto às muitas cristalizações afetivas que o sujeito já vivenciou. Esse é um método que permite a criação coletiva e criativa das ações, apresentando a singularidade dos envolvidos, as ações e construções correspondem a biografia de cada corpo que faz parte da pesquisa. Isso também possibilita o cuidado para não sobrepor ingenios, não reproduzindo a forma que a cidade se relaciona com as pesquisadoras-participantes, ou seja, a horizontalidade também se dá entre o ingenio da pesquisadora-sentipensante e das pesquisadoras-participantes. Por isso, é necessário a meditação constante e cuidado por parte da primeira.

A diversidade de ações promove o conhecimento de ingenios, por isso são usados vários instrumentos durante a caminhada que proporciona compreender o nó afetivo (MOREAU, 1994) em suas diferentes nuances e contextos. O que demonstra a importância do conhecimento das histórias tanto do coletivo, território como dos corpos envolvidos, pois para promover afetos alegres é necessário também conhecer a história dos sujeitos. Através da biografia de vida, pode-se compreender as singularidades de cada corpo. No caso do território, também se mostra importante conhecer o *ingenium* coletivo do local onde o caminhar é realizado: no caso de Blumenau, é evidente a dominância de um *ingenium* branco germânico na cidade, suas ruas, avenidas, monumentos mostram o que e qual *ingenium* domina nesse local. O território expressa seu *ingenium* e por isso precisa ser observado, escutado e

analisado - o local também é corpo e por isso afeta e é afetado pelos corpos que aí existem.

En este sentido, nosotros podemos conocer de manera adecuada a un individuo en cuanto conocemos su ingenio por medio de sus opiniones y deseos: si nos encontramos con alguien que considera que los mayores bienes son la riqueza y los mayores males la pobreza, sabemos que nos encontramos con un avaro. (RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, 2008, p. 86)

A pesquisa ação-participante é composta por vários corpos: a pesquisadora, as pesquisadoras-participantes e o território. Conhecendo esses ingenios e seus afetos dominantes, conhecemos de forma adequada com quem nos relacionamos. Desta forma, se clareia também a importância do movimento na pesquisa para respeitar os corpos que participam da PAP, analisar a caminhada coletiva e compreender as histórias e memórias que a envolvem. Parafraseando o filósofo Luis Ramos-Alarcón Marcín, se nos encontramos com alguém que esconde algo do olhar dos outros, sabemos que há algo nesse corpo ou *ingenium* que não pode ser expressado ou visto por esses olhares. Está se evitando um julgamento, ou seja, existe a dominância do afeto da vergonha, estamos nos encontrando com alguém envergonhado. Aqui temos uma questão compreendida no início da caminhada desta pesquisa, pois quando Tchului e Vaiká contavam para a pesquisadora a dificuldade de encontrar indígenas que viviam na cidade e falavam que estavam camuflados, as pesquisadoras-informantes narravam sobre o *ingenium* envergonhado. Essas percepções e escuta são possíveis pela vivência coletiva com as pesquisadoras-participantes e com o território, algo inerente ao método da PAP. Sua forma longitudinal, neste caso, possibilita refletir e mediar a processualidade do afeto dominante dos corpos. É possível não apenas retratá-lo como uma fotografia estática mas narrar e provocar algumas mudanças afetivas como um oceano e suas ondas.

Como já mencionado este método se dá no cotidiano e na vivência, para ser melhor compreendido convém complementá-lo com o conceito de *perejivanie* que segundo Vigotski (2010),



a vivência é uma unidade na qual, por um lado, de modo indivisível, o meio, aquilo que se vivencia está representado – a vivência sempre se liga àquilo que está localizado fora da pessoa – e, por outro lado, está representado como eu vivencio isso, ou seja, todas as particularidades da personalidade e todas as particularidades do meio são apresentadas na vivência, tanto aquilo que é retirado do meio, todos os elementos que possuem relação com dada personalidade, como aquilo que é retirado da personalidade, todos os traços de seu caráter, traços constitutivos que possuem relação com dado acontecimento. (VIGOTSKI, 2010, p. 686)

É a relação não neutra ou passiva de um *ingenium* com o meio/externo e *ingenium* coletivo, que abarca tanto o histórico como as particularidades do local como os demais corpos que o compõem. A vivência é a relação que exalta as singularidades e particularidades, sendo inerente nas relações e nos encontros. Por isso, considerar a vivência dos sujeitos é considerar seus ingenios e conhecê-los, movimento contrário ao que usualmente acontece, porque os sujeitos tendem a julgar o ingenio do outro conforme o seu (SPINOZA, E I, Ap). A pesquisa ação-participante, a partir da relação horizontal, escuta os afetos dos sujeitos e conhece seu *ingenium* de forma ético-política, sem sobrepor o ingenio da pesquisadora ou universidade sobre as pesquisadoras-participantes ou comunidade, sendo assim uma horizontalidade também afetiva, o que destaca a necessidade contínua da reflexão e compromisso ético-político da pesquisadora-sentipensante.

A PAP permite ir além da observação, é um método do experienciar, sentir, refletir, dialogar, da união do *conatus*, o que possibilita conhecer o *ingenium* e seus afetos porque a pesquisa se dá na coletividade e na horizontalidade, onde todos afetam e são afetados. Portanto, os corpos envolvidos nesses encontros poderão mudar no decorrer da pesquisa, principalmente quando de perspectivas longitudinais, onde o acompanhar o grupo se estende por um período maior e de longas afetações. Quiçá seja possível falar inclusive do *ingenium* da pesquisa, construído durante e fruto da vivência dos corpos que a compõem e materializado de forma biográfica neste tese.

Por ser um método coletivo e horizontal, a PAP não possui um roteiro fixo de

pesquisa nem previsões de ações, porque parte do espontâneo e da criação da pesquisadora e pesquisadoras-participantes, um encontro ético-político. Porém, um elemento é a ela inerente: a pesquisa ação-participante é norteada para os bons encontros e expansão da potência dos sujeitos e, conforme a situação, do coletivo. A PAP é ação para a transformação. Por isso, muito das vivências foram mediações para mudanças ou aprendizagem para todas as envolvidas: tanto pesquisadora como pesquisadoras-participantes. A PAP cria novas formas de afetações e afeta para a criação e imaginação, é um método para a potencialização da subjetividade revolucionária daqueles que participam desta caminhada.

A partir dos encontros no cotidiano, todos os demais instrumentos de pesquisa ganham novos sentidos e criações, pois conhecer a história do território, dos sujeitos e seus ingenios permite que o que seja criado vá ao encontro da realidade concreta, história dos sujeitos e a síntese disso transforme e gere novos afetos e afetações.

En cambio, por «ingenio» debemos entender el sentido propiamente spinoziano (...), a saber, la constitución anímica y física de cada cual. De ahí que el conocimiento del genio e ingenio de cada autor nos permitirá deducir el sentido que le dio a sus palabras, como una definición de la cual deducimos si sus palabras eran leyes civiles o enseñanzas morales. (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008, p.174)

Todas as vivências, narrativas afetivas, diálogos resultantes da pesquisa adquirem outros sentidos ao conhecer os ingenios, pois as palavras escolhidas por cada pesquisadora-participante não são apenas um conjunto de letras mas uma constelação afetiva e biográfica que expressa seu *ingenium*, “o pensamento não se exprime na palavra mas nela se realiza” (VIGOTSKI, 2010, p. 409). Essa é uma das grandes importâncias de se conhecer o ingenio das participantes e possuir confiança mútua entre os corpos, porque como afirma Spinoza (TTP, Cap VII), quanto mais conhecemos o *ingenium* de alguém melhor podemos explicar suas palavras. Seguindo essa premissa, são feitos vários encontros com as pesquisadoras-participantes, desde um café com uma conversa informal, como também entrevistas gravadas quando a pesquisadora sentou ao redor das memórias das pesquisadoras-participantes. Durante

a caminhada, balisada pela confiança, foi possível escutar de diversas formas a biografia de vida delas e seus afetos. Ou seja, é movimento e caminhada. As transformações afetivas são reconhecidas tanto nas pesquisadoras-participantes, como também na pesquisadora que muda e aprende desde o primeiro contato.

O mesmo se aplica à análise, porque a partir do momento que há uma história com as pesquisadoras-participantes, ao escutar os encontros vivenciados por elas, conhecendo a expressão do *ingenium*, olha-se para a trama de afetos, sentidos e significados. No entanto, é sabido que nem tudo será dito, haverá afetos que serão apenas sentidos, tanto no corpo da pesquisadora como das pesquisadoras-participantes. É compreendido que o silêncio, a afetação que não é narrada em palavras, nesse momento, não é uma falha da pesquisa ou uma lacuna, mas a fronteira entre os corpos que compõem a pesquisa da amizade revolucionária, um processo sem hierarquia dos sujeitos. Nesse instante, é importante compreender os limites do encontro e respeitá-los, considerando as afetações que cada corpo sente como bússola dessa pesquisa, pois estamos em constante relação com os outros.

Não há indivíduo que não esteja/seja constantemente uma relação com a alteridade, não há mente que não seja/esteja em constante relação com os outros. Muito pelo contrário, a capacidade simultânea de afetar e ser afetado está neste encontro constante entre interno e externo, e nele e por ele é construída a ampliação desta rede complexa produzindo novas complexidades, mais e mais relações, no mesmo indivíduo, isto é, quanto mais múltiplas e variadas forem as relações intra e extra-corporais, mais maneiras variadas este corpo terá ao seu dispor para dispor-se e com isso a manter sua proporção de movimento-reposo dos mais variados modos. (ITOKAZU, 2008, p. 91-92)

Essas reflexões nos motivam a fazer uma arqueologia dos afetos, e sobre como ou quando se cristalizaram, suas histórias e mapear os afetos dominantes do coletivo e dos sujeitos. Conforme explica Moreau (2018) o *ingenium* é um nó complexo de afetos que é produto da história, da ancoragem social e biografia. Ao olhar para o afetos, olha-se para o *ingenium*, biografia de vida e para os afetos vividos. Por exemplo: se há saudade, é porque ela foi vivida em um momento específico e por uma

causa específica. E pode ser superada, mas se perdura, pode se transformar em traço do *ingenium*, por exemplo: ter medo e ser medroso. No caso dessa PAP, durante os primeiros anos de pesquisa o afeto dominante no *ingenium* das mulheres indígenas era a vergonha, por isso se mostrava como ingenio envergonhado e/ou camuflado. Os afetos são a trilha para se conhecer os ingenios singulares e coletivo, pois são fruto das afetações vividas que nos marcam; e a PAP é procedimento adequado à análise dos afetos, sendo possível pelos seus pressupostos teórico-metodológicos, criação coletiva, escuta ético-política e principalmente, através da vivência das participantes.

Ao olhar e analisar os afetos, a PAP tem uma responsabilidade ético-política de proporcionar novos encontros que transformem os afetos tristes cristalizados em afetos potencializadores, assim marcando o *ingenium*. A transformação social, um dos eixos centrais da PAP, também é feita nos corpos e afetos. Este método confronta o *ingenium* da cidade e tenta produzir mudanças nesse espaço, mas principalmente bons encontros para as mulheres que fazem parte dessa história. No caso da pesquisa aqui relatada, ao mediar transformações nos afetos dominantes, fruto das afetações com o ingenio de Blumenau, é feito um enfrentamento na ideologia colonialista presente na cidade. Neste caso a PAP se mostra uma ferramenta decolonial.

A partir do momento, ainda em 2017 quando foi proposto a união dos corpos indígenas que vivem em Blumenau, teve início uma flutuação afetiva da vergonha para o desejo de comum; não foi um processo homogêneo, mas vivido através de nuances, conforme a história de cada pesquisadora-participante. A partir das ações dessa caminhada, é visto também as mudanças afetivas na cidade, algo não linear mas do campo do vivido e sentido. Cito como exemplo a presença da temática indígena no curso de graduação de Psicologia da Universidade Regional de Blumenau (FURB), algo que não era presente no início desta pesquisa (inclusive quando a pesquisadora foi aluna) mas com o caminhar e os encontros vividos começou a se fazer presente em algumas disciplinas e na Semana Acadêmica de Psicologia.

A pesquisadora sentipensante deve seguir e atuar na trama afetiva que compõe o

sujeito. Cada encontro é uma possibilidade de afetação e também de conhecimento da expressão do ingenium das participantes. A pesquisadora é também um arqueóloga das emoções e dos conatus.

(...) En este sentido, nosotros podemos conocer de manera adecuada a un individuo en cuanto conocemos su ingenio por medio de sus opiniones y deseos: si nos encontramos con alguien que considera que los mayores bienes son la riqueza y los mayores males la pobreza, sabemos que nos encontramos con un avaro. (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008 p. 86).

A PAP permite caminhar junto das pesquisadoras-participantes utilizando da vivência, criatividade e bússola dos afetos. Ao caminhar com essas mulheres, partilhar emoções e pensamentos a narrativa afetiva se torna possível, e principalmente, a pesquisadora sente e se afeta, compondo com os corpos aí envolvidos e cuidando das memórias de quem caminha junto. Como anteriormente afirmado, a PAP também faz parte da história da pesquisadora, este corpo afeta e é afetado, sorri e chora, ouve e fala como todos os outros corpos, e não há maior bússola da pesquisa que o corpo/mente sentipensante de todas, inclusive da pesquisadora. Em síntese, trabalhamos a PAP como um método do encontro que conhece pela afetação a expressão dos ingenios e *conatus* dos sujeitos envolvidos, e se mostra uma prática ético-política. Como Manoel de Barros quer renovar o homem usando borboletas, a pesquisa ação-participante quer renovar e transformar a realidade usando os afetos, a horizontalidade e força do comum - como as pesquisadoras-participantes narram: “juntas somos mais fortes”.

### **3.2.1 Seguindo a trilha dos afetos: a pesquisa em ato**

Como já mencionado os instrumentos utilizados na pesquisa ação-participante são criados juntamente com as pesquisadoras-participantes conforme a realidade concreta e, em muitos casos, de forma espontânea. No entanto, há algo que é inerente ao

planejamento e pesquisa coletiva: a vivência e a afetação dos corpos envolvidos.

A partir do momento que a pesquisadora pisa no território e olha para a realidade concreta, ocorrem os encontros, as imagens afetam o corpo/mente de todos e de cada um. Nesse momento o contexto está afetando e sendo afetado pelo corpo da pesquisadora - mais uma vez a neutralidade científica se mostra inexistente, um mito. Quiçá, seja possível afirmar que a vivência é o primeiro instrumento de pesquisa ação-participante juntamente com o *ingenium* de cada sujeito que também está afetando e sendo afetado nesse primeiro momento: o enlace entre a vivência e o nó afetivo dos corpos que protagonizam os encontros da pesquisa.

A partir dela os demais instrumentos de pesquisa vão sendo construídos juntamente com as participantes. No caso dessa pesquisa longitudinal foi utilizado: encontros com muito café e conversa, criação de grupos no *whatsapp*, criação conjunta da associação de indígenas que vivem em contexto urbano (teve outras ações coletivas decorretes disto), atividades coletivas como exposição de fotos na galeria da Universidade Regional de Blumenau e participação no desfile público do aniversário da cidade, criação de mídias sociais, viagens em conjunto, idas à Terra Indígena, entrevistas individuais e coletivas (foi feito um encontro de mulheres e memórias), registros fotográficos e algumas campanhas de apoio aos povos indígenas tanto da Terra Indígena como na cidade. Muitas dessas atividades surgiram espontaneamente do grupo que as pesquisadoras-participantes criaram com apoio da pesquisadora - Associação O Brasil é Minha Aldeia (ABRAMA). Esse grupo surgiu em 2017 durante a pesquisa realizada no mestrado e teve continuidade no doutorado, por isso, a base principal dessa pesquisa militante é a luta pelos direitos dos e das indígenas que vivem no contexto urbano de Blumenau.

Muitos dos instrumentos utilizados tiveram como principal objetivo mostrar que o “indígena é indígena onde ele quer ser” e “não se deixa de ser indígena por estar na cidade” - frases mencionadas pelas pesquisadoras-participantes ao longo da pesquisa, que demonstram o desejo de expressar seu *ingenium* Xokleng/Laklãnõ na cidade loira

de Blumenau. Com esses instrumentos, a análise e observação dos afetos também foram possíveis, principalmente a mudança da vergonha para a vergonha revolucionária - emoção já destacada no início da pesquisa longitudinal apresentada no mestrado, mas que continuou sendo refletida na segunda parte da pesquisa longitudinal. É possível afirmar que a pesquisa acompanhou a processualidade dessa emoção. O conhecimento das expressões do *ingenium* das pesquisadoras-participante aconteceu no dia a dia, no cotidiano e nas conversas junto de cafés e muitas risadas, e também nas entrevistas participativas feitas depois de algum tempo já caminhando com elas; a alegria e amizade são e foram afetos presentes nos encontros realizados e nas memórias desta pesquisacaminhante. *Se me permitem, como pesquisadora, expressar a afetação que toma meu corpo no momento desta escrita: recordação e carinho, não há como escrever esta tese sem recordar e se reafetar pelo acolhimento da nossa caminhada.*

Como no mestrado, também foram feitas entrevistas formais gravadas depois de alguns anos acompanhando as pesquisadoras-participantes, o que permitiu que elas fossem feitas com maior fluidez e proximidade, visto que já existia o afeto da confiança mútua entre os corpos e, principalmente, já havia algum conhecimento do *ingenium* das participantes, o que auxiliou a formulação e intervenções durante o encontro. Não estávamos gravando uma entrevista, mas tomando um café e conversando sobre a vida delas. Para realizá-las, foram disponibilizadas antes das entrevistas perguntas disparadoras para as entrevistadas, com a intenção de já serem gatilhos para a memória e um “aquecimento” para a conversa. As perguntas foram primeiramente selecionadas pela pesquisadora e então repassadas para as participantes que poderiam ou não alterá-las ou ainda acrescentar outras. O momento da entrevista também não foi um encontro formal, mas um momento de amizade e acolhimento. Em alguns casos foi utilizado um álbum de fotos da pesquisadora-participante para a entrevista e em outros um café e uma conversa inicial. A confiança mútua permitiu que a entrevista não fosse algo “mecânico” mas um encontro de lembrar e recordar e principalmente reafirmar a luta dessas mulheres na cidade. Por isso, é destacado que

a construção da entrevista foi junto com as pesquisadoras-participantes e durante as gravações (quando feitas) ambas interagiam e elaboravam o que estava sendo dito. Muitas vezes era posta pela pesquisadora uma pergunta até então não pensada pela pesquisadora-participante, então juntas elas refletiam sobre o assunto. Assim a entrevista não foi somente um processo de escuta, mas também de elaboração e de trocas entre os dois corpos memoriosos, ou seja, se caracteriza por ser uma entrevista participativa.

No caso de uma das pesquisadoras-participantes, Vaiká, a entrevista foi feita elaborando uma linha da vida com fotografias que ela separou antes do encontro, a pedido da pesquisadora. Este recurso com as fotos tinha a intenção de mapear os momentos importantes na vida da participante e materializar os afetos vividos neles. A escolha desse formato se deu porque Vaiká participou de todo o processo de pesquisa longitudinal, inclusive antes de 2016, então já haviam sido realizadas várias entrevistas com ela (algumas utilizadas nessa tese). A linha do tempo também teve como intencionalidade marcar a linha da vida da pesquisa, pois Vaiká esteve na caminhada com a pesquisadora desde o início, e com este instrumento era possível verificar quais vivências marcaram seu corpo memorioso. Nesse caso, as fotos foram disparadoras da memória e materialização dos afetos dos momentos vividos. A linha foi construída junto com a pesquisadora, que a partir de perguntas e análises conjuntas pode aprofundar as memórias expostas por Vaiká, que teve a liberdade de montá-la como desejasse: salientamos que ela construiu duas linhas da vida - uma que intitulou como emoções e trajetórias da vida (nessa linha ela estava camuflada) e outra como potência e conquistas “como Vaiká”. Após a montagem a pesquisadora conversou com Vaiká sobre cada foto e a escolha do formato da linha do tempo, ou como ela comentou, as várias linhas de sua vida. Depois, com folha branca e canetas, a pesquisadora pediu para a entrevistada sintetizar os momentos que desejasse (ela escolheu quais) com um afeto que acreditava estar sentindo naquele instante registrado na fotografia. A pesquisadora fez perguntas sobre as emoções e juntas compreenderam o porquê da afetação. Também foi pedido para Vaiká nomear cada



linha de sua vida, e com a materialização do tempo nas fotos, a pesquisadora pode verificar a diferença entre a vida na TI e na cidade, sendo possível entender a processualidade afetiva tanto da migração como da pesquisa. Depois foram feitas fotos para maior análise por parte da pesquisadora.

Como a vivência foi um dos primeiros instrumentos da PAP, o diário de campo e as fotografias foram o modo de registrar as atividades e principalmente as afetações vividas pela pesquisadora. Deste modo o ato de fotografar foi um movimento de registro dos encontros e das ações do coletivo. Este foi uma das primeiras formas do uso do recurso fotográfico, onde “fotografa-se um certo evento durante o seu acontecimento e, posteriormente, esta imagem é tomada como um dado de pesquisa na análise específica do ‘motivo fotográfico’, isto é, da ação, pessoa ou objeto fotografados” (NEIVA-SILVA e KOLLER, 2002, p. 238). Neste caso, o objeto analisado é a memória que a foto remete, o evento registrado, por isso é um instrumento de lembrança e também de afeto. Com efeito, o ato de fotografar é a mediação para a documentação da caminhada conjunta que posteriormente é utilizado, como por exemplo no encontro da associação em que falamos sobre a atuação da ABRAMA ou no “café com pizza” feito ainda no mestrado - primeira parte da pesquisa longitudinal.

Da mesma forma que um escritor escreve a sua biografia, o diário de campo foi a biografia dessa pesquisa, pois vem sendo feito desde o início dessa jornada (2016) - é o instrumento de confissão e registro dos afetos da pesquisadora sentipensante. No caso do coletivo, muitos dos registros foram feitos no grupo do Whatsapp, local de mensagens, fotos e trocas de leituras referente à literatura indígena. A tecnologia rompeu as fronteiras da distância, inclusive no momento da Pandemia de Covid-19 ou enquanto a pesquisadora estava no doutorado sanduíche (2019/2020). Apesar dela já ser presente ao longo da pesquisa com os grupos de *whatsapp*, em especial o da ABRAMA, o seu uso foi potencializado com a Pandemia. Os encontros com café pela cidade foram substituídos pelas telas, “mas a bebida que foi presente em toda a pesquisa ainda nos acompanhou nesses momentos”.

Apesar da pesquisa longitudinal falar da caminhada desse grupo de mulheres em Blumenau, a pauta de luta dos direitos é semelhante aos outros indígenas e povos que vivem no contexto urbano do Brasil. Isso porque as políticas de inclusão perversa e o genocídio autorizado são vivenciados por diversas comunidades tradicionais, o que foi evidenciado na dificuldade de tomar a vacina contra Covid-19 ou na impossibilidade de políticas de isolamento diante da Pandemia no Brasil, onde vivenciamos o medo do vírus e o medo da fome diariamente. Diante dessa observação, foi feito um movimento para as pesquisadoras-participantes conhecerem demais organizações e experiências de indígenas para ampliar os horizontes e aprendizados, potencializando e mediando a atividade revolucionária (SAWAIA e NUNES, 2015). Nesse caso, as pesquisadoras-participantes, ao irem para São Paulo participar de um evento (2018) sobre Psicologia e Povos da Terra, encontraram indígenas de outros povos e comunidades tradicionais, possibilidade novos encontros e produções afetivas. Nesta ida à São Paulo, também conheceram a experiência da ONG Opção Brasil, que trabalha com indígenas que vivem no contexto urbano de São Paulo e demais regiões, podendo conhecer novas formas de interação e organização do coletivo. Depois de uma conversa com o coordenador, foram inseridas no grupo de *whatsapp* e ao final dessa tese, participavam de uma Rede de Indígenas organizada pela ONG onde conheceram outros/as indígenas que vivem em diversos contextos urbanos do Brasil.

Os instrumentos da PAP são diversos e nem sempre possíveis de serem registrados, pois o afeto é o principal radar, e o corpo guarda as memórias do vivido na pesquisa longitudinal. Em uma conversa, acompanhada do clássico café, Vaiká comentou para a pesquisadora que ela deveria fazer um registro das viagens para o campo, relatando suas reflexões e histórias: esse é um convite ousado da participante mas muito importante, pois mostra a horizontalidade e também o protagonismo da pesquisadora - afetivamente e em sua vida, afinal a pesquisa logitudinal de seis anos é um espaço de encontros, também, na vida da pesquisadora. Os afetos da pesquisadora também mudaram e foram transformados, desde o primeiro contato com as pesquisadoras-participantes.

A PAP é um método que pede que a pesquisadora sentipensante se volte para si e reflita, essa análise é um instrumento da pesquisa, afinal todos afetam e são afetados pelos encontros e buscar as ideias adequadas dos afetos é caminho epistemológico e de liberdade. Este cuidado é importante para não haver reprodução de paradigmas dominantes e exige atenção para com a qualidade e escuta dos afetos. A PAP nos convida a ver a nossa realidade histórica, e também relembra e reforça o papel da psicologia na América Latina, tão bem descrito por Martín-Baró:

No se trata de abandonar la psicología; se trata de poner el saber psicológico al servicio de la construcción de una sociedad donde el bienestar de los menos no se asiente sobre el malestar de los más, donde la realización de los unos no requiere la negación de los otros, donde el interés de los pocos no exija la deshumanización de todos. (MARTÍN-BARÓ, 1990, p. 68).

A sensibilidade do corpo de ser afetado é dimensão fundamental da pesquisadora sentipensante para co-vivenciar as relações e contradições que configuram o território em análise e seu caráter longitudinal permite acompanhar a reverberação das afetações nos ingenios.

#### **4. CAMINHANDO COM AS MULHERES INDÍGENAS: UM POUCO DO VÍVIDO PELA PESQUISADORA PARA SER SENTIDO**

Essa pesquisa só foi possível pelas mulheres indígenas que aceitaram construir uma história diferente na cidade loira de Blumenau e compartilharam com a pesquisadora sentipensante suas memórias, sonhos, sofrimentos e alegrias. Foram muitos os encontros, afetações e aprendizados ao longo dos 6 (seis) anos de pesquisa. A caminhada coletiva nunca parou; nos primeiros anos foram Tchului e Vaiká que acompanhadas da pesquisadora sentipensante ocuparam espaços e lutaram pelos direitos e visibilidade dos povos indígenas que vivem na cidade; depois o grupo aumentou com Maria Kóziklã, Indyara e Tolym, após algum tempo encontramos também a Tàgi Niara. É possível mencionar que a pesquisa foi uma rede tecida pelos diversos encontros que tivemos ao longo dos 6 (seis) anos caminhados e aqui compartilhamos afetivamente com vocês um pouco do vivenciado.

##### **4.1 O vivido e sentido por nós: as estradas entre São Paulo e Santa Catarina**

Esse interregno afetivo poderia iniciar com a entrada da pesquisadora, naquele momento historiadora, na graduação de Psicologia e bolsista do grupo EDUCOGITANS, mas se pegarmos esse caminho ou estrada, caro/a leitor/a, essas páginas serão bem mais longas. No entanto, é importante mencionar que a caminhada se iniciou antes do marco aqui compreendido como inicial - o mestrado. Ela começa com as inquietações provocadas pelo profe. Jacob nas salas da FURB e nas cadeiras do curso de Psicologia da mesma universidade, quiçá elas já começam quando a pesquisadora caminha por Blumenau. Vejam como o caminhar é provocador de encontros e as memórias transbordam as páginas ou a tentativa da cronologia branca.

Durante os dois primeiros anos do mestrado (2016/2017) a pesquisadora e as duas

pesquisadoras-informantes estiveram presentes na Universidade Regional de Blumenau (FURB) participando de debates e levantando pautas relacionadas aos povos indígenas que vivem na cidade. Foi desses movimentos que se desenvolveu a cartilha “Indígenas da Cidade” onde a pesquisadora e as pesquisadoras-informantes escreveram e organizaram a legislação existente sobre os povos indígenas, já problematizando a questão cidadina. O estudo da legislação indígena deu potência e legitimação para a luta pelos direitos daqueles que estão na cidade. Neste caso, o ponto chave da situação não foi a cartilha pronta e publicada, mas o movimento de debate, pesquisa e organização decorrente dos encontros para a sua criação.

Uma das grandes questões levantadas pelas pesquisadoras-informantes, naquele momento, era a ausência de indígenas que vivem no contexto urbano nas mesas temáticas de eventos que elas assistiam, algo que constantemente era mencionado por elas quando a fala circulava pela platéia. Entre nossos encontros, tanto Vaiká como Tchului comentavam com a pesquisadora a dificuldade em encontrar outros indígenas pela cidade. Segundo elas, isso ocorria pela vergonha de ser indígena. Os encontros entre as três mulheres se davam em cafeterias, na universidade e em conversas no *whatsapp*. Ao longo de dois anos caminhando pela cidade foram conversando e tentando mapear mais indígenas. A partir disso, juntas promoveram duas rodas de conversas com indígenas que elas conheciam para mapear as demandas desses que vivem em Blumenau. Neste encontro, vimos que muito do que elas falavam para a pesquisadora relacionado à dificuldade de estudo e saúde, também era vivido pelos demais. Após as rodas de conversa realizadas em 2017, o grupo foi aumentando, com Maria Kóziklã, Tolym, Indyara e, por fim, Tàgi Niara. Junto de Vaiká, essas mulheres construíram um espaço comum na cidade loira de Blumenau e ergueram sua voz. *Aqui conto um pouco da nossa história para vocês. Para além disso, sinto como se fosse uma família, um enlace tão acolhedor que me fazia sentir indo para mais uma casa quando encontrava elas.*

Em 2018, durante um café na casa da Tolym, foi oficializada a fundação da Associação O Brasil é Minha Aldeia (ABRAMA), formada e criada por mulheres

indígenas que vivem no contexto urbano de Blumenau, aqui chamadas de pesquisadoras-participantes. Elas construíram o sonho do comum indígena na cidade, como luta e visibilidade. Indyara e Maria Kóziklã pertencem à primeira geração de migrantes da família, e Vaiká e Tolym à segunda. Tàgi Niara resgatou a sua identidade indígena quando migrou para Santa Catarina e fez sua graduação em enfermagem na Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI). São histórias distintas que tem em comum a luta pela sobrevivência nas cidades de Santa Catarina. Elas são lutadoras e guerreiras, construíram um caminho e uma história em Blumenau e Itajaí, sem nunca deixar de sonhar com um futuro possível para a cor canela na cidade loira de Blumenau ou cidade litorânea de Itajaí. Para essas mulheres “o Brasil é minha aldeia”.

Aqui se destaca uma das questões que atravessam a temática desta tese: ser mulher e ser indígena. Compreendemos que esta articulação não é linear e muito menos exata, pois ambas categorias estão conectadas com a ancestralidade e cosmovisão destes povos. A respeito disso, Ro’Otsitsina Xavante (2019) em uma entrevista para a Revista IHU Online afirma: “Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo”. A fala da entrevistada dá evidência para a complexidade da questão de gênero e povos indígenas, pois não é possível falar sobre/com mulheres, sem falar sobre/com o povo. É uma interconexão ancestral e querer definir algo assim, se torna também uma atitude colonizada. Todas elas carregam em seu *ingenium* as afetações de uma história atravessada pelas alegrias e sofrimentos de seu povo, sendo mulher indígena no contexto urbano. Em alguns momentos, as discriminações ocorrem preponderantemente pelo gênero mulher, em outros, pela condição indígena, porém sempre vivendo as contradições e enfrentamentos da ideologia dominante dessa região. Deste modo, reforçamos que a pesquisa não foi focada na reflexão sobre gênero. A caminhada nos conduziu para o encontro entre mulheres, no entanto o foco da análise foi a perspectiva espinosana de *ingenium*, corpo e afetos norteados para o sentimento de comum. Apesar disso, o ser mulher sempre esteve presente na pesquisa, tanto para as pesquisadoras-participantes como para a mulher pesquisadora.

A partir dos nossos encontros e conversas surgiu a ideia de fundar uma associação e movimento indígena pela cidade para poder organizar a luta pelo direito e visibilidade desses povos. *Lembro que neste dia estávamos juntas falando de futuro e sonhos, e a associação era uma entre tantas metas que compunham aquelas mulheres.* Como a PAP é um método do encontro e totalmente horizontal, foi feita a construção coletiva das propostas de caminhadas, seguindo a todo momento o que o grupo de mulheres indígenas sonhava. Juntas, pesquisadora e pesquisadoras-participantes, estudaram os estatutos de outras associações de indígenas do Brasil para elaborar o da ABRAMA. *“Eu sempre comentava que nós íamos dominar o mundo”.* Elas concordaram que o principal objetivo do grupo, segundo o estatuto era:

promoção do bem estar social, político, econômico, cultural e dos direitos humanos dos povos indígenas garantindo e defendendo os direitos dos povos indígenas, especialmente visando o bem viver desses em contexto urbano e/ou em trânsito, que se regerá pelo presente estatuto e pelas leis vigentes aplicáveis. (ABRAMA, 2018).

As pesquisadoras-participantes quiseram dar destaque para o coletivo, por isso o estatuto e a associação acolhe tanto os indígenas que vivem no contexto urbano como aqueles que estão em trânsito nas cidades, por exemplo, os que vem para a cidade vender artesanato. A região de atuação ficou definida como as cidades ao redor de Blumenau, sendo assim o território foi ampliado para além da cidade onde elas moravam. Da mesma forma não foi fechada em uma etnia, considerando todos aqueles que estão em contexto urbano no Vale do Itajaí.

Após os debates e reflexões para a criação do estatuto, foi feita a logo da associação que destaca as diversas cidades em que o grupo pode atuar. O desenho foi feita pelo filho de Vaiká - na ABRAMA as crianças também tem protagonismo - a imagem é um cocar em que as penas são os símbolos das cidades da região, demonstrando que os diversos espaços urbanos são também espaços indígenas. *Quando o desenho foi feito a primeira coisa que fizemos foi ir em uma gráfica imprimir-lo como um adesivo, já estávamos animadas querendo colar em vários espaços. Aquele adesivo me mostrava um horizonte de possibilidades e um sonho de*

*mudança.*

Como cada pena forma o cocar, cada cidade representada forma a luta indígena na região, por isso o sentimento de comum transborda as fronteiras de Blumenau. A associação se mostra uma possibilidade de comum indígena no território branco, ao mesmo tempo que este sentimento de comum é resistência aos enfrentamentos históricos dos brancos sobre os povos indígenas. A comunalidade é resistência na cidade. Isso porque, como lembra Santos Junior *et al* (2021), a partir de Simas e Rufino (2019), o projeto dominante brasileiro, para se mostrar como civilizatório, é resultado do extermínio de experiências comunitárias de negros, indígenas e populações pobres. Os autores destacam que pensar em alternativas é urgente e o comum é uma das mais promissoras. Por isso, destaco aqui que as manifestões de comunalidade são resistências na cidade, pois apesar de todo extermínio e quebra deste sentimento, ele resiste nos povos indígenas e ganha forma na criação de grupos e redes como a ABRAMA. É para essa força que a PAP é orientada, pois é resultado da busca para a saída das práticas de opressão (SAWAIA, 1989) e na união dos corpos que encontramos uma resposta para os imperativos da desigualdade social.

O desejo de comum encontra local na possibilidade do coletivo da ABRAMA, seu lema já mostra isso, “Juntas Somos Mais Fortes” - a união de *conatus* como o filósofo holandês já apontava -, é a testemunha de que a união dos corpos indígenas na cidade é a forma de enfrentar os afetos tristes provocados pelas vivências do contexto urbano. A associação pode não existir fisicamente, mas ela é uma ideia que está presente no corpo/mente das pesquisadoras-participantes, participantes em geral e em todas as pessoas que foram afetadas por ela, inclusive a pesquisadora. Está marcada no corpo memorioso e irá ressoar nos corpos de todas as pesquisadoras-participantes, dos membros da associação e nas gerações futuras. Esse útil-comum se tornou um acolhimento: perante a saudade vivida no contexto urbano, pela individualização e separação dos corpos na cidade, apagamento da identidade indígena e diante da falta de direitos para esses povos. A associação não existe materialmente, não tem forma física, paredes ou telhado, mas está nos afetos, nas



memórias e encontros vivenciados pelas participantes e pesquisadora, que compuseram com os corpos e *ingenium* daquelas que fizeram parte da sua história.

“O Brasil é minha Aldeia”, frase que compõe o nome da associação, foi enunciada pela primeira vez em uma das reuniões em 2017, no início da pesquisa longitudinal. O significado é muito potente, porque com poucas palavras sintetiza a luta histórica dos indígenas que viveram e vivem o genocídio diário nas terras do Brasil - tanto físico como simbólico e afetivo. Ao mencionar esta frase, a pesquisadora-informante queria dizer que em qualquer lugar era indígena, portanto não deixaria de o ser quando estava na cidade. Uma luta contra o genocídio identitário pelo qual esses povos vivem, e que está inscrito também na legislação brasileira, como o Estatuto do Índio (1973) - onde os povos indígenas são classificados como isolados, em vias de integração e já integrados à comunhão nacional. Também demonstra o vínculo ancestral da terra e a possibilidade de movimentação e transição pelos espaços do Brasil. A frase que batizou a associação conta a luta de Vaiká, Tolym, Maria Kóziklã, Indyara, Tchului e Tàgi Niara e também de vários indígenas que desejam transitar pelo Brasil como indígenas, tendo o direito de perseverar na existência e expressar seu *ingenium*. Portanto, “O Brasil é minha Aldeia” é também o útil comum indígena que une e compõem o enlace afetivo das pesquisadoras-participantes.

Uma das primeiras questões postas pelas pesquisadoras-participantes foi a presença de indígenas no desfile de Blumenau feito para comemorar o aniversário da cidade em setembro. Elas manifestaram desde o início o desejo de participar, “mas não no grupo dos excluídos” (pelotão denominado “grito dos excluídos”) e sim como indígenas e mostrar que elas também vivem na cidade loira. Afinal, como diziam “estávamos aqui antes dos brancos”, algo muito semelhante já havia sido explicado para a pesquisadora quando esta utilizava a nomenclatura “migração forçada” e as pesquisadoras-participantes diziam que ninguém as forçou, pois seu povo já estava nesse território e podem ir para onde quiserem.

O movimento para a participação do Desfile de Blumenau foi feito em 2018, ano

de fundação da associação. Após conseguir a autorização para participar, as associadas fizeram camisetas com frases criadas por elas: Somos saúde e saberes, Somos cultura e arte, Somos direito e respeito, Somos história e orgulho, Somos coragem e determinação. Os dizeres foram elaborados para mostrar a potência destes povos e fazer enfrentamento ao estereótipo dos indígenas como não construtores do Vale do Itajaí. Ressalta-se como os afetos estavam presentes nas camisetas: orgulho, coragem e determinação, constelação afetiva que forma e potencializa essas mulheres para permanecer na cidade e desfilar pelo centro da cidade como indígena. No dia choveu e não houve o desfile, mas nos juntamos na casa de Indyara para almoçar e conversar sobre a associação e as demandas existentes da cidade.

No desfile de 2019, a ABRAMA pode participar normalmente. Usamos as camisetas e entregamos panfletos com explicação da associação e a importância da mesma para a cidade. Os olhares sobre nós eram curiosos e de surpresa por haver uma associação indígena naquela cidade. Uma das pesquisadoras-participantes sorria muito durante o desfile e tomei a liberdade de pedir o porque: ela me explicou que ficava feliz em estar sendo vista pelos amigos que aí estavam e pelas pessoas importantes da cidade. Orgulho e glória por ser indígena reinavam nos corpos aí presentes. Tomo a liberdade de trazer um pouco da afetação da pesquisadora: *Como participante do desfile a frase da pesquisadora-participante sempre reverberou em mim, sinto como se naquele momento ela pudesse expressar seu ingenium indígena, inclusive de forma segura com o grupo presente.*

Os encontros da ABRAMA geralmente aconteciam na casa de Indyara com comida, café e muita alegria, geralmente durante o dia inteiro, iniciando de manhã até o final da tarde. No final do ano de 2018 ocorreu uma grande reunião para falar das ações da associação durante o ano e presentear as crianças participantes. Nesse ano também foi feita uma arrecadação de brinquedos para as crianças de uma das aldeias da Terra Indígena - mesmo a associação estando na cidade, no decorrer dos anos da pesquisa longitudinal a TI sempre foi mencionada e pensada nas ações. Quiçá podemos colocar isso como componente do sentimento de comum indígena, pois

apesar das fronteiras demarcadas pelos brancos todos são parentes. Quando a pesquisadora chegou para a reunião se surpreendeu com a decoração feita pela Tolym com artesanato indígena em vários espaços do local e uma mesa linda com decoração. *Me sentia indo para um grande encontro com todas e sempre muito acolhida. A Indyara sempre deixava uma térmica de café pra mim que fazia eu me sentir em casa.* No final do encontro todas tiraram fotos na frente da mesa usando a camisa da ABRAMA - foi um dia de orgulho e alegria.

Como já mencionado no método, uma das vivências dessa pesquisa foi a viagem a São Paulo para conhecer o Núcleo de Pesquisa Dialética Exclusão/Inclusão Social (NEXIN) e participar do I Encontro da Rede Articulação Psicologia e Povos em Luta por Território (ERA), em setembro de 2018, na escola Florestan Fernandes. Duas pesquisadoras-participantes, Vaiká e Tolym, fizeram uma viagem de 6 (seis) dias e outra participante, Maria Kóziklã, foi somente para o ERA. Durante os dias em São Paulo, as duas pesquisadoras-participantes puderam participar do NEXIN e relataram sua experiência como indígenas no contexto urbano, e conheceram a experiência do projeto Indígenas na Cidade, coordenado por Marcos de Aguiar em São Caetano do Sul (a pesquisadora conheceu esse projeto no início da pesquisa logitudinal - como mencionado na dissertação). Já Maria Kóziklã teve sua primeira experiência em São Paulo participando do evento onde pode conhecer várias pessoas, trocar vivências e ver uma forma possível de instrumentalizar seu sonho de receber visitas na aldeia, o que depois de um período se transformou no lindo projeto “Acolhida na Aldeia” realizado em sua casa na aldeia Toldo na TI Xokleng/Laklãnõ.

Nessa viagem as pesquisadoras-participantes tiveram outras vivências como indígenas que vivem no contexto urbano, não tendo o afeto de vergonha como dominante mas de orgulho e alegria. Essas outras vivências fazem parte da expansão de horizontes também proposta pela PAP. Ao viver novas realidades, se observa o revolucionário e agudiza a imaginação. As participantes também expandiram seu *conatus* através de encontros potencializadores: como Tchului uma vez expressou, elas puderam falar para “os grandes” e serem ouvidas como indígenas.

Vaiká e Tolym conversaram com a professora Carmem Junqueira, e ouviram histórias do Xingu e da luta dos indígenas, um encontro de aprendizado e de alegria que marcou os corpos cor canela dessas mulheres. Essas foram vivências que somente a pesquisa ação-participante pode mediar: encontros entre a universidade e as indígenas que vivem no contexto urbano, um encontro que transpôs as barreiras geográficas e expandiu os horizontes. Nesse momento o território da pesquisa adentrou os muros da PUC/SP - não era mais a pesquisadora que narrava a pesquisa na Universidade mas as mulheres que a fizeram existir e ser possível o pesquisacaminhante. Os encontros mudaram de território e provocaram os afetos tanto daqueles que as ouviam quanto da pesquisadora. Lembro que nesse dia a pesquisadora sentipensante *se sentia eufórica com a possibilidade do encontro, era uma mistura de alegria com ansiedade que tomava o corpo daquela que até o momento se movimentava entre os dois estados (São Paulo/Santa Catarina).*

Outro momento que essa sensação esteve presente foi durante a qualificação desta tese. Como aconteceu durante a Pandemia, a avaliação foi feita de forma *online* e as pesquisadoras-participantes puderam estar presentes e falaram ao final da avaliação, trazendo suas sensações da pesquisa avaliada. Um encontro da universidade com a comunidade, mais ainda, um encontro entre aquelas que tornaram a pesquisa possível. Da mesma forma, a defesa da dissertação (aqui compreendida como primeira parte da pesquisa) foi feita com transmissão *online* para Blumenau, e as pesquisadoras-informantes também puderam participar e conversar com os presentes. Esses são momentos que trazem aprendizado e potência para todas as envolvidas, pois materializa a pesquisa e as trocas de vivências com aqueles que estão nos dois espaços que envolvem a pesquisa - universidade e território. Nesses encontros a afetação vai além da figura da pesquisadora sentipensante, aquela que transita entre os dois locais, mas marca todos os presentes do processo universitário.

A partir das novas afetações as pesquisadoras-participantes também se apropriam da cidade de outra forma. Como o *ingenium* não é estático, há uma ligação entre as mudanças dos encontros e das vivências com o ingenio de cada sujeito; não são

transformações simples ou rápidas, preto no branco, mas ressoam nos corpos memoriosos marcando a história de si e do coletivo. É isso que faz a apropriação e participação delas na cidade serem diferentes, essa é a potência da pesquisa militante onde o protagonismo não é da pesquisa mas sim do território e dos corpos que a compõem. O ato de pesquisar, neste caso, é só a ferramenta para a decolonização e enfrentamento da desigualdade social. As mudanças afetivas também permeiam a PAP, pois através das vivências há a transformação da vergonha em se movimentar na cidade como indígena.

A pesquisa acompanhou muitas mudanças na cidade loira e na vida das pesquisadoras-participantes. Vaiká ingressa na pós-graduação sendo a primeira indígena aprovada no mestrado em Educação da Universidade Regional de Blumenau (FURB). O acesso dela como indígena marca a história da instituição e principalmente pauta a necessidade de bolsas de estudos para estudantes indígenas também na pós-graduação. A indígena também escreveu textos para o boletim Expressões da Pandemia relatando a situação dos povos no contexto da Pandemia de Covid-19. E também, não há como não comentar, a linda formatura em Direito de Vaiká no Teatro Carlos Gomes, em Blumenau, demarcando que mulheres indígenas também são advogadas na cidade loira. Nesse dia, o sonho do pai dela de ver os filhos estudarem tomava forma. A pesquisadora pode participar desse momento sentando ao lado do filho dela e ouvindo o reitor nomear que naquele dia estava se formando uma indígena. Tolym, que já dava palestras nas escolas como indígena, expande ainda mais essa importante militância: apresenta essa experiência no I Encontro da Rede de Articulação (2018) e no III Encontro do NEXIN (2020). Ela também começa a publicar seus belos textos e poemas tanto no jornal da universidade (SINSEPES) como no Boletim Expressões da Pandemia (que depois foi transformado em ebook), e produz um vídeo para a Exposição realizada pelo NEXIN em outubro de 2020 intitulada Ancestralidade e Luta: a arte explodindo potências invisibilizadas. Ela ainda recebeu um prêmio por um dos seus lindos textos sobre o povo Xokleng e defendeu sua monografia de Especialização mostrando como a literatura indígena não está

presente nos livros de língua portuguesa na cidade; a defesa foi *online* e a pesquisadora pode assistir esse momento tão importante de visibilidade da pauta indígena: a pesquisadora-participante defendeu a monografia com o rosto pintado e usando adereços indígenas - estava linda! *Esse é a pesquisacaminhante onde se caminha junto e partilha da história de todas que compõem a caminhada. Poder vivenciar essas lindas conquistas e sentir junto é algo impossível de ser narrado em palavras ou folha de papel, lamento mas é totalmente do campo do sentido e afeto.*

Quando uma indígena está escrevendo, esta escrita expressa o *ingenium* de todo um povo. Assim como a fala e voz, o ato de escrever é uma forma e possibilidade de se narrar. *Lembro de quando a Tàgi Niara levou artesanato para uma palestra que foi fazer, e comentou no grupo do Whatsapp que através desses artefatos ela sabia que não estava sozinha lá.* No caso dos textos de Vaiká e Tolym, além da coletividade, essas escritas também são resistência ao apagamento da cosmovisão indígena feito pelos brancos também em universidades e conhecimentos acadêmicos. As palavras escritas são corpo que afeta quem as lê, e quando fixadas em um documento suas afetações são incontáveis. Além de registros que conservam e divulgam a cultura e história de um povo, como o caso de Tolym que escreve também sobre sua ancestralidade Xokleng/Laklãnõ, essas produções textuais são feitas por indígenas que vivenciam na carne as afetações descritas e denunciam o etnocídio simbólico, afetivo e físico que sofrem. Graça Graúna (2015) afirma que “Ao escrever,/ dou conta da ancestralidade, /do caminho de volta,/ do meu lugar no mundo”. Aqui vemos mais uma potência da união da universidade com o território, quando a primeira viabiliza a amplitude do segundo seja através da escrita, seja através das mesas temáticas em eventos, ou somando vozes.

Um dos momentos que o comum também ficou visível foi na primeira exposição feita por um indígena, participante da ABRAMA, na Universidade Regional de Blumenau. A associação fez a mediação com a universidade para a exposição que teve a curadoria de Itálo Mongconãnn, intitulada “Énh Ávanh | Meu Olhar [retratos]”. A exposição contou com fotos e um documentário premiado, produzido por ele

durante a sua graduação de cinema na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). No momento do lançamento da exposição, estudantes indígenas da Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ compareceram e puderam conversar com o cineasta e ver que é possível que indígenas ocupem vários espaços e profissões. *Naquele dia a universidade estava tomada pela cor canela!* Foi emocionante para todas as mulheres indígenas que sonhavam com a potência do comum na cidade loira.

A associação também esteve nas universidades em outros momentos, participando de debates, aulas e dando palestras. Desde antes da criação da ABRAMA, Vaiká, Tchului e a pesquisadora viam a importância dos indígenas que vivem no contexto urbano ocuparem esses espaços. Com a criação da associação a participação foi ampliada para outros espaços além da Universidade Regional de Blumenau (FURB). Elas foram para a UNIASSELVI, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e também estiveram em escolas estaduais e municipais. Nesses momentos elas contavam da vida na Terra Indígena, as lutas de viver no contexto urbano, e demarcavam que indígenas não deixam de ser indígenas por estarem na cidade, algo que permanece no senso comum da região. *Lembro da Tolym contado como é importante trazer esses assuntos para os mais novos poderem se transformar.* Ou seja, esses espaços oficiais de fala afetam quem as ouve mas também potencializam as pesquisadoras-participantes que narram as suas histórias e podem falar para quem as quer ouvir, alterando a cristalização vivida sobre ser indígena na cidade. Sobre o ato de recordar e narrar Spinoza afirma,

[...] Pois, como dissemos, quando a imagem dessa coisa é reavivada, uma vez que envolve a sua existência, ela determina o homem a considerá-la com a mesma tristeza com que estava habituado quando ela existia. Mas como à imagem dessa coisa associa outras que excluem sua existência, essa determinação em direção à tristeza é imediatamente refreada, e o homem alegre-se novamente, o que ocorre cada vez que o processo se repete. (SPINOZA, E III, Esc. Prop. 46).

O holandês explica que ao recordar somos reafetados da mesma maneira, porém quando as pesquisadoras-participantes contavam suas histórias sem sofrer julgamento

ou preconceitos, pelo contrário eram admiradas e respeitadas, as suas cristalizações mudavam, e assim sucessivamente a cada narração marcando seus corpos memoriosos. Este movimento de narrar suas memórias é tanto direcionado para a pesquisadora como nos eventos ou encontros que elas participaram. Nesses espaços puderam falar e serem reconhecidas pela sua caminhada e luta como indígenas.

E acolhida e assim, a experiência de mostrar o meu trabalho foi sem igual, assim de mostrar o trabalho que eu faço aqui das palestras é um trabalho de formiguinha que eu comecei sozinha e poder mostrar lá e o pessoal aplaudir no meio da apresentação. (Tolym)

O vínculo da universidade, neste caso, oficializa e amplifica as narrativas, pois elas podem ocupar um outro espaço e lugar, diferente da invisibilidade e inclusão perversa (SAWAIA, 2001) mediados pela cidade. Quando elas iam para os eventos, o *ingenium* não precisava ser camuflado, pelo contrário, era narrado a partir da glória e orgulho, marcando seu corpos memoriosos de outra forma e sendo acolhidas pelos presentes, o que as deixavam seguras para expressá-lo. Nesses espaços também puderam conhecer mais pesquisadores, psicólogas/os, indígenas, quilombolas, entre outros que partilharam suas histórias, apoiavam e estavam dispostos a ouvir a voz desses povos.

A ABRAMA também foi incorporada na Rede Psicologia e Povos da Terra de Santa Catarina, participando das rodas de conversa, palestras e encontros organizadas pela Rede. Participar desse grupo foi muito importante pois as pesquisadoras-participantes foram ouvidas como indígenas por mais pessoas e participaram de diversas ações, entre essas um dos marcos para a pesquisadora sentipensante foi a imersão na Terra Indígena, momento que Maria Kóziklã recebeu a rede em sua casa na aldeia Toldo. A Psicologia estava marcando seu corpo e história com a Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ.

Ainda sobre a ABRAMA a pesquisadora propôs alguns encontros com as pesquisadoras-participantes para pensar sobre a associação e seu movimento pela cidade. Em 2018 fizemos um encontro em que foi usado algumas fotografias feitas



durante a caminhada procurando compreender o movimento do grupo para elas e proporcionar uma análise daquele ano. A pesquisadora separou as fotos para a conversa de acordo com os eventos e encontros que tiveram no decorrer do ano, dispôs as imagens de forma desorganizada e pediu para as pesquisadoras-participantes construir uma linha do tempo da ABRAMA. Nesse caso as fotografias eram os registros daqueles momentos que fizemos e partilhamos e eram usadas como instrumento de meditação e interação. O encontro trouxe a reflexão da importância do comum e da força e desejo desse sentimento para elas, o que também se mostrou nas fotografias porque começamos com poucas pessoas e o grupo foi crescendo, mas como disse Tolym enquanto mostrava a foto da exposição para todas “podemos ser mais”. Fomos conversando sobre cada momento importante para elas, a partir das fotos, e o que viveram naqueles registros. Os relatos mostraram como elas já haviam mudado a partir das vivências daquele ano.

Um outro momento promovido pela pesquisa foi a roda de conversa com mulheres indígenas, realizada em 2019. O encontro teve o objetivo de lembrar e compartilhar as memórias de ser mulher indígena. Foram feitas várias atividades que tiveram como gatilho um objeto que fazia parte do passado das mulheres presentes. Cada uma das participantes trouxe o objeto ou o desenhou em uma folha que foi posta no centro da roda criando o nosso local de memória. A pesquisadora propôs a criação desse local para materializar a ancestralidade de cada uma delas, e também refletir sobre os objetos de memórias que temos na cidade e em nossas histórias de vida. Foi enquanto compartilhávamos as histórias, que elas observaram as semelhanças vividas nos relatos uma da outra, e tantos sonhos, alegrias e tristezas tiveram um lugar comum. Ou seja, nosso lugar de memória se tornou um espaço de partilha afetiva. Por fim, conversamos sobre o sofrimento de ser mulher indígena na cidade mas também as alegrias e conquistas possíveis nesse espaço. Para encerrar fomos todas almoçar juntas e continuar a conversa com café durante a tarde. *Neste encontro, provocada pelas falas das mulheres indígenas a pesquisadora - caro leitor/a - também refletiu muito sobre a história das mulheres da sua família e compartilhou um pouco disso com as*

*pesquisadoras-participantes.*

Mesmo com o início da Pandemia a pesquisa ação-participante não parou. Com o auxílio da Rede Psicologia e Povos da Terra as mulheres indígenas associadas da ABRAMA participaram de algumas *lives* e encontros virtuais para falar da situação do indígena que vive no contexto urbano durante a Pandemia, expor seus conhecimentos em alimentação sustentável e sustentabilidade e também explicar o racismo institucional vivenciado pelos povos indígenas. O NEXIN também convidou a associação para participar das mesas temáticas do III Encontro do núcleo realizado totalmente online. Nas *lives* havia uma presença forte dos demais indígenas que fomos conhecendo na caminhada. As ações da PAP possibilitaram a união entre psicologia e os povos da terra pois ambos os conhecimentos se fortaleceram nesse diálogo e caminhada. A horizontalidade e a relação sujeito-sujeito (FALS BORDA, 1999) da PAP potencializa a construção de um novo conhecimento que une afetos alegres e ancestralidade. Nessa união se dá uma psicologia para além dos parâmetros europeus e brancos, é o conhecimento da onde os pés pisam e já pisaram que ensina a importância e a força do comum nos contextos urbanos, da calma e do cuidado e principalmente do encontro sem preocupação com o horário para acabar onde se ouve a história do nós e de si.

Em tempos de Pandemia a saudade e a falta foram agudizados, mesmo com o Brasil não tendo *lockdown*, a pesquisadora e pesquisadoras-participantes fizeram os encontros pelas telas garantindo o cuidado de todas. Utilizando as plataformas *online* puderam falar das angústias, alegrias e principalmente matar a saudade. A pesquisadora, sempre acompanhada da sua xícara de café, pode continuar seu aprendizado junto das mulheres que fizeram essa pesquisa ser possível, apesar de não sentir o cheiro de gente, como falou a Tolym.

Entre os vários momentos das telas (mesmo durante o estágio sanduíche) houve um específico que marcou profundamente a pesquisadora. Em junho de 2021 a ABRAMA fez um encontro com novos associados, tanto a primeira geração de participantes como segunda estavam presentes. Uma das mulheres indígenas contou

que participou da reunião do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) de sua cidade para relatar a sua luta como indígena no contexto urbano e disse para todos que fazia parte da associação. O relato dela foi muito potente trazendo lágrimas para os presentes, mas também motivando a luta das mulheres. Saliento que esse encontro foi em meio à aprovação do marco temporal por parte do Estado brasileiro e o assunto foi uma pauta da reunião que trouxe preocupação para os presentes lembrando as contínuas batalhas vividas pelos indígenas e a frase que nomeia a associação: O Brasil é minha aldeia.

Quando o encontro acabou a pesquisadora se sentia muito alegre e com o corpo extremamente afetado, segue um breve relato do momento: *quando a reunião acabou me dei conta que tinha perdido a noção de quanto tempo estávamos conversando. Notei que, como das outras vezes, saía da reunião feliz e muito fortalecida, mas nesse momento noto que esses afetos estão totalmente vinculados à vivência do nosso comum, conversando depois com as demais mulheres todas relatam sentir essa força, muitas choram durante o encontro pela emoção da escuta.* Nesse dia fica evidente, no corpo da pesquisadora sentipensante, e pelo relato das pesquisadoras-participantes a potência do afeto do comum e reforça a forma como a PAP é uma pesquisa de militância conjunta, onde a pesquisadora também aprende e muda. Pela caminhada fomos conhecendo o *ingenium* umas das outras, nas conversas e encontros tanto *online* como presencial partilhamos o vivido e sentido, e assim se construiu esta pesquisa. A horizontalidade deste método não é somente nas falas e na construção coletiva, mas também nas afetações e vivências. Pesquisar, a partir da PAP, é se permitir sentir as afetações de todas, pensar e refletir sobre a força dos afetos na ação militante.

A pesquisa foi uma celebração da amizade, essa que encontrou nos corpos a união e fortalecimento da potência, o que é possível pelas vivências possibilitadas pela pesquisa ação-participante (PAP). A horizontalidade também está na visão espinosista de que todos os corpos afetam e são afetados, todas as mulheres (pesquisadora e pesquisadoras-participantes) que compuseram essa pesquisa foram

afetadas e tiveram sua biografia marcada pelos nossos encontros (regados a café e boas conversas). Não há como ter neutralidade científica quando a pesquisa é balizada para a potencialização dos corpos daqueles(as) que vivem as mazelas da desigualdade social e ideologia dominante capitalista. Galeano (2012, p. 118) escreve em seu texto *Celebração da Subjetividade* que “[...] começava a ser cada vez mais difícil distinguir o passado do presente: o que tinha sido estava sendo, e estava sendo à minha volta, e escrever era minha maneira de bater e abraçar.” Esse é o efeito dessa pesquisa em nossos corpos memoriosos, ela ressoa e está presentificada como também marcada em nosso *ingenium* de diferentes formas conforme a singularidade de cada uma das mulheres, inclusive a pesquisadora sentipensante. Ao escrever sobre a pesquisa longitudinal nesta tese, está se narrando o *ingenium* da pesquisa como também afetos vivenciados por quem participou dela. A PAP oferece a possibilidade de abraçar, sentir, agir, narrar e se afetar. A pesquisadora sentipensante, nesse momento de final da tese, é afetada no processo de escrita, desejando espalhar suas afetações: *“Estamos tentando abraçar vocês com a história dessas mulheres indígenas que vivem e sobrevivem no contexto urbano, mostram através das suas luta a potência dos corpos canela que vivem na cidade loira de Blumenau”*.

*A todas as mulheres que caminharam junto de mim nesses seis anos - muito obrigada pela partilha, aprendizado e calor de lugar. Vocês foram e eternamente serão as protagonistas dessa história!*

## 5. “VEM VESTIDA DE ÍNDIO”: O CORPO COR CANELA E A VIOLÊNCIA SOBRE O INGENIUM INDÍGENA

Eu tenho um colar  
de muitas histórias  
e diferentes etnias.  
Se não o reconhecem, paciência.  
Haveremos de continuar  
gritando  
a angústia acumulada  
há mais de 500 anos  
(Graça Graúna, 2015)

A frase que intitula esse capítulo da tese foi dita por Tolym para Indyara quando íamos para um evento; Tolym queria dizer para usar adereços e levar artesanato indígena. É utilizada para nomear o capítulo cujo objetivo busca analisar o corpo, esse que tem sua cor canela e caminha pela cidade loira de Blumenau como arrebatadora; o corpo que transita, se movimenta e um dia retorna para a TI; o corpo que é memória e subiu na árvore para comer laranja e tangerina, mas tinha que esperar ela começar a amarelar para poder pegar, e o corpo que guarda as marcas e registros das afetações vivenciadas tanto na aldeia como na cidade. O corpo memorioso, que também sofreu as violências históricas por parte dos colonizadores, corpo que foi destruído, violentado, assediado, mas também corpo que grita, resiste e enfrenta, como na epígrafe do poema de Graça Graúna: “haveremos de continuar gritando a angústia acumulada há mais de 500 anos”. Escrever e pensar sobre o corpo indígena é relembrar e recontar a história dessas terras, e porque não da terra?

O corpo se torna o elemento que demonstra e protagoniza uma das violências vividas no contexto urbano, que possui seu enlace com o *ingenium* envergonhado: a camuflagem de branco. Mas também é resistência e enfrentamento. A partir disso, a pesquisa se propõe parafrasear o título deste capítulo da seguinte forma: “Vem vestida expressando seu *ingenium*: o corpo canela e a violência sobre o *ingenium* dos povos indígena”.

Muitas vezes desconsiderado na Psicologia, o corpo é a mediação das afetações e, no caso da temática dessa pesquisa, uma das formas de expressão do *ingenium* e camuflagem dos indígenas. Um corpo ambíguo, pois carrega a história e cor canela mas também consegue se camuflar de branco. Na pesquisa do mestrado já foi visto que o corpo era o alvo da vergonha. Na monografia de Psicologia ele também se destacou como identidade camuflada, pois foi usada para ser mostrar “arrebatadora” transitando nas suas diversas formas. Foi Vaiká a primeira que mencionou a expressão “cor canela” na sua primeira conversa com a pesquisadora em 2015, demonstrando uma perspicácia analítica que nos escapava: o corpo marca e é marcado pelos encontros.

### **5.1 Um manifesto do corpo vestido pelos encontros**

O corpo é um produto histórico do seu contexto temporal, social e territorial - olhar para o *ingenium* do sujeito é olhar para a história do seus encontros e da sua ancestralidade, que tem sua origem no corpo e nos afetos (PAC, 2016). Portanto, se torna inviável uma análise a partir desta categoria sem considerar o corpo, elemento central para a constituição do sujeito. É ele que protagoniza a biografia de vida de cada um de nós ao mesmo tempo que pisa no chão, caminha pelos territórios e faz a mediação para o mundo, ou seja, para os encontros. “O corpo humano é, portanto, o produto de um vai e vem permanente entre as aptidões genéticas e o seu desenvolvimento histórico” (JAQUET, 2010, p. 11). Por isso nomeamos como “corpo personagem”, pois ele faz a mediação da história e do território onde os sujeitos se movimentam - é o corpo que chega, se afeta, sente. É este corpo encarnado que, se afetando, se torna o personagem das vivências biográficas vividas pelas pesquisadoras-participantes e também pela pesquisadora.

La pasión se enseñorea de la vida y es difícil cuestionar su arraigo a pesar de los sabores que ocasiona, de tal forma que su protagonismo está hartamente extendido: surge espontánea del sentir generalizado o afectividad del cuerpo, basada en la

mayor o menor capacidad para recibir sensaciones, impresiones... Es el cuerpo su actor en cuanto depende de otros a los que tiene, y encierra una suerte de actividad en la pasividad interna de fondo. (ESPINOSA RUBIO, 1995, p. 212)

Portanto, o corpo não é reduzido ao lugar do profano ou do equívoco, mas sim do protagonista e personagem dos encontros. A respeito da importância deste, Ramos (2009, p. 92) explica a partir de um encontro entre Spinoza e Merleau-Ponty

Tanto Espinosa quanto Merleau-Ponty defendem a potência expressiva do corpo, livrando-o da pecha de ser o lugar do erro; pensam, ainda, que a passagem à reflexão não anula a experiência originária de adesão do corpo às formas do mundo, a qual circunscreve uma relação afetiva com a alteridade. (RAMOS, 2009, p. 92)

Sendo assim, a importância do corpo para análise dessa pesquisa é chave também para a compreensão dos afetos - principalmente a vergonha -, pois as imagens são filtradas pelo corpo, o mundo é um ato indissociável e limitado pela nossa corporeidade (COHEN, 2008, p.197). Conforme Spinoza (EII, Prop. 17, Esc.) toda afetação do corpo provoca imagens na mente, mesmo quando o corpo exterior não está presente em ato, ou seja todas as ideias da mente já foram afetações do corpo. É ela, a corporeidade, que filtra as nossas afetações pelos territórios, este que também se compõem por outros corpos e assim sucessivamente. Partindo da visão espinosana, o corpo recebe as experiências do mundo e a mente conhece a partir das afecções do corpo. Essas que foram experienciadas no psicofísico, pois não há divisão entre mente e corpo, ambos fazem parte e são da mesma substância (SPINOZA, E I, Prop. 15).

Seguindo esta concepção, não há como falarmos de indígenas no contexto urbano sem refletir sobre o corpo/mente cor canela, que se camufla de branco para transitar pela cidade. O território também é corpo, e por isso também é personagem - neste caso falamos da loira Blumenau que se constitui em um corpo enquanto cidade, portador de seu *ingenium* coletivo.

Diana Cohen explica que '[...] es así como la historia de cada individuo se va constituyendo a partir de los encuentros de cada cuerpo con otros cuerpos, y el

resultado del encuentro depende además de la condición y de los encuentros precedentes [...]”. (COHEN, 2008, p. 197-198). O corpo/mente é passado, presente mas também futuro. Os sujeitos vão se constituindo em si a partir das marcas dos encontros vividos que se conectam naqueles por viver, pois dependendo da minha história de vida (que tem como resultado as marcas dos encontros passados) irei vivenciar de certa forma ou de outra os encontros presentes e futuros. Aqui reside mais uma explicação para o corpo personagem que se marca e se afeta, mas também irá afetar o território que transita. Um corpo que se constitui personagem de sua vida, a partir do vivido junto de outros corpos que se constuíram como tal. Partindo da afirmação de Cohen, a pesquisa ação-participante longitudinal é como uma história dos encontros e, por conseguinte, do movimento e repouso dos corpos decorrentes deles. Por isso foi possível observar as mudanças no corpo/mente das pesquisadoras-participantes e da própria pesquisadora, fruto das afetações e afetos vivenciados durante o período da pesquisa, e assim são os personagens deste bloco de análise. Importante destacar que apesar de usar o termo “corpo”, seguimos a visão de Spinoza (E I, Prop 15) em que não há divisão entre mente e corporeidade, assim a todo momento é tratado como corpo/mente.

O filósofo holandês caracteriza o corpo como “[...] toda quantidade que tenha comprimento, largura e profundidade, e que seja delimitada por alguma figura definida [...]” (SPINOZA, E I Prop. 15, esc). No entanto, na terceira parte do livro da *Ética*, direciona a pergunta aos seus leitores, O que pode o corpo? (SPINOZA, E III, Prop 2). Esse questionamento é feito a partir da reflexão que ninguém até agora afirmou o que pode ou não pode um corpo. Chantal Jaquet (2010, p. 9) sinaliza a necessidade, ainda hoje, de um “conhece-te a ti mesmo corporal”. A partir dessas inquietações, propostas pelos dois autores, questionamos nessa pesquisa: O que pode um corpo indígena na cidade? Como resistir, enquanto corpo cor canela na cidade loira? E ainda, como viver em uma cidade que se diz germânica, não sendo um corpo reconhecido desta ascendência?

Essas foram algumas perguntas que surgiram após a conclusão da primeira parte



da pesquisa longitudinal em 2017, momento em que se analisou o sofrimento ético-político com destaque à vergonha de ser indígena na cidade de Blumenau. Após a conclusão dessa pesquisa, o questionamento sobre o corpo cor canela que transita por este território ressoou no corpo/mente da pesquisadora sentipensante fazendo esse capítulo ser possível, pois não há como pensar a pesquisa ação-participante sem observar o corpo que protagoniza os encontros e a pesquisacaminhante. Afinal é o corpo que pisa e transita pelo território, que recebe as afetações ao mesmo tempo que expressa o *ingenium* indígena e/ou germânico. Usando de inspiração as palavras de Chantal Jaquet, chamamos atenção aqui para conhecer o corpo canela na cidade loira!

O sujeito, que é corpo/mente, sofre as afetações dos encontros. Teixeira (2014, p. 314) explica que “não obstante, a mente percebe quando o corpo é modificado, as imagens e as ideias são formadas a partir das modificações sofridas por ele. As ideias expressam a modificação do próprio corpo (afetos) ou os corpos exteriores (imagens).” Há um vínculo entre os afetos e afetações que tem no corpo o receptáculo para existir como tal: existimos também como corporeidade, ou modos extensos. Quando Sawaia e Silva (2015) afirmam que os afetos são os radares ético-políticos, também o fazem ressaltando que este é relativo ao corpo/mente, pois um é indissociável do outro; o encontro também fala do local aonde esse corpo está transitando ou caminhou, porque ele guarda as marcas das afetações que o compõem em si. Ou seja, tanto os afetos como as afetações são radares do que vivenciamos como corpo que existe tal como o sentimos (SPINOZA, E II, Cor, Prop 13).

Em outras palavras, o corpo enquanto coisa singular é uma coisa finita, existe na duração e está submetido ao acaso dos encontros, à dinâmica das afecções. É devido a isso que mesmo formando uma ideia de tempo não é possível ter senão um conhecimento extremamente inadequado sobre a duração do nosso corpo, visto que essa duração não depende de sua essência, mas da ordem comum da natureza e do estado das coisas, ou seja, das afecções. E por esse mesmo motivo, também não podemos ter nenhum conhecimento sobre a duração das demais coisas finitas, é por isso que Spinoza chama a duração de continuação indefinida do existir. (TEIXEIRA, 2014, p. 314-315)

O corpo é aquele que se afeta com a temporalidade e é finito, por isso o corpo é

memorioso - a concatenação de ideias se faz na mente conforme a concatenação de afetações do corpo (SPINOZA, E II Prop 18). Nossa existência se dá na duração dos nossos corpos que se movimentam, por isso são personagens e protagonistas da história dos encontros: ao me afetar com o outro, afeto a mim. A biografia de vida é a narrativa dos encontros vividos em nossa corporeidade e concatenada em ideias na mente. O corpo/mente vivencia conforme os corpo/território que caminha.

Dessa forma, o corpo, além de imaginante, é memorioso, fazendo com que nossa alma tome como presentes imagens do que está ausente e com elas represente o tempo, isto é, sequências associativas e generalizadoras de imagens instantâneas gravadas em nossa carne. (CHAUI, 1995, p. 62)

O caráter da temporalidade do passado e presente existe por consequência da memória (TEIXEIRA, 2014), e essa está vinculada ao corpo (como mencionado acima): somos corpos memoriosos que transitam e se afetam no decorrer da sua biografia de vida, sendo este um movimento totalmente singular de cada sujeito. A partir disso, a história dos povos indígenas Xokleng/Laklãnõ e sua ancestralidade guarda os registros dos encontros dos indígenas com os brancos, essas marcas que fazem parte do corpo memorioso desse povo e do *ingenium* coletivo e singular, compreendendo aqui que este é o produto final da biografia pessoal e coletiva do sujeito (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008). Esses (des)encontros mudaram o território e também a relação dos indígenas com suas terras e demais corpos, ou seja, a migração para a cidade é também um efeito dos encontros entre brancos e indígenas.

Para Spinoza os corpos são singulares e se distinguem entre si pelo movimento e repouso (E III, Prop.13, Lema 3 Dem). É nessa dinâmica de M/R que o indivíduo é gerado, de modo que eles se diferenciam a partir dessa proporção (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008). A singularidade de cada corpo se dá em sua história, ou seja, na historicidade de encontros, porque o corpo existe em ato (SPINOZA, E II, Prop 11). O movimento e repouso de cada um é inscrito a partir dos encontros vivenciados em sua biografia de vida, quando as particularidades do M/R fazem o indivíduo ser quem ele é, constituindo também seu *ingenium*. Aqui reside a

importância da história como elemento da singularidade do corpo, pois “um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo” (SPINOZA, E II, Prop. 13. Axioma 1). Em conjunto com a singularidade também se observa que o movimento e repouso só é possível pelos encontros com os demais corpos, o que remete à coletividade e as relações entre os sujeitos, ou seja, com os diferentes corpos. Como por exemplo as mudanças das pesquisadoras-participantes ao longo desses 6 seis anos, essas são diversas e fruto das suas caminhadas desde a formatura da graduação, como a vivência com outros povos indígenas. Houve transformações tanto singulares como do coletivo, a começar pela própria constituição de um coletivo indígena em Blumenau. Talvez é possível afirmar que o próprio corpo cidade de Blumenau mudou.

Se um corpo vive em um território específico, suas afetações se darão a partir desses encontros, porque é através do corpo que conhecemos. Por isso um território específico irá movimentar o corpo de uma forma, e distintos corpos de diferentes formas, a partir das suas constituições e singularidades como tais. Como afirma Andrea Pac (2013) não é possível, na filosofia de Spinoza, que a alma tenha ideias que sejam alheias à experiência do corpo. Deste modo, o corpo se torna central para a análise do *ingenium*, pois é a vivência que o constitui de forma singular conforme cada corpo personagem.

Para tanto, utilizamos da explicação que Spinoza faz para Oldenburg (Ep. 32) usando a analogia do verme no sangue. O filósofo explica que as partes fazem parte de um todo porém se consideram como um todo e não como uma parte; da mesma forma um verme que vive no sangue consideraria cada parte do sangue (linfa, partículas etc) como um todo e não como uma parte, assim não sabendo como essas partes são reguladas pela natureza geral. Quando o autor menciona esse exemplo, ressalta que todos os corpos da natureza podem e devem ser concebidos do mesmo modo, visto que estão rodeados por outros e se determinam mutuamente a existir e se movimentar. No entanto, alerta que como a natureza do universo não é limitada como

um sangue, mas infinita, suas partes são de vários modos e sofrem variações. (SPINOZA, Ep. 32). A explicação do holandês demonstra a importância de se observar os movimentos e as interações dos corpos, pois todos estão ligados entre si mutuamente e toda relação dos sujeitos com a natureza e os demais está determinada pelo seu *ingenio* (PAC, 2017). A partir dessa visão do todo e também da parte, observando a história dos encontros e vivenciando outros junto das pesquisadoras-participantes, se dá a pesquisa ação-participante. Olhar para o corpo compõe a visão sobre o movimento, não estática, dos sujeitos que caminharam juntos.

A partir da analogia do filósofo holandês, a história de um sujeito está conectada a todas as outras partes - no caso da temática dessa pesquisa, a biografia do povo indígena está ligada ao dos corpos brancos, fazendo-se necessário um olhar não estático para o todo (que temos conhecimento) e as partes dessa história. Ou seja, seguindo o pressuposto espinosano, é necessário analisar a relação dos corpos cor canela (partes) com a gente branca (outras partes). Essa premissa é importante para compreender a história e mudanças das afetações vividas, pois como o sangue é composto de muitas partes para ser sangue, a história do sujeito também é composta por encontros com outros sujeitos para ser a biografia de vida e o *ingenium* desse corpo (parte), isso porque explica Ramos-Alarcón Marcín “por ser afectivo, el ingenio se constituye a partir del cuerpo y de sus experiencias, de cómo imagina cada uno su relación con las cosas.” (RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, 2008, p. 169). A experiência corporal se torna uma chave para compreender o *ingenio* das pesquisadoras-participantes e acompanhar a dinâmica afetiva destas, pois a pesquisa ação-participante permitiu a caminhada coletiva e longitudinal e por isso se tornou possível ver o movimento, não somente a fotografia dos momentos.

Ramos-Alarcón Marcín, ainda explica

Para el holandés la mayor parte de nuestra vida no caemos en cuenta que formamos parte de la Facies y que seguimos sus leyes de M/R, por lo que tendemos a ignorar los otros cuerpos con lo que conformamos dicho individuo. Por esta misma razón, la vida humana es un campo de prueba, error y acierto por conocer adecuadamente siquiera una mínima parte de ese orden. (RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, 2008, p. 31)

Isso quer dizer que a proporção de movimento e repouso em um corpo é tão singular quanto os corpos. Na verdade, um aspecto está conectado com o outro. E apesar dos seres humanos não saberem que fazem parte do todo e não são um império dentro de um império, cada um escreve a sua biografia de vida, seu movimento e repouso, diante da realidade concreta - bons ou maus encontros - com outros corpos que se movimentam. Todos os corpos fazem parte da mesma substância e essa ideia de natureza comum e em comum é o grande pressuposto espinosano de igualdade (TATIÁN, 2018, p. 240). Com efeito, essa constatação é a grande contribuição espinosana para a presente pesquisa, ao mesmo tempo que evidenciará os paradoxos descritos no decorrer da análise. Quando o holandês afirma que todos são da mesma substância, lança, sobre os corpos, um princípio de igualdade, porém na vivência os encontros narram contradições que irão compor a história e ingenios dos corpos personagens que caminharam junto com a pesquisadora. Somos seres de contradições, mas também somos potência em ato, e por isso não podemos deixar de narrar as nossas resistências como corpos. Apesar de Spinoza não se debruçar sobre os povos indígenas, entendemos que sua filosofia é ponte para as análises da temática partindo de uma visão em que vê os sujeitos como protagonistas de sua história e ontologicamente potentes para exercer atos revolucionários perante as mazelas da desigualdade social e violências.

Como menciona Moreau (2010), quando queremos compreender o peso respectivo ou consequência de certas características, temos que recorrer à história própria de cada povo. É necessário portanto observar a história dos encontros entre os povos indígenas e brancos para compreender o *ingenium* indígena envergonhado e camuflado que transita na cidade. Ambos são partes da mesma história que reverbera até hoje na região: a colonização do Vale do Itajaí, que carrega suas marcas violentas sobre o povo Xokleng/Laklãnõ e continua sendo contada diariamente. Relembramos que esta tese trata tanto do passado vivido como do tempo presente em ato, pois o segundo é resultado do primeiro, e em muitos tempos se confundem.

## 5.2 O corpo que caçava borboletas, tinha cheiro de tangerina na mão e tomava sopa de feijão

O encontro dos corpos indígenas com o corpo branco reverbera profundamente na história desses povos pelas mudanças ocasionadas, violências e massacres gerados, presentes até hoje. Por isso, apesar da expressão espinosana de encontro, inspirado em Wittmann (2007), em alguns momentos essa tese utilizará o termo "(des)encontro" para destacar a qualidade desse “mau encontro” entre indígenas e brancos, que foi e continua sendo violento e brutal nas Terras Indígenas e contexto urbano. A estatística mostra que, nos princípios do século XVI havia aproximadamente 5 milhões de indígenas no território que hoje corresponde ao Brasil. No entanto, atualmente o IBGE (2010) conta 896,9 mil indígenas, sendo 305 povos e 274 línguas (antes da Pandemia do covid-19). Pela mudança nos dados é evidente o número de mortes decorrentes do processo de genocídio colonial. O poeta Pablo Neruda recorda do encontro entre indígenas e colonizadores: "La cruz,/ la espada,/ el hambre/ iban diezmando/la familia salvo". O massacre foi tanto de corpos, como de cultura, memória, cosmovisão e linguagem, se utilizando tanto da imposição de uma religião, da violência física, da fome e doenças - pois se o corpo é memorioso, ao matá-lo também se destrói a ancestralidade e o *ingenium* desse povo. Esse encontro se baseou nas violências físicas, simbólicas e também psicológicas e afetivas que transformaram os corpos canela e marcaram as memórias desses povos. Cada corpo é em si memória e parte do povo que compõe o todo, ou seja, o comum indígena.

No caso do sul do Brasil, é o corpo dos e das indígenas Xokleng/Laklãnõ que é afetado historicamente com a violência do branco imigrante europeu. Wittmann lembra que “com o desenvolvimento das colônias e conseqüente redução do território indígena, os encontros entre índios e alemães se tornaram mais freqüentes, resultando em grandes embates” (WITTMANN, 2007, p. 31). Essas afetações ressoam também na ancestralidade, cultura e cosmovisão indígena que perpassa as diversas gerações.

Como, por exemplo, a mudança na tradição de migração para viver em um local fixo chamado (atualmente) de Reserva Indígena Duque de Caxias pelos brancos e Terra Indígena Laklãñõ pelos povos que aí vivem. Essa é uma das inúmeras mudanças no território que os afetam até o dia de hoje, pois as crianças indígenas que nasceram após o aldeamento na TI não conheceram diretamente a cultura do movimento pelas terras e matos da região, somente através das narrativas dos velhos. O corpo que se movimentava se transformou em um corpo fixo que tem suas terras demarcadas com fronteiras postas pelo branco e também em fronteira com eles, porque ao redor da TI se fundou cidades. Algo que não existia nos tempos do mato.

Corpo que até o momento da pacificação ou contato não conhecia e nem mesmo lhe pertencia o cansaço, pois estava habituado a não parar. Deixar de executar algumas tarefas e utilizar outros meios que auxiliavam o transporte de mantimentos e utensílios domésticos gerou uma grande mudança em seus corpos. (FERMINO, 2014, p. 164)

Importante destacar que a mudança não é somente física, como Fermino (2014) aponta quando fala do cansaço, mas também afetiva, porque como já mencionado o corpo/mente afeta e é afetado pelo território, portanto, quando este muda, as afetações vivenciadas também se alteram. A demarcação de terras impõe fronteiras para a circulação dos corpos, alimentação, moradia e encontros, mas também impõe uma ameaça fixa com a presença dos grileiros de terras e agricultores que se constituem em uma ameaça constante ao território. A cultura que antes era movimento, após a demarcação, se tornou estática, e com isso a decorrente mudança de afetos até então produzidos. Fermino (2014) também afirma que uma das grandes mudanças ocorreu com a saída dos indígenas do mato, que também gera transformação na fabricação de artefatos. O autor demarca que atualmente o artesanato é feito somente pelos mais velhos e destinado para a venda. Nas anotações do diário de campo da pesquisadora sentipensante é registrado o reencontro das indígenas do contexto urbano com o artesanato. Nesse caso feito pela Maria Kóziklã que levava lindos colares e pulseiras de sementes da TI para vender nos eventos que as pesquisadoras-participantes estavam. Ela começa a fazer o artesanato no início da pesquisa longitudinal e continua

até o momento desta pesquisa. É utilizado a palavra reencontro porque essa prática já fazia parte do *ingenium* dessa nação, porém como mencionado por Fermino é algo que mudou.

Segundo o filósofo holandês, “os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras”. (SPINOZA, E II, Postulados). A partir dessas afetações, a potência do corpo, ou nas palavras do filósofo, *conatus*, é aumentada ou diminuída; os afetos são as afecções do corpo e as ideias dessas. Nesse caso, a partir dessas afecções é inscrita a biografia desses povos. Desde o surgimento do corpo, a história dele é inscrita, portanto a biografia do povo Xokleng/Laklânõ não tem início com o branco, mas é com esses encontros que há grandes mudanças que repercutem na migração e demais sofrimentos, aqui destacados. O pesquisador indígena Namblá conta a respeito disso:

Com a chegada dos europeus, principalmente durante o período da colonização do sul do Brasil, esse povo sofreu um grande impacto, tanto nos aspectos culturais, quanto territoriais, o que prejudicou drasticamente a sua cultura. A partir do ano de 1914, ano do primeiro contato pacífico entre os Laklânõ e funcionários do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN, conhecido por nós Laklânõ apenas pela sigla SPI, a cultura tradicional desse povo passou a sofrer modificações que até hoje não cessaram e muitas destas modificações, foram impostas através, principalmente da escola e da igreja, ou melhor, falando, pela antiga escola. Dentro desse mesmo discurso, sempre é bom ressaltar que muitos aspectos importantes da nossa cultura foram afetados de forma que levou até ao esquecimento destes, pelo povo. (NAMBLÁ, 2015, p. 24)

As marcas no *ingenium* dos povos indígenas se dão também pelo esquecimento fruto dos encontros provocados pela colonização, como por exemplo a língua e rituais indígenas. Um exemplo, lembrado por Namblá (2015), são as marcas decorrentes da pintura do animal de Vâkêky, que passadas de geração em geração, também se perderam e não são mais feitas depois do contato com os brancos a partir de 1914, e a chegada de igrejas evangélicas no início de 1950. O pesquisador Xokleng/Laklânõ também cita a escola, no formato da educação branca, como uma modificação



imposta que impacta as Terras Indígenas. Um dos encontros que ressoou nas gerações que cresceram após a sua instituição e reverbera em marcas na biografia de vida dos sujeitos pelo esquecimento de aspectos da ancestralidade Xokleng/Laklãnõ. Neste caso, o esquecimento da língua Xokleng é um efeito e instrumento da colonização dos ingenios indígenas, porque “el lenguaje permite la acumulación de un patrimonio de conocimientos, de leyes, de convenciones, de elementos que posibilitan una historia entre quienes lo comparten.” (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008, p. 77). Dominar a linguagem é também dominar o *ingenium* do povo indígena, sem o seu uso e costume se perde um patrimônio de conhecimentos e sentidos repassados pela língua. A respeito disso, Tolym conta para a pesquisadora que se acaso sua mãe não tivesse saído da TI, ela, Tolym, teria nascido, vivido na aldeia e aprendido a língua. Ou seja, a ausência de encontros, após a colonização da região, com elementos e rituais que faziam parte de seu *ingenium* ressoa na perda da cultura, mas também demonstra a colonização, e por conseguinte a imposição do ingenio branco para com o indígena.

**Figura 1** - Foto da Terra Indígena



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora.

As relações e afetações do corpo canela mudaram com a presença dos brancos. Inclusive seu território e com isso as afetações e formas de viver, porque a relação dos povos indígenas com a natureza e suas terras é alterada com a chegada dos imigrantes. A experiência do corpo, suas afetações, mudaram - seja por descobrir o ferro e facilitar o cozimento dos alimentos, ou não viver mais nas matas. Para garantir que não tenha mal entendido, destaco que não está sendo feita uma defesa para que os povos indígenas vivam da mesma forma que seus antepassados, somente é apresentado como o encontro entre as duas nações ressoa nos corpos memoriosos desses povos (muitas vezes não por escolha deles) - seja ele bom ou mau encontro -; as marcas são carregadas no *ingenium* das gerações, essas que após anos decidem ocupar as cidades e vivem outros impactos dessa colonização incessante que afeta seus corpos.

Spinoza explica que “quanto mais o corpo é capaz, de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar”. (SPINOZA, E IV, Cap 27). Pelo corpo e mente serem a mesma coisa, as novas afetações também provocam novas formas de pensar, por isso há mudanças nos corpos que viveram o primeiro encontro com os brancos e essas, que também são geracionais, permanecem nas futuras gerações e no *ingenium* do povo indígena. Já se vê, por exemplo no esquecimento da língua indígena, dos mitos etc. Novas afetações também geram novos afetos e novas marcas na biografia de vida do povo e nas singularidades dos corpos que o compõem, um movimento entre coletivo e singular. É o corpo coletivo que se une pela amizade ou por algum outro vínculo (SPINOZA, E IV, Cap. 26). No caso dos povos indígenas, esses indivíduos que formam um corpo/nação possuem o vínculo na ancestralidade, terra e matas e também do rio que existe na TI, como Vaiká conta quando pergunta sobre emoção vinculada a TI: “de propriedade, de origem, de pertencimento. Pertencer a algo”.

As afetações e afetos decorrentes do movimento do corpo branco gerou mudanças tanto afetivas, como físicas e materiais. Essas alterações marcaram o *conatus* desses povos que tiveram sua convivência enquanto coletivo, seu território e terras alterados

pelas intervenções dos brancos. A partir do princípio espinosano que todos afetam e são afetados, os corpos dos imigrantes europeus também se alteraram com esse encontro.

[...] as afecciones causadas por los otros cuerpos comprometen al cuerpo humano en cada una de sus partes componentes: mi piel, mis otros órganos, cada una de mis células padecerá la marca dejada por los otros. Cada parte que me compone como este cuerpo individuado que soy yo no sólo afecta sino que a su vez es afectada, mecanismo del que resultan las imágenes de los otros cuerpos. (COHEN, 2008, p. 193)

No século XIX, uma das formas do corpo branco lidar com o corpo canela foi o aumento da violência através da contratação de bugreiros, pessoas pagas em ouro para “[...] percorrerem os matos a fim de caçar e exterminar os indígenas, para o qual tinham profundo conhecimento sobre o território e modo de vida Xokleng” (WITTMANN, 2007, p. 49). O corpo indígena, com essa medida, se sente como um: corpo/medo e corpo/perseguido que permanece nas narrativas dos velhos no decorrer da história de seu povo, como conta o pesquisador indígena Gakram (2005, p. 20) “os Laklãnõ foram reduzidos, assim, a comunidades seminômades de caçadores coletores, refugiadas nas florestas e atormentadas pelo medo das práticas dos ‘bugreiros’”. A perseguição e a violência vivenciada marcam as memórias dos povos indígenas. Para Spinoza “[...] o medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. [...]”. (SPINOZA, E III, Prop 18, Esc 2). Por isso o corpo/perseguido do indígena está em constante estado de vigília em relação aos bugreiros e à gente branca, pois há dúvida quanto ao futuro da sua existência enquanto corpo/indígena e corpo/nação. Segundo registros do diário de campo, em 2018 quando as pesquisadoras-participantes Vaiká e Tolym foram para São Paulo conhecer o NEXIN entre os clássicos cafés e conversas, um dos participantes conta que é do sul do Brasil e possui um sobrenome característico dos europeus imigrantes - a resposta de Vaiká à fala dele foi uma brincadeira: “escondam as suas orelhas”. A brincadeira dela remete à prática dos bugreiros para comprovar a morte dos indígenas e ganhar o seu pagamento, quando apresentavam pares de orelhas de suas vítimas.

Uma brincadeira que mostra a resposta desse corpo memorioso/perseguido pelos corpos brancos e da marca no *ingenium* coletivo Xokleng/Laklãnõ. Ter a cor canela e ser indígena, no decorrer da sua história, e em especial com os bugreiros, é sinônimo de um corpo matável. Uma marca étnica, que além de denunciar a ancestralidade é também motivo de extermínio.

Nesse caso a morte é tanto física quanto da ancestralidade e das tradições, isso porque “a mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo” (SPINOZA, E V, Prop 21). Ao destruir o corpo, os bugreiros também estavam matando as memórias e cultura desses povos que não poderiam ser repassadas na ausência dos corpos canelas. Seria assim o fim de uma ancestralidade e da cosmovisão que repercutiria também na morte do *ingenium* coletivo, pois o genocídio também é o fim das singularidades das nações. Em cada corpo indígena que sangra sua morte também sangra suas memórias e cultura. Os sobreviventes do genocídio indígena são resistência dessa cosmovisão, que perseverando na existência podem afetar os novos e narrar as lutas deste povo. Sobre isso a pesquisadora sentipensante, na época ainda estudante de Psicologia, lembra de um momento em que foi para Terra Indígena com o grupo EDUCOGITANS e ouviu um ancião contar para os presentes como sobreviveu aos bugreiros: segundo ele, naquele dia “eles não estavam com vontade de matar crianças”. Matar um corpo canela não é somente causar a morte física mas também da memória e lembranças, isso porque a voz também afeta os corpos; com a morte dos velhos, as narrativas e a cosmovisão também se perdem: os corpos não serão afetados com elas e por isso não guardarão suas imagens. Um dos exemplos disso, exposto anteriormente, é o idioma Xokleng que já esteve quase extinto, junto com os mitos, histórias e rituais indígenas. Gakram (2015) explica que em função da instituição escolar não indígena (se referindo à primeira escola instalada pelo SPI em 1938) deu-se início a um processo de perda de uma cultura milenar que era passada de pai para filho, pois a língua Laklãnõ foi substituída pela língua e cultura nacional. As escolas, segundo o modelo branco, não possuíam o ensino da língua e cultura indígena, seus livros didáticos e literatura

seguiam os padrões das escolas brancas que enaltecem os colonizadores.

No contexto aqui demarcado, há também novos corpos, territórios sendo alterados e com eles, violências que mantêm os corpos canela nos afetos tristes despotencializadores, como o medo decorrente das ações da gente branca. A presença do afeto do medo como dominante e os constantes ataques às formas de viver desse povo marcam uma violência social contra o direito natural de perseverar na existência. Assim, “a violência aparece, portanto, como negação do humano no outro, na medida em que atenta contra seu direito natural: a de ser autônomo, aumentada em perversidade, quando atravessada pela desigualdade social e poder do Estado.” (SAWAIA, 2020, p. 38). Não são somente mudanças no corpo em virtude do movimento e repouso, são as marcas no corpo diante de uma violência constante: a violência gerada por existir como corpo indígena, que está vinculada também à morte e ataque ao seu *ingenium* coletivo e individual. Essa mesma afetação é vividas pelas indígenas que migraram para o contexto urbano, e demonstra como a violência é histórica e não cessou.

Um outro impacto fruto do (des)encontro entre corpo canela e corpo branco foi a construção da Barragem Norte, iniciada na década de 70, para conter as enchentes que avassalam a região do Vale do Itajaí/SC. *Talvez, um dos pontos do passados mais conversados entre as pesquisadoras-participantes e eu.* Segundo Konell (2013, p. 29), “com a barragem os indígenas não podiam mais viver próximos ao rio, pois quando chovia muito, ela enchia e inundava suas casas e estragava suas plantações”.

[...] E assim, ele fez, ele foi lá e fez a casa dele, o espaço ali realmente foi ocupado pela, pelas águas, enquanto eu morava era criança, ainda lembro de uma enchente. A gente quando é criança, tudo é divertido, a água entrando dentro de casa e você achando engraçado. [risos]. Eu lembro hoje também da minha mãe, da preocupação dela, hoje sendo mãe a gente entende ela preocupada, ela nervosa, vendo e não querendo sair da casa e aí água crescendo, subindo, já tava meia canela dentro de casa e aí eles tirando a gente com canoa, fazendo baldeação e levando umas coisas assim que não dava pra levar tudo. E essa enchente que eu lembro assim, que a gente foi pra uma casa que era em cima do morro, onde tinha na época uma enfermaria e a gente foi pra lá, ficava tudo, olhando a água subir a noite, aí ia medindo, botava o negócio e ia medindo e a água ia subindo, e a água cobriu a nossa casa... (Indyara).

Indyara conta da incerteza, medo e violências geradas pela construção da Barragem Norte no território, pois seu efeito foi toda a mudança no cotidiano da TI. Essa situação fez com que as autoridades, após muitas lutas do povo Xokleng/Laklãnõ, respondessem com a construção de novas moradias para as famílias, todavia distantes umas das outras e distante dos rios, dificultando o modo de vida coletivo e comunitário enquanto povo/nação e também produtivo, pois as terras não eram próprias para a agricultura.

**Figura 2** - Foto Barragem Norte



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

A nova estrutura social violenta o povo, o *ingenium* coletivo e vínculos entre os corpos comuns da TI, pois ataca diretamente o senso de comunalidade. Atualmente a Terra Indígena está dividida em nove aldeias: Sede, Bugio, Figueira, Toldo, Coqueiro, Palmeira, Pavão Plipatol e Kóplág. Com a barragem é violentado dois grandes aspectos da vida cotidiana Xokleng, como explica Namblá:

Por que se tradicionalmente o Povo Laklãnõ se constituía de uma coletividade social, onde tudo era dividido entre todo o grupo, os alimentos, as casas, as lavouras eram do coletivo e não havia qualquer forma de opressão causada pela lógica do progresso. As crianças além de dividirem o alimento, dividiam os mesmo espaços e territórios para as variadas brincadeiras e o que é mais importante, dividiam também a aprendizagem e vivência no mundo tradicional em que estavam inseridas. Com a chegada da barragem e divisão estrutural do povo devido a enchente do rio, estas tiveram que se afastar uma das outras para seguir os pais. Uma mudança mais do que radical. Agora não estavam mais juntos dividindo os mesmo espaços e territórios. (NAMBLÁ, 2015, p. 42)

A barragem não alagou somente as terras mas as memórias e o *ingenium* desse povo, como Indyara conta: a água tomou o espaço onde era a casa em que ela e sua família cresceram, local que até o momento era uma única aldeia próxima ao rio. Uma das pesquisadoras-participantes diz que para o povo indígena "o rio é nossa vida [...] deve haver um rio para que nos banhemos, está no nosso sangue". O rio e tudo o que envolve ele faz parte do ingenio desse povo, a divisão do território é a partilha da vida, dos aprendizados e dos costumes, como explicou Namblá (2015). A barragem afogou as memórias, o comum, e matou o rio, as casas e os locais onde haviam as histórias do povo indígena Xokleng/Laklãnõ. Ela inviabilizou a vida como eles conheciam até então, além de fragmentar toda a coletividade que compunha a forma de vivenciar o espaço e a cultura Xokleng/Laklãnõ. O território que eles conheciam foi alterado, suas memórias e espaços coletivos foram afogados por conta desse projeto de morte feito pelos brancos. Portanto o afogamento do ingenium de uma nação originária dessas terras é provocado pela instauração da barragem que impacta as gerações que viveram os tempos do rio, e as seguintes. Quiçá, esse é um impacto psicossocial que não tem como ser mensurado nessas linhas, pois como mensurar o afogamento de sua história e memórias? Elemento aqui destacado que vai ao encontro do conceito de impacto global destacado por Silvio Coelho dos Santos a partir dos estudos do Instituto de Pesquisas Antropológicas do Rio de Janeiro (IPARJ), ao relatar o efeito das hidrelétricas em territórios indígenas. Segundo o antropólogo, por esse conceito se entende

tipos de empreendimento causam danos globais, isto é, influência em geral deletéria, em todos os setores da vida de um povo indígena, desde a sua população e as condições materiais de sua sobrevivência, até as suas concepções de vida e visões de mundo. Por sua vez, esses danos raramente são exclusivos a um número populacional, mas atingem como um todo a uma etnia, a uma cultura (IPARJ/Eletróbrás, 1988, p. 33-34 apud DOS SANTOS, 2003, p. 90).

Os efeitos não se resumem a um número de pessoas específico, visto que a mudança além de material, é afetiva, simbólica, da ancestralidade e de vida. Nesta pesquisa isso ficou evidente pelos afetos vividos nas duas gerações que migraram. O impacto é global também nos afetos e afetações:

A gente brincava bastante, apesar de eu ser a menorzinha, as nossas brincadeiras das meninas A nossa casa tinha um espaço alto assim do chão, aí em baixo a gente fazia casinhas, brincava de casinhas ou então a gente brincava dentro do mato, entre as árvores e fruta que tinha muita fruta, aí a gente fazia ali em baixo umas casinhas, brincava com os meninos também, os meninos iam caçar e as meninas ficavam fazendo comida e cuidando das crianças, as bonecas. [risos] As nossas bonecas era a espiga de milho, sabe quando tem aquele cabelinho assim, a gente ia, arrumava ela, cortava as meias do pai pra fazer roupinha de boneca, enfim, era uma brincadeira bem saudával. [risos] [...] Aí quando a gente foi crescendo, as brincadeiras dos meninos, assim, predominavam, aí eles faziam aqueles carrinhos de rolimã e a gente brincava com aquilo, descia ladeira abaixo. Aí também tinha outro espaço que era um pasto, bem verde assim, aí a gente tinha pé de coqueiro, aí tá, cai uma folha que aquilo forma assim uma canoa. A gente levava aquilo ali em cima, embarcava dentro e vinha. [risos] E a gente descia a ladeira, a gente descia também o espaço do rio, a gente jogava bastante água e fazia bastante lama, aí ficava bem escorregadio, aí descia colocava lá e vinha até cair direto na água. (Indyara)

Deste modo, é possível verificar que há uma conexão direta com os Xokleng/Laklãnõ, a terra e o rio, os dois últimos são espaços de recordações, memória, vida, sociabilidades, vivência do comum e costumes. Não há como pensar o comum indígena sem incluir a terra, a natureza, o rio e tudo o que envolve o espaço onde estão. O *ingenium* coletivo indígena inclui suas terras. Marcondes Namblá (2015), professor Xokleng/Laklãnõ brutalmente assassinado em Santa Catarina no ano de 2018, afirmou em relação à morte do rio:



O que me deixa triste é saber que as águas do Rio Hercílio que outrora abrigava em suas gostosas e límpidas águas os corpos dos banhistas Laklãnõ hoje se encontram sujas e poluídas perdendo sua importância para a prática do banho devido a Barragem Norte que levou consigo uma prática milenar desse povo que hoje busca satisfazer sua vontade de se banhar, nas geladas cachoeiras. Não que seja ruim banhar-se em uma cachoeira, mas é que no rio havia mais espaço para a prática das diversas brincadeiras que compõe o banho de rio. (NAMBLÁ, 2015, p. 49)

O pesquisador indígena narra os afetos tristes do povo decorrentes da morte do rio e do afogamento das experiências de comum que eram produzidas nesse espaço. O rio era um elo de união entre os corpos indígenas, porque a sociabilidade se dava nesse local e, por isso, ao se banhar experienciava-se um comum que não é possível nas cachoeiras existentes na TI, local que fragmenta o povo pois, como mencionado pelo pesquisador, nas cachoeiras não há espaço para as brincadeiras, e após a instauração da barragem, uma aldeia foi dividida em várias, separando os corpos que antes interagiam em um espaço só. Como mencionado por Namblá (2015), a morte do rio decorrente da barragem matou também as práticas ancestrais que mantinham os encontros dos Xokleng/Laklãnõ.

O Rio Hercílio também era o local para conseguir o alimento das famílias, era um elo de interação, alimentação e subsistência. O Rio não é somente suas águas, e sim tudo o que a sua presença produz:

Sim, a gente tomava banho, a gente pescava, saía pra pescar, saía pra andar de canoa. [...] A gente ia pescar era muitas vezes para o alimento mesmo. A mãe ia, daí a gente ia junto, ia pescar, pegava um tanto de peixe e ia pra casa preparar o almoço e a gente ficava lá brincando, já tomava banho e já pegava borboleta, ela vendia borboleta. [...] Aí a gente pegava muita borboleta e tudo que a gente pegava, ela vendia e esse dinheiro, ele retornava assim, pra nós mesmos, tipo quando a gente começou a ir pra aula aí fora, aí pra comprar lanche. (Indyara)

A partir das memórias de Indyara, é possível ver toda a importância do rio para o povo indígena, é o espaço de comum mas também de alimentação, aprendizagem e encontro. O Rio Hercílio não é só as suas águas, mas bordas, vegetação, árvores, ele é o calor de lugar (SAWAIA, 1995) ao mesmo tempo que é corpo que afeta. Em 2018

as pesquisadoras-participantes e a pesquisadora foram para a Terra Indígena. Durante o trajeto Tolym mostrou aonde estaria a casa dos seus avós, apontou a ponte que alaga com as cheias e inviabiliza a saída da aldeia, o território mudou e não é mais o mesmo dos seus ancestrais. Devido à morte do rio não se pode caçar borboleta na margem, conta Maria Kóziklã ao lembrar sobre a sua infância às margens do rio e perceber que o que ela conheceu e viveu, as demais gerações não irão viver. O corpo memorioso das crianças de agora não conhecem o rio, nem o banho em suas águas límpidas e nem a caça de borboletas ao redor dele. O espaço onde os ancestrais caminharam está alagado e com ele as memórias de um povo que antes caminhava pela região.

Namblá (2015) afirmou em sua monografia que o ato do banho de rio, seja para os Laklãnõ ou para qualquer povo indígena, significa um momento de diversão, lazer, socialização e principalmente de aprendizagem. Após a construção da barragem, o pesquisador indígena explica que o nível do rio aumentou significativamente, tornando as águas que antes eram límpidas em águas turvas, barrentas e impróprias para o banho, afastando os banhistas, o que provoca o surgimento de uma geração que desconhece a arte de nadar e praticar as brincadeiras de rio, como as gerações anteriores, mas que também não podem mais fazê-lo. Uma mudança que afeta todo um povo e seu *ingenium* coletivo.

#### Sobre a Terra Indígena antes da barragem, Indyara:

Era um paraíso, na terra. Você não tem noção do que era aquilo, até me arrepiava de falar, porque, pensa num lugar assim que eu sonho com esse lugar de vontade e eu sei que eu nunca vou poder voltar. Tenho, muita vontade, saudade, porque aquilo ali marcou muito a vida da gente, sabe? [...] Não, porque assim, aquele lugar ali, era um, era um lugar assim que era tudo, tu respirava um ar, tu tinha liberdade, tu tinha espaço, podia fazer tudo que tu queria e era bom, era bom, era gratificante, enfim, eu não sei, não tenho palavras pra, pra te colocar. (Indyara)

Essas são as afetações que constituem esse povo e sua ancestralidade, mudanças tão impactantes como a morte do rio também geram mudanças no *ingenium* coletivo, porque o que aconteceu no início deixa uma marca definitiva no povo (MOREAU,

2010): o rio é fundante para os indígenas e para o território onde estão. A morte de algo tão fundamental para os Xokleng/Laklãnõ tem impacto sobre o coletivo, afinal o rio faz parte do corpo comum e do *ingenium* da nação. Tolym conta, quando falamos das mudanças na Terra Indígena: “a tristeza por não ter vivido assim, pensar que eu poderia ter passado por tanta coisa que me foi roubada”, esse é o sofrimento do não vivido ou do impossível de ser vivenciado, visto as violências do branco sobre os povos indígenas e seu ingenio. Essa violência reverbera nas gerações como um sofrimento ligado ao afeto de *desiderium*. É desejo de viver algo que não é possível pelo acontecimento do passado, não se tem direito de rever o espaço com os peixes no rio, água limpa e as borboletas recordado por Maria Kóziklã e Indyara.

Quando as terras foram inundadas para a construção da Barragem Norte, as memórias, o *ingenium* da comunidade e a relação do corpo indígena com o seu coletivo também estão se afogando. Após a construção da Barragem Norte, o banho no rio, as plantações e a pesca são atividades que não podem ser feitas pelo povo. O *ingenium* e corpo/nação sofrem alterações no decorrer da história após sua construção. É possível afirmar isso porque o corpo indígena interagia e se encontrava com os demais ao redor do rio: sem esse espaço, o lazer muda e o encontro para a partilha de vivências deixa de existir como faziam. A morte do rio é a morte das memórias possíveis a partir dele, ou seja, a construção da barragem impede as vivências em relação ao rio para as gerações futuras e a possibilidade do reencontro para aqueles que viveram, destacando o afeto do *desiderium*. Novamente há o ausência de encontros que produz um corpo memorioso ausente dessas vivências coletivas, testemunhando os efeitos da colonização branca sobre o *ingenium* indígena.

Uma das pesquisadoras-participantes relata que:

[...] é importante pensar que a barragem mudou todos os modos de viver na aldeia, viver perto do rio, a locomoção, as pontes que alagam, o acesso aos lugares que são constantes. Não iremos conseguir voltar aos costumes. O rio nunca mais vai ser o mesmo. São coisas impensáveis que ficam na nossa mente.

Falar do rio que existia na Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ é falar de sua biografia de

vida, das marcas nos corpos da comunidade que não possuem mais o espaço de socialização e da ausência das afetações daqueles que nunca o conhecerão, mas também é citar o branco - corpo externo - que construiu a Barragem Norte que afogou as memórias e matou o rio.

Tudo poderia ter sido diferente se essa barragem não tivesse sido construída, minha mãe talvez nunca tivesse saído da aldeia, lá na aldeia ela ia conhecer um índio bem bonito - (risos) - ia casar com ele, ia ter um monte de indiozinho e eu ia falar a língua, ia andar descalça, ia tomar banho no rio [...] (Tolym)

Tolym demarca que tudo mudou e teve seu passado roubado a partir da forma como foi feito o primeiro contato e a construção da barragem. Namblá (2015) também considera que a Barragem Norte foi o maior elemento de desestruturação política, social e cultural do povo Xokleng/Laklãnõ. Para o pesquisador Laklãnõ, esse projeto de morte foi muito mais impactante que o momento que Kóvi e Vöble fizeram a aliança com Eduardo de Lima e Silva Hoerhan (agente do SPI). Eis um ponto chave, a forma como os brancos afetaram os povos indígenas, o (des)encontro histórico, ressoa até a atualidade, porque a barragem continua instaurada nas Terras Indígenas, afogando seu *ingenium* e impactando a vida de todos: é um efeito contínuo sobre as gerações presentes e futuras. Isso juntamente com as invasões, grilagens de terras e principalmente, a legislação sobre os indígenas feitas pelos brancos.

A terra também faz parte do corpo do povo, pois ela guarda as memórias e ancestralidade, ela compõe o comum e coletividade. O ataque às Terras Indígenas é um ataque contra o povo, seja esse com os projetos de morte, não demarcação etc. Chantal Jaquet lembra que “um corpo de homem é assim um homem em corpo, inserido numa comunidade que imprime sua marca de fábrica” (JAQUET, 2010, p. 15). A alteração de uma das partes também altera as outras partes, como é visto no caso da Barragem Norte, onde sua instalação modificou diversos aspectos do território indígena. Efeitos como esses são marcados em outros cenários onde hidrelétricas foram construídas nas Terras Indígenas, como explica Dos Santos e Nacke (2003) e Rehnfeldt (2003). O corpo indígena é atacado de diversas formas: enquanto

corpo/sujeito e corpo/terra indígena, seu *ingenium* tanto singular como coletivo são violentados continuamente.

Retomando a pergunta do filósofo holandês: o que pode um corpo que sofreu tantas violências na sua biografia de vida? As marcas das afetações se mantêm nos corpos memoriosos, quando há a falta delas, ou seja, o não encontro produz o esquecimento. Esse movimento e repouso alteram o corpo indígena singular e o corpo/nação, como já apresentado anteriormente. Talvez após tantas violências contra seu *ingenium* coletivo, o corpo indígena seja um corpo com as marcas da perseguição sofrida e cristalização afetiva da violência presente na biografia de vida do seu povo possuindo, deste modo, o afeto dominante do medo, insegurança e desconfiança quanto ao seu futuro, mas também resistência pelo sentimento de comum.

Moreau (2010) afirma que quando as circunstâncias históricas que formam um povo acostumaram esse a esperar tudo da violência, essa se constituirá em uma parte essencial do *ingenium* coletivo. Considerando-a como um elemento fundante do encontro entre povos indígenas e brancos, a violência constante passa a ser tratada como parte natural dessa relação. Relembra diariamente pela existência da barragem, dos ataques às suas terras e, por conseguinte, dos preconceitos, essa violência é cristalizada no *ingenium* coletivo. Na verdade, todo o processo aqui exposto foi profundamente violento e, marcando a singularidade desse povo, causou mudanças. Wittmann registra esse movimento:

A experiência do aldeamento causou mortes e transformações para o povo Xokleng. Contudo, os índios agiram diante da disciplina e da vigilância. Criaram seu próprio modo de proceder. Inventaram táticas. Esquivaram-se do trabalho na agricultura, saíram da área delimitada, recusaram tratamentos médicos. Esses foram algumas das ações indígenas frente à nova situação de confinamento. Os Xokleng viviam o início de um longo processo de transformação. As suas atitudes ainda estavam bastante calcadas nas suas referências socioculturais e históricas. Os sinais vislumbram uma imagem repleta de traços da cultura Xokleng, que não desaparecem de um dia para o outro após a chamada pacificação. Aos poucos, é verdade, a nova conjuntura causa mudanças violentas e irreparáveis naquele modo de vida (WITTMANN, 2007, p. 211-212).

O que a historiadora narra é a mudança do *ingenium* coletivo de uma nação que sofreu violências a partir de encontros com outros corpos. Nesse caso, os brancos que em nome do progresso adentraram as terras e derrubaram corpos, matas, cosmovisões etc. Essas mudanças afetam as gerações futuras de indígenas que vivenciam - talvez uma das maiores violências em seu corpo - o não direito de se afetarem com essas vivências da sua terra: os banhos, as conversas com os velhos, a vida coletiva, o artesanato. O que demarca uma série de efeitos que possuem como marco temporal a interferência dos brancos com os indígenas. Apesar de ainda ser possível ouvir as narrativas, a vivência é impossibilitada por todas as mudanças aqui apresentadas. Tolym conta não ter o direito da vida ao redor do rio, mas explica que a memória que ela possui é a da barriga de sua mãe, essa que é passada nas afetações do corpo e do *ingenium* da mãe para a sua filha, e que foram repassados pelos antepassados; a pesquisadora-participante chama de memória embrionária:

Ah, eu acho que é essa memória embrionária é aquilo assim que a minha mãe viveu, que os antepassados dela, nem ela sabe, mas os antepassados dela viveram e que... é uma memória que eu não vivi, mas que eu poderia e deveria ter vivido, se não fosse tantos fatores que atropelaram esse acontecimento. (Tolym)

Uma violência que marca o corpo na ausência das possibilidades de afetações e rouba a memória da vida ao redor do rio conforme a ancestralidade, pois a ausência de afetação no corpo é ausência de ideia na mente. Se não foi vivido, não há marcas no *conatus* dos sujeitos, porque conforme explica Ramos-Alarcón Marcín, “la temporalidad del conato es lo que conserva el orden de la memoria; es decir, el orden y sucesión de conatos de un individuo conserva el orden y sucesión de los acontecimientos recordados” (RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, 2020, p. 173). A violência vivenciada pelo esquecimento é do âmbito da impossibilidade das memórias no corpo/mente e *ingenium* dos corpos indígenas, que sem essas marcas não possuem o que recordar do passado.

As narrativas dos mais velhos mostram o que pode o corpo diante da violência histórica - o corpo indígena resiste.

Eu entrevisto os meus tios, eu disse pro meu tio que é o mais velho “Tio vou fazer uma entrevista contigo” - “posso te perguntar uns negócios, me conta eu quero saber como era na escola, eu quero saber como o meu avô dava aula, eu quero saber como vocês viviam na aldeia” e ele me relatando as coisas e eu fico imaginando, pensando. Nossa, é claro que se fosse hoje não seria da mesma forma, a gente sabe que tem todo um processo de evolução, mas não precisava também, ser tão diferente daquilo que era pra ser. (Tolym)

As mudanças no território e nos corpos privam as afetações que marcam a cosmovisão indígena e a temporalidade do *conatus*, mas a ancestralidade encontra estratégias para resistir no vínculo do povo que no corpo/coletivo mantém a união entre os sujeitos - o enlace ancestral permanece diante da morte simbólica executada historicamente.

En la dimensión temporal del yo, nos descubrimos como la idea de todas las cosas pasadas retenidas en el cuerpo a través de trazos donde la marcas dejadas por los otros se conservan. Y basta con reactivar esas huellas, para retornar una y otra vez a nuestros recuerdos atesorados en el cuerpo. Pero también nos descubrimos como la idea de un ser existente, desplazándonos hacia el futuro donde podremos resignificar, a través de la reactivación de esa huella, el pasado en cada presente. El pasado, el presente y el futuro no son sino las dimensiones de todo y de cada ser humano en su singularidad. Si somos diferentes de los demás individuos, lo somos porque poseemos una historia, porque portamos las marcas en el cuerpo y las pasiones en el alma. (COHEN, 2008, p. 202)

O memoricídio do povo indígena também é a morte desse passado no presente, pois como Tolym conta: “é a morte dos velhos e dos demais indígenas que muda o contexto social das gerações”. A morte dos anciões impossibilita que as tradições sejam mantidas no cotidiano das Terras Indígenas que, em sua maioria, já possuem projetos de morte que alteraram seu território (barragens, garimpo, grilagens de terras etc). Essa violência fez com que as gerações seguintes nascessem sem a vivência direta dos ritos e hábitos, somente através da narrativa de alguns sobreviventes ou mediado pelos livros escritos por indígenas ou antropólogos. Sobre essas mudanças, a pesquisadora-participante cita como exemplo a perfuração do lábio, lembrando que os Xokleng eram conhecidos como botocudos, mas não praticam mais esse ritual.

O corpo é memorioso e as vivências marcam esses corpos, a sua história é também sua singularidade. Corpo é memória. A violência através dos encontros ou da ausência desses violenta as gerações e o povo em sua totalidade. Vale salientar que o memoricídio foi novamente praticado com a Pandemia de Covid-19 vivida no Brasil. Diante da negligência do Estado (até o momento da escrita da tese), diversos anciãos, jovens, crianças, adultos dos povos indígenas, tanto em TI como no contexto urbano, do Brasil foram mortos pelo vírus ou pela desigualdade social agudizada pelo contexto que vivemos. Isso permite acrescentar a palavra “doença” no poema de Neruda que abriu esse item, pois as doenças trazidas pelos brancos também dizimaram esses povos. Segundo o pesquisador indígena Gakram (2005), após 15 anos de contato com os brancos, o povo Laklãnõ viveu uma epidemia de gripe que os reduziu a 116 pessoas. No caso desse povo e de mais indígenas do Brasil o medo do vírus é também agudizado pela vivência de outras epidemias vividas na história com os brancos, porque seu corpo memorioso guarda as memórias, enquanto nação, desse passado tão violento. Matar os corpos indígenas, suas terras, seu *ingenium*, é também matar a sua história. Os efeitos desses massacres são vividos pelas gerações atuais e futuras que não podem ouvir as histórias dos mais velhos, conhecer os anciãos ou possuem suas TI atacadas constantemente pelos mais diversos motivos como mineração, corte de madeira ou barragens. Não é dado o direito de conservar ou viver o seu *ingenium* coletivo.

As pesquisadoras-participantes guardam, além das suas memórias singulares, as histórias do povo que foram narradas para elas pelos parentes: elas não viveram no tempo do mato mas conhecem as vivências pelas afetações da narrativa do povo. O corpo possui a capacidade de conservação das afetações, o que Spinoza chama de memória (COHEN, 2008). Neste caso tanto o corpo coletivo procura manter algumas memórias como também o singular. Pode-se verificar, no presente, a procura em registrar alguns mitos ou mesmo o idioma.

Aqui passado e presente se unem, porque é justamente por conta do que foi vivido pelo povo que essas mulheres indígenas migraram para a cidade em busca de



uma forma de realizar seus sonhos, visto que a TI foi guetificada pelas ações dos brancos, como a barragem, o genocídio a partir dos bugreiros, a imposição do idioma e do *ingenium* do colonizador. Esses foram marcos dos encontros entre povos indígenas e brancos que marcaram seu *ingenium* e ressoam na migração, o que produz também uma geração de indígenas nascidos na cidade. As afetações dos encontros, entre brancos colonizadores e povos indígenas, ressoam na atualidade; como afirmado por Cohen (2008) anteriormente, o passado, presente e futuro são as dimensões, nesse caso, de um povo e também dos sujeitos que o compõem. Para analisar a migração, é necessário se voltar para o passado que a gerou e marcou os corpos memoriosos. O corpo canela tem sua singularidade de *ingenium* tanto sujeito (como um corpo) e também coletivo (como nação), memória não é somente passado, é também o presente em ato, porque o corpo memorioso está perseverando na existência no aqui e agora, “és así como el cuerpo, y con él, el alma, al preservar los trazos de las afecciones en esas huellas indelebles, irán recogiendo la historia de sus encuentros con los otros, de sus pasiones y de sus variaciones afectivas.” (COHEN, 2008, p. 195).

### **5.3 O corpo camuflado na cidade loira**

A presença dos indígenas na cidade loira de Blumenau - “nessas terras banhadas de sangue indígena” como fala Vaiká - que mesmo com a violência histórica há a resistência de um povo que, ao migrar ocupa espaços, busca os seus sonhos e novas formas de vida. Da mesma forma que no ponto anterior foi tratado do encontro entre corpo indígena e corpo branco, nesse momento será tratado o corpo cidade e o corpo indígena migrante. A interação dos ingenios dessas mulheres que transitam da TI para o modo citadino de Blumenau será aqui analisado, destacando como isso reverbera no corpo. A filósofa argentina Andrea Pac explica que, “[...] existe una corporalidad propia de un grupo de individuos (vg. los alemanes) que coincide con un carácter común, porque individuos de complexión similar son afectados por otros cuerpos de

maneira semelhante [...]” (GRACIAN, 2010 apud PAC, 2011, p. 167). Existe uma especificidade do *ingenium* indígena enquanto nação, e também uma singularidade do modo finito no contexto urbano, onde também se apresenta dos brancos blumenauenses e/ou residentes nesse local, o que leva a choques entre gênios distintos. A cidade aqui é vista como um modo extenso que participa da produção de *conatus*, das relações e da política (PAC, 2011). Muito além das suas construções, jardins e população, a cidade aqui é vista como um corpo que afeta e é afetado. Blumenau assim é tomada como um modo que também possui seu *ingenium* enquanto cidade, porque ela não cessa de instituir-se (CHAUÍ, 2006).

Para Spinoza “o corpo existe tal como o sentimos” (SPINOZA, E II, Prop 13, Cor) por isso os encontros vividos em ato são importantes para a análise das relações, visto que a qualidades dessas irá afetar o modo como esse corpo esta/estará disposto nos encontros. Assim vemos que, conforme explica Bertini (2014), há uma relação entre os lugares e os afetos, porque o primeiro faz parte da vida coletiva que se constrói no cotidiano e possui diversos sentidos para as pessoas a partir da suas experiências individuais. O sentimento de vergonha, já comentado na pesquisa iniciada em 2016 e demarcado no mestrado, está vinculado à qualidade dos encontros vividos em Blumenau, porque a mudança do território da Terra Indígena para a cidade provoca outras experiências e novas afetações aos corpos memoriosos e, com isso, outros afetos. Ao transitar pela cidade o corpo canela leva a história do povo indígena para o contexto urbano, ou seja, há uma singularidade nas afetações vividas.

Os povos indígenas migram para a Blumenau motivados pela busca de trabalho e estudo, com os afetos dominantes de medo e esperança. Henriques (2000) aponta que a migração é um efeito decorrente da construção da Barragem Norte, um efeito deletério, nas palavras da autora. Maria Kóziklã inclusive demarca a dificuldade de voltar para a aldeia pelos efeitos das inundações.

Por causa da barragem, porque a barragem já estava existindo, já estava inundando. E como eu ia voltar? Eu ia voltar lá, porque o pai já não morava no mesmo lugar, já tinha se mudado. Voltar para um lugar onde não tinha estrada, tinha que descer uma parte para subir outra e atravessar de canoa, como? (Maria

Kóziklá)

A migração para as cidades é também um efeito dos encontros vividos entre povos indígenas e brancos. No ato de migrar, vemos o passado e o presente se entrelaçando nos efeitos dos encontros entre os dois corpos/nação e também ressoa no futuro, motivo pelo qual os afetos estão intimamente ligados ao tempo, medo e esperança (ESPINOSA RUBIO, 1995). A migração, deste modo, é um esforço para perverter na existência, é um movimento do corpo pelo seu bem viver.

### 5.3.1 O Corpo e o *ingenium* coletivo de Blumenau

A loira cidade de Santa Catarina reforça as características legadas pela germanidade: é a cidade da Oktoberfest, do enxaimel, de hábitos e costumes que a fazem se reconhecer e ser reconhecida como Alemanha Brasileira (FLORES, 1997) - epíteto depois atualizado para Alemanha sem passaporte -, rótulo que é zelado, mantido e preservado. É uma cidade maquiada, ela se prepara e se impõe seguindo seu rótulo de germânica. Um lugar que expressa qual associação de corpos vivem ali. Flores lembra que “a arquitetura, a arte mais visível da cidade, desempenha esta função identificadora. Na invenção da cidade étnica coube ao neo enxaimel a arte da identidade germânica” (FLORES, 1997, p. 75). Isso fica claro ao caminhar pela cidade de Blumenau: os nomes das ruas, arquitetura e aspectos da cidade enfatizam a presença e herança do colonizador; para tomar emprestadas as palavras de Calvino (1990), é uma cidade redundante, que se repete para fixar uma imagem na mente. Qual o espaço para o indígena na loira Blumenau que se repete a cada ano com a Oktoberfest, nos desfiles, na língua germânica falada pelos moradores, e a cada dia com a arquitetura enxaimel?

[...] a Oktoberfest, reeditada a cada ano é plena de citações dos mitos fundantes da história. Apagando e silenciando os conflitos, as contradições, a história pontuada pelos diversos tempos vividos, acaba por apresentar e representar uma história mitificada, apologética, seletiva, cuja versão é trazida a público através

de emblemas de um passado seletivo, pelos “fazedores de festa”. (FLORES, 1997, p. 46)

Quando se transita por Blumenau ouve-se músicas alemãs, vê-se espaços limpos e enaltecimento do colonizador branco. A XV de novembro, rua central da cidade, narra para o observador a cidade alemã, suas construções em enxaimel levam até o grande Teatro Carlos Gomes (que alguns enxergam com formato de um quepe de militar alemão). Mais à frente, encontra-se a Rua das Palmeiras, local onde localiza-se o Museu da Casa da Família Colonial, que possui ao seu lado o Arquivo Histórico Municipal “José Ferreira da Silva”.

**Figura 3** - Foto da rua XV de novembro



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

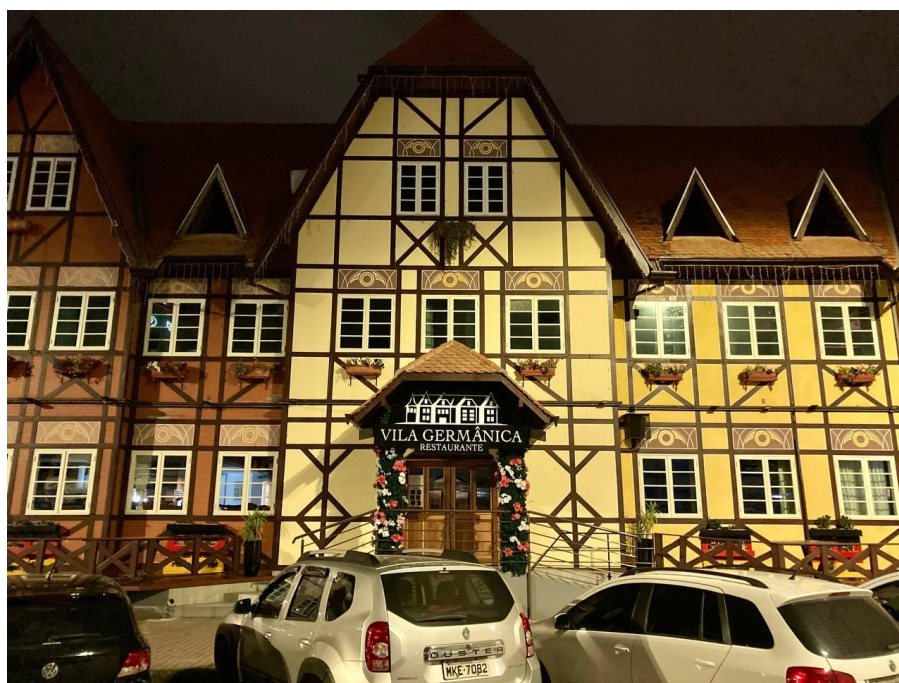
**Figura 4 - Teatro Carlos Gomes**

Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

Ainda é possível ir até a Vila Germânica, espaço onde também ocorre a Oktoberfest e outras festividades, inspirado nas casas em enxaimel, uma cidade cenográfica onde não se sabe se as pessoas vivem ou estão de passeio. Toda a estrutura da cidade produz experiências nos corpos que aí circulam ou vivem, porque conforme Bertini: “o sujeito não somente vive em uma cidade. A cidade também vive nele tão profundamente quanto a vivência de seus afetos” (BERTINI, 2015, p. 15).

São nesses lugares que as memórias e afetações são vividas e internalizadas, em uma dialética entre corpos singulares e coletivos. Enquanto modo extenso, Blumenau afeta as pessoas com sua germanidade, seus jardins, corpos brancos e arquitetura enxaimel; narradora de um *ingenium* germânico, uma cidade singular que conserva o passado que lhe convém para manter seu status de Alemanha Brasileira e que afeta os seus moradores a partir disso, pois a experiência com a cidade também marca os corpos e ingenios daqueles que aí vivem.

**Figura 5 - Vila Germânica**



Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

**Figura 6 - Parte interna da Vila Germânica**

Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora

Pode-se afirmar, sem sombra de dúvida, que a presença do indígena na cidade hoje é invisibilizada pelos efeitos oriundos do processo colonizador, e que são mantidos até o atual momento: Wittmann explica que “o índio era visto como o grande empecilho para o sucesso da colonização e a realização do sonho da modernidade. [...] Para que o progresso fosse o vencedor da história, dizia-se que era preciso combater os ‘bugres’ (WITTMANN, 2007, p. 73). As pessoas brancas eram reconhecidas como sinônimo de progresso e o indígena como algo atrasado que impedia a colonização, assim passa-se a construir uma história e um imaginário que (re)produz a cidade como prova da vitória dos brancos europeus em seu embate para domar o território (onde se incluem os corpos indígenas), a flora e fauna local; ao mesmo tempo em que os corpos indígenas tombam sob golpes de facão e balas, seus descendentes são invisibilizados na história e no território desse contexto urbano.

Segundo Silva (2009), o porta-voz da história da cidade, Ferreira da Silva, destacava o desenvolvimento de Blumenau vinculado ao projeto empreendedor de

Hermann Blumenau, assim a memória do desenvolvimento estava atrelada à colonização alemã e tornava invisível os demais. Já se fundava aqui o *ingenium* da cidade que se conta e reconta na história oficial enaltecendo o colonizador que nomeia o local e cristaliza sua presença nos patrimônios históricos, museus, ruas e celebrações, que como explica Spinoza (TTP, Cap V), servem para conservação e manutenção do Estado.

Moreau já destacava a importância dos momentos de fundação para a constituição do *ingenium* coletivo: “No se trata tanto del papel que desempeña un héroe, cuanto de la implantación de una estructura que caracterizará a posteriori al pueblo entero y consolida los rasgos de su ingenium”. (MOREAU, 2010, p. 93). Uma lembrança que se faz viva pela cidade em seus costumes, arquitetura, estrutura, cultura, formas de viver, que são relembradas e reafetadas cotidianamente. Salienta-se que a cidade também utiliza desses mitos como mercadoria, pois é uma cidade turística que se vende com o rótulo da Alemanha Brasileira.

Cidade comunicação. Tudo é feito para comunicar a germanidade, para se transformar na Alemanha Brasileira. Não só na semiologia topográfica ou iconográfica, mas na leitura dos próprios corpos, da língua, da música, da dança. Os moradores são performatizados nos serviços, nos desfiles, na apresentação dos grupos folclóricos e das bandinhas típicas, que infestam os bares e casas noturnas e outros espaços de espetáculos, com seus shows e música alemã. (FLORES, 1997, p. 104).

A cidade é repleta de significados e histórias, cada rua, espaço e construção é um corpo vivo e dinâmico. Bertini explica que “há um corpo histórico-afetivo da cidade que se faz no movimento dinâmico do cotidiano urbano. Esse movimento manifesta-se no modo como os afetos dos indivíduos se expressam na vivência da cidade” (BERTINI, 2014, p. 205). No caso de Blumenau, esse corpo/cidade transborda a imagem do colonizador como conquistador, o que é exaltado nos seus desfiles, festas e celebrações, é um movimento que inclui e exclui os corpos que ali habitam. A cidade se faz na sua estrutura e afetações diárias. Para manter a sua vitrine, possui um discurso que também é reproduzido e reforçado por esses elementos: a arquitetura,



costumes, hino, festas típicas, mitos fundadores.

A história Xokleng foi e ainda é invisibilizada. O passado e o presente indígena são silenciados em detrimento de uma memória exclusivamente pautada na do imigrante europeu. O discurso do pioneirismo civilizador apresenta o chamado vale europeu como um modelo de empreendimento. (WITTMANN, 2007, p. 19).

Esse modo cidadão não cria espaços para outros corpos senão aquele que é discursado pela cidade - isso também é agudizado porque os sujeitos julgam o ingenio alheio pelo seu (SPINOZA, E I, Ap). Considerando que há a imposição de um *ingenium* coletivo como germânico, se olha o outro como estranho e a si como correto - uma hierarquização que dá base também para preconceitos e discriminações, e no caso da presente pesquisa, essa imposição também gera afetos tristes e a dialética exclusão/inclusão social.

Blumenau carrega uma história de colonização e, com o individualismo que compõem as cidades capitalistas, é uma cidade/corpo distinta da Terra Indígena, onde o espaço é do comum, das memórias e família. Bertini (2014) afirma que os espaços em uma cidade podem se tornar estranhos quando não se relacionam a dinâmica histórica-política ou afetiva dos sujeitos. Por isso, quando o indígena migra há uma mudança de território, por conseguinte, encontros vividos, afetos, imagens e memórias que se tornam estranho a eles, pois a cidade vitrine está vinculada à história dos vencedores.

As características de sentido, discurso e normativas fazem parte do corpo/cidade e seu *ingenium*, nesse caso coletivo.

El ingenium determina las instituciones donde, podríamos decir, se objetiva; desde entonces, dichas instituciones lo reproducen regularmente. Leyes y costumbres modelan la complejión de una nación. Así pues, no es por un mito originario, sino por una reproducción regular y circular del comienzo por lo que los Estados son naturalmente conservadores. E incluso la desviación es reconducida a la norma: la tiranía en Roma, la monarquía en los Países Bajos, vuelven a ocupar un sitio que ha quedado provisionalmente vacío. De ahí la extremada importancia de los momentos de fundación. (MOREAU, 2010, p. 93)

O *ingenium* desse local é evidente pelo movimento e discurso dessa cidade/corpo - quem é o herói da cidade? quem a cidade mostra viver naquele local? quais são os espaços que existem?, e principalmente, o que é permitido existir? Essas são perguntas respondidas ao olhar esse contexto urbano e, por conseguinte, suas singularidades e elementos identitários que caracterizam a cidade e os corpos que a compõem. A reprodução regular e diária da fundação enaltece o colonizador e ao mesmo tempo exclui os que não se reconhecem como tais. É a reprodução e, por conseguinte, a colonização constante que mantém o costume e o *ingenium* da cidade cristalizados sobre a figura do colonizador.

Um dos elementos que traduz o *ingenium* de Blumenau é o seu hino, uma composição musical que glorifica e homenageia a cidade e o colonizador. Criado em 2000 por ocasião do sesquicentenário da cidade, a letra demarca Blumenau como local de progresso: “O progresso mora aqui/Blumenau, és razão de viver/O teu nome tem história./Blumenau, nunca vou te esquecer”. As primeiras linhas do hino lembram do colonizador, porém a continuação da letra está conjugada no tempo verbal presente e narra a cidade como um motivo de vida e progresso, exalta a potência do local, algo que faz parte da história desse espaço urbano desde a chegada do Fundador. Já o hino do centenário da colonização, criado em 1950 por Eduardo Tavares, mostra a glória do colonizador que chegou, como mencionado na letra, em “terras férteis, sem dono”. Essa composição musical, escrita em tom de passado, exalta a figura do colonizador como “[...] audaz pioneiro/sonhador, de visão temerária/Que de um virgem sertão brasileiro/Fez surgir Blumenau centenária”. O progresso, presente no atual hino, é vinculado à colonização que, no centenário, era celebrada pela evolução da colônia de Blumenau. Marcas de um *ingenium* que, ao longo dos anos, se cristalizaram sobre a imagem do fundação européia e mantida pela criação de seus lugares de memória (NORA, 1993) que reproduzem a história oficial e a mantém cristalizada e intocada.

Um exemplo disso aconteceu enquanto essas linhas eram escritas. Houve uma denúncia, através de um jornal local, de uma mãe indígena que vive em Blumenau e não pode registrar a sua filha com nome indígena, porque o cartório afirmava que o

nome não existia. A cidade escolhe, normatiza, cria e recria o que ela quer que exista ou não. Como menciona Calvino (1990), a cidade contém o passado como as linhas das mãos, escrito nos ângulos das ruas, nas grades, escadas. No caso de Blumenau, esse passado é o do branco colonizador, do conquistador das terras. O passado contém a cidade, e a cidade o passado. Toda corpo/cidade possui seu *ingenium*, e afeta e é afetada, a cidade de Blumenau é uma cidade que quer ser vista, como afirma Flores (1997), uma cidade cartão-postal. Porém, quer ser vista pela sua germanidade.

Um dos elementos centrais na construção e manutenção do discurso da cidade loira é o desfile de 2 de setembro - que rememora a fundação da cidade e a chegada dos primeiros 17 colonizadores ao local. Pierre Nora (1993) nota um processo atrelado à criação de lugares de memórias. Segundo o autor, quando grupos percebem que determinadas memórias espontâneas estão se perdendo, articulam-se para criar rituais, comemorações, celebrações, para repetir uma certa memória e fixá-la. O desfile de Blumenau se torna uma comemoração e celebração que repete a instauração da cidade pelos colonizadores, assim a memória se cristaliza em todas as gerações. Esse ritual afeta os corpos memoriosos mantendo as imagens e o *ingenium* coletivo da cidade naqueles que aí habitam.

Em 2019 quando a Associação O Brasil é minha Aldeia (ABRAMA) participou do desfile de Blumenau, em comemoração à fundação e aniversário da cidade, assiste-se ao fenômeno celebrativo descrito por Nora (1993): uma vitrine viva que fixa uma imagem de um passado rememorado da cidade que se inicia pela chegada do colonizador e atravessa as décadas da história de Blumenau, pontuando fatos, acontecimentos, movimentos e processos socioculturais selecionados como os mais significativos da trajetória da cidade; a narrativa que emerge desse desfile é do triunfo do engenho e persistência do colonizador sobre a selva, teatralizando assim a narrativa do progresso blumenauense, que culmina com símbolos associados à indústria e desenvolvimento do tempo presente.

Importante salientar que esse foi também um momento histórico, pois até 2019 os indígenas não estavam presentes no desfile, eram esquecidos e invisibilizados na

história da cidade. Ou apareciam como um auxiliar na grande caminhada do Doutor Blumenau, o colonizador. Conforme anotações no diário de campo, “*em determinado momento do desfile apareceu o Fundador em um barco e o indígena remando. Ao ver isso Vaiká comenta comigo sobre o fato do indígena aparecer somente na posição de auxiliar do colonizador*”. Isso era algo que já incomodava as pesquisadoras-participantes desde o início dos encontros da pesquisa longitudinal, em especial Maria Kóziklã, que sempre falava da necessidade de estar no desfile. Em 2018 já conseguiram esses espaço, todavia não puderam participar porque o desfile, que atravessa a rua XV de novembro, foi cancelado por conta da chuva. Em 2019 a ABRAMA esteve presente. O grupo desfilou depois do que foi intitulado “Pelotão Doutor Blumenau”, formado por vários sujeitos vestidos como o colonizador. A narrativa, desse modo, acompanha o ponto de vista do colonizador, que encontra o território e depois os indígenas. Enquanto a associação desfilava, o mito fundador do *ingenium* da cidade era narrado novamente, porém agora as indígenas estavam aí mostrando sua resistência perante a colonização da cidade, e afirmando a sua existência e resistência como corpo indígena nos dias atuais. As participantes, incluindo a pesquisadora, usavam camisetas com *slogans* que davam ênfase à potência da expressão do *ingenium* indígena: “Somos saúde e saberes”, “Somos cultura e arte”, “Somos direito e respeito”, “Somos história e orgulho”, “Somos coragem e determinação. Neste momento do desfile as pesquisadoras-participantes enalteciam os afetos que estavam em suas camisetas: orgulho, coragem e determinação em ser indígena que vivem na cidade. Não era mais o ingenio camuflado que estava presente.

A migração também provoca o confronto de ingenios, o coletivo da cidade e do indígena. Nesse caso aqui demonstrado, Blumenau manifesta suas normas, história e singularidades das mais diversas formas, o que provoca afetações nos corpos que aí transitam e habitam. Ao narrar cotidianamente a história do vencedor, o modo cidadão diz o que pode ou não viver aí. Também demonstra que tem como afeto dominante, em seu *ingenium* coletivo, a glória ao colonizador. Por esse afeto se compreende

conforme Spinoza (E III, Def. dos Af.) que “é a alegria conjuntamente à idéia de uma ação nossa que imaginamos que os outros louvam”. Nesse caso, a ação é a colonização, a fundação do Vale do Itajaí que é louvada diariamente pelos costumes, arquitetura, narrativas etc. Os desfiles de Blumenau são a repetição enquanto cidade germânica e colonização do Vale, por isso o ato é iniciado com o grupo do colonizador, mas em 2019 as indígenas não se camuflaram de branco, as participantes da ABRAMA mostraram que estão presentes na cidade loira. Ou seja, no desfile de celebração da cidade outro corpo fez parte da história, e esse foi o dos povos indígenas que até então possuíam seu ingenio camuflado e com a vergonha como afeto dominante, afeto que se contrapõe à glória.

### **5.3.2 Confronto entre o ingenium da cidade e das mulheres indígenas: a vergonha encarnada**

Como as pesquisadoras-participantes afirmam, ainda no início da pesquisa longitudinal, os indígenas que vivem no contexto urbano dessa cidade “se camuflam de branco”, transformam seus corpos para “se passarem por brancas” e não vivenciarem a vergonha. Tolym explica que essa camuflagem é mais difícil para aqueles que possuem o sobrenome indígena, visto que o mesmo carrega o marco étnico em seu significado. Ela conta que: “muitos não se identificam e são como eu no passado que estão bem camuflados assim e não se identificam, apenas quando o nome denuncia, mas tem alguns que nem o nome têm, então, eles são pessoas comuns.” O sobrenome indígena nada mais é que uma palavra, neste caso como a pesquisadora-participante contou, “o nome denuncia”, porque como explica Vigotski, “a palavra desprovida de significado não é palavra, é um som vazio. Logo, o significado é um traço constitutivo indispensável da palavra.” (VIGOTSKI, 2010, p. 398). Com o sobrenome indígena, o seu significado é marcador de diferenças.

Em seus estudos sobre identidade, Ciampa também observou a influência do

sobrenome, segundo ele “o nome é mais que um rótulo ou etiqueta: serve como uma espécie de sinete ou chancela, que confirma e autentica nossa identidade. É o símbolo de nós mesmos”. (CIAMPA, 1993, p. 131). Para além de palavra, o sobrenome é significado, é marca que demonstra e conta algo sobre o seu portador/a, como aconteceu com Tolym: “então eu tinha que dar uma explicação de onde vinha aquele nome para as pessoas na escola. Então eu fui questionar a mãe o que era esse nome tão diferente, era um nome indígena”. No caso do sobrenome indígena, este é uma marca étnica que possui um significado no contexto urbano, ou seja, há um significado sobre o corpo indígena na cidade, que se dá assim que enunciado e reconhecido pelo ouvinte: como indígena. O sobrenome é demarcador de quem você é, e da mesma forma, o ouvinte interpreta a partir do contexto social que o constituiu enquanto sujeito. Ou seja, normativas, tradição, elementos culturais etc encontros que marcaram o corpo/mente. Sendo assim, o sobrenome também pode ser um marcador que indica algo sobre seu *ingenium* coletivo. Blumenau produz um significado sobre essa marca étnica, que enunciada já gera e produz afetações partindo do *ingenium* coletivo da cidade que expressa o que significa ser indígena para esse local. Todas palavras possuem seu significado, ligado ao substrato social e cultural de determinado povo, de onde o significado das palavras se desenvolvem (VIGOTSKI, 2009).

Fazendo um giro a respeito disso, do mesmo modo que o sobrenome indígena é uma marca étnica e por conseguinte geradora de vergonha, o sobrenome germânico é enunciativo do branco colonizador. Vaiká já contou sobre isso ainda nas nossas conversas do início da pesquisa:

[...] Família não sei o que lá, é tudo muito a minha família é melhor que tua, a minha gente é melhor que você, meu cabelo loiro vale mais que o teu, meu olho azul tem mais prestígio que o teu, meu carro é melhor, meu bairro é melhor. É um saco isso, até dentro da própria universidade, quem estuda de manhã, ou à noite, então eu não gosto daqui o povo não é acolhedor.

Em um contexto marcado fortemente por uma memória hegemônica que trata os antepassados indígenas como “bugres”, o reconhecimento imediato dessa marca étnica e civil (pois inscrita desde o nascimento em documentos oficiais requisitados

frequentemente em estabelecimentos comerciais, bancários e públicos) remete a diversos julgamentos por parte daqueles que vivem nesse local. Da mesma forma o movimento contrário, pois ao ser reconhecido como branco colonizador se repercute em algo bom e bem visto aos olhos do social - “o construtor e civilizador da cidade, uma pessoa trabalhadora”. Nas terras blumenauenses ser portador de um sobrenome germânico é demarcador “de quem você é”. Conforme Ciampa (1993), o nome não é identidade, mas representação dela - parafraseando o pesquisador a partir do referencial aqui desenvolvido: o sobrenome não é o *ingenium*, mas marcador e expressão deste. Isso porque ele é significado ao mesmo tempo que demonstração dos corpos que o carregam, portanto é denunciador do *ingenium* coletivo. Por isso, retomando o que a pesquisadora-participante Tolym explicou, é mais difícil se camuflar para aqueles que carregam o marcador étnico do sobrenome indígena, pois ele evidencia de imediato a ancestralidade indígena.

A partir das afetações vivenciadas nesse local, o signo do sobrenome indígena ou do corpo indígena, para aqueles que migram para cidade, se caracteriza como algo gerador de afetos tristes e preconceito. Na primeira conversa que a pesquisadora teve com Vaiká, ela narrou sobre sua experiência na escola em Blumenau quando falou que era indígena.

Riam, me chamavam de indiazinha, perguntavam se a gente andava pelado. Essas coisas acabam magoando sabe. Aí tu fica isolada, acuada, a professora briga com eles.

[Como que descobriram que você era indígena?]

Porque eu falei. Não tinha problema nenhum em falar, eu achava o máximo falar que eu era da aldeia, aí a gente mudou de escola porque meu pai vendeu o terreno lá na velha, pra comprar um na BR 470 [...] (VAIKÁ, 2014)

Depois dessa vivência, Vaiká compreendeu que neste novo local falar e expressar seu *ingenium* indígena poderia ser gerador de tristezas, algo que até aquele momento não havia sido sentido pela pesquisadora-participante, pois como ela diz “eu achava o máximo falar que era da aldeia”. Ramos-Alarcón Marcin (2020) explica, a partir de Spinoza, que a palavra significa algo, é uma imagem e sintetiza sons e certas

imagens de coisas, e por isso a marca étnica demarca um corpo esquecido pela história, não digno e, nas palavras de Bader Sawaia (2001), identificado como um apêndice inútil da sociedade; enquanto o sobrenome imigrante é motivo de glória e “boa família”. São palavras que trazem a síntese da história oficial da região.

En suma, la denotación de un signo podría ser la misma para hombres con distintas experiencias, pero la connotación de ese signo dependerá de las experiencias particulares de cada uno. Las distintas connotaciones de un mismo signo muestran que el lenguaje no es unívoco, sino equívoco. De ahí la inadecuación del lenguaje. Cabe decir que Spinoza no habla de connotación, pero es posible introducir el término en cuanto ayuda a aclarar el tren de imágenes asociadas a una denotación. (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2020, p. 165).

No contexto urbano as imagens que denotam o indígena são de “selvagens e preguiçosos” e o colonizador como “agente de progresso”, o “corajoso que domou a selva”. Com isso quando Vaiká conta que é indígena, é julgada a partir desse estereótipo e sofre preconceito daqueles que experenciam o *ingenium* coletivo de Blumenau, pois ambos aspectos (colonizador e indígena) carregam um conjunto de imagens desses signos que denotam algo para esse território.

Eu acho que foi assim da cultura mesmo, de tá num um lugar totalmente diferente daquilo que tu vivia, totalmente diferente. As pessoas olhavam pra gente já com “aquilo”, também pelos traços. Porque eu carrego os traços, olha pra mim e diz assim “Aquele lá é indígena”. Aqui o meu rosto, mostra isso, aí já olhava “Tu é índia”. [...] Sim, sim. “Tu é índia”. “Sim, sou indígena, sou indígena”. Então aí você tinha aquele primeiro momento assim “Indígena, veio de lá, sei lá como é, como não é, mas não era pra tá pelada, não era pra está sem roupa?”. Então assim até a pessoa entender que as coisas não são assim. (Maria Kóziklã)

Maria Kóziklã conta sobre a maior diferença entre a cidade e a Terra Indígena, pois no contexto urbano o olhar sobre seu corpo é de julgamento e demarcador de diferença. O conjunto de imagens associada ao indígena é oriundo do estereótipo das vestimentas e hábitos cristalizados na história da região. Por isso tanto Vaiká como Maria Kóziklã foram questionadas a partir dessa imagem. Diferente da aldeia, onde o olhar é de comum. O corpo é memorioso por guardar as marcas das afetações, mas



também gera imagens nos outros que me afetam. Aqueles que vivem na cidade carregam as marcas geradas por Blumenau em seus corpos. Segundo Moreau “el ingenium, lejos de quedar relegado a lo accidental, contribuye a definir la figura propia del Estado.” (MOREAU, 2010, p. 82). Desse modo, a conotação sobre o corpo indígena na cidade é negativa e fixada em uma imagem do “bom selvagem” porque reflete as características do ingenio coletivo da cidade onde o colonizador trouxe o progresso; não é uma causalidade mas uma particularidade deste território que define o que é motivo de glória ou de vergonha e, com isso, reproduz normativas dominantes. Território é corpo e possui seu ingenio, afeta e é afetado por aqueles que o compõem. Quando se ouve as pesquisadoras-participantes sobre suas vivências na cidade, é escutado e narrado as premissas que compõem o corpo-personagem Blumenau.

Essas normativas fazem parte do *ingenium* coletivo de uma cidade que tem como principal característica a história do colonizador e como afeto dominante a glória sobre esse, não é uma contingência mas um aspecto que é mantido e repetido para ser fixado e cristalizado. Quando o corpo canela não consegue se camuflar e possui seu marco étnico reconhecido, além de ser discriminado e violentado, também carrega o estigma do subalterno, daquele que não é trabalhador, não auxiliou no progresso do Vale do Itajaí, o “bugre”. Blumenau expressa sua germanidade e enaltece o colonizador; o indígena, ao se afetar com os corpos brancos e com a cidade, percebe uma visão repetida desde a colonização.

[...] Eu, eu fui num lançamento de um livro de um pai da minha amiga, ele escreveu alguns livros, livros de fotografia e, assim, ele escreveu alguns livros sobre os municípios do Vale. Então em parceria com o município de Gaspar, de Pomerode, ele lançou um livro - tem até o livro ali, é um livro de fotografias de igrejas, muito lindo. E eu fui na Fundação Cultural no lançamento do livro dele e tava conversando com uma pessoa que foi professora, que tem filho, que é professor, tem filho que estudou e já tava tarde e ela disse ‘Ah vamos embora, porque amanhã é dia de trabalhar, amanhã é dia de branco’ [...] Fiquei extremamente horrorizada, como se eu não trabalhasse, como se índio não trabalhasse, como se negro não trabalhasse e apenas branco trabalhasse. (Tolym)

Como fala Tolym, nas terras da cidade o indígena é percebido como alguém

preguiçoso, sem vontade de trabalhar ou mesmo não digno. Como “segunda é dia de branco”, existe também uma expressão muito usada e comentada pelas pesquisadoras-participantes: “programa de índio” para fazer menção a alguma atividade desorganizada. Essa visão faz parte das normativas da cidade, que nas afetações com o indígena o julga a partir de seu *ingenium* coletivo e singular. Neste último, o colonizador branco é reconhecido como o construtor e civilizador das terras, marcas que estão nos habitantes e na forma como esse contexto urbano se apresenta e trata o indígena. A imposição de um *ingenium* sobre o outro é compreendida como uma das formas de violência existentes na cidade. Spinoza não se aprofunda diretamente nessas questões, mas utilizando como lente a sua teoria dos afetos e o prisma da categoria de *ingenium*, é possível observar as sutilezas das violências sociais exercida sobre os corpos que transitam nos territórios.

O primeiro momento assim, foi quando eu fui adquirir uma casa, uma dessas da Cohab, dessas casas populares, então fiz a minha inscrição tudo e aí tinha marcado lá pra levar os documentos e eu fui, até eu trabalhava naquela época e eu tive que sair do meu trabalho pra ir na prefeitura, isso seria na prefeitura e eu fui lá pra falar com um senhor que estava lá pra fazer as entrevistas pra adquirir essa casa da Cohab que era pago em parcelas, bem baixas, com pessoas com necessidades, mais carentes. Então, bem, eu vou me encaixar naquele perfil ali, que eu sou carente, então tá, cheguei lá, ele olhou tudo, meus documentos tudo, da onde que eu era, da Terra Indígena, olhou e me chamou e disse pra mim que eu não, essas casas populares não seriam pra mim, não seria pra mim, porque eu vim da Terra Indígena e a Terra Indígena é a Terra Indígena e sou indígena, então e eu devo estar na minha terra. Isso ali me deixou muito triste, eu não soube nem o que falar, porque me engasgou. Me engasgou, porque assim, eu não sabia o que dizer e também naquela época, naquela época assim, ainda era a época da ditadura. (Maria Kóziklã)

Maria Kóziklã relata um episódio em que viveu preconceito e julgamentos a partir dela ser quem é. Na cena da pesquisadora-participante fica claro o estereótipo de que “indígena tem muita terra”, além das perversidades da identidade fixada de que indígena deve ficar na “reserva”, palavra utilizada na região para demarcar esse território. Além dessas nuances, é nítida a imposição do *ingenium* colonizador sobre o *ingenium* indígena, pois quem a atendeu demarcou, a partir das normativas da cidade,

o que a mulher indígena pode ou não pode fazer neste território, além de reproduzir o estereótipo reconhecido do local. Portanto, a imposição se dá de forma sutil, na legislação, tradição, mitos fundadores e nas imagens, que alimentam o poder dominante. A violência silenciosa do *ingenium* coloniza pelas afetações geradas. Esses são movimentos possíveis de serem verificados e observados a partir da teoria espinosana e sua leitura dos afetos. Apesar do holandês não analisar os ingenios diretamente, usamos suas lentes para olhar Blumenau e seus movimentos, da mesma forma junto das mulheres indígenas. Considerando isso, conforme contou a pesquisadora-participante, o dia de trabalho é o dia do branco colonizador, ele é o provedor do local, portanto motivo de glória e orgulho para a cidade. Os afetos denunciam para a pesquisadora o que compõe esse corpo personagem da cidade e como ele afeta, que encontros ele produz nos corpos que caminham por esse local. O indígena possui a visão demarcada pelo branco, que também se autoriza a dizer onde este pode estar: “você é indígena e deve ficar na sua terra”. Essas nuances fazem parte do cotidiano de uma cidade vitrine que se impõem sobre o corpo que aí transita e é afetado por esse *ingenium*, esse é o lugar que comemora a colonização e o colonizador. Já visto a Oktoberfest (realizada anualmente na cidade) uma festa com as tradições germânicas.

Deste modo, no caso dos indígenas que vivem em Blumenau, o corpo vivencia afetações a partir de Blumenau desde construções, sujeitos, discursos, que reverberam as normativas, mitos e tradições do local, elementos que constituem o nó afetivo do território. Esses encontros produzem a vergonha como um dos afetos dominantes no seu *ingenium* denotando um ingenio envergonhado. O contexto afeta e é afetado pelos corpos que o compõem, portanto a relação dos encontros se dá no território que é também um corpo político. A pesquisadora-participante Tolym conta sobre a sua vida na cidade:

Eu dizia que era [indígena] quando as pessoas perguntavam, mas eu nunca me identificava assim: ‘Eu sou índia’, porque... como eu disse, o livro didático mostra uma coisa que a gente não era e tudo o que a gente ouvia falar também, que eu ouvia falar de índio, quando a gente ouvia falar de índio, era que índio era sujo, índio era relaxado, índio não trabalhava e isso não é a nossa realidade,

porque a gente trabalha, a gente estuda, a gente tem bons hábitos de higiene e as pessoas, elas pensam de forma diferente, na cidade não é esse olhar que eles tem do indígena, então eu tinha muita vergonha de dizer, eu só dizia mesmo que era indígena, por conta do sobrenome, quando perguntavam, se não perguntavam, eu passava batido assim, era uma pessoa comum, como outro, como o alemão, como o italiano, que ninguém fica questionando ele de aonde tu veio. No nosso caso, se dizer que é índio tem um monte de questionamento e na vida, na casa das outras pessoas não tem esse questionamento é só na nossa que tem. (Tolym)

Tolym conta sobre um ponto importante da escolarização como reprodutora da cristalização sobre a imagem do indígena, algo semelhante também foi dito por Indyara quando frequentou a escola em Blumenau. O afeto, neste caso, é um testemunho de uma história de dominação e violência do branco com o indígena, que também se dá de forma sutil, como no caso das perguntas endereçadas a Tolym. “Pues la huella es efecto, es signo de nuestros encuentros con los otros y con nosotros mismos. Es, al fin y al cabo, un testimonio.” (COHEN, 2008, p. 199). Nesse momento sentir vergonha por ser indígena é se afetar de forma triste por ser seu corpo, seu *ingenium*, sua história, sua potência. A afetação é decorrente da ação da cidade e dos corpos brancos sobre o corpo canela, novamente há uma colonização do branco com o indígena e o afeto da vergonha é a testemunha disso. Fanon percebeu algo semelhante sobre os amigos do Doamé ou do Congo que diziam ser antilhanos para ocultar sua ancestralidade, e antilhanos que sentem vergonha ao ser confundidos com senegaleses. O autor relata um processo de camuflagem pautado na ideia de que o antilhano está mais próximo do branco (FANON, 2008).

A vergonha é um afeto social vinculado a outro corpo, descrito pelo filósofo holandês como um afeto triste decorrente de uma ação que acreditamos ser desaprovada pelos demais (SPINOZA, E III Def. Afet.). É um afeto fruto do encontro entre o corpo das mulheres indígenas Xokleng/Laklãnõ e a cidade loira de Blumenau, onde o primeiro é causa de reprovação (SPINOZA, EIII, Prop 30 esc) pelo *ingenium* coletivo da segunda. No caso aqui apresentado, a ação é existir e por isso é nomeado, na presente tese, como vergonha encarnada. Porque o afeto está vinculado à potência

desse corpo de perseverar na existência, a tristeza é decorrente do corpo canela imerso na cidade loira, não de uma ação praticada por ele - como por exemplo tropeçar, cuspir ou falar algo -, mas de uma existência enquanto modo finito. Uma existência como corpo e *ingenium* indígena. O olhar e o perceber nativos (isto é, blumenauense) lançado sobre esse corpo (estrangeiro à cidade, apesar de nativo ao território) afeta o corpo dessa forma. A vergonha encarnada por “eu ser quem sou”, um afeto que também demonstra a característica histórica que marca o corpo e o *ingenium* das mulheres indígenas que migram para o contexto urbano. No entanto, este afeto, principalmente, é testemunho do encontro histórico entre povos indígenas e brancos, uma vez que na TI não é reconhecido esse olhar sobre os corpos, como demarcou Maria Kóziklã ao relatar a primeira diferença sentida por ela quando migrou.

A vergonha encarnada se refere ao afeto quando sua existência - enquanto modo finito (corpo/mente) - é causador desta emoção, um enlace do corpo que sente mas também que afeta. No Tratado Breve, o filósofo holandês explica que: “A vergonha é uma espécie de tristeza que nasce em alguém quando vê que sua maneira de agir é desprezada por outros, sem que tenham em vista qualquer detrimento ou dano, sofrido ou a sofrer.” (SPINOZA, TB, Cap. XII). A afirmação de Spinoza auxilia a compreender o movimento aqui descrito pois, ao expressar o *ingenium* indígena na cidade, é vivenciado um julgamento a partir da singularidade branca que desqualifica o modo indígena, provocando o que aqui é chamado de vergonha encarnada, afeto que enaltece a causa dele: o *ingenium*, corpo e potência indígena. Salienta-se que o julgamento dos outros é reconhecido também no olhar dos brancos sobre o corpo indígena, suas diversas perguntas, e a forma como se impõe a glória sobre o corpo branco; como explica o filósofo holandês, é a maneira de ser desprezada pelos outros, um julgamento e sobreposição de um *ingenium* sobre o outro. Heller (2003) explica que o olho do outro e da comunidade são os gatilhos sociais da vergonha. A autora vincula a vergonha à culpa (HELLER, 1995). Sartre também observara o vínculo desse afeto com as relações. Em O Ser e o Nada, o filósofo escreve que a vergonha é reconhecimento, “reconheço que sou como o outro me-vê” (SARTRE, 1997, p. 290).

Ambos os autores destacam a característica social do afeto. O olhar dos outros produz a afetação da vergonha no corpo, é um afeto gerado perante o outro. Pergunta-se então quem é o outro, no caso aqui descrito? Na cidade de Blumenau, esse são os brancos, colonizadores, e mais que isso, a cidade enquanto um corpo coletivo. Portanto, para a sobrevivência e não vivenciar, como indígena, o olhar julgador do outro, no contexto urbano é feita a camuflagem. Salienta-se que na TI a camuflagem não é necessária, pois o outro é igual e não existe o julgamento sobre a maneira de ser indígena seu *ingenium* coletivo é do comum.

Spinoza (E III, Prop 30, Dem) contrapõe a vergonha à glória, ambos afetos acompanhados de uma causa interior. Explica ele que a “[...] vergonha à tristeza que lhe é contrária, quer dizer, quando a alegria ou a tristeza provém do fato de o homem se julgar, respectivamente, louvado ou reprovado.” Nos corpos indígenas o que é julgado com reprovação é sua própria existência enquanto sujeito, ou seja, seu corpo, *ingenium* e sua *conatus*, por isso uma vergonha encarnada quando estes são causa do afeto mas também sentem a afetação. A vergonha é produzida a partir de uma causa exterior, os brancos, mas reverbera na existência dos corpos memoriosos indígenas, suas marcas ressoam na biografia de vida, porque a ação gatilho geradora do afeto é a existência em si desse corpo e *ingenium* indígena, que são julgados pelos outros. Por ser um afeto social, a vergonha é fruto das relações cotidianas vividas no espaço urbano, tornando-se assim dominante no *ingenium* dos indígenas - testemunhando o movimento de imposição do ingenio da cidade, ou seja, a vergonha é a marca dessa afetação e por isso testemunha dela.

Ao mesmo tempo, a contraposição da vergonha é a glória, afeto dominante do *ingenium* coletivo de Blumenau, local que louva o colonizador branco europeu. A cidade-vitrine expõe o que quer mostrar e invisibiliza e coloniza o que não quer, pois ela vive e impõe a vida conforme seu *ingenium*, nesse caso germânico, que tem como afeto dominante a glória ao colonizador. Fazendo esse movimento, é visível o que é correto ou não na cidade loira. Henriques (2000) percebeu um movimento semelhante em sua pesquisa com os Xokleng/Laklãnõ.

Na interação com os blumenauenses, os conflitos étnicos aparecem marcados pelas relações de desigualdade social. As situações de exclusão enfrentadas pelos indígenas aparecem a todo momento, levando-os a manipular sua identidade. Dessa forma, os indígenas ora afirmam seu pertencimento étnico, em situações que isso pode lhes oferecer ganhos, ora o camuflam para lograr o estabelecimento de vínculos com a sociedade regional. (HENRIQUES, 2000, p. 123)

No mestrado (BUSARELLO, 2017) já foi mencionado a forma como os indígenas vivenciam uma inclusão perversa na cidade de Blumenau e, por conseguinte, o sofrimento ético-político (SAWAIA, 2001). O movimento de estar na cidade mas não poder viver, expressando seu *ingenium* indígena, demonstra a partir da pesquisa longitudinal que a dialética exclusão/inclusão social também está relacionada a viver de acordo com sua singularidade na cidade. Isso destaca a importância de se observar o território onde as afetações estão acontecendo. Porque o corpo pode transitar, mas não se apresentando conforme seu ingenio, mas maquiando-o para poder sobreviver. Deste modo, a inclusão perversa exercida pelo contexto urbano também se sobrepõe sobre o nó afetivo (MOREAU, 1994) do sujeito indígena.

Retomando a pergunta feita por Spinoza, “O que pode um corpo?”, é possível afirmar, que um corpo canela pode se camuflar de branco para mudar a forma como vive os encontros na realidade da cidade. As mulheres indígenas fazem parte da cidade, porém não podem vivenciá-la como indígenas, por isso possuem um *ingenium* envergonhado e camuflado de branco para sobreviver nesse local e mudar a forma como os encontros ocorrem, principalmente se afetar e produzir outra tonalidade afetiva na cidade loira, evitando vivenciar desse modo a inclusão perversa.

O uso que o homem faz do seu corpo é assim determinante, pois ele permite definir os limites de sua força. Este uso se manifesta em uma atitude, posturas, gestos e condutas que são frutos de um aprendizado e de uma educação. Mesmo que dela procedendo, este uso ultrapassa os simples dados biológicos. (JAQUET, 2010, p. 11)

A camuflagem é uma resposta à ação da vergonha nos corpos canela. É também um aprendizado e defesa, ou a partir de Marcel Mauss (1971), uma “técnica corporal”

que permite perseverar na existência. O antropólogo afirma que o corpo é o primeiro instrumento do ser humano, o mais natural e normal meio técnico (MAUSS, 1971). A partir dessa premissa, é possível ver a camuflagem de branca como uma técnica corporal do corpo cor canela para viver na cidade de Blumenau e uma resposta à imposição do *ingenium* coletivo dessa cidade que repete para fixar a cultura germânica. Deste modo, a camuflagem é uma técnica do corpo frente à reprovação e violência vividos pela sobreposição do *ingenium* da cidade.

Esta técnica transforma a causa da reprovação e dos afetos tristes em uma causa adequada para viver no espaço, seja transformando-se em arrebatadora como menciona Vaiká, ou simplesmente não assumindo a ancestralidade indígena, como menciona Tolym. Em todos os cenários o corpo é camuflado e deixa de se tornar causa da vergonha. A técnica corporal é uma resposta à forma como o modo extensão cidade impõe seu *ingenium* e afeta essas mulheres indígenas Xokleng/Laklãnõ. Isso implica que a mudança também é ação aprendida perante uma marca dos encontros vividos no contexto urbano. A camuflagem também responde à ambição dos sujeitos pela glória, porque “nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria, e, contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam” (SPINOZA, E III, Prop 29). Sendo que o corpo e *ingenium* indígena são causadores de afetos tristes, em busca da glória e da vida possível na cidade, faz-se um movimento para mudar as formas com que as afetações estão acontecendo. O corpo é caixa de ressonância e instrumento, para viver nesse espaço onde o colonizador ainda é exaltado como narrador da cidade. Camuflando o corpo e o *ingenium* o que antes produzia vergonha, agora gera glória passiva. Nessa ambiguidade afetiva de glória e vergonha se mostra o início de uma contradição afetiva que exigirá dos corpos uma estratégia para viver no contexto urbano.

Apesar da pesquisa longitudinal mostrar a flutuação afetiva da vergonha, como destacado desde o princípio desta escrita, a caminhada aconteceu com duas gerações que migraram, e por isso pudemos observar diferenças de afetos e afetações tanto com



o contexto urbano como projetos e possibilidades de futuro. Ao mesmo tempo que a segunda geração narrou a vergonha no contexto urbano, a primeira relata não ter sentido este afeto, apesar dos olhares, julgamentos e episódios de preconceito vivenciados na cidade. Para Maria Kóziklã e Indyara o afeto dominante da vida no contexto urbano foi a saudade: “No começo bem mais, porque não estava acostumada. Então até se acostumar até com o hábito de se vestir também, porque a gente se vestia um pouco mais a vontade lá [Terra Indígena], aqui já não.” (Maria Kóziklã). A saudade - vinculada ao comum - porque elas viveram mais tempo na Terra Indígena e por isso mais enlaçadas no comum que, como diz Indyara, “era o paraíso”. Seus corpos memoriosos guardam as memórias daquele tempo e lugar, e quando vêm para Blumenau mais velhas, não vivenciam a socialização na escola, como Tolym e Vaiká, além da primeira geração encontrar uma outra cidade, diferente do momento em que a segunda a vivencia. Ao mesmo tempo, Indyara estudou alguns anos na escola em Blumenau e relata

A escola era isso [fazendo referência a imagem sobre o indígena], só que a gente não falava. Tipo tu vai estudar o Dia do índio, o assunto então era aquele, aí tu ficava estudando aquele indiozinho ali com penas na cabeça, sabendo que não era aquilo. Só que eu não falava nada. Porque assim, porque ia vir um caminhão de perguntas e eu não ia saber responder. Então eu preferia assumir aquela identidade ali, daquele indiozinho. Em muitas vezes eu não falava [que era indígena], não falava nada, engolia e tá tudo certo, se o livro tá dizendo e a professora tá falando, então é isso, a gente não tinha uma defesa, não sabia falar, talvez porque lá atrás, o teu pai não te colocava aquilo. Eu digo teu pai, porque ele era o indígena, porque se fosse a minha mãe, acho que ela ia falar tudo.

A pesquisadora-participante não narra a afetação da vergonha, ela fala de um processo de silenciamento da expressão do seu *ingenium* para não responder ao estereótipo que a cidade reproduz. Pode não ser a camuflagem como Vaiká, Tolym e Tchului explicaram, mas mostra um silenciamento camuflado como defesa perante o outro corpo, mas que também autoriza a visão do estereótipo do indígena construído pelo olhar do branco. Se mostra assim mais uma forma de violência. Já Maria Kóziklã diz que

nunca tive vergonha em dizer que eu era indígena. Nunca, aquela de esconder a minha identidade, não, sou indígena, também pelo sobrenome. ‘Da onde tu és?’, ‘Sou brasileira, sou do Brasil’ [risos]. Sim [eu falava]. ‘Sim, eu sou indígena’, ‘Ah indígena’, ‘Sim, sou da terra da Terra Indígena Xokleng, sou Xokleng’. Então eu sempre falei isso.

Ela expressa o afeto de glória pela sua ancestralidade, e mesmo com medo das possíveis ações de preconceito, mantém seu amor de si. A pesquisadora-participante é a mais velha do grupo, e como Indyara, viveu os tempos do paraíso na TI, cresceu com os seus iguais e o sentimento de comum, o que marca o seu corpo fortemente, e mantém a expressão do seu *ingenium* com as afetações da cidade. Ao mesmo tempo, as diferenças geracionais e momentos de migração mostram como o espaço da escola é um campo de afetações para a marca da vergonha no corpo das mulheres indígenas, e posterior camuflagem. Tanto Indyara, como Vaiká e Tolym contam das dificuldades perante a imagem do indígena reproduzida nesses espaços.

Fermino, a partir de Mauss, também observa as mudanças das técnicas corporais, nos indígenas Xokleng/Laklãnõ que vivem na Terra Indígena e tiveram encontros com os brancos. O autor afirma, a partir da sua pesquisa:

O corpo aqui é criado e recriado a partir das experiências com o mundo, com o novo. Não há possibilidade de separá-lo de forma dualista (como em algumas áreas separa-se para efeito de estudos, como ocorre com a biomecânica e a psicologia, por exemplo). Se há o movimento, há também um pensamento, uma reflexão do mesmo. As técnicas adquiridas por este corpo são tomadas de forma consciente. O sujeito aprendeu, observou, refletiu e agiu. Da mesma maneira como Mauss observou em relação às mudanças no jeito de andar das mulheres francesas, uma técnica corporal não é imposta de forma autoritária e contra os modos de comportamento das pessoas. O que está posto é a relação delas com o mundo, com o outro, o novo. (FERMINO, 2014, p. 167).

Já no contexto urbano a técnica da camuflagem, como demarca Fermino, é uma relação delas com o mundo, com o outro (branco), com o novo (Blumenau), mas também é uma defesa adquirida contra a violência social desta cidade: tanto afetiva, como simbólica e psicológica. A camuflagem é a ação perante a violência da

repressão do *ingenium* do branco para com o indígena (RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, 2015), mas não só isso, é uma ação de proteção ao afeto triste. Ela é necessária porque, conforme explica Pac (2013), o *ingenium* é característica do caráter do corpo e permite identificar os indivíduos. A vergonha, um afeto que diminui o *conatus*, é o afeto decorrente da sobreposição entre os ingenios e também uma forma de manter a colonização nos corpos canela, quiçá um instrumento de apagamento da presença indígena tão eficaz quanto o memorícidio. Neste caso um memorícidio que camufla o corpo e *ingenium* indígena (tanto singular como coletivo), ou seja, a forma como a violência social é exercitada obriga à camuflagem do corpo e ingenio através dos afetos e afetações produzidas.

Quando estou aqui [Blumenau] eu assumo uma identidade, para eu me mesclar com a população da cidade daqui. Quando eu volto para a aldeia eu assumo uma outra identidade, até a minha fala é diferente. O jeito de falar, de se comportar (Vaiká, 2014).

Vaiká explica como a camuflagem age e movimenta seu corpo nos diferentes contextos, quase como uma roupagem para “sumir” ou, nas palavras dela, “se mesclar” e poder transitar. Em outro momento a pesquisadora-participante comenta de se “perder na multidão” na camuflagem de branco. A educação dessas técnicas corporais consiste em adaptar o corpo ao seu uso (MAUSS, 1971), e no caso delas que vivem em Blumenau, o uso é poder viver na cidade sem sentir a vergonha encarnada por ser indígena. Assim o corpo adquire a técnica. Vaiká ainda explica sobre a vergonha na nossa conversa montando sua linha da vida,

[...] eu senti vergonha e acho que era muito pertinente para aquele momento, porque eu não tive uma base que me orientasse a não sentir vergonha, principalmente porque eu e a minha mãe, a gente tinha pouco diálogo, as minhas irmãs estavam sempre trabalhando, estudando, na correria, então a gente não conersava e o meu universo era brincar de boneca, o fato de ser a mais nova. Então, eu acho que foi uma válvula de escape, foi uma defesa. [...] Foi uma defesa do bullying, dessas coisas que ferem a criança, que ferem o adolescente, vai ferindo a gente assim, emocional, psicológico, a gente vai ficando frustrado, então eu acho que a vergonha pra mim foi uma defesa, porque a partir do momento que eu sinto a vergonha, eu anulo isso e exploro outras coisas da minha

vida que aí, a mulher arrebatadora, eu vou explorando outras coisas que fazem ser aceita, estar no convívio das pessoas, ter um namorado, enfim. [...] (Vaiká)

A camuflagem se torna uma técnica para sobreviver na cidade loira, porque a vergonha é um afeto ligado ao outros. Sendo social é comunitário, coletivo e por isso também grupal. Se camuflar de branco é uma forma de existir na cidade e uma resistência pelo direito de mobilidade do indígena - como dizem as pesquisadas-participantes, “O Brasil é minha Aldeia” e “Sou indígena aonde quer que eu vou”, um manifesto também pelo direito de transitar pela cidade sem viver a inclusão perversa. Esse é um clamor do indígena que vive no contexto urbano, por uma cidadania possível enquanto corpo e *ingenium* canela.

Pela afetação da vergonha, o apagamento da memória pode acontecer nas gerações futuras nascidas no contexto urbano, que ao não transitar nas Terras Indígenas ou não conhecerem sua ancestralidade, não se afetam com o território, narrativas e vivências possíveis e sentem falta do comum indígena. Isso é agudizado pelas intervenções feitas, como a Barragem Norte, que afoga o *ingenium* coletivo e impossibilita os encontros no paraíso, como diz Indyara. As gerações que nascem na cidade, não conseguem conviver com o espaço comum da aldeia, nem com o seu cotidiano.

Com efeito, no caso da vergonha há uma utilidade pública porque conforme explica Spinoza (EIV, Prop 54, esc), deve-se temer o vulgo sem medo. Parafraseando o holandês, o indígena liberto da vergonha deve ser temido, pois mostrará que a cidade loira também é canela, e pode existir a glória por “eu ser quem eu sou”. Enquanto o corpo envergonhado se mantiver camuflado, não haverá povos indígenas na loira Blumenau, e com isso a cidade pode manter seu cartão-postal de cidade germânica. Tolym explica a presença do medo na cidade: “medo da rejeição, é o medo do apontar, do outro, da falta de aceitação. São os medos que a gente tem.”. Nesse caso, o temor de sentir vergonha é o pudor (SPINOZA, E III, Prop. 39, esc), portanto para a cidade a dupla de afetos caracterizada pela vergonha/pudor é de

utilidade pública e mantém a inclusão perversa. O que mostra a continuação da colonização dos corpos através dos afetos, uma violência silenciosa. Da mesma forma, também existe uma utilidade política desse afeto, porque camufladas essas mulheres indígenas ocuparam, de alguma forma, a cidade e puderam (apesar da inclusão perversa) transitar pelo espaço urbano sem o olhar gerador da vergonha, fazendo assim o que lhes é útil para permanecer na cidade em busca de seus sonhos e de perseverar na existência, porque ninguém descuida-se de desejar o que lhe é útil. (SPINOZA, EIV, prop 20).

Mesmo sendo de utilidade política, a técnica da camuflagem provoca uma flutuação de ânimo entre segurança/insegurança para esses corpos. A pesquisadora-participante Tolym explica que a camuflagem gera esses afetos porque “a qualquer momento você pode ser descoberto”, assim o indígena fica em vigília constante, em dúvida se será ou não identificado como indígena.

É nesse estado de ânimo que a oscilação da dúvida acontece, e por isso a flutuação dos afetos de medo, esperança, segurança e insegurança/desespero, porque a oscilação que provém de dois afetos contrários é chamada de flutuação de ânimo (SPINOZA, E III, prop 17, esc). O afeto da dúvida, gera nos corpos essa oscilação associada à constelação afetiva vivida ao se camuflar e migrar. O filósofo holandês compreende a segurança como uma alegria surgida pela ideia de uma coisa futura ou passada cuja dúvida foi retirada. (SPINOZA, E III, Def. Dos Af). No caso em questão, a dúvida retirada pela camuflagem é a vergonha decorrente da ação de ser indígena, ou seja, do *conatus* e do *ingenium* indígena. Em razão da ausência da vergonha (afeto triste), o corpo indígena se afeta com a flutuação de ânimo entre segurança e insegurança, uma presença e ausência desse afeto decorrente do estado de vigília que a camuflagem instaura porque, conforme explica Spinoza (EIII, Prop. 17, esc), a dúvida e flutuação de ânimo não diferem entre si a não ser por uma questão de grau. No entanto, a segurança é fruto dos afetos de medo e esperança, e se desses afetos é excluída a dúvida, da esperança provém a segurança e do medo o desespero. (SPINOZA, EIII, Prop. 18, esc). Como o medo e esperança são um par indissociável,

a oscilação da dúvida também gera a oscilação desses dois afetos, e com isso a segurança ou ausência dela, demonstrando a trama afetiva vivenciada pelo corpo indígena que migra.

A flutuação dessa constelação afeta esses corpos deixando-os em vigília quanto à descoberta ou não, e por conseguinte, a possibilidade da vergonha, preconceito e violências. Algo que não mudará facilmente visto que o *ingenium* indígena não deixa de existir como tal, somente está camuflado. Isso porque, mesmo em um estado onde os sujeitos não podem viver conforme seu *ingenium*, ainda conservam um ingenio próprio e pensam de acordo com ele (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2007). Por isso, a estratégia de camuflar o corpo gera uma oscilação entre segurança e insegurança, pois apesar de camuflados a singularidade enquanto sujeito indígena ainda existe. Demonstrando assim a potência da utilidade política deste afeto, pois há a cor canela na cidade loira, os povos indígenas ocupam a cidade mesmo estando camuflados.

É possível, com isso, afirmar que a flutuação desses afetos é consequência da estratégia corporal, mas também estão vinculados à violência cotidiana existente no contexto urbano que impõe seu *ingenium* coletivo. É estratégia de permanência na cidade, mas sintetiza e expressa uma constelação de paixões tristes: vergonha, medo, insegurança e isolamentos de outros indígenas. A camuflagem não significa negação do *ingenium* indígena, ao contrário para ocupar a cidade camufla-se, como em uma guerra.

#### **5.4 “Sou brasileira, sou dona do Brasil, sou indígena, sou Xokleng”: a resistência**

Há aqui um paradoxo em relação a esse corpo que se camufla. O corpo vinculado à vergonha encarnada é também a potência e instrumento de defesa para resistir e habitar o contexto urbano. São duas facetas: o corpo causa da vergonha e o corpo instrumento de defesa. Essa técnica corporal mostra a potência do corpo indígena e sabedoria ancestral (a camuflagem como defesa passada de geração em

geração) mas também demonstra a inclusão perversa vivida no contexto urbano pelos indígenas, uma violência histórica e reproduzida ideologicamente a partir de ritos, costumes e tradições de Blumenau. Afinal, a técnica só existe porque a subcidadania e a dialética exclusão/inclusão social são presentes no cotidiano.

Em síntese, a exclusão é processo complexo e multifacetado, uma configuração de dimensões materiais, políticas, relacionais e subjetivas. É processo sutil e dialético, pois só existe em relação à inclusão como parte constitutiva dela. Não é uma coisa ou um estado, é processo que envolve o homem por inteiro e suas relações com os outros. Não tem uma única forma e não é uma falha do sistema, devendo ser combatida como algo que perturba a ordem social, ao contrário, ele é produto do funcionamento do sistema. (SAWAIA, 2001, p. 9).

Nesse movimento o corpo indígena faz parte da cidade mas não faz, pode transitar mas não se apropriar, se movimenta mas não existe como indígena, porque, segundo a ideologia dominante, “o indígena é indígena somente em suas terras”. Quando Vaiká foi cursar a graduação em Direito conseguiu sua bolsa de estudos, depois de muita luta, através do Cadastro Socioeconômico da Universidade Regional de Blumenau (FURB), não pôde acessá-la como indígena porque no momento não haviam cotas ou bolsa de estudos para comunidades tradicionais. Os indígenas não tinham direitos ou políticas afirmativas para vivenciar o espaço da Universidade de Blumenau. Eis um exemplo da dialética exclusão/inclusão social porque migrar para a cidade e viver nela não é garantia de poder realizar seu sonho de estudar no Ensino Superior ou inclusive se manter nesse espaço. Durante essa pesquisa, foi conquistada pelos indígenas uma política afirmativa de acesso ao Ensino Superior, no entanto apesar da gratuidade da mensalidade o trânsito entre TI e Blumenau, distantes em torno de 130km, é um trajeto com poucos modais públicos, enquanto viver na cidade impacta um custo alto. Enquanto essa tese foi construída, um grupo de indígenas fez um processo de retomada do território e ocupou um prédio público de Blumenau para poder viver na cidade e frequentar a universidade. Se passaram anos para eles conseguirem o direito de ter energia elétrica nesse espaço. Uma inclusão perversa que mantém a universidade para aqueles que já estão na cidade - repleta de corpos brancos.

Uma questão que mantém esse espaço elitizado e branqueado: como descolonizar o conhecimento se os corpos canela não acessam a universidade? Ou possuem dificuldades para construir caminhos possíveis? Quando não se afeta não se gera as imagens e portanto, as pautas indígenas precisam ser evidenciadas nesses espaços de formação.

A técnica da camuflagem como defesa também possui uma contradição porque ao se camuflar quebra-se o comum indígena, impedindo as ações coletivas em defesa de direitos e, inclusive, os encontros potentes vividos como indígena na cidade. Isso já foi visto no início dessa pesquisa longitudinal: quando foi feita a primeira reunião dos indígenas no contexto urbano e Tchului alertou que poucos poderiam vir por conta da vergonha; ou quando tomávamos café, em Blumenau, e Tchului dizia “veja Flávia, esse é indígena mas se esconde”. Também foi reconhecido na primeira conversa com Vaiká, quando ela contou que se transformou em uma mulher arrebatadora para conseguir viver na cidade, depois de vivenciar diversos preconceitos. Ao se camuflar de branco, os indígenas que vivem no contexto urbano escondem sua etnia, origem, seu *ingenium* e por isso também se individualizam, perdem o sentimento de comum que é presente na Terra Indígena e se isolam na cidade. Essa é a utilidade pública da vergonha/pudor para a cidade de Blumenau, porque enquanto houver a necessidade da camuflagem para não sentir vergonha ou ter medo de senti-la (pudor), não há indígenas no contexto urbano nem a organização de coletivos para lutar pelos direitos desses povos. A consequência desses afetos (vergonha e pudor) é a quebra do comum; ao mesmo tempo, com a técnica da camuflagem há utilidade política que, como técnica, possibilita a vida na cidade. Em relação à Pandemia de Covid-19 a utilidade pública e inclusão perversa são agudizadas, porque como não existem indígenas no contexto urbano, sua prioridade nas vacinas contra covid-19 (que até então eram poucas doses) não é aplicada naqueles que estão nas cidades.

Vemos aqui um movimento complementar entre a utilidade pública e política. Ambos se adicionam no movimento e repouso (M/R) do contexto citadino. Pelo pudor e vergonha em viver na cidade eu me camufo, me separando e individualizando dos



outros, ao mesmo tempo que me permite sobreviver e resistir na cidade. Enquanto houver esses dois afetos (vergonha e pudor) não haverá resistência coletiva mantendo o movimento da utilidade pública e política. Isso se mostra como um enlace da política afetiva do Estado que quebra o comum indígena na cidade.

Segundo Tolym “então, sou eu contra tantos outros numa guerra, eu perderia facilmente”. A perda do comum também desencoraja a resistência coletiva, surgindo outros afetos que são potencializados e agudizados: a solidão e saudade, ambos afetos tristes segundo o filósofo holandês. Com o corpo canela individualizado e camuflado na cidade, constitui-se uma trama afetiva dominante de flutuação entre afetos tristes e alegres, e a cristalização do sofrimento ético-político, da subcidadania e vergonha. Segundo Sawaia, este sofrimento se caracteriza por ser a “[...] dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade” (SAWAIA, 2001, p. 104-105) e a dor da contínua negação da cidadania e expressão do *ingenium* Xokleng/Laklãnõ que não possibilita a esses corpos serem indígenas e se movimentarem pelos territórios urbanos como tais, sem o julgamento e preconceito da cidade. Ao mesmo tempo que a cristalização afetiva no corpo memorioso age enlaçando esses afetos em uma trama de solidão, que também potencializa a saudade, o medo e sofrimento ético-político. Essa constelação afetiva é vivenciada conforme a biografia de vida de cada corpo indígena e contexto sociohistórico. Ressalta-se assim as especificidades do enlace afetivo, não destacando-os somente isolados.

Portanto, a camuflagem é motivada por uma constelação de paixões tristes, mas também de alegres, como sentir-se bonito, não viver discriminações e ser elogiada. Todas elas configurando um sofrimento ético-político cuja gênese esta no *ingenium* da cidade de Blumenau, que presentifica o colonialismo. Essas paixões diminuem a potência de agir e, ao contrário, fortalece a potência de padecimento (SAWAIA, 2001) sustentadora da glória do colonizador para aqueles que aí transitam. Essa trama de afetos é resultante da violência social da sobreposição colonialista de ingenios, decorrente do marca de meu corpo.

É necessário destacar essa especificidade, pois não se trata de uma causa externa e/ou transitória, como não conseguir um trabalho ou cair no chão. É o sofrimento por eu ser quem sou. Pelo meu corpo, *conatus*, ancestralidade, por ser a história do meu povo. Aspectos que não são transitórios ou possíveis de serem despidos do sujeito.

Mais um ponto que demonstra que a colonização não acabou, pois os indígenas continuam sendo colonizados, nesse caso uma colonização afetiva que utiliza da inclusão perversa, sobreposição dos ingenios e vergonha como formas de manter esses corpos camuflados e inexistentes no território. Esse afeto age como uma emoção colonizadora (SAWAIA e BUSARELLO, 2018), que além de diminuir a *conatus* dos corpos indígenas também os mantém em uma condição de subcidadania, camuflados e, por conseguinte, solitários na cidade: a morte afetiva e da potência daqueles que migram para o contexto urbano. Um sofrimento que é reatualizado constantemente nos encontros.

Um corpo subalternizado que encontra nessa técnica corporal uma forma de sobreviver. Para além do afeto de vergonha vivido em ato (conforme Spinoza o corpo é tal como o sentimos) há também outras formas de manter a colonização nos corpos canela, explicadas por Tolym em uma das nossas conversas, anotadas no diário de campo. Segundo a pesquisadora-participante além da camuflagem há também duas outras condições que observa nos indígenas que vivem no contexto urbano: o apagamento de identidade por conformismo e o apagamento voluntário da identidade. O primeiro ela reconhece ter vivido, e se caracteriza pela pessoa indígena que se considera branca, segundo a pesquisadora-participante é muito usual no caso daqueles que nasceram no contexto urbano. Ela conta que ia para Terra Indígena mas ninguém falava que era indígena - “eu achava que ia para o sítio” - e por isso diz ser um “conformismo” porque foi imposta uma não identidade, ou um apagamento do seu *ingenium*, para esses povos. O segundo, é quando a família “apaga voluntariamente” a história da ancestralidade desse corpo. Esse é o caso vivido por Tàgi Niara, uma das participantes da ABRAMA, pois sua família nunca reconheceu a ancestralidade e ela precisou resgatar sua história para reconhecer e conhecer seu *ingenium*

coletivo/familiar. Nessa conversa, ela contou que descobriu sua ancestralidade através de um sonho com a avó, ela conta: “a minha vó fugia para o mato por vários dias, tinha uma grande conexão com a natureza, principalmente com as cobras”. É no processo de resgate da ancestralidade familiar que Tàgi Niara encontra a ABRAMA, potencializa sua luta pelos direitos indígenas e se reconecta com a sua história. Essa é a força do comum na cidade e dos bons encontros que permitem a expressão do *ingenium* indígena.

Tanto a camuflagem como o apagamento da ancestralidade são formas de violência e colonização exercidas sobre os ingenios de cada corpo ou coletivo. Em ambos os casos, ser branco ou se camuflar de branco é visto como uma forma de não viver o preconceito, a subcidadania, discriminação, inclusão perversa e as diversas violências acometidas sobre os corpos canela que vivem no contexto urbano. Se a família ou a comunidade optou ou se conformou com o apagamento da sua história é porque houve uma sobreposição de ingenios, nesse caso o branco, sobre o do indígena (SPINOZA, E III, Prop 31, Esc). Há uma dominância dos corpos brancos sobre os corpos indígenas, algo que também é reafetado pela história dos encontros entre dois povos. Essa se dá também pela criação de normativas criadas pelos brancos do que é ser indígena, mantido pela ideologia branca e reproduzido nos diversos aspectos como livros didáticos. Veja-se assim a imagem dos indígenas como o “bom selvagem”, usando penas e cocar, como já apresentado no subtítulo anterior. Em uma das palestras que a ABRAMA participou um dos ouvintes perguntou a Vaiká se eles ainda eram indígenas na TI porque não havia mais “ocas”, a resposta dela foi a pergunta do porque os “alemães” não usavam mais suspensório. O estereótipo criado pelos brancos mantém a figura do indígena vinculado à TI e aos modos do passado, não lhes dando o direito de se apropriar dos espaços e bens de consumo da cidade como indígena. Ocorre assim a imposição de uma imagem cristalizada (feita pelos brancos) sobre os indígenas que os mantém na condição de subcidadania. Esta visão é repassada das mais diversas formas, como livros, filmes, novelas, imaginário popular etc., sendo também uma forma de sobreposição do *ingenium* branco para com esses

povos, que ao não corresponder a essa visão, é retirado desses corpos o direito a sua identidade como tal. Ocorre assim uma inclusão perversa (SAWAIA, 2001) em diversos sentidos, pois ao corresponder à imagem do que deve ser o indígena, a cidade não é tida como local para esses corpos; ao não responder a imagem, lhes é dito que não são indígenas. Ambos movimentos gestados pelos corpos brancos.

As técnicas corporais nada mais são do que formas de enfrentar a violência vivida no contexto urbano. Se elas existem é porque antes disso o massacre do corpo e *ingenium* de uma nação já começou, e ao reprimir um ingenio se reprime também seu *conatus* (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2007). Quando a barragem é construída e alaga as terras, ou quando o Estado constrói as casas na TI não respeitando a cosmovisão do povo ou a noção de família, está se impondo um *ingenium* sobre o outro, e com isso a repressão do *conatus* indígena. Ao olhar para o passado olha-se a história dos afetos e encontros entre esses dois corpos, e também a historicidade da sobreposição do *ingenium* branco para com o indígena, uma forma de colonização afetiva. As marcas do agora também já foram vividas antes. Como menciona Moreau (2010), conhecer o *ingenium* é conhecer os começos, e com isso os encontros que culminaram na situação atual. O presente é resultado de uma história. O *ingenium* é síntese disso. No caso aqui relatado, se camuflar é um ato de defesa para não viver o julgamento ou as afetações tristes da vergonha por ser indígena na cidade loira, é uma resposta ao afeto de pudor. O *ingenium* de Blumenau que possui a glória ao colonizador como dominante impõe-se sobre o corpo indígena, afetando-o assim com a vergonha e por conseguinte, diminuindo o *conatus* desses corpos. Nada diferente do vivido no passado, quando o branco também se impôs sobre os povos indígenas construindo a barragem e alagando *ingenium* e memórias coletivas, ou executando um genocídio dos corpos. Olhando-se os começos, é possível ver a violência se reatualizando. O corpo camuflado de branco, nesse caso, é um corpo que sente segurança pois se passa como objeto da glória do ingenio coletivo de Blumenau e não vivencia o preconceito e afetações tristes. Porém em ambos os casos vemos a violência da sobreposição de um *ingenium* sobre o outro, a colonização incessante

com outras nuances.

É possível ver nessas técnicas o esforço por perseverar na existência desses sujeitos, o que o filósofo holandês chama de *conatus* (SPINOZA, EIII, Prop.7). Através das técnicas corporais e no enfrentamento para sobreviver na cidade, os indígenas migram em busca dos seus sonhos, daquilo que almejam e seu bem viver. Campos (2008) explica sobre o *conatus* em Spinoza “o termo *conatus* é definição em simultâneo da força causal de si na existência e reconhecimento da limitação gradativa dessa força causal de si.” (CAMPOS, 2008, p. 213-214). Portanto a todo momento que nos esforçamos para perseverar na existência no território, também encontramos limitações dessa potência nesses outros corpos, um constante movimento de potência e de oposição, vivido nos encontros cotidianamente. Bove (2012) afirma que o *conatus* é estratégico e resistência frente a tudo que pode ser obstáculo.

[...] por esta razão, o esforço é “estratégico” no sentido de que cada coisa é, em cada instante da sua perseverança, tão “perfeita” quanto pode sê-lo (tão “poderosa” quanto pode sê-lo em seus efeitos de conservação); tão “adaptada” ao mundo quanto pode sê-lo em função dos abalos que sofre e/ou dos abalos que produz, também em parte, em sua afirmação resistente, ou seja, em função de suas múltiplas trocas complexas e paradoxais com o mundo. (BOVE, 2012)

O *conatus* individual é potência e cria formas de perseverar no cenário de Blumenau, uma dessas é a camuflagem ou o apagamento da sua ancestralidade - técnicas narradas pelas pesquisadoras-participantes como formas de sobreviver na cidade. Neste caso, o *conatus* estratégico encontra no *ingenium* coletivo o conhecimento para enfrentar as afetações do contexto citadino. O mesmo que é causa interna da vergonha - por ser afeto triste possui sua potência diminuída (SPINOZA, E III, Post), - também é o esforço por perseverar na existência perante as adversidades do contexto urbano. Esse exercício se caracteriza por ser o *conatus* estratégico mencionado por Bove, porque cria resistências perante as limitações do território e cotidiano. E porque não dizer também, um *conatus* revolucionário (TORRES, 2018), que ao se mostrar estratégico se mantém perseverando na existência em meio ao contexto social que tenta impedir isso, e se tornando revolucionário expande os

horizontes da cidade, que até então era loira. O revolucionário, neste caso, é a resistência e enfrentamento perante o *ingenium* coletivo germânico - sendo assim se faz uma revolução canela a partir dos espaços que podem circular e ocupar no contexto citadino, mesmo através da camuflagem.

O *conatus* estratégico e revolucionário expande os horizontes da realidade concreta para criar técnicas do corpo e permitir a transgressão da normativa social do branco. A cor canela poder ocupar a loira Blumenau, é enfrentamento à colonização que ainda compreende que o urbano não é para indígenas. Para retomar a pergunta do holandês: o corpo pode ser revolucionário e transgressor. O mesmo corpo que é marcado como “sujo”, “preguiçoso” ou “não construtor do Vale” pela ideologia dominante faz resistência, transgrede, cria e se transforma. A cor canela resiste e existe nas cidades.

En efecto, la disposición del cuerpo es la que inicialmente determina la manera en que los cuerpos exteriores afectan al cuerpo individual; y es a partir de estas afecciones que cada individuo confecciona un mapa del mundo natural y social, y desarrolla las estrategias que los afectos dictan como las más útiles para perseverar en el ser en ese entorno. (PAC, 2017, p. 157)

Quando comentamos que o afeto de vergonha é testemunha da violência social, é justamente por ele indicar esse movimento da cidade que o *conatus* estratégico promove a camuflagem. O corpo canela desenvolve essa forma de viver em Blumenau pela marca causada nos encontros em que viveu. Quando este afeto muda para o orgulho/amor de si ou a vergonha revolucionária, pode-se ver a mudança do movimento dos corpos ocupando espaços na cidade e expressando seu *ingenium*, como no desfile da ABRAMA no dia 02 de setembro.

Inspirada na trajetórias das mulheres indígenas, Tàgi Niara escreveu um poema que narra o *conatus* dessas mulheres guerreiras e resistentes:

A mi solo me mataram, Pero mañana volveré y seremos millones.  
 És Bartolinas, madres, hermanas, filhas.  
 És Bartolinas, com princípios ancestrais herdado;  
 És Bartolinas, com suas próprias divindades femininas;

És Bartolinas, guerreiras, possuidora de valentia, inteligência, laboriosa, de força social lutando contra a opressão e poder colonizador..

Cortaram sua língua mas, sua voz ecoa por toda a ABYA YALA;

Cortaram seus seios, mas, não cortou os laços do afeto e do aconchego [...]

Teve seus cabelos cortados, mas, não tirou a unicidade, sintonia e convicção do pensamento...

És Bartolinas, viva em cada corpo, mente, pele, voz, atitude;

És guerreira. Lutando pelo bem viver, liberdade, autonomia, desigualdade e opressão às mulheres nos diversos segmentos sociais.

Tàgi Niara.

Segundo Tàgi, “é através da poesia que muitos silenciamentos são revelados”, a arte se torna espaço possível para narrar a luta, mas também é potência dos corpos. Já se vê na presença indígena na literatura, cinema e música. A arte se mostra um espaço possível para marcar a ancestralidade desses povos: como mencionado no capítulo anterior, escrever é resistência. As diversas formas de linguagem trazem a narrativa das violências vividas pelos povos indígenas no Brasil e os enfrentamentos possíveis diante disso. Tàgi Niara coloca na linguagem os afetos que ressoam nos corpos e ingenios dessas mulheres frente à imposição do *ingenium* branco. O poema mostra que tentaram silenciar os indígenas mas a voz ecoa nos outros corpos - “viva em cada corpo, mente, pele, voz e atitude” -, a ancestralidade se mantém na luta pelo direito de viver bem, ela é constituinte do *ingenium* coletivo. Nas palavras da pesquisadora-participante é demonstrado o vínculo coletivo entre os corpos, porque Bartolina vive no corpo das outras mulheres. Mesmo com a violência, o aconchego e afeto resistem, como os corpos indígenas continuam resistindo no contexto urbano através das estratégias do seu *conatus*. O que a pesquisadora-participante narra em seu poema, o vínculo, é a força do comum, que também pode ser compreendido como uma estratégia do *ingenium* coletivo para sobreviver ao apagamento da sua ancestralidade pelos brancos.

A resistência apresentada no poema de Tàgi Niara materializa o que o filósofo holandês chama de direito natural, que compreende ser o direito que os sujeitos tem de perseverar na sua existência enquanto seres humanos; o direito natural de cada

indivíduo vai até onde se estende a sua potência (SPINOZA, TP, Cap 2, §4). Spinoza (TTP, Pref) ainda explica que viver conforme seu *ingenium* faz parte do direito natural, e ninguém está obrigado a seguir o ingenio de outro. A vergonha, emoção mais evidente já no início dessa pesquisa, indica que o indígena têm dificuldade de viver expressando seu *ingenium* no contexto urbano. Por isso o *ingenium* envergonhado indica que há algo sendo enunciado como motivo da vergonha, ou seja, de julgamento e afetações tristes. O domínio desse afeto e a sobrevivência na cidade testemunham a forma violenta de Blumenau sobre esses sujeitos. O afeto dominante, neste caso, está sendo o radar ético-político das condições em que se dá a vida na cidade e o motivo de não encontrarmos indígenas - em um primeiro momento - nos dados públicos. No caso das pesquisadoras-participantes, o esforço para sobreviver no contexto urbano, a partir da camuflagem e das demais técnicas corporais, são as estratégias diante da violência contra seu direito natural como indivíduos, ou seja, a imposição do *ingenium* coletivo de Blumenau sobre o seu, o que reprime sua potência de perseverar na existência (*conatus*).

O filósofo ainda explica que o direito natural de cada sujeito define-se pelo desejo e pela potência. Com isso explica que este não é concebido pela razão, portanto tudo o que um sujeito julgar bom poderá fazer. (SPINOZA, TTP, cap XVI). No Tratado Político, o filósofo comenta que tanto no estado natural como civil o sujeito age segundo as leis de sua natureza, ou seja, vela pelo que lhe é útil. Em ambos estados é a esperança e o temor que conduz o sujeito a agir ou não agir - a diferença é que no estado civil todos tem os mesmos temores, a segurança à mesma causa e a regra de vida é comum. (SPINOZA, TP, Cap III, § 3). Aqui se mostra mais um paradoxo vivido no contexto da cidade: o espaço de Blumenau impõe seu *ingenium* sobre as mulheres indígenas violentando seu direito natural, reprimindo assim seu *conatus* e produzindo afetos tristes; da mesma forma, é esse contexto que viabiliza seus sonhos e a busca pelo bem viver. Diante disso, as indígenas precisam criar estratégias para continuar perseverando na existência, motivadas pelo afeto de esperança de alcançar seus sonhos, seja trabalho ou estudo, e com medo de não conseguir permanecer nesse



espaço em que o afeto de glória está vinculado ao colonizador.

Desde verse sometido físicamente a ser excluído de un cierto ámbito social, todo atenta contra la posibilidad del cuerpo de relacionarse y, en consecuencia, de conservarse. El odio de los demás provoca temor, esto es, despierta el recuerdo de males pasados y provoca expectativa con respecto a maler por venir. Y, para el cuerpo, esos males pasados están presentes en las huellas que él han dejado, que se perciben como presentes. (PAC, 2013, p. 107)

A forma como a cidade glorifica o colonizador e inclui perversamente o indígena, em alguns casos imerso em uma trama afetiva de ódio, provoca a recordação das violências já vividas pelo coletivo, conforme Pac explica acima. O direito natural está presente desde o movimento para a cidade até a sua permanência, ele é constituinte do sujeito. No entanto, ao vivenciar a violência do *ingenium* da cidade sobre sua singularidade, o uso das técnicas corporais se mostra a forma de defesa, pelo conatus estratégico, contra essa violência social e afetiva e também uma forma revolucionária para ocupar Blumenau, diante do seu *ingenium* coletivo. Por isso a camuflagem é feita para prevenir futuras formas de preconceito e de afetos tristes, apesar de permanecerem na flutuação de ânimo entre esperança e medo, segurança e insegurança, ficando na vigília de serem descobertos e sofrerem violência ou não serem aceitos nesse novo território, o que impediria a realização de seus sonhos. Sobre isso, Spinoza explica que:

Se sigue, además, que cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio. (SPINOZA, TP, Cap II, §9)

O movimento de imposição do *ingenium* branco é uma violência que mantém o *ingenium* indígena abaixo da sua *potestad*. Isso é visível tanto pela legislação da demarcação de terras, construção de barragens e mineração, como também na cidade, que é necessário usar das técnicas corporais para se defender da violência empreendida sobre os corpos canela. Ramos-Alarcón Marcin (2008) explica que há

muitas formas das pessoas viverem abaixo das *potestad* de outros, o autor elenca diversos exemplos como o ambicioso que vive abaixo da opinião dos outros. No caso de Blumenau, a cidade mantém os demais quando impõem a glória a um só modo de ser, e reproduz isso diariamente através de seus costumes, criando um único modo de viver nesta cidade. Mesmo com a possibilidade das técnicas de defesa como resposta ao *ingenium* coletivo de Blumenau, este instrumento exige a camuflagem de branco ou o apagamento da sua história, uma contradição porque para viver é necessário deixar de existir enquanto indígena, além de quebrar o sentimento de comum tão forte na TI e tão potente para a resistência nesses espaços. Mais uma violência que impede que esses corpos vivam de forma autônoma (*sui juris*), porque enquanto existir uma única forma de viver no contexto urbano, não há autonomia ou respeito mútuo entre os corpos, e com isso se mantém a subcidadania e a quebra dos comuns possíveis.

Romper com a camuflagem de branco, nesse caso, significa enfrentar a violência e colonização branca da região e viver expressando seu *ingenium* (SPINOZA, TP), ou modificar a forma como a cidade louva apenas uma forma de existir, permitindo a glória na diversidade. Qual caminho seguir? Para tanto, vale parafrasear o holandês: O que pode o corpo comum na cidade? Chegamos ao final desta pesquisa longitudinal compreendendo que enquanto houver os paradoxos entre: camuflagem de branco e violência afetiva, a saída encontrada é na força do sentimento do comum. Quiçá este seja a maior expressão do *conatus* estratégico e revolucionário que encontra no desejo de comum a sua maior força perante a loira Blumenau. Como Spinoza menciona, não há nada mais útil para um *indígena* que outro *indígena*.

No aniversário de Blumenau Tolym enviou para a pesquisadora, um poema que sintetiza, nas belas palavras da pesquisadora-participante, a relação com a cidade loira a partir do *ingenium* indígena:

Minha aldeia Blumenau

Sou nascida e criada em Blumenau. Convivi muito da minha infância na Terra indígena. Minha mãe mora lá, e sempre que posso, corro para lá também. Falo tanto de lá. São as memórias da minha mãe o tempo todo na minha boca e no meu coração.

São as minhas memórias!

São as memórias do meu povo que se misturam com as minhas e se fundem em uma só história. E

essa história eu não me canso de contar, a ponto das pessoas do meu convívio, e pessoas que vou conhecendo ao longo do caminho, me perguntarem frequentemente: “mas você nasceu na aldeia né? ”, se referindo a TI Ibirama Laklãnõ. Ou ainda, “com quantos anos você veio para Blumenau?”  
E até ontem, 02 de setembro de 2021, aniversário de Blumenau, eu sempre respondia: “ não, sou blumenauense, e sempre morei em Blumenau.

Até ontem...

A partir de hoje, minha resposta será outra: “nasci sim, nunca saí dela; e pretendo morar em aldeia para sempre! ”

Blumenau é terra ancestral do meu povo, sempre foi aldeia, muito antes de ser Blumenau.

E meu corpo território estará ligado para sempre a esse território ancestral, hoje dividido por bairros, mas que já foi todinho uma grande aldeia.

Cada pedacinho desse território pode contar um pouco da nossa história. Uma história escrita com sangue. Uma história de silenciamento, de esbulho.

O jovem município de Blumenau, com seus 171 anos, só é o que é hoje, porque foi plantado em terra fértil e sagrada do povo Laklãnõ.

Essa terra adubada com sangue e corpos território, será sempre minha aldeia Blumenau!

Tolym Nunc-Nfõonro

Aldeia Blumenau, 03 de setembro de 2021.

Talvez não haja melhor forma de fechar esse nosso bloco de análise senão com este poema - *obrigada Tolym por sempre materializar em lindas palavras o que sentimos*. O que a pesquisadora-participante faz em seu poema é o giro do *ingenium* até então projetado e analisado aqui, enquanto leva a mais uma questão: por que Blumenau não pode ser indígena? Como diz Tolym, Blumenau é aldeia, é terra adubada com sangue e corpos territórios. A história até então contada e replicada no desfile de 02 de setembro é a do colonizador, mas apesar de se maquiar de germânica, é e foi Terra Indígena.

A partir dos encontros e da força do comum indígena, quando a cor canela narra sua história, é essa Blumenau que se transforma em aldeia que é contada das diversas formas. Quando os paradoxos pela imposição do *ingenium* e da vergonha encarnada são suspensos (aqui não quer dizer que isso é linear e constante), vê-se a esperança de comum dominar no *ingenium* coletivo, a tal ponto que juntas as pesquisadoras-participantes transformam a cidade loira em aldeia Blumenau e enfrentam a imposição do *ingenium* coletivo para sair (pelo menos em alguns momentos) abaixo da *potestad*, alcançando sua autonomia para questionar a normatização desta cidade.

## 6. COMO VOCÊS FAZEM PARA MATAR A SAUDADE? A PROCESSUALIDADE DA TRAMA AFETIVA NA CIDADE

A pergunta que intitula o capítulo foi expressada por Tolym em uma conversa informal com participantes da associação, quando essas discutiam os povos indígenas que viviam em cidades da região. A pesquisadora-participante queria compreender como os indígenas oriundos de outros locais - no caso em questão, povos do norte do país que vivem no estado - matavam a saudade de suas Terras Indígenas, famílias e comidas tradicionais tão distantes. *Já havia ouvido sobre a saudade por estar na cidade, mas a pergunta dela foi surpreendente para mim, seja porque nunca imaginei a dificuldade em conseguir algum ingrediente para fazer uma comida, seja porque nunca tinha vivido esta situação.* Essa pergunta movimentou a ABRAMA a iniciar um mapeamento no estado e organizar algumas *lives* com esses sujeitos.

A inquietação da pesquisadora-participante nos convida a refletir sobre a constelação afetiva das indígenas para além da camuflagem e vergonha. Sua pergunta chama a atenção para os demais afetos vivenciados no contexto urbano ou, usando a expressão de Moreau (2009), o nó afetivo que compõe o *ingenium* e caracteriza os sujeitos, ou seja, os modos finitos que aí vivem. Para além disso, a pergunta de Tolym lembra que não vivenciamos um único afeto isolado e sim uma trama afetiva. Este é o foco deste bloco de análise, que procura se debruçar sobre as demais emoções que compõem o ingenio das mulheres indígenas que foram as protagonistas desta pesquisa.

O *ingenium* não é estático, passa por transformações e metamorfoses o tempo todo. Portanto, a pesquisa longitudinal permite acompanhar as mudanças e flutuações afetivas das pesquisadoras-participantes ao longo da pesquisa. Com suas trajetórias pela cidade de Blumenau e nossa caminhada conjunta, foi possível conhecer os afetos vivenciados e as transformações decorrentes dos encontros nesse território marcadamente germânico.

Pac (2013) explica que por ser afetivo, o *ingenium* se constitui a partir do corpo e

experiências de cada um, não havendo ingênios iguais, porque as vivências ou afetações são interpretadas diferentemente por cada corpo a partir da sua singularidade. Com isso, vemos a importância da demarcação do território urbano para essa análise, local onde as pesquisadoras-participantes vivenciam (em sua maioria) os encontros. Os afetos nesse espaço podem ser diferentes daqueles da Terra Indígena, citamos como exemplo a saudade, já questionada por Tolym, presente por conta de várias afetações como a distância entre aldeia e cidade que impede o encontro (além da tecnologia) com a família. Se suspendermos o território, não compreendemos a intencionalidade deste afeto e afetação. O corpo cidade se torna um marcador para pensar as diferentes tramas afetivas: afinal, *como faz para matar a saudade quando se está na cidade?*

### **6.1 Medo e esperança: “vocês vão pra cidade, vocês vão virar pagão, vocês vão pagar até a água que vocês bebem”**

Isso desde que eu era criança, assim, eu idealizava, eu morando em Blumenau, sem conhecer Blumenau, porque sabia que as minhas irmãs moravam. Então você imagina, nem vê em televisão você não via, porque nós não tínhamos energia elétrica, então eu imaginava eu morando em uma cidade, que pra mim já era Blumenau que já tinha. Eu imaginava tendo a minha casa e o meu carro na garagem. Isso tava na minha cabeça. (Indyara)

Medo e esperança, par indissociável segundo Spinoza (E III, Prop. 50, esc), são reconhecidamente os afetos que motivam e movimentam a migração para Blumenau em busca dos sonhos para uma vida diferente, como contou Indyara sobre seu sonho e esperança de ir para a cidade e conquistar a casa e o carro. Por isso, na flutuação de ânimo de medo e esperança, a migração para a cidade acontece. Esses dois afetos estão intimamente ligados à temporalidade, no entanto o caráter do passado e presente existem por consequência da memória (TEIXEIRA, 2014) e da imaginação, respectivamente.

O filósofo explica:

Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos, excluimos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que tínhamos ou de uma coisa que esperávamos. (SPINOZA, E III, Prop 18, esc. 2).

O par de afetos chama a atenção para as dúvidas vivenciadas pelos corpos. Seja passado, presente ou futuro, o cerne da flutuação afetiva está na dúvida gerada pelas afetações, pois tanto a tristeza (medo) como alegria (esperança) são instáveis e frutos de algo que temos dúvida: medo é só medo pela existência da dúvida, na ausência desta seria desespero; o mesmo se aplica à esperança que seria segurança (SPINOZA, EIII, Def. dos Afet.). Neste caso, cabe lembrar que o medo é um afeto que marca a história dos povos indígenas com os brancos: a vivência com os bugreiros, por exemplo, já relatado no capítulo anterior, povoa as narrativas até hoje. A insegurança e incerteza se mostram presentes na flutuação afetiva também por conta dessas memórias. Ou seja, os encontros vivenciados no corpo memorioso agudizam a forma como o medo e esperança afetam o corpo das indígenas, porque a história coletiva do povo já guarda as marcas das afetações com os brancos e da dúvida em relação a esses.

Os afetos de medo e esperança possuem o elo com a dúvida, causa do afeto, e portanto geradora da flutuação afetiva. No caso presente da migração, é pela dúvida quanto à realização dos sonhos, possibilidades de vida na TI e busca por um futuro diferente, geralmente vinculado ao trabalho e estudo, que as indígenas pesquisadoras-participantes se afetaram com medo (afeto triste) e esperança (afeto alegre) e se movimentaram para a cidade para construir suas vidas nesse espaço marcadamente branco. “Acharam que eu saí, porque eu não queria morar lá, porque isso, porque aquilo, mas não é, a situação obrigou. A gente sempre bate encima, mas sai a palavra *barragem*, custou bem significativo para a aldeia” conta Maria Kóziklã sobre a sua migração para Blumenau. Quando ela diz que a “situação a obrigou”, indica o

movimento em busca de uma vida diferente, seus sonhos e desejos diante do impacto da barragem sobre a aldeia, mas sua fala também evidencia o paradoxo que compõe a flutuação afetiva aqui destacada sobre seu futuro: o querer viver com os seus e a procura por uma vida diferente que, por consequência, é distante da TI. No centro da situação vemos a barragem: a obrigação de deslocar-se é imposta pelas condições que resultaram da instauração deste projeto, rementendo ao centro da flutuação afetiva: a dúvida. Essa afetação é produzida pela barragem nas gerações que tiveram que conviver com os impactos do projeto sob suas terras.

Isso já foi evidente no início da pesquisa longitudinal, quando Tchului explicou a sua migração para Blumenau em busca de emprego para ter renda e poder viver em condições dignas. No caso de Vaiká, a migração aconteceu ainda quando criança, pois seus pais foram viver na cidade para os filhos poderem estudar e acessar o Ensino Médio e Superior. O mesmo aconteceu com as demais pesquisadoras-participantes, somente Tolym nasceu na cidade, porque sua mãe já havia migrado: como ela diz “vim pra cá na barriga da minha mãe”, demonstrando o seu vínculo com a Terra Indígena através do que a pesquisadora-participante chama de memória embrionária. Os relatos delas demonstram a trama afetiva do medo e esperança movimentando a migração em busca da segurança para seu futuro: como o holandês explica, ao tirar a dúvida da esperança, este afeto se transforma em segurança (SPINOZA, EIII, Def. dos Af.).

O mesmo movimento de busca por trabalho e estudo, inclusive o ingresso na universidade, também foi reconhecido por Henriques (2000) em sua pesquisa. A autora explica que nos anos 1980, as mudanças advindas da implantação da barragem já são percebidas e levam os indígenas à migração para cidades como Blumenau. No entanto é a partir da década de 1990 que a pesquisadora vê maior influência dos efeitos da Barragem sobre a saída da Terra Indígena para o contexto urbano, o que ela entende ser um efeito colateral da Barragem Norte (HENRIQUES, 2000). A constelação afetiva possui um marco temporal, pois a instauração da barragem movimenta a migração pela dúvida causada nos corpos indígenas, como também

demarcado por Henriques (2000). Inclusive, na conversa com Maria Kóziklã, a pesquisadora sentipensante comenta, ao se afetar com a história narrada pela pesquisadora-participante, que “*parece que é uma linha do tempo e a gente tem a vida que você me falou no rio com a tua família, a barragem, tudo muda, aí tua vida muda nessa situação.*”. Saliento que a pesquisadora sente a liberdade de falar como é afetada pois trata-se de uma entrevista participativa, onde há escuta, horizontalidade e elaborações conjuntas. O passar dos anos agudiza os efeitos desse projeto de morte na Terra Indígena, bem como a constante afetação nos corpos políticos (aldeias e povo indígena) e naqueles que nascem conhecendo as terras atingidas pela barragem. Cristaliza-se, assim, a dúvida imposta pela barragem, ausência de possibilidade para o futuro e a necessidade de procurar novos territórios para conquistar seus sonhos motivados por essa afetação.

Tanto a história das pesquisadoras-participantes como as informações apresentadas por Henriques geram uma pergunta: o que significa, para as pesquisadoras-participantes, sentir medo e esperança em relação à vida na Terra Indígena? A dupla afetiva nesse caso é radar para a realidade dessa terra que foi atacada e invadida pelo branco. Retomando Spinoza, o medo é uma tristeza causada por uma ideia de algo futuro ou passado, de cuja realização temos dúvida (SPINOZA, EIII, Def. dos Af.). Para as pesquisadoras-participantes a imagem é do seu futuro, do perseverar na existência e a dúvida é decorrente dos impactos da barragem na Terra Indígena. Por isso é possível afirmar que a causa da dúvida é externa pois o *ingenium* foi afogado, o rio morto e as enchentes continuam acontecendo nas aldeias, gerando o medo pelo seu futuro e esperança de uma vida digna em outro espaço não afetado pela barragem (contexto urbano).

É a afetação decorrente disto que impossibilita a imagem do seu futuro, como Maria Kóziklã afirmou: a situação obrigou a migração. Lançando uma visão espinosana sobre os dados de Henriques (2000), juntamente com a história das pesquisadoras-participantes, o medo e a esperança são ocasionados pela instauração da Barragem Norte e seus efeitos sobre esse povo. Ou seja, esses afetos são



decorrentes da violência sofrida no território e a inclusão perversa promovida com a marginalização e invasão da Terra Indígena após os encontros com os brancos. Esse movimento demonstra que o motivo da migração é tanto o futuro (imagem) como o presente e passado imposto pela barragem (dúvida) que precarizou a vida neste local gerando a flutuação do par indissociável segundo Spinoza. Esses afetos também são marcas daqueles que nasceram na Terra Indígena, diferentemente do medo e esperança sentidos pela segunda geração que já está na cidade, porque a dúvida emerge conforme o território e vivências de cada corpo memorioso. Deste modo, a flutuação afetiva aqui analisada é uma violência afetiva sobre o corpo indígena que convive diariamente com a dúvida sobre o perseverar na sua existência.

Tolym conta: “então eu não posso voltar hoje lá para a minha aldeia, porque eu não tenho sustento, eu não tenho como me manter financeiramente lá.” A pesquisadora-participante complementa como se sente na cidade: “me sinto amarrada nessa cidade, aprisionada aqui, presa num serviço público que me prende mesmo, me impossibilita de fazer outras coisas que eu gostaria, porque é o meu sustento”. Neste caso, a barragem inviabilizou a vida de tal forma que se torna difícil para os jovens projetar um futuro sem trabalho, sem terras férteis ou sem a universidade próxima, tensionando-os à inclusão perversa e migração, ou como no caso de Tolym, à impossibilidade de voltar para a TI. Ao mesmo tempo, “meu pai dizia, quando a gente vir pra cidade, dizia assim ‘vocês vão pra cidade, vocês vão virar pagão, vocês vão pagar até a água que vocês bebem’ então a gente vira pagão, a gente vive pagando sempre” (Indyara). A cidade que dá o sustento, como Tolym fala, faz você virar pagão, como Indyara conta, e assim aparece o paradigma do capital sobre os corpos que aí transitam, pois possibilita o dinheiro, quebra o comum, oferece a mercadoria e cobra a conta ao final. Aqui reside também a inclusão perversa (SAWAIA, 2001) já demarcada no mestrado (BUSARELLO, 2017): a cidade oferece os produtos, serviços e possibilidades de melhora de vida, mas obriga que estes sejam pagos - seja a universidade para conquistar o sonho do Ensino Superior, ou seja a casa para ter seu lar -, e para isso é necessário conseguir um trabalho, que como Tolym já retratou, lhe

prende à cidade.

A causa externa da dúvida e decorrente flutuação afetiva do medo e esperança lança as pesquisadoras-participantes em um paradoxo que vemos nas falas de Maria Kóziklã e Tolym: ficar na Terra Indígena com a família e seu povo, ou migrar para procurar outras mediações de vida, sentindo saudades e/ou solidão? E ainda um drama afetivo: o desejo pela vida da Terra Indígena que não existe mais como conheciam, e a busca por perseverar na existência forçando-as para a camuflagem de branco na cidade, que também marca o seu *ingenium*. É uma condição dramática perversa que funciona e age conjuntamente com a flutuação afetiva entre medo e esperança. Essas são algumas nuances que expõem o nó afetivo que compõe a migração e a vida na cidade. Os dois afetos aqui tratados trazem para a análise a temporalidade (passado, presente e futuro) do corpo memorioso das pesquisadoras-participantes e de seu povo. Podemos não ter acompanhado a instauração da Barragem Norte, mas vemos no nosso caminhar os efeitos psicossociais deste projeto e a dúvida em perseverar na existência após a sua implementação.

Uma vez na cidade, o medo e esperança são agudizados pelo preconceito e visão colonizadora sobre o corpo canela, que agem gerando dúvidas sobre a permanência na cidade ou conquista dos seus sonhos. Já foram apresentados episódios de preconceito no capítulo anterior, mas retomamos como exemplo a discriminação vivida por Maria Kóziklã quando tentou se cadastrar para as casas da Cohab. Esses afetos compõem a trama afetiva juntamente com a vergonha de ser indígena nesse local e o pudor, o medo de sentir vergonha (SPINOZA, EIII, prop 39 esc). Citamos a necessidade da camuflagem para buscar trabalho: Vaiká conta, em uma conversa informal ainda no início da pesquisa longitudinal, que sofreu preconceito em uma entrevista de emprego quando foi perguntada sobre a sua infância. Segundo o relato, contou que era indígena e falou da sua vida na TI, e logo em seguida foi dispensada do encontro. Pela violência exercida sobre o *ingenium* indígena, a camuflagem se torna uma técnica de defesa para se manter na cidade, mas também para enfrentar a dúvida gerada pela marca étnica que o espaço coloca sobre o corpo e que as lança no medo e esperança

sobre seu futuro.

Diante desse cenário, na flutuação afetiva do medo de não conseguir emprego e a esperança de ter uma renda, o desejo de ficar na aldeia e o medo de não sobreviver, a camuflagem de branca é a opção possível para sobreviver na cidade, se mostrando uma estratégia do *conatus*. Ou seja, esses afetos são também a dupla afetiva que demonstra a violência sobre o *ingenium* indígena na cidade, pois entre os diversos aspectos que mantém a dúvida sobre o futuro, a forma como a cidade impõe a glória sobre a figura do colonizador e a vergonha sobre o indígena, são um dos agudizadores da inclusão perversa vivida nesse espaço. Aqui, já se demonstra a constelação afetiva que compõe o *ingenium* da migração das indígenas que agora vivem em Blumenau, porque a dominância da vergonha se mantém junto com o medo e esperança do futuro, uma trama afetiva que oscila mas faz parte do ingenio. As pesquisadoras-participantes lutam na cidade e permanecem nesse local pela esperança de conquistar um trabalho ou poder estudar, ao mesmo tempo que se afetam com o medo do desemprego ou da impossibilidade do acesso ao estudo. Sobre a esperança da conquista dos seus sonhos, Maria Kóziklã conta:

Eu acho que na verdade eu sempre pensei no hoje. Eu pensava no hoje, “*Ah tá, então eu tenho o meu emprego, mas vou conseguir, amanhã é outro dia*”. E assim, eu pensei no hoje, eu não ficava assim pensando, “*E agora como que vai ser? Minha vida vai acabar, pronto, eu vou ter que isso...*”, não, bola pra frente, eu vou conseguir, um dia vou conseguir uma casa, eu vou me casar, eu vou... quem sabe eu vou me casar com uma pessoa que já tem uma casa, que possa me oferecer uma casa, tudo isso. (Maria Kóziklã)

Ainda sobre o par afetivo Spinoza explica:

Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança, e em dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira, entristece-se. Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realiza. (SPINOZA, E III, Def. Afetos).

Existe a dúvida ligada ao futuro e flutuação afetiva da segurança e insegurança perante a realidade. Como o holandês explica, não há esperança sem medo e nem medo sem esperança, que não só oscilam como são intercambiados no corpo e se mantêm, e por isso ambos os afetos são tristezas, pois surgem da impotência do sujeito (SPINOZA, E IV, Cap XVI). Evidentemente, em relação à migração há a oscilação afetiva entre o par afetivo, mas para sustentar a permanência na cidade reconhecemos a dominância da esperança, como Maria Kóziklã diz, “eu vou vencer”. É essa alegria instável que sustenta muitas das lutas e a crença no direito à cidade para os povos indígenas. Não está se afirmando aqui que pela dominância deste afeto o medo não é sentido, mas sim que em busca da segurança no contexto citadino, se esforçando para perseverar na existência, a esperança auxilia na permanência, porque este afeto é necessidade ontológica para a luta pelos sonhos, como bem fala Freire:

Por outro lado, sem sequer poder negar a desesperança como algo concreto e sem desconhecer as razões históricas, econômicas e sociais que a explicam, não entendo a existência humana e a necessária luta para fazê-la melhor, sem esperança e sem sonho. A esperança é necessidade ontológica; a desesperança, esperança que, perdendo o endereço, se torna distorção da necessidade ontológica. Como programa, a desesperança nos imobiliza e nos faz sucumbir no fatalismo onde não é possível juntar as forças indispensáveis ao embate recriador do mundo. (FREIRE, 1987, p. 5)

Nestes casos, a esperança pode ser transgressora pois ela mantém o sonho que movimentou a cor canela para as cidades. Como afirmado por Freire, sem sonho, sem esperança e vice-versa. A alegria, mesmo que instável, faz as pesquisadoras-participantes se manterem em busca do que almejam, mesmo diante da dúvida e variados medos. O sonho de uma vida diferente e a busca pela segurança encoraja a vida na loira Blumenau transgredindo as fronteiras impostas pelos brancos.

Aqui também é importante demarcar os enfrentamentos feitos pelo *conatus* estratégico ao criar algumas redes de apoio entre as famílias. A respeito disso Henriques (2000) explica que existe um vínculo entre os indígenas que migraram. Segundo a antropóloga

[...] De maneira geral, pode-se dizer que estas relações estão centradas, na solidariedade grupal e se constituem em verdadeiras pontes para a cidade. Além de garantir o apoio no momento da migração, possibilita o estabelecimento temporário dos novos migrantes na cidade, até que consigam acomodar-se no meio urbano. (HENRIQUES, 2000, p. 51).

Esta solidariedade, reconhecida por Henriques, se assemelha ao que Spinoza compreende por generosidade: “por generosidade, por sua vez, compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade” (SPINOZA, EIII, Prop 59, esc). Este afeto é o vínculo que auxilia os recém-migrados na cidade, e uma forma estratégica de combater o medo ao migrar, porque “eu não conhecia a cidade e assim pra mim cidade era um bicho de sete cabeças” (Maria Kóziklã). A generosidade é um acolhimento perante o desconhecido contexto citadino e flutuação afetiva de medo e esperança que compõe a migração. O afeto é um alimento para a esperança transgressora e um diminutivo para o medo.

No entanto, mesmo que em alguns casos exista a rede da família, outro formato do medo na cidade é o medo da solidão. Enquanto na Terra Indígena existe a família, na cidade os indígenas estão separados e solitários. Como conta Tolym sobre se sentir sozinha: “É, eu e minha mãe e a minha família, mas era muito pouco. Ah, então, sou eu contra tantos outros numa guerra, eu perderia facilmente. (risos)”. A guerra que a pesquisadora-participante fala em tom de brincadeira, pode ser compreendida como a luta por perseverar na existência em Blumenau como indígena.

Era assim uma falta de alguém pra ouvir e dizer assim “Poxa e agora o que que eu vou fazer?”, pra alguém dizer assim “Poxa, mas tem uma solução, nós podemos ir junto em tal lugar, podemos fazer isso, podemos fazer aquilo”, alguém pra dizer isso, então não tinha esse apoio. [...] A falta dos pais, porque o pai e a mãe, eu não tenho emprego não, estou na casa do meu pai, é diferente, aí eu não tinha pra onde ir. Então aí foram épocas bem difíceis, bem difíceis de conseguir emprego, aí depois arrumava emprego, melhorava, então foi assim uma vida, às vezes subia, descia, subia, descia, ficava lá embaixo, aí depois subia mais ou menos, assim começava ali. (Maria Kóziklã)

O medo da solidão é a falta de comum e de partilha narrada por Maria Kóziklã, que diz não ter com quem partilhar os desafios de estar na cidade. Em Blumenau, não experienciava a segurança que o comum proporcionava na TI. Saliento que como o medo é um afeto triste instável decorrente da ideia de algo cuja realização temos dúvida (SPINOZA, E III, Def. Dos Af.), estas podem ser várias ideias fruto de outras dúvidas impostas pelas afetações vivenciadas. Por isso, há vários medos: desemprego, fome, vergonha e, neste caso, solidão, como visto na fala da pesquisadora-participante. Todos são afetos tristes, mas a ideia que decorre do afeto possui variações conforme os corpos memoriosos. Neste caso, a dúvida em questão é do comum. Com um corpo político maior, como indígenas, há a possibilidade de sobreviver frente às ações de violência. O medo da solidão também foi demarcado pelo filósofo holandês:

Como, além disso, todos os homens temem a solidão, porque ninguém, na solidão, tem força para defender-se e conseguir as coisas necessárias à vida; daí resulta que os homens têm, pelo estado civil, um apetite natural e que não pode acontecer que esse estado seja jamais inteiramente dissolvido. (SPINOZA, TP, Cap. VI, §1).

Vê-se nisso a potência do comum indígena possibilitado pela ABRAMA, por isso a associação também media o medo da solidão. Estar só, na fala de Tolym, não é somente como corpo na cidade, mas como corpo indígena na cidade loira de Blumenau: significa não estar com os seus iguais. Ou seja, o medo da solidão sinaliza o medo da falta de “calor de lugar” (SAWAIA, 1995), da existência conjunta conforme sua ancestralidade indígena, ou seja, o medo da solidão do comum. É esse afeto que estará presente na trama afetiva que vai possibilitar o enlace afetivo da associação, o útil comum na cidade e a experiência de comum da ABRAMA. Com isso, existe o desejo de comum por parte da cor canela na cidade loira porque o espaço da cidade é solitário: por isso desejo de comum, complementando o par indissociável esperança de comum diante do medo de solidão.

O par afetivo aqui analisado é histórico para os povos indígenas, compõe os seus corpos memoriosos de diversas formas. Com efeito, possui um ponto chave para a

migração da mesma forma que marca um elemento devastador para esse povo: a Barragem Norte. Afetos ligados à superstição para o filósofo holandês, aqui são marcadores da inviabilização e dúvida geradas pela instauração deste projeto de morte, bem como das ações da cidade sobre o corpo canela. Compreendendo, assim, que não há medo sem esperança e nem esperança sem medo, ambos são gerados pela dúvida, como também não há passado sem memória, nem futuro sem presente.

Um enlace afetivo e temporal, pois passado e futuro, bem como esperança e medo, se encontram no ato de migrar, vinculando-se a uma trama afetiva mais ampla. Vemos assim a processualidade da migração como também um movimento afetivo dos corpos. A primeira geração dessas mulheres narram o desejo de voltar para a Terra Indígena quando conquistarem uma segurança para elas e seus filhos - esse retorno já foi realizado por uma delas quando a tese estava sendo escrita. Nesse entrelace de temporalidades e afetos é possível ver o encontro de ambos no movimento para a cidade e retorno à TI, tendo o marco central da Barragem como geradora da flutuação afetiva conforme cada corpo memorioso. Medo e esperança, e os demais afetos que compõem essa trama como o *desiderium*, no caso dos povos indígenas, evidencia as marcas violentas da colonização tanto no ato de migrar como na necessidade da camuflagem na cidade.

## 6.2 “Eu queria estar aí, eu queria dar um abraço”: *Desiderium* e Saudades

*Saudades...*  
*Do estalar da fogueira*  
*Da pipoca branquinha*  
*Da água gelada do rio*  
*Da poeira no corpo*  
*Do céu estrelado*  
*Tolym Nunc-Nfôonro, 2020*

A saudade, mencionada no poema de Tolym quando relata o sentimento em

relação à Terra Indígena durante a Pandemia, é um dos afetos experienciados por aqueles que migram e por aqueles atingidos pela barragem, com suas diferentes especificidades. Este afeto marcadamente vinculado ao passado opera junto com o sentimento da falta vivenciado por aqueles que vivem no contexto urbano: a saudade da falta da fogueira, da pipoca, do rio, do céu estrelado (sem a poluição ou a luz dos prédios fica mais fácil contar as estrelas no céu), do barulho da cigarra etc. Esse é um dos afetos marcado pelo contexto urbano e presente nas conversas desde o início da caminhada com as pesquisadoras-participantes, pois os corpos que se afetam com a saudades estão distantes dos seus parentes e, geralmente, conhecem ou mantêm vínculo com poucos indígenas na cidade. Retomando a pergunta feita pela pesquisadora-participante no início desse capítulo: Como faz para matar a saudade estando na cidade?

Ao mencionar esse afeto Spinoza nomeia-o *desiderium*, explicando-o como “ [...] o desejo, ou seja, o apetite por desfrutar de uma coisa, intensificado pela recordação desta coisa e, ao mesmo tempo refreado pela recordação de outras coisas, as quais excluem a existência de coisa apetecida” (SPINOZA, E III, Def. dos Af.). Ou seja, se destaca por ser um desejo presente, mas refreado por algo. Portanto, este é um afeto vinculado à história biográfica do sujeito. Chantal Jaquet explica que:

Diferentemente da cupiditas em geral, o desiderium exprime a tensão entre a aspiração a uma coisa e os obstáculos que, efetivamente, impedem de realizá-la. Eis por que ele aparece como uma aspiração contrariada ou como um anseio frustrado, que continua à espera de satisfação. (JAQUET, 2015, p. 56)

Quando as pesquisadoras-participantes choram lembrando da vida na Terra Indígena ou relatam a saudades daqueles momentos, é esse afeto que é narrado, pois sabem que aquele rio, as borboletas, o espaço que existia foi afogado pela barragem contruída pelos brancos. Seu *ingenium* foi afogado pela Barragem Norte e a construção está lá, posta e fixa, para lembrar a todo um povo (diariamente) disso.

Olha, a tristeza é de não ter vivido muitas coisas, como eu disse, é aquele passado roubado, essa é a minha maior tristeza, de imaginar que eu podia tomar banho



naquele rio, como a minha mãe narra, que ela conta que eles iam ainda muito pequenos pro rio e lá eles tomavam banho e lá eles brincavam e isso é uma tristeza, e eu não poder proporcionar isso pro meu filho. Eu não ter vivido isso e além disso não poder proporcionar pra ele, eu me sinto amarrada nessa cidade e aprisionada aqui [...]. (Tolym)

Tolym sofre por não poder ter acesso à TI do banho de rio e dos tempos do mato, esse passado foi roubado dela pois ela não pôde escolher vivê-lo ou não. Como Jaquet explicou, é um desejo contrariado que é potencializado pelas narrativas e memórias da sua mãe e excluído pela complexidade da realidade da aldeia. Passado e presente são intensificados pela recordação e refreados pela impossibilidade de reviver, o que inibe o futuro ou presente desejados. A respeito disso Martinez (2017, p. 150) explica “vemos en el desiderium una sutil dialéctica temporal que conjuga, en este caso, la frustración presente con el recuerdo añorante del pasado.” *Desiderium* é, assim, um afeto temporal, e no caso das pesquisadoras-participantes também territorial, por estar vinculado à Terra Indígena.

A partir desta característica, Cápona González (2020) explica que *desiderium* opera em conjunto com o medo e esperança, afetos indissociáveis que também possuem uma conotação da temporalidade: uma falta presente que possui vínculo com o passado, mas também com o futuro. O tempo e os encontros são destacados quando analisado o *desiderium*. Com isso, também é possível verificar o movimento do enlace entre alguns dos afetos que formam o nó afetivo do *ingenium* indígena Xokleng/Laklãnõ que vive em Blumenau: medo e esperança também estão presentes e vinculados com a realidade da TI. Como os corpos se movimentam, as afetações e afetos também, e assim é formado o mapa afetivo que constitui o ser.

Spinoza utiliza duas formas para falar de desejo, *cupiditas* e *desiderium*, que são distintas entre si e se mostraram chave para compreender os afetos narrados à pesquisadora sentipensante:

La diferencia entre desiderium y cupiditas sería que el primero es necesariamente transitivo, es siempre “deseo de”, en el sentido de conciencia de una carencia,

frustación derivada de esa carencia y añoranza y/o anhelo de dicha cosa ausente, mientras que el segundo es intransitivo, no está referido a ningún objeto externo y es una acción que conserva y expande la potencia del individuo. El deseo en el segundo sentido está destinado no a ser satisfecho sino a ser sostenido siempre en tensión. Se da una dialéctica necesaria entre el deseo como carencia, la imaginación y la esperanza. El deseo es el apetito con la conciencia del apetito, pero la conciencia se refiere al apetito y no a su objeto. El deseo de unirse con la cosa amada es una cualidad del amor, no su definición. (MARTINEZ, 2017 p. 153)

Enquanto *cupiditas* é o movimento para perseverar na existência e expandir o *conatus*, *desiderium* é uma tristeza e, portanto, diminui seu *conatus*. Tendo as emoções como radares ético-político, é nesse movimento que verificamos como *desiderium* demonstra a forma violenta do afogamento do *ingenium* de um povo. Já pela *cupiditas* as pesquisadoras-participantes migram da Terra Indígena para a cidade. Vemos aí um movimento de desejos neste corpo que é potência: *desiderium* cristalizado no ingenio e lembrado diariamente pela barragem, e a *cupiditas* que movimenta em busca de seu bem viver, “el deseo como cupiditas es pura afirmación de la esencia en la existencia.” (CÁPONA GONZÁLEZ, 2020, p.27).

É... a saudade maior que eu tenho é daquele momento que eu morava ali na primeira aldeia e que eu tinha junto a minha mãe. Isso eu tenho saudade e vou ter pelo resto da vida, eu acho. [...] Só que aquele momento lá atrás, enquanto criança, adolescente, isso não vai ter mais. Então é a saudade eterna. (Indyara)

O afeto aqui descrito é o que Indyara conta estar e continuar vivendo, uma saudade eterna porque a barragem já afogou o *ingenium* e por isso o *desiderium* é eterno. Este afeto também está presente na segunda geração das pesquisadoras-participantes que migraram para a cidade, principalmente Toly, que conta e escreve sobre a saudade e o sofrimento do passado que não pode viver no presente, só conheceu pela narrativa dos mais velhos e pelos livros sobre a cultura Xokleng/Laklãñ. O corpo é memorioso e guarda as imagens de suas afetações (SPINOZA, E II), mesmo que essas foram repassadas apenas pelas narrativas dos velhos e da sua família, as marcas se inscrevem e existem nos corpos daqueles que

não viveram diretamente aquelas afetações. É uma das formas de resistência reconhecidas na pesquisa.

E a minha terra lá, não era mais aquilo que a minha mãe, lindamente, descreve. Ela não é mais aquele rio limpo, ela não tem mais aqueles pés de frutas ao redor da casa como ela me descreve, ela não tem mais as aventuras de criança (risos) que ela me descreve e isso tudo é uma coisa que eu perdi, e a dor maior é que eu perdi e que eu não vou conseguir resgatar, porque uma coisa é tu perder e depois reencontrar, outra coisa é tu perder e saber que tu nunca mais vai ter de volta, então esse é o sofrimento maior. (Tolym)

Afetadas por essas histórias elas sofrem pela saudade do não vivido, ou do impossível de ser vivenciado diretamente pelo corpo. Em um dos encontros da associação, Tolym conta como está sofrendo por ver que foi roubado o direito dela poder viver como os antigos viviam, visto que a barragem alagou tudo, e como ela comenta não vai ter mais de volta o que causa um sofrimento maior, pois é a cristalização do *desiderium*. Ao ouvir as narrativas ela conhece e relembra o passado, mas pela presença da Barragem Norte sabe que não pode vivê-lo no presente ou no futuro. Vemos no sofrimento da pesquisadora-participante a tensão temporal deste afeto destacada por Martínez (2017) e Cápona González (2020).

A pesquisadora-participante sempre conta que ela possui as memórias embrionárias da mãe, falando das afetações que teve através das conversas e encontros com ela. Já para aquelas que puderam conhecer a Terra Indígena, Maria Kóziklã e Indyara, antes do projeto de morte, ao narrar ou lembrar o momento vivido no passado quando era possível caçar borboletas, compreendem que aquelas terras estão afogadas. O afeto triste, neste caso, é decorrente da impossibilidade do que já foi vivido ser revivido. Vê-se assim o movimento dialético do passado, presente e inviabilização do futuro repercutindo nos corpos das pesquisadoras-participantes que gera a migração e sua constelação afetiva. Esta é a síntese da presente tese, o seu marco temporal é a barragem, pois após sua instauração, o movimento afetivo é atravessado direta ou indiretamente por ela. Seja a migração da Maria Kóziklã e Indyara, seja a vida “aprisionada” na cidade de Vaiká e Tolym.

O que significa neste caso afogar o *ingenium* indígena Xokleng/Laklãnõ? Bertini (2014a, p. 164) explica que “*desiderium* liga-se a desejo, mas ao desejo pelo que não está presente, relaciona-se, assim, a uma questão espacial ou temporal.” Na análise em questão, o espaço e tempo são o passado da Terra Indígena antes da construção da Barragem Norte, ou seja, antes das violências do encontro com os brancos. Isso é importante, pois são as afetações vividas na Terra Indígena pela geração que pôde conhecer o local antes da barragem: Maria Kóziklã e Indyara; e a geração que conheceu esse território após a barragem: Vaiká e Tolym; e as que não puderam conhecer o seu território ou seu povo: Tàgi Niara. Para as duas últimas gerações as afetações estão ligadas ao sentimento de comum, e passadas pelas narrativas e encontros com as outras gerações. Em todas vivências o afeto é de *desiderium*, essa tristeza pelo passado que não pode ser presentificado e está impossibilitado pela interferência dos brancos e as consequências disto, suas especificidades, estão na forma de desejar o passado: na primeira geração é o desejo pelo passado vivido no corpo memoriosos, na segunda é o passado conhecido pelas afetações dos mais velhos e, no caso de Tàgi Niara, é o passado conhecido pelos livros, narrativas e estudos. Todas desejam algo do passado, mas se distinguem pela forma como o fazem.

Quando a pesquisadora pergunta para Tolym sobre esse afeto triste decorrente do passado roubado, ela conta:

“Ela [essa tristeza] me faz sofrer justamente porque eu não tenho essa perspectiva de retorno [...] a minha mãe já está vivendo esse momento do retorno. Eu imagino que ainda vou ter de trabalhar bastante aqui até conseguir fazer esse retorno”.

O que a pesquisadora-participante narra é um sofrimento decorrente do afogamento do *ingenium* indígena, uma tristeza por não poder viver o passado e também por não poder estar em suas terras pelo efeito colateral do que a impediu. Neste caso é um sofrimento do *desiderium*, uma cristalização e constelação afetiva deste afeto que se une à trama afetiva decorrente de sua afetação: saudade do comum, medo e esperança. Ou seja, elas sofrem por não poder viver a vida antes da barragem, mas também

sofrem pelo seu efeito colateral que é a migração. Pelo medo e esperança do futuro eu migro para a cidade, onde vivencio a saudade do comum. A aspiração contrariada, conforme Jaquet (2015) designa o afeto, no caso das pesquisadoras-participantes é da vida ao redor do rio, das brincadeiras nele, dos banhos coletivos, do cotidiano e de todas as afetações que esses encontros geraram nos corpos, mas também a possibilidade de construir e projetar uma vida neste local. Se compõem assim, a trama afetiva narrada por Tolym e que constitui o sofrimento decorrente do *desiderium* das mulheres da segunda geração, que não tiveram a possibilidade de viver a vida no rio.

Para a primeira geração a afetação é diferente, pois possuem em seu corpo memorioso as marcas da vivência ao redor do rio. Spinoza explica que quem se recorda de uma coisa com a qual se deleitou, deseja desfrutá-la sob as mesmas circunstâncias, mas à medida que imagina que ela está ausente se entristecerá, e a essa tristeza chama de saudade. (SPINOZA, E Dem e esc, Prop. 36). Apesar da saudade, elas possuem as memórias em seus corpos e podem narrar essas afetações vividas, como já fazem.

Algumas vezes se encontrava [com os parentes], então aí que mais amenizava um pouquinho isso era quando eu encontrava com as irmãs, aqui, aí já mudava um pouco porque aí a gente conversava sobre quando a gente era criança, tudo, relembrava, quando criança, então isso matava um pouco a saudade. (Maria Kóziklã)

A recordação junto com os seus diminuiu um pouco a intensidade do afeto de *desiderium* porque, ao recordar, revive-se o vivido (SPINOZA, EIII, prop 47, esc); como o corpo é memorioso, as afetações do tempo da TI antes da barragens estão guardadas naquelas que puderam caçar borboletas. Diferente da segunda geração que não podem viver esse passado que foi roubado. Ambos afetos são saudade/*desiderium*, porém no caso de Maria Kóziklã e Indyara, elas possuem memórias desse tempo na Terra Indígena, diferente de Tolym e Vaiká que não puderam afetar-se com esses encontros, agudizando a afetação na medida em que se torna um desejo frustrado em dois sentidos: não poder viver a vida ao redor do rio (presente) e não ter vivido

(passado). O afeto é a bússola cristalizada e memoriosa de como uma violência contra um povo afeta todas as gerações. Portanto, o sofrimento do *desiderium* é um efeito psicossocial gerado pela Barragem Norte.

Utilizando o prisma dos afetos podemos responder à pergunta enunciada anteriormente. A barragem não significa apenas a inundação das terras, mas também a mudança de toda uma geração, por isso aqui enumeramos como afogamento do *ingenium*. A Terra Indígena, como afirma Vaiká, é pertencimento. Após essa construção todos os hábitos deste povo mudam: o banho do rio, a vida coletiva, a pesca, e as aldeias. Neste caso, a Barragem Norte quebra o comum indígena, ou a experiência do comum, porque a morte do rio significa também a morte de todos os hábitos e vivências às suas margens.

Vaiká, durante a montagem da sua linha da vida, escolhe uma foto que estava na frente da barragem, e conta: “a gente foi pescar nessa região, a gente foi passar o dia no rio. Eu, o pai e a mãe, a família assim. Daí a gente teve que fazer foto”. Quando comenta sobre a imagem, explica

“[...] É, eu não gosto dessa barragem, porque ela causa... ela causa dores, assim em relação as memórias, à cultura, as mesmas questões de raiz, de ancestralidade. Então, ela causa essas fúrias, mas ao mesmo tempo, ela é bonita, ela é uma obra de arte” (Vaiká).

O que a pesquisadora-participante explica sobre a barragem é o afogamento do *ingenium* coletivo Xokleng/Laklãñõ, a raiz de um povo que foi morta pelas águas que inundaram as suas terras. Utilizando da analogia de Vaiká, o excesso de água matou as raízes do povo Xokleng/Laklãñõ. Portanto, o afogamento do *ingenium* indígena é quebra da experiência do comum, das memórias, ancestralidade e dos seus hábitos.

Vemos um paradoxo violento em relação ao afeto de *desiderium*. Aqueles que nasceram antes da barragem puderam conhecer o território, e suas lembranças constroem-se a partir da vivência com essa realidade sócio-espaco-temporal; já aqueles que nasceram após a construção são afetadas pelas lembranças dos mais

velhos, quando contam da vida que existia na TI e não poderem vivenciar aquele cenário, como relatou Tolym, ou como no caso de Tàgi Niara, que não pode ter contato direto com a sua ancestralidade. Bertini (2014a) observa algo semelhante em sua pesquisa quando as crianças que não viveram na cidade de Jaguaribara/CE, local atingido pela construção do açude de Castanhão, relatam sentir saudades da cidade que conhecem apenas pelos relatos dos pais. Porém, no caso desta pesquisa, diferentemente de Bertini, que vê o comportamento das crianças em sentir saudades pelo prisma da imitação afetiva, aqui é reconhecido como um comportamento fruto do sentimento de comum deste povo que possui vínculo com o *ingenium* coletivo, e atrelado ao que identificamos como saudades da presença deste afeto. Como Tolym fala, sem essas interferências ela teria nascido na TI em outras condições, expressando seu desejo de viver conforme o ingenio coletivo Xokleng/Laklãnõ existente antes da barragem. Hoje as pesquisadoras-participantes vivenciam o impacto psicossocial decorrente da construção.

O *desiderium* é sofrimento pelo afogamento do seu ingenium coletivo, um afeto de luto e perda pela violência vivida enquanto nação. Isso fica mais claro em uma conversa que a pesquisadora teve com Tolym, quando esta explicou seu sofrimento de saudades da Terra Indígena. A pesquisadora-participante explica: “Flávia, os brancos tem movimento coletivo e vida individual, nós temos vida coletiva”. Ela conta isso para explicar a especificidade desse sofrimento, pois em razão da cidade não ter a vida coletiva, além da saudade da TI também existe a saudade do comum. O *ingenium* de Blumenau se projeta como germânico e, além da vergonha, também quebra a possibilidade da vida coletiva que se agudiza com a camuflagem. Isto também gera o desejo de comum, que movimenta a esperança pela união da cor canela na cidade.

Portanto, o afogamento provocado pela barragem afeta o sentimento do comum indígena: é disso que o *desiderium* é radar e bússola. Este afeto relata a violência sobre o *ingenium* indígena e o desejo de comum na cidade. Da mesma forma é marca da inviabilização e dificuldade da vida na Terra Indígena pela morte do rio e, por conseguinte, a divisão das aldeias provocada pela barragem. O *desiderium* é afeto,

mas também marca da história de um povo. A respeito dessas mudanças o pesquisador indígena Namblá explica:

Nesse contexto, é preciso destacar também que o modo tradicional do “banho de rio” sofreu algumas alterações após a construção da Barragem Norte. Um dos principais efeitos sofrido pelo povo Laklãnõ e que afetou na prática do tema em questão, foi a divisão de uma única aldeia em várias outras, pois desde a primeira enchente ocorrida nos anos de 1980 (FRAGA e KLUEGER, 2010) o povo se dispersou do vale para as encostas dos morros, surgindo assim novos povoados, hoje todas aldeias (oito no total). (NAMBLÁ, 2015, p. 39)

O impacto da barragem é (também) a perda da vivência coletiva como existia e os sujeitos conheciam até então. Impede-se que toda uma geração vivencie a experiência de comum e da vida ao redor do rio pela presença da barragem - e isso é transgeracional e histórico, pois aqueles que migram tem seus filhos na cidade, ou seja, a quebra do comum continua se mostrando como uma política dos afetos por parte do Estado. Algo que já se iniciou na colonização, como já exposto por Santos Junior *et al* (2021), a partir de Simas e Rufino (2019), mas com outras ferramentas afetivas, como a vergonha, pudor e medo. O afogamento do *ingenium* significa as inundações dos seus hábitos, práticas coletivas e experiências que compõem a comunalidade indígena Xokleng/Laklãnõ. Ao se afogar o ingenio coletivo de um povo, mata-se as memórias, costumes e encontros.

Ao mesmo tempo, existe o afeto da saudade vinculado pelos parentes que migraram e estão distantes territorialmente. Algo que as movimenta retornar frequentemente à TI para “matar a saudade”, conforme a fala de Tolym na reunião mencionada no início desse capítulo:

Sim, nesses anos de vivência, vou dizer assim de mais ou menos de 10 anos pra trás foi o tempo mais difícil, nós não íamos para a aldeia muitas vezes, era raro, por conta também da falta de dinheiro mesmo, de dinheiro pra ir porque nesse tempo não tinha carro e ônibus também, não tinha muitos horários de ônibus e também a questão do trabalho. Então trabalhar e passear não dava e final de semana não tinha ônibus, não tinha carro, então acabava ficando pra cá. E assim, a saudade assim era muita, era muita a saudade assim de parar e ficar lembrando, lembrando aquele tempo, porque aqui, a vivência aqui é outra, é



uma preocupação, uma preocupação em trabalhar pra sustentar a família. Então como que eu vou faltar do meu trabalho se no final do mês vai fazer falta? (Maria Kóziklã).

Maria Kóziklã fala de uma saudade dos seus, da vida na aldeia, uma falta que dói muito mas sabe que uma hora vai ser sanada, e quando for será uma festa. O que impossibilita a pesquisadora-participante de viver seu desejo (ir para a TI) é uma concretude do momento e pode ser alterado, diferente do *desiderium*. Essa é uma saudade comportada da falta da presença, como Paulo Freire (1984) relata dos seus anos de exílio. Ou seja, está vinculado ao afeto da solidão e da ausência do comum indígena: “de faltar um pedaço, de faltar um pedaço naquele momento ali, [...] mas em outros momentos são outros pedaços, são outras partes” (Tolym). Estar só na cidade é sentir a ausência de um pedaço que é o outro como eu sou, um grupo como eu, um lugar com os meus e um espaço que posso expressar meu *ingenium* ou me juntar com outros semelhantes a mim. A saudade da falta da presença é do outro, do grupo ou do comum. O sentimento de comum pertence ao *ingenium* indígena e está enlaçado com a Terra Indígena, pois o mesmo é vivenciado na aldeia e nas famílias extensas, na cidade é só preocupação, como disse Maria Kóziklã. É algo constituinte do *ingenium* coletivo Xokleng/Laklãnõ, como Tolym mencionou, eles tem vida coletiva que se tensiona com a vivência em Blumenau e a camuflagem de branco.

Esse afeto é potencializador do desejo de comunalidade, ou usando de inspiração as palavras da pesquisadora-participante: desejo dos meus pedaços. Por isso tal emoção não afeta das pesquisadoras-participantes da mesma forma que o *desiderium* quando elas a narram, pois esse afeto está atrelado à inexistência da TI como elas conheciam e ao afogamento do *ingenium* Xokleng/Laklãnõ que ocasionou todas as mudanças nas aldeias e na vida como conheciam até aquele momento. O sentimento da falta é comportado perante o *desiderium* da Terra Indígena.

Então é muito difícil, aí tu fica com aquela saudade, a vontade de ver os irmãos, os parentes, e quando o pai e a mãe eram vivos, a saudade do pai e da mãe era muito triste, porque aí era mais difícil, porque não tinha nem telefone pra ligar pra conversar com eles.(Maria Kóziklã)

Essa forma de saudade é agudizada pela falta do comum como o que existe na aldeia, mas possível de ser sanada, de alguma forma, com os encontros.

Era essa a saudade, essa é a de sempre assim [em referência à saudade da primeira aldeia junto da mãe] que as outras saudade assim você tem, mas assim, você tem o acesso, você pode ir, eu sempre vou pra aldeia, então assim você vai mantendo, que saudade você vai lá e mata a saudade. (Indyara)

A saudade de falta do comum é possível de ser controlada pelos encontros na TI, “você vai mantendo”, já o *desiderium*, como disse Indyara, “é eterno”. Podemos afirmar que a saudade da falta é *cupiditas*, pois o sujeito se movimenta na existência compreendendo que a união de *conatus* é potência para perseverar no ser, ou seja, o esforço para perseverar na existência é para o comum, é para expressar e vivenciar a vida coletiva. É um movimento do corpo e dos encontros, diferentemente de *desiderium*, que é uma tristeza, um desejo frustrado e portanto sofrimento, porque também é cristalizado.

Então a saudade mesmo foi o que mais doía, a saudade dos pais, do pai e da mãe, porque o pai, ele tinha um carinho, a mãe um carinho pela gente, um cuidado, e como tava os filhos a gente não podia dizer “Eu queria estar aí, eu queria dar um abraço”, não dava nem pra fazer isso por telefone, porque não tinha. Então a gente sentia muitas saudades, muitas saudades do pai e da mãe, muitas saudades. E quando podia ir, aí era uma festa [risos], aí era uma festa. (Maria Kóziklã)

Aqui é demarcada uma diferença entre a saudade falta e o *desiderium*. A primeira ainda é possível de ser controlada, como por exemplo a ida para a Terra Indígena ou construção da associação. Importante destacar que quando a primeira geração migrou essa saudade de falta de comum possuía outra intensidade, porque não havia telefones ou tecnologia facilitada para a comunicação, e quando ia-se para a TI era uma festa, como contou Maria Kóziklã. A segunda é marcada pela impossibilidade de vivenciar o espaço em que se caçava borboleta e se banhava no rio. Não estamos afirmando que ambas as emoções não são sofrimento, mas sim que suas intensidades, qualidades e

intencionalidades se distinguem - uma *cupiditas* e outra *desiderium*, respectivamente.

Até aqui analisa-se a temporalidade afetiva medo/esperança em relação ao futuro e o movimento da migração, a saudade/*desiderium* em relação ao passado e à Terra Indígena, e a saudade/falta com o presente em Blumenau. Os dois últimos são marcadores dos efeitos da barragem sobre os corpos - tanto o *desiderium* como a saudade de falta de comum que está intimamente ligada à migração.

Esses foram afetos, que em conjunto com a vergonha, são destacados e marcados no *ingenium* indígena que vive no contexto urbano. As conversas informais, entrevistas gravadas e o caminhar com as pesquisadoras-participantes permitiram conhecer esses afetos tão presentes no movimento do cotidiano em Blumenau. Conhecer o *ingenium* é conhecer os afetos e a trama afetiva que o compõe. Ao fazê-lo, observa-se que a vergonha é uma emoção atrelada a uma constelação afetiva que permite ouvir o testemunho da colonização que não cessou, assim como a violência. A trama de afetos também mostra os paradoxos e elos afetivos, dando movimento para as flutuações e oscilações das emoções, como a quebra de comum decorrente da camuflagem, gerando a solidão e saudades de comum. A vivência na cidade assim também instaura um paradoxo da saudade: por migrar o sujeito sente saudades de falta do comum, e por ficar na TI vive a flutuação afetiva de medo e esperança. Ao mesmo tempo, é evidente o elo saudade de falta do comum e solidão, onde um é significativo do outro, em um movimento constante da oscilação afetiva. Durante a Pandemia de Covid-19 a saudade da falta de comum foi agudizada por não poderem voltar à TI, ao mesmo tempo que compreendiam a situação do isolamento/proteção necessário.

Saudades...  
 De correr da chuva  
 De capinar a horta  
 Da fartura do quintal  
 Dos insetos esquisitos  
 Da roupa secando no varal  
 Agora, só pandemia!  
 Vontade de estar em casa.

### 6.3 “O índio que mora na sua cabeça”: o *ingenium* Xokleng/Laklãnõ

Andrea Pac (2013) realizou um mapeamento do conceito de *ingenium* na obra de Spinoza a partir de algumas traduções: em espanhol as assinadas por Atilano Domínguez e Vidal Peña; inglês de Bennett e Elwes, e do francês de Appuhn, Moreau e Saisset. Neste mapeamento a filósofa argentina identificou que o conceito é empregado mais vezes nas obras políticas: Tratado Teológico Político (45 vezes) e Tratado Político (20 vezes) e no mesmo número na obra Ética (20 vezes). Afirma ainda que o uso corrente do termo, no século XVII, dava-se para indicar capacidade intelectual, mas que Spinoza utilizava-o em sentido mais específico, dando a ele novos alcances e dimensões nas suas obras mais maduras e centrais.

Inspirada na busca do conceito feita por Pac (2013), foi aplicado o mesmo nas obras em português, TP e TTP na tradução de J. Guinsburg e Newton Cunha e na Ética traduzida por Tomaz Tadeu. Foi verificado que nas obras brasileiras o conceito é omitido ou constantemente traduzido por um similar. No caso da Ética a palavra engenho aparece somente duas vezes: no Capítulo 9 do Apêndice da parte IV e no prefácio da parte III. O resultado do mapeamento nas obras traduzidas por J. Guinsburg e Newton Cunha segue o mesmo. No Tratado Político o conceito é citado oito (8) vezes (Cap III, Cap II, Cap I e Cap V) no Tratado Teológico Político o conceito não aparece, os autores o traduzem por compleição. Os dois tradutores utilizam os termos “inclinação” e “compleição” para substituir o engenho. Já Tomaz Tadeu traduz *ingenium*, geralmente, por “inclinação” ou “inteligência” (em alguns trechos ele fala em “maneira de ser”). A partir das observações da autora, é possível tencionar a existência do *ingenium* das traduções em português, visto que sua ausência pode prejudicar algumas interpretações e a substituição pelos termos, já

apresentados, não alcançam o significado do conceito dentro da filosofia espinosana. Ramos Alarcón-Marcin explica que “[...] el término «ingenium» no es una mera economía terminológica que designa al conjunto de pasiones de cada cual, sino que es el concepto de la singular constitución de cada individuo que lo dispone a ser afectado de cierta manera.” (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008, p. 90). Destaca-se a importância desse conceito também para o método da PAP e suas análises, pois é um termo que dispõe da singularidade dos sujeitos, neste caso, das mulheres indígenas que vivem em Blumenau e que também abarca a visão de corpo e coletivo, possibilitando o olhar para o flutuação de ânimo e trama dos afetos. Assim, a categoria traz movimento, relação e contradição para a análise dos corpos e seus afetos, como já exemplificado na possibilidade de observar a violência social da imposição do *ingenium*.

O termo também auxilia a observar o território da pesquisa, local que possui um *ingenium* reconhecidamente como europeu germânico, que mantém o afeto de glória aos colonizadores como dominante, e já manifestou diversas ações de preconceito contra aqueles que não estão dentro da normativa do local. A partir do conceito espinosano são avaliadas as flutuações e movimentações afetivas nos corpos, pois como o *ingenium* não é estático as mudanças de afetações e, por conseguinte, de territórios permitem a análise do nó afetivo dos sujeitos e seus afetos dominantes.

Partimos de uma frase da escritora indígena Xokleng/Laklãnõ Maria Elis Nunc-Nfôonro: “ser indígena é ser e querer ser indígena, é ter pertencimento, ancestralidade; e na aldeia ou na cidade, o Brasil é minha aldeia” (NUNC-NFÔONRO, 2020 p. 65). A palavra “querer” é o cerne da reflexão da autora no texto: poder expressar sua ancestralidade e pertencimento, ambos ligados à terra, cosmovisão, alimentação e parentalidade em qualquer lugar e espaço. Não deixando de ser indígena por conta de estar na cidade, o “querer” e “ser” não estão vinculados diretamente ao território. Para o filósofo holandês, *ingenium* é a singular constituição de um indivíduo (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008, p. 81), o que é atravessado pelas suas afecções, afetos e por conseguinte, experiências presentes e passadas. Quando Maria Elis escreve sobre

o “ser indígena”, está falando do direito de existir conforme seu gênio Xokleng/Laklãnõ ou dos demais povos que vivem no Brasil. É uma manifestação pelo direito natural de viver conforme seu *ingenium*, sem sofrer preconceitos ou julgamentos por isso, ou ainda poder expressar a sua singularidade e ancestralidade, sem se dobrar à identidade pressuposta, normalizadora e perversa (CIAMPA, 1993).

O filósofo holandês cria uma antropologia da transformação, as noções de constituição, aptidões e disposições em sua obra permitem refletir como o mesmo indivíduo pode passar por vários estados e inclusive deixar de ser ele mesmo. (MOREAU, 2018). Vigotski também afirma algo semelhante quando diz que o sujeito não só se desenvolve, como também constrói a si (VIGOTSKI, 1986/2000, p. 33). Ambas concepções permitem o movimento de ser indivíduo em contexto histórico, social e temporal. Em se tratando da temática indígena, esse modo de ver os corpos também é uma militância contra a ideologia dominante que prega um estereótipo, criado pela gente branca, e normaliza o que é ou não é ser indígena. Este é mantido pelas imagens em livros didáticos, histórias ou mesmo em novelas brasileiras. Tolym sempre usa como exemplo o Papa-Capim, um personagem de quadrinhos criado por Maurício de Sousa, como imagem dominante e esperada do indígena brasileiro, “o índio que mora na sua cabeça” nas palavras dela.

Sobre isso, gostaria de fazer uma pausa nas reflexões para provocar um suspiro afetivo com a poetisa Márcia Kambeba, indígena do povo Omágua/Kambeba do Alto Solimões (AM) que escreve em um dos seus poemas:

*Não me chame de “índio” porque/ Esse nome nunca me pertenceu/Nem como apelido quero levar/Um erro que Colombo cometeu. [...] Esse nome me traz muita dor/Uma bala em meu peito transpassou/Meu grito na mata ecoou/Meu sangue na terra jorrou. [...] “Índio” eu não sou./Sou Kambeba, sou Tembê/ Sou kokama, sou Sataré/ Sou Guarani, sou Arawaté/Sou tikuna, sou Suruí /Sou Tupinambá, sou Pataxó/Sou Terena, sou Tukano/ Resisto com raça e fé.*

A autora, através da poesia, está demarcando em seus versos a diversidade de

ingenios indígenas existentes no Brasil. Da mesma forma que a pesquisadora-participante, a poeta destaca a luta histórica pelo direito de existir conforme a sua ancestralidade, que é generalizada, desde sempre, pelos brancos. É essa visão massificante e generalista do indígena que também apaga toda a diversidade existente dos povos indígenas, suas culturas e cosmovisões. Neste caso, o apagamento continua colonizando e impondo um *ingenium* sobre o outro, além de desconsiderar todas as complexidades e especificidades das culturas indígenas. Mantém-se uma visão única (e branqueada) do que é “ser indígena”. Basta pensar em quantas vezes na escola você leitor pintou um desenho que representava um indígena com cocar e com poucas roupas; ou quantos foram os momentos de reflexão sobre a luta indígena atual?

Ramos-Alarcón Marcín ainda afirma que “por tanto, con el concepto de ingenio podemos conocer cómo distintos individuos atribuyen la misma noción a cosas diferentes y cómo atribuyen diversas nociones a una misma cosa.” (RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, 2008, p. 81). Esse movimento é evidente no contexto urbano: em um primeiro momento, vemos ingênios distintos - o do branco e do indígena Xokleng/Laklãnõ. Duas nações com histórias conectadas e formas de ver o mundo diferentes. Portanto, quando avaliamos o contexto urbano encontramos variados ingenios individuais que se encontram diariamente, mas a partir da afirmação de Ramos Alarcón-Marcín, podemos compreender que mesmo com um território único as percepções sobre ele serão distintas, bem como as afetações. Vemos assim que o contexto urbano impõe e expressa seu ingenio coletivo, que nada mais é que o resultado de uma história de dominações dos vencedores sobre os vencidos. Aqui o *ingenium* coletivo de Blumenau também reflete a luta daqueles que dominaram e ainda dominam o poder na cidade. Portanto, este ingenio conta a luta histórica neste corpo território fazendo com que esse espaço seja pensado e construído a partir do colonizador e para este. O que um blumenauense vê como glória, um indígena pode ver com tristeza, citamos como exemplo os nomes de ruas ou grafites em espaços da cidade que remetem aos colonizadores.

Portanto, os sujeitos podem naturalizar esse movimento pois seu *ingenium* é

semelhante ao da cidade, do mesmo modo que alguém que não se reconhece com essas projeções pode se tensionar com o local. A visão sobre a cidade e seus ritos são distintas conforme o *ingenium* de cada sujeito e por isso, cada corpo se afeta com a realidade de diferentes maneiras e constitui-se como tal.

Para auxiliar a reflexão sobre esta temática de outra perspectiva além das cidades, cabe ressaltar uma das vivências que a pesquisadora teve com Tolym. Segundo as anotações do diário de campo, a pesquisadora-participante explicava para os presentes em uma reunião da ABRAMA como o pinhão é um item alimentício basilar dos Xokleng/Laklãnõ, diferente dos povos de outras regiões do Brasil que tem suas especificidades culinárias e dietéticas. A partir da sua explicação os associados de outras etnias comentaram as comidas feitas pelos seus povos e como sentem saudade por esses ingredientes não existirem em Santa Catarina, o que impossibilita fazer esse tipo de comida. Marcin afirma que cada sujeito singular tem um *ingênio* diferente, que será útil para os vários contextos, isso porque o hábito e costume são distintos em cada indivíduo (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008, p. 71-72). Quando a pesquisadora-participante faz essa distinção também está contando a diferença de *ingenium* entre os povos indígenas, cada qual tem vínculo com o território, conforme a região onde viviam e vivem e o expressam de diversas formas. Os encontros vividos, conforme o local, constituem esse *ingenio* singular, criando uma percepção ou não sobre algo, como por exemplo pinhão. Isso demonstra também a relação com o *ingenio* coletivo e os corpos que constituem o território.

Um nó complexo de afetos que é produto da história (um romano não tem as mesmas paixões dominantes que um grego ou um hebreu), da ancoragem social (um camponês não reage como um soldado, e frente aos mesmos sinais, eles terão duas leituras diferentes) e da biografia (desde a infância, nossas interações com o mundo exterior, começando com nossos pais e nossos educadores, imprimem em nós certos efeitos das leis da natureza, e não outros). (MOREAU, 2018, p. 259).

O enlace afetivo e de encontros marca e constitui o *ingenium* dos sujeitos e da



nação, por isso o sujeito se faz em sua história de encontros. Portanto é resultado da história, ancoragem social e biografia do sujeito (MOREAU, 2018), tanto do corpo singular como da relação desse com o coletivo e território, novamente destacamos o movimento e repouso do corpo perante os encontros que viveu. Sendo assim, o *ingenium* das pessoas efetua um papel central, pois é o produto da biografia pessoal e coletiva dos indivíduos (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008, p. 27-28). Teremos diversidade de ingenios, como cada corpo tem diferentes vivências. A categoria aqui destacada é um manifesto da diferença e diversidades de corpos, nações e povos. Deste modo, heterogeneidade de sujeitos, afetos, opiniões, valores e costumes e, ao mesmo tempo, a marca de si.

A respeito disso Spinoza explica,

Com efeito, embora os corpos humanos estejam em concordância sob muitos aspectos, diferem, entretanto, sob muitos mais. Por isso, o que a um parece bom, a outro parece mau; o que a um parece ordenado, a outro parece confuso, o que a um é agradável, a outro é desagradável, e assim quanto às outras noções, sobre as quais, entretanto, não insisto aqui, [...] (SPINOZA, E I, Ap.)

É por isso que observamos tantos sujeitos, países, coletivos, povos e nações. Vê-se por exemplo, conforme o bloco de análises anterior, os afetos dominantes do *ingenium* indígena que vive no contexto urbano diferente daqueles que compõem os corpos brancos ou as diferenças das gerações que migraram. Observar a expressão do *ingenium* de cada corpo, é também ver as diferenças que são produzidas pela historicidade. Embora cada sujeito viva contente e se encha de gaúdio com a natureza do que é constituído, a vida pela qual cada um sente o afeto, não são a ideia ou a alma desse indivíduo, e portanto, o gaúdio de um é diferente de um outro tanto quanto a natureza e a essência de um difere do outro (SPINOZA, E III, Prop 57, Esc). Isso se mostra com o movimento das pesquisadoras-participantes em Blumenau, o que é motivo de alegria para Blumenau não o é para elas, como por exemplo a colonização da cidade. A sutileza da expressão do *ingenium* coletivo da cidade loira também exprime esse afeto, pois a história contada é a do vencedor - como visto no hino do

centenário exposto no capítulo sobre a violência do *ingenium*. O mesmo se aplica a outros afetos, como glória, vergonha, saudades etc. Para o filósofo isso é evidente pelos corpos estarem em movimento e repouso, sendo que corpos diferentes são movidos de diferentes formas (SPINOZA, E II, Ax1 e Lema 3 Ax 1, Prop 13). Pelos encontros que vivemos em nossa biografia de vida (portanto pela nossa relação entre o social, histórico e territorial) nos afetamos com a realidade e corpos de diferentes formas. O que gera dúvida para um sujeito na Terra Indígena afetando-o com medo e esperança não será o mesmo para uma pessoa que vive em São Paulo, por exemplo. Isso também explica as diferenças afetivas entre a primeira e segunda geração e seus afetos dominantes - vergonha e saudade - pois os encontros e marcas no corpo memorioso entre elas são distintas, como ter vivido a TI antes da barragem, o que marca seus corpos e se afetando com o cidade de um ou outro modo. Novamente destacamos que não queremos traçar uma linha reta e uniforme, como ação e reação, em relação à biografia de vida dos sujeitos, inclusive porque o *ingenium* é um nó afetivo, conflituoso e em movimento, não algo linear.

Demarcando a relação social/indivíduo, Vigotski (1986/2000, p. 26) nomeia o sujeito como *homo duplex*, afirmando que “por trás de todas as funções superiores e suas relações, estão relações geneticamente sociais, relações reais das pessoas”. Há vínculo entre as afetações vivenciadas e territórios, como por exemplo, um sujeito indígena que viveu sua vida inteira em Terra Indígena distante, se afetando somente com aquela realidade e corpos, e outro que já nasceu na cidade. O primeiro, ao migrar para o contexto urbano, irá vivenciar outras afetações e produzir demais imagens e afetos, como a vergonha ou saudade; o segundo terá aquele território como uma normalidade e assim já tem cristalizações afetivas sobre aquele local. No caso do *ingenium*, o primeiro terá um choque ou confronto, o segundo, talvez já o terá camuflado ou não. Esses exemplos são usados para explicar a diversidade de ingênios e o vínculo desse com o território onde transita e se afeta. Moreau (2009) afirma que isso se reflete na concepção de mundo, porque cada qual toma seu *ingenium* como seu juízo e seu interesse próprio, o que explica a diversidade de cultos e superstições.

O território por onde o corpo caminhou é chave para compreender as marcas e afetações vivenciadas pelo sujeito, suas diversas formas de ser e estar no mundo. *Lembro de uma frase que ouvi nos movimentos sociais e que cabe muito bem neste momento: “a cabeça pensa onde os pés pisam”*. Fazendo uma alusão ao que Spinoza afirma que tudo o que esta na mente já foi afetação do corpo. A respeito disso, Vaiká conta em nosso primeiro encontro, ainda no ano de 2014, as mudanças vividas por ela quando muda para Blumenau:

Mas então eu vinha falando engraçado, eu vinha para a escola de chinelo havaiana, aí eu ganhei uma mochila da minha mãe porque em Blumenau não podia colocar o material dentro do saco de arroz. Porque eu tinha que ser diferente? Para mim era natural aquilo, não tinha porque, não tinha necessidade de ser diferente. E aqui já precisava mostrar o que pra mim não tinha muito valor, entende? Aí eu tive que colocar o material em uma mochila e eu ia de tenizinho para escola todo o dia. Era um saco porque aí o verão de Blumenau é um inferno [pois é muito quente]. (Entrevista com Vaiká, 2014).

Na Terra Indígena Vaiká podia andar de chinelo e levar seu material dentro do saco de arroz, mas em Blumenau isso era motivo de olhares e julgamento, a cidade loira não deixa levar o material dentro de um saco de arroz. Maria Kóziklã também sente a diferença no hábito de se vestir na cidade e ainda comenta “muito quente aqui e bem diferente da aldeia, muito diferente”. O contexto urbano é outro território possuindo seu *ingenium* coletivo expressado através das normas, tradição e cultura, que não concordam com essa atitude e/ou comportamento. Com essa e outras vivências, Vaiká apreende a norma social e Maria Kóziklã se adapta à loira Blumenau.

Vigotski explica essas experiências através da palavra *perejivanie*, uma palavra russa que pode ser traduzida por vivência. O autor a utiliza em uma palestra para explicar às mães as diferenças entre seus filhos.

A vivência é uma unidade na qual, por um lado, de modo indivisível, o meio, aquilo que se vivencia está representado – a vivência sempre se liga àquilo que está localizado fora da pessoa – e, por outro lado, está representado como eu vivencio isso, ou seja, todas as particularidades da personalidade e todas as particularidades do meio são apresentadas na vivência, tanto aquilo que é

retirado do meio, todos os elementos que possuem relação com dada personalidade, como aquilo que é retirado da personalidade, todos os traços de seu caráter, traços constitutivos que possuem relação com dado acontecimento. (VIGOTSKI, 2010, p. 686)

Nos encontros vividos pelos corpos a vivência acontece em relação ao meio e o sujeito. Um processo que é movimento histórico tanto dos corpos singulares, como sociais, mas também de ingenios. Isso porque o *ingenium* vai se configurando à medida que o indivíduo tem experiências (PAC, 2013). A autora explica que essas o permitem conhecer a si mesmo e os demais corpos. Se algo há de inato na constituição do corpo, como características físicas, poderá se expressar em seu *ingenium* (PAC, 2013). A experiência e vivência se mostram fundantes e essenciais para o sujeito e seu *ingenium*, tanto em Spinoza como também para o autor russo. Os encontros são a pedra fundamental para se pensar os indivíduos e seus ingenios. Indyara intitulou uma palestra que ministrou no ano de 2018 como “metamorfose” pois afirma que foi esse movimento que aconteceu com ela ao mudar da aldeia para a cidade. Neste caso, a narrativa dos afetos é a história produzida a partir dos encontros vividos no seu social, histórico e biográfico, que muitas vezes são “metamorfose” ligadas e interligadas com o território e corpos.

Vaiká conta que é na vivência em Blumenau, que aprende que não pode usar chinelo para ir à escola, apontando como uma diferença perante a Terra Indígena.

Então quando eu vim para cá, eu tinha que colocar tênis todo o dia, eu tinha que estar toda arrumadinha sempre. Fui estudar [...] pertinho da minha casa. Aí foi ruim porque eram todas loiras, tudo loira, os calçados delas era tudo da Abelhinha, e quem não ia de Abelhinha ia com aquelas Melissa da Xuxa de saltinho, transparente [o que era considerado moda na época]. Eu falava engraçado, não me vestia igual, o calçado era diferente, a minha bolsa era diferente, era uma bolsa, mas era diferente. E aí eu ficava isolada, uma criança que ficava isolada de todas, na época. (Entrevista com Vaiká, 2014)

Ainda neste encontro, a pesquisadora-participante também relata sobre a quadra de esportes e as outras diferenças que encontra ao começar a estudar na cidade. A

partir dessas vivências as marcas no corpo memorioso e no *ingenium* singular vão se alterando, pois são nossas afetações, novas ideias e afetos. No caso de Vaiká, ela se afeta com a vergonha por ser indígena, como também aprende que precisa camuflar seu *ingenium* para poder sobreviver na cidade. O afeto testemunha a forma como o novo contexto social produz encontros nos corpos canela.

#### Isso porque

En general, para Spinoza el ingenio es producto del tipo de cosas que han afectado a la imaginación de manera constante y han adaptado sus leyes al moldear su constitución corporal, y esas afecciones constantes determinan las semejanzas (similis) que identificará el mismo ingenio. (RAMOS-ALARCÓN MARCIN, 2008, p. 68-69)

Pelo sujeito ser *homo duplex*, há a ligação do social e singular, dos encontros e ingênios de cada sujeito ou nação; o segundo marca o primeiro, é uma relação inegável e vincular que marca conforme as mudanças vividas tanto pelo social (tempo, história, nação) como do singular (idade, ancestralidade etc), moldando assim seu *ingenium*. Segundo Cohen (2008, p. 189) “los encuentros contingentes determinarían la biografía de cada cuerpo e de cada alma”; a biografia é a história dos encontros, das marcas produzidas pelas afetações vividas, e por isso determinantes para eu ser quem eu sou e identificar os demais. O termo também auxilia a observar o território desta pesquisa, local que possui um *ingenium* reconhecidamente como europeu germânico, que mantém o afeto de glória aos colonizadores como dominante, e já manifestou diversas ações de preconceito contra aqueles que não estão dentro da normativa do local.

A partir do conceito espinosano são avaliadas as flutuações e movimentações afetivas nos corpos, pois como *ingenium* não é estático as mudanças de afetações e, por conseguinte, de territórios, permitem a análise do nó afetivo dos sujeitos e seus afetos dominantes. O território nos conta uma história através da expressão de seu *ingenium* coletivo. Ao olhar para Blumenau, território dessa pesquisa, vemos a sua história na arquitetura, ruas e monumentos, que deixam claro quem o ocupa e quem é

o protagonista do espaço. Da mesma forma que ao caminhar pela Terra Indígena Xokleng/Laklânõ testemunhamos a biografia de uma nação, mas também a violência contra seu *ingenium* afogado pela Barragem Norte (conforme foi apresentado no bloco anterior). Olhar para o espaço onde transitamos é ver e refletir sobre a história dos encontros que se deram no local.

O *ingenium* dá as características da identidade pessoal e corporal do sujeito, e essa se diferencia de cada indivíduo segundo o afeto que predomina na combinação que define o modo de ser (PAC, 2013). Por isso é constituinte e constituição do indivíduo, ao mesmo tempo que é identidade não cristalizada. Figueiredo (2018), ao tratar do *ingenium* juntamente com as comunidades de pescadores artesanais, faz a distinção entre esta categoria e identidade. A pesquisadora ressalta que a segunda se refere aos processos de inscrição dos sujeitos em uma rede sociocultural e se volta para o movimento de identificação e diferenciação, enquanto o *ingenium* espinosano se refere ao processo de constituição dos seres psicossociais (FIGUEIREDO, 2018). Além desta importante diferença constituinte e afetiva do *ingenium*, ressalta-se que o conceito de identidade também foi apropriada pela ideologia dominante considerando-o estático, massificante e ligado a um único território, pois “uma identidade concretiza uma política, dá corpo a uma ideologia” (CIAMPA, 1993, p.127). Deste modo produz-se um processo de identidade perversa vinculando o ser ao estar. A exemplo disso o artigo 4 do Estatuto do Índio (BRASIL, 1973) considera os povos indígenas em três etapas: Isolado; Em vias de integração e Integrados. Nesta última etapa o corpo indígena estaria totalmente integrado à comunhão nacional, portanto “a questão da identidade, assim deve ser vista não como questão apenas científica [...] é sobretudo uma questão social, uma questão política” (CIAMPA, 1993, p. 127) e também permeada pelo poder. Sobre isso, Sawaia (2001) nos alerta:

Identidade é conceito político ligado ao processo de inserção social em sociedades complexas, hierarquizadas e excludentes, bem como ao processo de inserção social nas relações internacionais. O clamor pela identidade, quer para negá-la, reforçá-la ou construí-la, é parte do confronto de poder na dialética da inclusão/exclusão e sua construção ocorre pela negação dos direitos e pela afirmação de privilégios. (SAWAIA, 2001, p. 124)

A identidade perversa é utilizada como forma de poder dentro da dialética exclusão/inclusão social. Você é ou não é portador dela, desconsiderando assim o movimento do sujeito ou seu corpo memorioso. Um exemplo disso é a dificuldade das indígenas em poder tomar a vacina da gripe estando nas cidades, ponto destacado por todas durante a nossa caminhada. Visto que identidade está atrelada ao território indígena, as mesmas não podem tomar a vacina estando no contexto urbano - ao migrar deixa-se de ser indígena. Sendo assim, é dado o direito do indígena ter sua identidade dentro de um território demarcado pela União, ao migrar se perde isso, como se fosse uma vestimenta. Quando se considera o sujeito a partir de seu *ingenium*, a ênfase dada é para a sua biografia de vida e história das afetações, ou seja sua *conatus*.

Distante tanto del proyecto cartesiano como del lockeano, el genial autor de la Ética le otorga un sentido a la historia biográfica, que no es sino la resultante del contacto del cuerpo propio con otros cuerpos, del alma que constituye la idea de nuestro cuerpo con otras almas-ideas de otros cuerpos. Porque si aquello que va configurando nuestra identidad es la actividad de la imaginación y la capacidad de apertura absolutamente personal aquello que nos expresa en nuestra irreductible particularidad. (COHEN, 2008, p. 201)

Neste caso, o *ingenium* é também identidade, mas não somente ela. Não está sendo referido a categoria estática ou de pertencimento único marcada nos documento do Estado, mas sim a identidade metamorfe cunhada por Ciampa (1993; 1992), onde compreende esta como “uma totalidade contraditória, múltipla e mutável, no entanto una” (CIAMPA, 1993, p. 61). O *ingenium* é a nossa digital afetiva: único e histórico do corpo/mente singular e/ou coletivo que não esta constituído e acabado, mas em constituição constante, assim como estamos vivenciando encontros continuamente. *Ingenium* é diferença mas também marca corporal e afetiva dos encontros vividos. Abarca o coletivo e singular do corpo/mente que afeta e é afetado. É nó e drama afetivo. Como observa Moreau (1994), o conceito se refere ao nó dos afetos que se modulam e caracterizam a singularidade dos sujeitos. Por não ser estático é temporal,

histórico e biográfico e, principalmente, diverso e singular.

O *ingenium* de cada indivíduo é composto por uma constelação afetiva única em que existe um afeto dominante, não estático, mas também os demais; um enlace dos afetos, que é resultado das afetações vivenciadas e se constitui em um drama como menciona Vigotski (1986/2000) ao tratar da personalidade. *Ingenium* é também identidade, mas está relacionado às afetações vividas em corpo/mente e marcas afetivas. É a identidade biográfica das nossas afetações que está em constituição e no nosso esforço em perseverar na existência. Quiçá o *ingenium* espinosano seja a identidade afetiva, corporal e de nossa *conatus*. É uma unidade do indivíduo, como suas marcas digitais, portanto único. Diferentemente de outras interpretações da identidade, ao considerar o *ingenium* nossa singularidade abarcamos aqui corpo, afetos e o desejo de perseverar na existência.

Sobre a sua singularidade indígena Tolym explica:

Nossa, é uma mudança completamente diferente, não é a mesma pessoa! Não é a mesma pessoa, eu não sou a mesma pessoa, lá eu tinha uma identidade, agora eu tenho outra identidade. Eu sou... é quase, vou fazer uma comparação aqui (risos), é quase como uma transformação trans. (risos)

O que a pesquisadora-participante explica como trans, é drama, porque mesmo se camuflando ela não deixa de ser indígena, é o ser e não ser em um corpo e em ato. O *ingenium* camuflado, neste caso, é e não é. Não deixa de existir, mas para a cidade não existe. Como Tolym explica “É aquilo, não tá te incomodando, começou a me incomodar [...] aquilo foi me incomodando e é assim que acontece, foi mudando. Se eu botasse de lado, ia estar no outro, é completamente diferente”. O *ingenium* é dramático e confronto, o que a pesquisadora-participante fala: este incômodo entre se expressar como indígena na loira Blumenau ou continuar camuflada. Glória e vergonha de sua ancestralidade. Esperança e medo. Tolym nunca deixou de ser indígena, somente estava expressando camuflando seu *ingenium*, mas como este é dramático a contradição existe no corpo/mente dela. Da mesma forma Indyara conta



da sua vivência na escola em Blumenau quando estudavam o Dia do Índio e ela não falava nada, como diz “então eu preferia assumir aquela identidade ali, daquele indiozinho [...] não falava nada, engolia e está tudo certo”. A pesquisadora-participante sabia que aquilo que o livro mostrava não era a sua realidade, mas ao “assumir aquela identidade” se expressava de outra forma como proteção às diversas perguntas. Não deixava de ser quem ela é, apenas não o fazia como uma forma de defesa. Um drama para sua proteção, uma contradição fruto da imposição do *ingenium* branco: Blumenau impõe o *ingenium* branco ou os exclui deste *ingenium*, uma constituição e desconstituição.

Vigotski (1929/2000) explica que

O drama realmente está repleto de luta interna impossível nos sistemas orgânicos: a dinâmica da personalidade é o drama. [...] O drama sempre é a luta de tais ligações (dever e sentimento; paixão, etc.). Senão, não pode ser drama, isto é, choque dos sistemas. A psicologia "humaniza-se" (1929/2000, p. 35).

A trama afetiva muda e se reafeta diariamente. É movimento. O *ingenium* é dramático, sintetiza o conjunto de histórias do humano a partir da sua experiência do corpo/mente e seus afetos. Longe de ser estático se projeta na realidade concreta e dinâmica, pois também é composta por outros corpos. Vemos assim um movimento de encontros e afetações entre os corpos que transitam e se movimentam pelo território e em muitos momentos vivenciam paradoxos afetivos. Por isso o drama é também ético-político, pois expressa a forma como o social-histórico afeta o corpo - ora camuflada, ora não camuflada. Este incômodo que Tolym relata exemplifica a forma que acontece o encontro. A respeito disso, Spinoza também escreve sobre o drama afetivo que vivemos:

Se a experiência, entretanto, não mostrasse aos homens que fazemos muitas coisas das quais, depois, nos arrependemos, e que, freqüentemente, quando somos afligidos por afetos opostos, percebemos o que é melhor, mas fazemos o que é pior, nada nos impediria de acreditar que fazemos tudo livremente. (SPINOZA, E 3, P. 2 esc).

São os afetos opostos e a interação com o mundo externo que testemunham o caráter dramático do sujeito, que faz o pior acreditando que está fazendo o melhor para si (SPINOZA, TTP, pref.), porque cada um julga de acordo com o seu afeto, o que é bom ou mau (SPINOZA, E III, Prop. 39). No caso das pesquisadoras-participantes, elas migram para a cidade pela esperança de uma vida diferente porque a cidade mostra que há oportunidade de trabalho, mas sentem saudades da Terra Indígena (*desiderium*) e saudade de falta de comum (*cupiditas*) e querem voltar para lá com sua família. Um drama afetivo que também é presente em alguns estudantes indígenas que migram para outros estados para estudar nas universidades.

Pac (2013) afirma que um mal menor é julgado como plausível ou não, conforme os afetos que dominam no caráter do indivíduo, em seu *ingenium*. Portanto não há ingenios iguais, visto que cada encontro afeta de uma forma a partir do corpo memorioso. Deste modo, há também diversidades de opinião, ideias, formas de viver que também mudam no decorrer da biografia de vida do sujeito por conta de seus encontros. Haverá semelhanças conforme o contexto histórico e social de cada corpo. Por não ser estático é drama, contradição e expressão, o indivíduo não é uma harmonia, mas movimento, flutuações afetivas e luta pelo seu direito natural, porque, menciona Moreau (1994), o ingenio é constitutivo, não confirmativo. Deste modo, se compõem a partir do direito em se esforçar para perseverar na existência.

É tanto o *ingenium* como o drama que o constitui e institui o caráter singular aos corpos, cidades, povos e nações. É justamente o movimento do social/singular que o faz existir como tal.

Assim, ao mesmo tempo em que a ideia do psicológico como drama remete a relação dialética que existe entre homem e sociedade, ela explica a singularidade. A sociedade ensina o que é tristeza, e quem deve ficar triste, mas a tristeza é só de quem sente; determinado papel social exige uma série de ações, mas a forma de inserção no ambiente pode entrar em contradição com essas exigências. (DOS SANTOS, 2015, p. 27)

A identidade trans, como nominada por Tolym, materializa a forma dramática e

luta interna que constitui os corpos. Ser indígena ao mesmo tempo não sendo. Vaiká também menciona isso quando corrige a pesquisadora “Não, eu não deixei de ser [indígena]. Eu só escondi a minha identidade. Então eu não sou a indígena arrebatadora. Entendeu? Mas eu tenho aquela personalidade, a questão indígena, do ser indígena, da mulher arrebatadora está adormecida, está guardada.” (Vaiká). As pesquisadoras-participantes explicam o drama interno de ser, sendo mas também não sendo pois não podem expressar, apesar de continuar existindo, o seu *ingenium* indígena. Demonstrar a ancestralidade significa vivenciar a vergonha, ao mesmo tempo que camuflá-la é um apagamento e quebra de comum, necessário para poder estar na cidade. A questão afetiva e dos encontros é determinante na forma como o seu drama se constitui. A saída para este paradoxo é a camuflagem, porém isso não quer dizer que o choque de afetos não permaneça na trama afetiva dramática que constitui o *ingenium* Xokleng/Laklãõ.

São essas tensões que demonstram a forma ético-política que as pesquisadoras-participantes vivem na cidade. O drama se torna assim a forma humanizada de escutar os afetos como uma bússola dos encontros vividos nesse território que evidencia o choque afetivo dos encontros. Sawaia e Silva explicam que “tais tensões, que vão sendo consolidadas subjetivamente de forma dramática, são visivelmente observadas nas escolhas que cada um de nós pode efetuar na vida.” (SAWAIA e SILVA, 2015, p. 349). É olhando para os choques e tensões, vivenciados em nossa biografia de vida, que compreendemos a forma e os encontros que nos marcaram e constituíram. O drama é constituinte do sujeito, no entanto suas tensões contam também uma história do corpo/mente e evidenciam os paradoxos que vivenciamos em nossa biografia de vida. Como no caso das pesquisadoras-participantes que precisam se camuflar para poder viver na cidade e assim vivenciam o choque entre querer expressar seu *ingenium* e/ou ter o olhar julgador sobre si: um choque entre a glória do colonizador e a vergonha de ser indígena. Da mesma forma o paradoxo entre viver na cidade para poder realizar seus sonhos e lidar com a saudade de falta do comum. Ou a flutuação afetiva entre medo e esperança que compõem a migração para cidade de Blumenau.

Com isso, o *ingenium* dramático significa observar a processualidade afetiva e a história dos encontros. A categoria se torna importante para luta indígena por descristalizar a imagem e identidade sobre esses povos, respeitando as diversidades culturais e coletivas. Também evidencia a violência afetiva vivenciada nos diversos territórios, permitindo um olhar além do físico e mental sobre os impactos psicossociais na instauração de barragens, hidrelétricas e garimpos. Portanto, através do ingenio espinosano e do radar ético-político dos afetos, a psicologia social possibilita um aprofundamento dos efeitos colaterais desses projetos e da luta indígena para além do Terra Indígena. O drama também é simbólico perante a forma como o contexto urbano encontra esses povos, e sua digital afetiva: são as pistas para desconstruir esses espaços.

#### **6.4 A Indígena Arrebatadora: O Remédio dos Afetos**

A trama afetiva é vivida a todo momento no cotidiano em uma relação entre interno e externo. Observa-se assim, a importância de conhecer os afetos que compõem o ingenio dos sujeitos, o que no caso da presente pesquisa significa compreender para além do afeto da vergonha que se mostra dominante na cidade, pois não somos constituídos de um afeto, mas de um nó afetivo (*ingenium*) em luta e choque dramático. É neste movimento entre corpos indígenas, cidade e Terra Indígena que o *ingenium* se constituiu como a digital afetiva atual, momentânea do sujeito. Por isso, conforme Dos Santos afirma: “considerar a vida em seu sentido dramática significa antes de tudo tomar o indivíduo em sua singularidade; sua vida é singular porque cada acontecimento deve ser compreendido como um ato que é um segmento de um drama maior.” (DOS SANTOS, 2015, p. 26).

O indivíduo é um sistema de relações e atos que se ligam ao mundo de maneira interna, onde a aptidão do corpo para afetar e ser afetado determina a capacidade cognitiva da alma (ESPINOSA RUBIO, 1995, p. 268). O sujeito em relação ao

mundo, o *homo duplex*, faz da sua singularidade algo em construção constante no decorrer da vida, como Lane (1992) já afirmava “o homem em movimento” - ou, no caso desta pesquisa, parafraseando a mestra da psicologia: o *ingenium* indígena em movimento. Um homem passa por transformações tais que não seria fácil dizer que é o mesmo, como no exemplo oferecido por Spinoza de um homem de idade avançada que é convencido que foi uma vez criança pelos outros, pois acredita que a natureza da criança é diferente da dele (SPINOZA, E IV, Prop 39, Esc). Tolym também fala sobre isso a partir da sua mudança: “é uma outra história, isso por vergonha, medo, por se sentir sozinha”, quando as afetações e cristalizações afetivas mudam, os afetos dominantes do *ingenium* também podem se alterar. Somos corpos em movimentos e encontros e portanto, os afetos dominantes se alteram e se alternam. Quando perguntada sobre si atualmente, Tolym conta: “eu sinto orgulho, orgulho de mim, orgulho do que eu me tornei que assim, foi muito além da perspectiva, da expectativa, orgulho da persistência, de ter persistido e acho que é orgulho mesmo.”

Inspirada pelo prefácio da quinta parte da *Ética*, perguntamos: Qual o remédio para o *ingenium* envergonhado? Uma resposta possível encontramos na fala de Tolym em que ela expressa a processualidade afetiva da vergonha pelo amor de si, mencionando o orgulho que sente de ser ela mesma. Spinoza explica: “essa tristeza, acompanhada da ideia de nossa debilidade, chama-se humildade. Em troca, a alegria que provém da consideração de nós mesmos chama-se amor-próprio ou satisfação consigo mesmo” (SPINOZA, E III, Prop 55, esc). O giro afetivo entre a vergonha e o amor de si está na causa interna. O que antes era motivo de vergonha, ser quem se é, agora é motivo de amor, ou orgulho como fala a pesquisadora-participante.

Maria Kóziklã também conta sobre não sentir vergonha

Eu acho que não porque eu sou muito espontânea. Eu nunca escondi nada [...] a pessoa olha pra mim e vê que eu sou espontânea, eu não escondo nada então assim eu nunca escondi. E assim, a minha cor de pele, eu sempre gostei de ser assim. [...] E a cor indígena é uma cor mais escura. Então, eu nunca tive esse preconceito assim, de vergonha. Eu cheguei aqui em Blumenau, tudo muito branquinho, as pessoas muito branquinhas, agora tem muito nordestino, haitiano, então agora está bem diferente mas na época era tudo branco que tinha aqui,

então eu me destacava muito, chamava muito a atenção pela minha cor de pele. Então as pessoas olhavam e “Meu Deus, que morena assim, tu é índia?” e o rosto também, então eu nunca tive vergonha de dizer. (Maria Kóziklã)

A pesquisadora-participante relata uma ação contrária à vergonha, explicando que ficava feliz de se destacar por ser quem ela é, ter orgulho e chamar atenção pela sua cor - o amor de si já era presente em seu *ingenium*. Spinoza afirma que “a satisfação consigo mesmo é uma alegria que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir.” (SPINOZA, E III, Def.dos Afetos). Portanto, um afeto contrário ao movimento que a vergonha e camuflagem provoca nos indígenas, o que compreendemos ser um dos remédios ao afeto triste, pois a satisfação de si, ou amor de si, é uma alegria por considerar sua própria potência de perseverar na existência, ou seja, a si próprio, como foi relatado por Maria Kóziklã em sentir alegria por expressar o seu *ingenium* indígena na cidade. Diferentemente da forma como a vergonha age rementendo a tristeza à causa interna, o que foi enumerado nesta pesquisa como vergonha encarnada.

Algo semelhante também é mencionado por Indyara ao falar sobre a sensação de ser indígena neste momento: “uma sensação boa. [risos] Hoje eu me sinto bem, hoje eu consigo sair de cabeça erguida digamos assim, sem medo de falar.” (Indyara). A satisfação de si dita pela pesquisadora-participante é o contraponto ao medo de se expor como indígena, ou a possibilidade de expressar seu *ingenium* sem receber julgamentos por isso. Vaiká também afirma que “Flávia, eu me vejo dona dos dois territórios [se referindo a Blumenau e Terra Indígena]”, a segurança e potência que a pesquisadora-participante sente é decorrente do amor-de-si presente em seu corpo/mente, e que possibilita se sentir bem nos dois locais onde se movimenta. Um afeto alegre acompanhado da ideia de uma causa interior (SPINOZA, E III, Prop 30) que contradiz os afetos tristes vividos no contexto urbano, porque um afeto não pode ser refreado senão por um outro contrário e mais forte (SPINOZA, EIV, Prop 7) e por isso enumerado como um possível remédio ao afeto de vergonha e/ou pudor.

Outro caminho é visível na própria pesquisa, pois durante a caminhada longitudinal foi possível acompanhar as flutuações afetivas vivenciadas pelas pesquisadoras-participantes e refletir sobre o papel da PAP para as ressignificações afetivas. Como a fala feita por Vaiká em uma assembléia da ABRAMA - momento quando diz ter vergonha de ter tido vergonha, também explicou sobre esse afeto durante uma conversa com a pesquisadora, ela diz “[...] Hoje eu sinto vergonha de ter tido vergonha, ok não devia ter sentido, mas acho bem natural e pertinente no momento da vida e eu desabrochei numa hora interessante, porque de que me adiantaria desabrochar aos 15 anos de idade? Então, acho que veio na hora certa”. Com isso, se dá a mudança da vergonha encarnada para a vergonha revolucionária, conforme apresentada por Marx nas cartas para Ruge, onde o autor faz menção sobre a vergonha de ter tido vergonha (MARX, 2010). Algo semelhante é explicado pelo holandês, quando menciona a vergonha boa: “[...] o homem que sente vergonha de algo que fez esteja, realmente, triste, ele é entretanto, mais perfeito que o desavergonhado, que não tem qualquer desejo de viver lealmente” (SPINOZA, E IV, Prop 58 esc). A vergonha de ter tido vergonha mostra um movimento de tristeza, mas indica uma mudança da causa interior que deixa de ser a sua existência para o sentimento sobre ela. Sinto tristeza por ter sentido vergonha. Na montagem da linha da vida de Vaiká isso fica muito claro: a pesquisadora-participante não coloca nenhuma foto da época em que tinha vergonha, segundo ela “É, mas eu nem faço questão, assim, eu tenho vergonha desse momento sabe? Não me orgulho disso”. Essa processualidade afetiva transgride assim a forma como o *ingenium* coletivo de Blumenau se expressa. Neste caso, a vergonha revolucionária sentida por Vaiká nos conta a mudança do *ingenium* indígena na cidade e também suas flutuações afetivas juntamente com a pesquisacaminhante da PAP. O afeto é testemunha do movimento da camuflagem para “abrir o bico”, como disse Maria Kóziklã, expressar e projetar seu *ingenium* na cidade, porque “no ato de superar nosso medo de fala, de sermos vistas como ameaçadoras, no processo de aprendizagem de falar como sujeitas, participamos da luta global para acabar com a dominação” (HOOKS, 2019, p. 55). Esse movimento de erguer a voz e falar também é visto quando as pesquisadoras-

participantes ocupavam o espaço de eventos oficiais, como a Semana Acadêmica de Psicologia da FURB ou palestras em outras universidades. A cada participação como indígena, e podendo expressar seu *ingenium*, se cristalizava uma mudança no corpo memorioso que até então não encontrava espaço para ser ouvido. A narrativa, neste caso, é também expressão de sua história e *ingenium* dramático.

Em relação a nós, o contexto continuou sendo Blumenau, mas as mulheres indígenas já passaram por encontros importantes, no decorrer da PAP, iniciada em 2016, e também em suas vidas, que alteraram seu nó afetivo.

Na tragédia, como na vida, a dinâmica dramática da personalidade implica um conjunto de relações sociais que são encarnadas contraditoriamente em um determinado indivíduo (numa totalidade), resultando em uma luta interna; um choque do sistema das funções psicológica superiores. (SAWAIA e SILVA, 2015, p. 350)

Ou seja, o *ingenium* deixa de ter a vergonha como afeto dominante para o amor de si enlaçado com a vergonha revolucionária, e permite a expressão de seu *ingenium* indígena, porque segundo o Spinoza “a satisfação consigo mesmo é, na realidade, a maior coisa que podemos esperar” (SPINOZA, E IV, prop 52). A dinâmica dramática das pesquisadoras-participantes não é linear, mas os diversos encontros que viveram em sua biografia de vida provocou mudanças e flutuações afetivas que movimentaram a vergonha. A trama afetiva que compõem o *ingenium*, por ser um nó, possui vários afetos que juntos dão a singularidade do corpo. As suas composições demarcam as especificidades afetivas que são vividas por cada uma de nós. Vemos que neste caso a satisfação consigo e vergonha revolucionária são remédios dos afetos junto com os bons encontros vivenciados que também mediarão as flutuações afetivas. Da mesma forma, o sentimento de comum se torna potente diante das imposições da cidade. Com efeito, é possível afirmar que há uma constelação afetiva que contrapõe os afetos tristes aqui mapeados e expande a potência: amor de si, vergonha revolucionário e sentimento de comum.

Quando somos nós mesmos causa de nossa alegria, também somos protagonistas



de nossa história e temos autonomia (*sui juris*) para decidir ou tomar os espaços públicos de forma organizada como cidadãos e exigir seus direitos. Somente quando há respeito mútuo, orgulho de si, ideias adequadas, é possível caminhar livremente e promover bons encontros respeitando toda a diversidade de ingenios.

## 7. “JUNTAS SOMOS MAIS FORTES”: O DESEJO DE COMUM

*Parece que todos os caminhos seguidos levaram a esse último capítulo. Todas as resistências, enfrentamentos e vivências chegam ao sentimento de comum. Desde a primeira caminhada conjunta com as pesquisadoras-participantes eu imaginava como escreveria sobre este sentimento - de comum. Pois aqui chegamos, depois de 6 (seis) anos da pesquisa caminhante, algumas idas e vindas.*

No dia da Exposição “Énh Ávanh | Meu Olhar [retratos]” quando fomos fazer a foto de todos os participantes a pesquisadora, naquele momento fotógrafa, pergunta “Onde está a Tolym?”, e a pesquisadora-participante prontamente responde “Estou aqui [ela estava com o coletivo], é que quando estou com os meus eu não apareço”. Nesse momento a pesquisadora sente a força do comum que transforma vários corpos em um só corpo - os meus. A exposição havia se tornado um bom encontro para aqueles que participavam - viera um ônibus de estudantes indígenas para o lançamento e puderam conversar com o curador, indígena Xokleng/Laklãnõ. A frase de Tolym demonstra o sentimento de comum: quando estou com os meus eu não apareço; nessa expressão ela mostra o comum sendo o todo, essa expressão do *ingenium* coletivo que faz todos serem um só corpo. Pois quando estou com “os meus” eu me torno um - o sentimento de comum é a afetação da união de *conatus* daqueles que o compõem. Tolym, naquele instante, não dizia que se omitia, ou sumia, mas sim que estava junto daqueles semelhantes a ela e por isso, naquele instante, estava compondo um corpo maior.

No caso dos povos indígenas o eu é também o outro, todos estão interligados enquanto nação. Quando as pesquisadoras-participantes estavam em São Paulo no I ERA e encontraram uma indígena, que participava do evento, a chamavam de “parenta” independente de terem conhecido ela naquele momento ou não. Isso porque o outro e eu, em nossas semelhanças, somos um corpo enquanto nação - a nação dos

povos indígenas brasileiros, ao mesmo tempo que somos diversidades pois existem vários povos e cosmovisões. Um corpo coletivo comum ligado pela terra, história e ancestralidade.

En la dimensión temporal del yo, nos descubrimos como la idea de todas las cosas pasadas retenidas en el cuerpo a través de trazos donde la marcas dejadas por los otros se conservan. Y basta con reactivar esas huellas, para retornar una y otra vez a nuestros recuerdos atesorados en el cuerpo. Pero también nos descubrimos como la idea de un ser existente, desplazándonos hacia el futuro donde podremos resignificar, a través de la reactivación de esa huella, el pasado en cada presente. El pasado, el presente y el futuro no son sino las dimensiones de todo y de cada ser humano en su singularidad. Si somos diferentes de los demás individuos, lo somos porque poseemos una historia, porque portamos las marcas en el cuerpo y las pasiones en el alma. (COHEN, 2008, p. 202)

Os povos indígenas possuem sua singularidade e marcas da história que foram deixadas pelo encontro com o colonizador. São essas nuances em seu *ingenium* coletivo e singular que dão a especificidade de sua singularidade e ao mesmo tempo diversidade enquanto povos. Ao mesmo tempo que identifica enquanto semelhante também diferencia. Portanto, ao encontrar outro corpo indígena, as pesquisadoras-participante veem semelhanças históricas enquanto povo.

Iniciamos esse capítulo de análise com duas cenas que relatam o sentimento de comum enquanto formação e experiência, como também vínculo entre os corpos. As marcas históricas vividas enquanto povos indígenas são lembradas e possuem um novo sentido no contexto urbano, porque a figura do colonizador é presente diariamente no *ingenium* coletivo da cidade, que mantém sobre a história do vencedor o afeto dominante da glória. O espaço do dia-a-dia no contexto urbano se torna a recordação do passado presentificado, no entanto o narrador é outro corpo (nesse caso o vencedor) gerando também um distanciamento e diferenciação com o local. No movimento de imposição do *ingenium* de Blumenau sobre o indígena que aí vive, o sentimento de comum se transforma em desejo de comunalidade, ou “deseo de comunidad” (PAC, 2017; TATIÁN, 2001), pois esta realidade os separa e isola pelo formato do modo citadino, seu *ingenium* coletivo marcadamente germânico e a

vergonha decorrente das afetações vividas no espaço. Já se vê nuances dessa fragmentação na saudade de comum e medo de solidão presentes nos relatos das pesquisadoras-participantes.

Diante disso, partimos da cena da Exposição “Énh Ávanh | Meu Olhar [retratos]”, porque segundo Tolym, neste dia ela não se sentiu sozinha e teria mais vantagem em uma guerra. Ainda afirma em um dos encontros da associação de 2018 que “podemos ser muito mais” - a pesquisadora-participante sabe da potência do comum. Ela sempre utiliza essa analogia - perder ou ganhar uma batalha - para falar da força desses encontros com os seus: “No ERA, nossa, ali tinha um batalhão para guerrear, ali era guerra ganha [...] tinha gente de tudo que é lado que veio para lutar junto” (Tolym), essa força e confiança no comum também é geradora de segurança, alegria, esperança e possibilita “sonhar”, para utilizar uma expressão tão mencionada pelas pesquisadoras-participantes. Na fala de Tolym é possível ver a força e potência da união dos corpos mencionada pelo Spinoza.

Se duas pessoas se põem de acordo e unem suas forças, mais elas podem juntas e, conseqüentemente, mais direito têm do que cada uma delas tinha por si só na natureza, e quanto mais numerosos forem os homens que tiverem posto suas forças em comum, mais direito também terão eles todos em conjuntos. (SPINOZA, TP, Cap. II, §13).

A união de corpos é a união de potência e “juntas somos mais fortes” como mencionam as pesquisadoras-participantes em tantos momentos desta caminhada, ou ainda que é “possível vencer uma guerra” como diz Tolym. Por isso é desejo de comum, é vontade de união de gente, dos seus juntos para poder perseverar na existência porque “[...] lo común no es la potencia sino aquello que complica a las potencias en una totalidad mayor, siempre abierta, dinámica, en expansión”. (TATIÁN, 2001, p. 203). Esse desejo de união possui vínculo com a saudade de comum fruto da vivência em Blumenau, e compõe o ingenium dessas mulheres juntamente com o medo da solidão e seu par indissociável, esperança de comunalidade. Este último afeto foi fundante para elas iniciarem uma outra forma de

resistência na cidade através do comum indígena, visto que “sem um mínimo de esperança não podemos sequer começar o embate [...]” (FREIRE, 1987, p. 6). As pesquisadoras-participantes sonham com o comum na cidade, por isso lutaram juntas para poder produzi-lo neste território que tensiona para a individualidade e solidão. É neste movimento que reside a chave para se refletir o desejo de comunalidade.

Sendo os homens conduzidos, como dissemos, mais pela afecção do que pela razão, segue-se daí que se uma multidão convir em ter uma só mente, não é pela condução da razão, mas antes por uma afecção comum, tal como esperança, o temor ou o desejo de tirar vingança de um dano sofrido. (SPINOZA, TP, Cap VI §1).

Conforme Spinoza, a união dos corpos possui o enlace em um afeto comum que no caso desta pesquisa é a esperança de recuperar o comum<sup>2</sup>: uma alegria instável causada pela ideia da união dos indígenas e luta pela expressão do *ingenium* desses povos na cidade. É uma emoção de alegria e mais poderosa quando afetada pelas suas fagulhas afetivas. A esperança, como afeto comum, movimenta, e por isso aglutina. Sendo assim, somos nós em esperança, como explica Freire (1987) este afeto que nos leva à busca da concretude.

Enquanto necessidade ontológica a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica, É por isso que não há esperança na pura espera, nem tampouco se alcança o que se espera na espera pura, que vira, assim, espera vã. (FREIRE, 1987, p. 5)

Com efeito, o desejo e o esperar de comum, se entramam em conjunto com a saudade, para o movimento comum em busca deste pedaço, que Tolym conta que falta. O remédio para isso as pesquisadoras-participantes já conhecem, está nas experiências de comum na cidade, como a cena relatada no início deste capítulo em que estavam “com os seus”. Quando Tolym diz que não aparece, é diferente do efeito da técnica de defesa da camuflagem, onde o corpo some ou mescla para sobreviver.

---

<sup>2</sup> Aqui se compreende que no contexto urbano e no caso desta esperança, se trata do esperar (FREIRE, 1987) pois movimenta para o comum.

Nas experiências de comum não se aparece porque se compõe para potência. Sobre isso Tatián (2001, p. 200-201) explica “lo universal es incapaz de mantener las diferencias; lo común las articula en una totalidad, que no las sintetiza sino que las agrega. La comunidad no es un universal sino una formación, y un deseo.”. A diferença entre o universal e o comum operada pelo autor, auxilia a compreender o movimento cidade e corpo indígena. O primeiro individualiza e projeta seu *ingenium* violentando a diferença e conduzindo à unicidade, enquanto o segundo tem desejo de comum e movimentos coletivos, como já explicou Tolym.

A trama afetiva enlaçada pelo esperar de comum, juntamente com as nuances da saudade como afetos comuns movimentaram os corpos de Vaiká, Tolym, Maria Kóziklã e Indyara que juntas, também pelo desejo de comun estiveram em esperança concreta de comum para mudar a realidade e viver esse sentimento na cidade.

Aí reside nossa aventura comunitarista: a energia fundadora do laço social está no desejo de aumentar o conatus, a qual é capaz de explicar porque nenhum momento da história conseguiu anular a capacidade humana de criação de caminhos de fuga. (SAWAIA, 2008, p. 153)

Portanto, o desejo de comun marcado no *ingenium* Xokleng/Laklãnõ fica evidente no enlace afetivo para a criação da Associação O Brasil é Minha Aldeia (ABRAMA) e em diversas vivências desta pesquisa, como as duas cenas já apresentadas no início do capítulo. Relembro aqui uma fala de Tolym quando a pesquisadora propôs fazermos encontros *online* com uma indígena do oeste catarinense e que queria participar da ABRAMA: “Flávia, a gente gosta do cheiro de gente, não queremos fazer isso pelas telas”. Quiçá esse afeto seja um dos núcleos afetivos que compõem o ingenio, pois se apresenta em diversas formas da trama afetiva, e como afirmado por Sawaia (2018), comum é desejo, não finalidade. Portanto este afeto possui enlace com os demais, aqui já analisados.

Em relação à associação, a pesquisadora lembra que o primeiro nome cogitado para ela era do rio que passava pela região onde Maria Kóziklã e Indyara viveram sua

infância na TI. Assim, o espaço da ABRAMA também remetia às experiências de comum ao redor do rio vividas pelos corpos memoriosos. Depois de algumas conversas mudaram para o atual nome, no sentido de simbolizar a forma como o Brasil é território indígena e descristalizar a identidade território, porque como menciona Vaiká “o mundo é meu país”. Ao mesmo tempo a frase da associação simboliza e remete a uma união de corpos, como um grande comum sendo todo o Brasil um território para e dos indígenas.

O desejo de aumentar a potência é desejo pelo comum, até então quebrado pela vergonha e individualismo da cidade - como fala Tolym, “fica sempre faltando um pedaço” - e se concretiza como experiências de comum com as ações e encontros da associação. Por isso, “comunidad, por consiguiente, no es algo que sucede a pesar de los miembros que la forman sino una producción.” (TATIÁN, 2001, p. 19-20), e por se produzir está em movimento constante dos corpos que a compõem e como corpo constituinte. Durante a caminhada o esperar de comum se mostra em vários momentos como produtora e quiçá motivo para a associação existir, afinal o sonho começa já sendo sonhado com um terreno para uma horta comunitária, um local para os indígenas que estão em trânsito ou estudando dormirem e um espaço de encontro. Como o comum aglutina, não está fechado nos corpos que o compõem, mas em todos semelhantes que se identificarem.

Olha pelo fato de você poder fazer o bem que a ABRAMA esta vindo, para fazer o bem para o indígena e como a gente quer muito resgatar e você poder fazer esse resgate ainda fazendo o bem é uma busca que a gente esta fazendo. Querendo proporcionar para os indígenas que estão aí na correria. [...] É uma sensação boa, imagina você poder ajudar, digamos você tem aqui a casa de passagem, onde nosso objetivo maior, vem um indígena lá da aldeia ou vem lá do Paraná, chega aqui e não tem o que fazer, não tem aonde ir, não tem e você poder acolher, o seu irmão de sangue, isso é gratificante. (Indyara)

O vínculo de comum se mantém apesar das fronteiras, pois como Indyara explicou são irmãos de sangue e fazem parte deste corpo coletivo. Ou seja, o desejo de comum é a resistência do *ingenium* indígena sobreposto pelo branco germânico de

Blumenau. Poder ter encontros para manifestá-lo é a transgressão em ato em uma cidade que individualiza e envergonha, portanto o comum é transgressor das normativas capitalistas e acolhedor dos indígenas que estão neste território. Comum é desejo de resistência coletivo em ato.

Enquanto a vida na cidade é insegura e solitária, o comum, através da associação, traz segurança e “calor de lugar” (SAWAIA, 1995) para as pesquisadoras-participantes porque “o que produz o calor do lugar é segurança e uma forte dose do sentimento de sentir-se gente entre pares” (SAWAIA, 1995, p. 23). Por unir todos como indígenas aquece e expressa o desejo de comunalidade, mas em ato o transformando em comum. Através deste encontro a segurança, afeto destacado pelo holandês na flutuação afetiva entre medo e esperança, é concretizada, não decorrente da camuflagem mas como segurança pelo comum. Como explicado por Spinoza (EII, Prop 13) quando os corpos se unem entre si, formam um só corpo ou indivíduo que se distingue dos demais por essa união.

As assembléias da ABRAMA mais, porque a festa da família, ela ainda é só uma festa de família, como tem a festa da família Silva, da família Souza, porque tem muitos parentes que ainda não se identificam também como indígenas e que tem vergonha e que tem medo, que estão alheios a essa realidade e ela é só uma festa de família como qualquer outra família. [...] Muitos não se identificam e são como eu no passado que estão bem camuflados assim e não se identificam apenas quando nome denuncia, mas tem alguns que nem o nome têm, então eles são pessoas comuns. (Tolym)

Sem o sentimento do comum gerando segurança para as indígenas que estão na cidade, o afeto dominante é o seu oposto - o desamparo, lançando-as nas incertezas de seu futuro e também na solidão. Portanto a segurança é projetada a partir do sentimento de comum, comportamento diferente daqueles experienciados no sistema social capitalista, o qual desperta individualismo nas relações. Com isso, o sentimento de comum também se mostra um remédio perante a insegurança de viver na cidade ou a segurança passiva gerada pela camuflagem.



O comum não é somente estar junto, significa compor com os outros expressando seu *ingenium* indígena. O sentimento procura semelhanças na diferenças. Perpassa, assim, não estar camuflado, ou envergonhado por ser quem é, comum é contraponto ao afeto triste da vergonha, como explica Tolym ao distinguir a força dos encontros da associação às reuniões familiares. Ou como na cena inicial deste capítulo, quando a pesquisadora-participante não se dilui no grupo, pelo contrário se potencializa nas semelhanças dele. Ou ainda se manter no vínculo entre os povos, como na segunda cena relatada. Quiçá este comum é a possibilidade de um *ingenium* coletivo e um corpo ético-político na cidade. Tatián (2001) explica que o político spinozista não deve ser pensado como um império dentro de outro império, senão como natural composto por um jogo dinâmico de paixões e razões, de conflitos e concordâncias; uma composição de potências cuja implantação é operada por afetos comuns e noções comuns que são a substância da comunidade. Quando Vaiká fala das fotos da ABRAMA em sua linha do tempo, menciona que a palavra que define a associação é política, mas ao mesmo tempo diz que ABRAMA é uma palavra que define milhares. Ou seja, é o político composto por afetos comuns e por diversos corpos que se compõem em comunidade. O comum é político e força para as lutas tão evidenciadas pelas pesquisadoras participantes, não à toa a pesquisadora sentipensante também se afeta com ele e sente a potência e alegria decorrente do encontro. Deste modo, sentir a vergonha revolucionária, como narrado por Vaiká em uma das reuniões da ABRAMA, mostra que, em alguns momentos, o desejo de comunalidade é mais forte que a sobreposição do *ingenium* de Blumenau. Esse afeto se torna o testemunho do enfrentamento às violências vivenciadas, e mais um possível remédio contra a afetos tristes produzidos na cidade.

As formações de comum produzem um *ingenium* comum que se expressa e se projeta nos encontros e territórios, talvez por isso define milhares como Vaiká mencionou. Sobre isso, Andrea Pac explica

En cada caso, el resultado de la composición basada en estos elementos aparentemente difíciles de conciliar es el ingenio común, la expresión imaginaria pero real de la potencia colectiva (que se resiste a ser pensado en términos de

representación). Las estrategias (institucionales) de la potencia de una sociedad descansan, pues, sobre la multiplicidad irreductible de estrategias singulares de composición. Singulares en su multiplicidad, implicadas en el mismo orden natural, imaginariamente unificadas en el ingenio común o, mejor, en la estrategia común que su ingenio diseña tanto para lidiar con la naturaleza y las otras sociedades, como para lidiar con los ingenios particulares que la constituyen. Desde este punto de vista, la acción predomina sobre la representación en la singularidad del Estado. En este juego de tensiones, la libertad consiste en una densa trama de disposición y alienación de la potencia, se define en la articulación dinámica y colectiva entre la disponibilidad de la potencia, la afirmación según el ingenio y la observancia de la ley. (PAC, 2017, p. 161).

O movimento proporcionado pela ABRAMA também expressa o *ingenium* comum indígena existente no contexto urbano, assim os encontros da associação proporcionam um espaço de potência para aqueles que a compõem, e com isso um remédio para a solidão e falta deste pedaço que a cidade provoca. Para isso cria estratégias de projeção, mediações e visibilidade deste comum.

No dia que eu fui convidada ali, ela já estava [se referindo a ABRAMA], depois daquelas conversas, ela já vinha sido montada ali e pra mim foi gratificante, foi bom, porque assim eu estou vendo que hoje, eu estou me reconhecendo mais. A gente vai se reconhecendo, a gente vai resgatando algumas histórias, tipo assim teve coisas que eu só passei a lembrar a partir da ABRAMA [...] do passado, tipo um resgate, resgate de memória. Então eu acho que a partir da ABRAMA, muitas coisas ainda podem mudar, a gente pode se libertar mais, a gente pode se doar mais, falar mais, passar pros filhos, muitas coisas que eles me perguntavam e eu não sabia responder, hoje eu já posso responder. (Indyara)

O corpo político da associação provoca um resgate de memória, através dos encontros dos corpos semelhantes que a compõem, porque são momentos em que o *ingenium* indígena é expressado e respeitado pelos presentes. Ela é o coletivo e permite o sentimento de comum, potencializando através deste afeto de união e expandindo os horizontes para a expressão de seu *ingenium*, ou como Indyara diz se libertar e falar mais. No entanto, o *ingenium* comum é dramático, e se confronta com o da cidade. Como afirma Chauí (1995, p. 17) “[...] é preciso concluir que o comum pode ter como efeito tanto a concordância quanto a contrariedade, restando determinar

por que e quando essa última acontece”. Portanto, o comum não é estático nem cristalizado, é movimento, afetação e drama, ao mesmo tempo que é composto por diversidade de corpos semelhantes. Não é homogeneidade, é respeito e confiança mútua na heterogeneidade. O comum não mescla o sujeito, mas o potencializa permitindo também a diferença.

A coletividade indígena é a força do comum expressando seu *ingenium* coletivo das diversas formas, por exemplo nas assembléias, como já explicou Tolym, ou nos eventos em que se erguia a voz expressando seu *ingenium* indígena.

Como os afetos são gerados nos encontros com o outro, o caminho da recuperação da afetividade não está na força interior e no auto-esforço, e sim na coletividade, nas relações face à face que singularizam as relações sociais dominantes, definindo como cada um é afetado nos encontros com o outro. (SAWAIA, 2003, p. 59)

Ao mesmo tempo que a união forma um corpo comum, ela também possibilita outros encontros como indígena na cidade. Como Indyara conta “Ela [ABRAMA] me ajudou bastante nesse sentido de falar [...] de falar mesmo, de uma desenvoltura assim. Ela me ajudou, ela já faz parte da minha vida”. A partir disso vemos um movimento do comum e do singular. A associação mediou outros encontros para os participantes, como a possibilidade de ministrar palestras ou viajar pelo país expressando seu *ingenium* indígena de forma singular, mas onde também se manifestava o comum indígena; e como corpo comum, que na união do *conatus* destes corpos, se ocupou espaços expressando seu *ingenium* coletivo comum, como por exemplo o desfile do aniversário da cidade, momento que as pesquisadoras-participantes se projetaram como indígenas que vivem na cidade a partir da ABRAMA. É uma dialética do singular e coletivo em que um não elimina o outro, pois um coexiste no outro.

A união não é uma passagem do menos ao mais, não é uma soma, e sim a criação de uma potência nova, a multitudine, origem e detentora da soberania, o imperium. Pela união dos conatus, os humanos constituem um indivíduo coletivo ou um corpo complexo dotado de toda potência que seus agentes lhe derem: o corpo político é o direito natural comum ou coletivo. (CHAUI, 2020, p. 25)

Compreendemos que o grupo da associação não se forma como uma multidão como caracterizada por Spinoza, mas é um comum político, um corpo complexo que se expressa na cidade de forma *sui juris*, e também media encontros a partir do *ingenium* comum daqueles que a compõem, possibilitando a transição e mudança nas cristalizações afetivas. É um espaço político, ao mesmo tempo que é um corpo político comum que busca pelo direito natural e cidadania dos corpos indígenas.

Os afetos presentes na trama afetiva do *ingenium* comum são resistência para o acesso e direito à cidade para esses povos, ao mesmo tempo que também testemunham a sua luta e suas noções comuns enquanto coletivo. Poder se afetar com o sentimento de comum significa ocupar Blumenau sem a inclusão perversa, e de forma ético-política. Ao mesmo tempo que este sentimento se expressa nas ações coletivas da associação com os povos indígenas que vivem na TI. Nestes casos a ABRAMA funciona como uma ponte comum entre os dois territórios promovendo campanhas de apoio e cuidado com os seus. Tanto Indyara como Maria Kóziklã relataram a potência e alegria em promover esses encontros. Segundo a primeira pesquisadora-participante:

Natal solidário, eu participei também [se referindo ao Natal Solidário], achei muito interessante, assim ali são dois momentos. Um momento de recolher e um momento de oferecer, então você tem duas coisas diferentes, tipo assim, você tem o branco e você tem o índio. [risos] Você buscou o branco te forneceu e você pegou e entregou pro indígena. (Indyara)

O corpo comum faz mediações que singularmente não seriam possíveis, como Maria Kóziklã afirmou sobre a ação de natal “[...] porque eu sozinha, não ia fazer uma campanha dessa, agora, eu associação faço.”. A distinção entre “eu sozinha” e “eu associação” que a pesquisadora-participante faz nada mais é que o movimento do corpo singular [eu] e o corpo comum [coletivo], onde o nosso corpo singular não tem potência para chegar ou enfrentar, o corpo comum consegue, como por exemplo a campanha do Natal Solidário realizada em 2018 - “*momento que enchamos a casa da Maria Kóziklã de presentes e doações para a aldeia*”. Aqui também reside uma outra

afetação fruto do sentimento de comum: ambas pesquisadoras-participantes enumeram a campanha de natal como momento de maior alegria estando na associação. Essa é a alegria vinculada ao comum, pois “é útil aos homens, acima de tudo, formarem associações e se ligarem por vínculos mais capazes de fazer de todos um só, e mais geralmente é-lhes útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar amizades” (SPINOZA, E IV, Cap. 12). E pelo desejo de comunalidade, amizade e ser útil, a alegria se torna alegria causada pelo sentimento de comum, pela realização e fortalecimento “dos seus”.

Lo común es el secreto de una estrategia de los tránsitos que se orienta a la promoción de transiciones positivas en todos los registros posibles: transición de las afecciones pasivas a las afecciones activas, de la tristeza a la alegría, de la imaginación a la razón, de lo inadecuado a lo adecuado, de la servidumbre a la libertad y- en política- de la sociedad a la comunidad, o más precisamente de la multiplicidad a la multitud. (TATIÁN, 2001, p. 24)

Comum também é produção de afetos alegres, expandindo as potências para perseverar na existência. É na força do afeto de alegria de comunalidade sentida pelas participantes desse coletivo que observa-se a fagulha afetiva de resistência e ocupação da cidade, expressando o *ingenium* indígena a partir de um corpo político maior. Este movimento de ocupação dos espaços públicos a partir do comum “[...] encarna o NÓS como corpos em relação, não no sentido identitário e totalizado, mas no sentido da unificação que destotaliza e retotaliza de maneira aberta e capturada pelas atuações horizontalizadas que propõem.” (MAHEIRIE, 2018, p. 13-14). As estratégias de comuns são manifestações do *ingenium* comum formado pelos corpos que compõem este. Com isso, além de horizontal também é um espaço político de formação e encontro também para os mais jovens filhos das pesquisadoras-participantes, como Vaiká, Tolym e Indyara já mencionaram em nossas conversas. Comum é encontro, aprendizado e transformação, se dá no coletivo mas também para além dele, pois ressoa nos encontros que elas terão no seu cotidiano. “O comum, portanto, é ideia política, um princípio político no sentido de ordenar, comandar e reger toda a atividade política, que se contrapõe ao individualismo triunfante da pós-

modernidade.” (SAWAIA, 2018, p. 35). É um remédio possível de ser multiplicado nas relações, como uma semente que cresce e desabrocha em cada corpo afetado pela sua força.

Na criação da ABRAMA como expressão do comum indígena na cidade, existe uma processualidade afetiva entre vergonha e solidão para desejo de comunalidade e, por conseguinte, sentimento de comum. Com as nuances desta emoção, as pesquisadoras-participantes puderam expressar seu *ingenium*, tanto singular como coletivo, a partir da potência do corpo comum. Este encontro é mediação tanto para autonomia, como também para a não necessidade da camuflagem, ou seja, a estratégia do *conatus* comum é mostrar que existem indígenas na cidade e promover a comunalidade neste espaço, tornando assim um movimento contínuo que se fortalece: existem espaços de encontro como indígenas, não vivencio a solidão me fortalecendo no coletivo, há união de *conatus* promovendo a potência e amor de si, e por fim, aumentando a produção do comum. Assim, esse sentimento e desejo também se mostra um remédio dos afetos.

Lo común se revela de este modo como el mecanismo general en el que se articulan entre sí las dos vías maestras a través de las que nuestra potencia se incrementa: el conocimiento y la política. Deberemos por tanto aprehender lo común como un dispositivo de liberación que conduce a los hombres a la vida activa, a la vera vita. (TATIÁN, 2001, p. 24).

Comum é movimento e afetação, é dispositivo de liberação conforme Tatián afirma, mas também é estratégia e enfrentamento às violências vivenciadas, seja no campo singular ou coletivo. Por isso, é remédio dos afetos. Compreendemos que nada disso é linear e sim uma constelação de encontros, afetos, histórias e corpos, mas o que permanece apesar dos caminhos é o efeito devastador da quebra do comum que também se mostra na constelação afetiva aqui mapeada: medo da solidão, saudade de falta de comum, medo/esperança, vergonha/pudor. Com a presença do comum nas cidades, essas afetações seriam menos intensas ou inexistentes, não à toa a quebra do comum é o primeiro ato de toda tirania (SAWAIA, 2018) e portanto uma estratégia que mantém as afetações tristes.

A partir do que foi analisado até esse momento, podemos verificar o núcleo central da questão: os impactos da ausência de comum. Essa pesquisa partiu da vergonha como emoção colonizadora, mas talvez tenha evidenciado uma processualidade afetiva que possui enlace na quebra do comum. Nos perguntamos, parafraseando o holandês: o que pode um corpo indígena solitário? Uma das várias respostas possíveis Maria Kóziklã já enunciou quando diz que sozinha ela não poderia ter feito a ação de natal, mas como associação é possível. Um corpo solitário pela cidade vivencia a processualidade afetiva como já descrita nessas linhas, mas um corpo afetado e com o enlace afetivo do comum possui as nuances de alegria das mais diversas formas. Portanto, a resistência de uma prática ético-política está na formação e produção de comuns.

Uma última pergunta que fica é: O que pode um corpo comum na cidade? O comum pode ser diverso, alegre e potente. Portanto é possível pintar a loira Blumenau da cor canela. O corpo político comum traz transformação e metamorfose nos espaços onde transita, e por isso quem sabe pode ensinar a cidade de Blumenau a ter glória pela diversidade de ingenios.

## 8. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PARA CONTINUAR CAMINHANDO

Como tão destacado nestas páginas a pesquisa foi feita de forma conjunta a partir dos encontros entre a pesquisadora sentipensante e as pesquisadoras-participantes. Portanto dividida em duas grandes partes: a metodologia e reflexão metodológica e análise das categorias mais destacadas durante os seis anos. Não poderia ser diferente nessas considerações finais, divididas entre a percepção das pesquisadoras-participante e da pesquisadora-sentipensante.

### 8.1. “A Psicologia como colo de mãe”: a escuta do nó afetivo a partir das pesquisadoras-participantes

Perguntar por sofrimento e felicidade no estudo da exclusão é superar a concepção de que a preocupação do pobre é unicamente a sobrevivência e que não tem justificativa trabalhar a emoção quando se passa fome. Epistemologicamente, significa colocar no centro das reflexões sobre exclusão, a ideia de humanidade e como temática o sujeito e a maneira como se relaciona com o social (família, trabalho, lazer e sociedade), de forma que, ao falar de exclusão, fala-se de desejo, temporalidade e de afetividade, ao mesmo tempo que de poder, de economia e de direito sociais. (SAWAIA, 2001, p. 98)

A questão enumerada por Sawaia (2001) é central para compreender a importância dos afetos e afetações nos sujeitos que vivenciam as mazelas da desigualdade social. Inspirada por Spinoza e Vigotski, a autora demarca que as emoções são constituintes do sujeito e colocá-las no centro das reflexões é humanizar os corpos. Parafraseando a autora, perguntar pelos afetos nos estudos da luta indígena é superar a concepção de que a única preocupação sobre esses são dos antropólogos, sociólogos ou psicólogos da área da saúde, *como se a única questão para ser olhada por nós fosse a saúde mental.*

Provocando a pensar em uma práxis ético-política, a frase que intitula este



capítulo foi dita por Vaiká, ainda em 2018, quando comenta sobre o que é Psicologia para ela. Como Silvia Lane (2005) já avistava, a união da psicologia social junto aos povos indígenas é potência e fortalecimento em ambos os lados. A fala de Vaiká também mostra esse elo como vínculo e acolhimento, da mesma forma que o carinho que tem um colo de mãe. Ou seja, Vaiká humaniza a Psicologia pensando a afetividade e o encontro entre os corpos. Dobles e Arroyo (2020, p. 315) também pontuaram o aprendizado da Psicologia com as comunidades tradicionais a partir da vivência da Pandemia de Covid-19:

tendríamos que aprender algo que de los pueblos de la tierra, [...] nos permiten entender que hay capas de resistencia, visibles o invisibles, en cualquier experiencia compartida, por la vía que sea, y que la gente puerder ser creativa, tener la capacidad de reinención, de y crear nuvenas formas de sociabilidad con dosis de dolor, [...].

A afetividade é humanidade e constitui o nosso ser, como a tempestade para o trovão, o calor para o frio (SPINOZA, TP). E, portanto, é necessário se debruçar sobre o que é inerente do ser humano - os afetos que constituem a nossa biografia de vida e o nosso ingenio. “Assim como as folhas das árvores são verdes, nós somos seres de paixão, pois sentimos.”, observa Camilo (2021, p. 56), e também por sentirmos que as emoções são o enlace do nosso ser e da nossa caminhada, seja em contexto urbano ou não. O afeto em toda a sua constituição e intencionalidade é testemunha da nossa biografia de vida, por isso a necessidade de dar-lhe ouvido.

Como já apresentado, o *ingenium* se compõe de um nó afetivo (MOREAU, 1994). Por ser um emaranhado de afetos, não se constitui em um afeto puro e único, mas em vários, vividos no corpo memorioso histórica e biograficamente. Da mesma forma que nossas digitais são únicas e formadas por diversas linhas sobre a pele, o *ingenium* espinosano é único, dramático, composto por inúmeros afetos e encarnado no corpo memorioso. Segundo o filósofo, “por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (SPINOZA, E III, Definições).

Outras emoções para além da vergonha foram vivenciadas, sentidas e narradas à pesquisadora sentipensante durante a caminhada ao longo dos anos. Sendo assim, é necessário destacá-los e evidenciar as demais linhas que compõem o nó afetivo, visto que todos são constituintes do ser indígena na cidade e também temporais, históricas e territoriais. Ou seja, vividos em um momento e território específico, com mais ou menos intensidade se diferenciando a partir de cada corpo memorioso, por exemplo, como a saudade é vivida por Tolym e de outro modo por Maria Kóziklá. Isto se mostra central para poder escutar e compreender as linhas afetivas que compõem os sujeitos, pois se não considerarmos sua historicidade, não entendemos seus afetos. Deste modo, o *ingenium* espinosano lança uma contribuição para a práxis psicológica chamando a atenção para o caráter histórico, social e biográfico da trama afetiva. Neste sentido, a categoria traz o movimento da processualidade afetiva para a análise. É necessário se perguntar: o que os afetos narrados nos contam?, e, ao mesmo tempo, quais foram os encontros vividos? E principalmente, partindo do pressuposto espinosano que todos se esforçam para perseverar na existência, perguntamos qual a resistência do *conatus*?

Sawaia explica que “por serem sociais, as emoções são fenômenos históricos, cujo conteúdo e qualidade estão sempre em constituição. Cada momento histórico prioriza uma ou mais emoções como estratégia de controle e coerção social.” (SAWAIA, 2001, p.102). Observar e escutar os afetos vivenciados pelas pesquisadoras-participantes é ouvir a história dos encontros vividos e observar a forma como foram afetadas por esses. Partindo da premissa espinosana que o corpo humano existe tal como o *sentimos* (SPINOZA, EII, Prop. 13. Cor), os encontros são constituintes do sujeito e da sua existência, visto o direito natural de cada ser em se esforçar para perseverar na sua existência (SPINOZA, TP). A escuta dos afetos também é ético-política. Escutá-los de forma humanizada é se afetar com o outro e com encontro que está acontecendo em ato, e também ouvir a forma como este corpo está se esforçando para perseverar na existência. Esta escuta considera o sujeito como potência em ato e, principalmente, pressupõe o encontro, pois ouvir é se encontrar

com o outro.

Eu queria conhecer uma pessoa como você e eu não sabia disso. Eu não sabia que seria você. E, porque, um dia eu disse pra mana assim, “Ô mana, nós temos que... achar uma pessoa, nós temos que achar uma pessoa que veja a gente do jeito que nós somos, que veja, que nos conheça, é isso. E simpatiza com nós do jeito que a gente é. Assim tudo parece errado, tudo”, e essa pessoa foi você. (Maria Kóziklã).

É este movimento de ouvir acolhendo o que se ouve que permite que a pesquisadora sentipensante sinta, reflita e se afete com o que é narrado. Além disso, é esse desejo de escutar que se torna revolucionário, pois ao querer ouvir não se aceita o silenciamento e apagamento histórico feito sobre um povo ou um sujeito. Neste instante a pesquisadora sentipensante não compõe com a normativa do território e propõem outra forma de encontro. Ser ouvida, neste caso, é ético-político, é um colo de mãe como fala Vaiká, pois se acolhe escutando, e se ouve acolhendo o corpo/mente. Não há julgamentos, nem sobreposição de ingenios ou produção de afetos tristes, como o medo.

Mudou é a frase da minha mãe “não é possível mana que não vai ter alguém, algum dia nesse mundo que não vai ter interesse em ouvir a gente e conhecer a nossa história”, é isso assim, o interesse que tu teve de conhecer a gente, de ouvir a nossa história, fez toda a diferença o fato de ter alguém pra ouvir. (Tolym).

A escuta é ação da pesquisadora sentipensante transgressora que se movimenta para produzir bons encontros e potência diante do território em que se caminha. Sendo assim, é ouvir e estar disposta a escutar, porque a horizontalidade e ação também compõem o silêncio perante a fala do outro, não o silêncio de quietude mas o silêncio de acolhimento, pois também se ouve com o corpo. As pesquisadoras-participantes queriam contar a sua história, expressar seu *ingenium* indígena e serem ouvidas a partir disso. Ou seja, desejavam outras formas de encontros na cidade, o que foi materializado pelo encontro com a pesquisadora sentipensante, que também queria ouvir essas mulheres. Portanto, um movimento de fala e de escuta por parte daquelas que caminharam juntas. É revolucionário romper o silenciamento histórico de uma

cidade, mas ainda mais através de um encontro horizontal e ativo que procura produzir comum com os envolvidos para ampliar a potência e transformar a realidade concreta.

O ato de ouvir, sentir e acolher e potencializar ético-politicamente não impõe o *ingenium* branco e permite o bom encontro entre os corpos aí presentes - o da pesquisadora sentipensante e de Vaiká, Tolym, Maria Kóziklã e Indyara. Ouvir os afetos, ouvir a expressão do *ingenium* e permitir que ali circule o acolhimento, a confiança mútua e a amizade. Os dois últimos são o enlace desta escuta e caminhada. Essa é uma práxis ético-política que revoluciona, pois a prioridade não é a neutralidade científica, mas os afetos que serão produzidos do encontro e força deste. É ação para a descristalização da tristeza e cristalização da alegria, em seus diversos modos afetivos.

As emoções são os radares ético-políticos (SAWAIA e SILVA, 2015), e escutá-las e observá-las tornam-nas um guia para a práxis compromissada e humanizada dos/as psicólogos/as. Escutar é revolucionário, pois devemos mediar os caminhos para a voz dos corpos até então silenciados, seja por violência, seja por uma contínua colonização. Por mediação, não se pressupõe a falta de potência de quem fala, mas a complementação de potência de quem compõe a força comum. A ação é mediada conjuntamente, portanto evita-se a individuação, onde um coloca força sobre o outro, afinal todos os corpos possuem conatus (SPINOZA, EIII).

Eu entendia isso [referindo-se à identidade atrelada ao território]. Mas o nosso encontro, os nossos encontros me fizeram entender que eu sou indígena, onde quer que eu esteja, eu posso estar em qualquer lugar do mundo, eu sempre vou ser indígena, que a minha identidade não está atrelada a um território, tanto é que eu abordei o território e eu sempre falo muito da territorialidade, por isso que Blumenau é a minha terra. (Vaiká)

É necessário se indignar e se questionar sobre a realidade, e assim juntas caminhamos novos caminhos, ou, nas palavras de Vaiká, promovemos “nossos rolês”. Retomando Sawaia: perguntar pelo afeto no estudo da Psicologia significa escutar as

marcas sentidas e a história dos encontros no corpo memorioso das pesquisadoras-participantes. A emoção sendo histórica, temporal e constituinte do *ingenium*, torna a sua escuta não somente presentificada mas também biográfica, pois através dela compreendemos a forma como o corpo vem se afetando e portanto, se constituindo nos encontros. Aqui, os afetos se revelam o testemunho de uma biografia de vida e mediar os caminhos possíveis, formando comuns, é um ato ético-político

Então pra mostrar pras pessoas que o indígena ele tá aqui, que o indígena já tava aqui, que ele foi expulso daqui, que ele foi morto aqui. Como que eles vão saber disso? Hoje as pessoas já sabem, através da sua visão, através das nossas falas, dos nossos encontros, as pessoas já sabem, porque nós abrimos o bico, nós falamos mesmo, nós estávamos aqui, nós saímos, nós tivemos que sair. Então, então foi através da tua pessoa que está acontecendo tudo isso na nossa vida. (Maria Kóziklã).

Quando se ouve os afetos, também se escuta as constelações afetivas, seja o sofrimento ético-político, seja o orgulho de si, ou ainda o desejo de comunalidade. Por isso, a pesquisadora ouve também o que constitui o afeto - por exemplo, não escuta somente o medo, mas a dúvida geradora deste e as inviabilizações a partir desta emoção. Com isso, se compreende o território e os encontros vivenciados, pois a dúvida, no caso do medo, explica que tipo de questões ou inviabilizações são promovidas no local sobre o corpo que sente. Ouvir afetivamente significa compreender o mapa das afetações e constituição do sujeito, unindo assim o corpo que fala, os corpos que o encontraram e a história desses encontros. Ou seja, se ouve o conjunto das afetações e afetos.

É ouvindo e caminhando junto, compondo esse pesquisacaminhar, que se afeta e é afetada tanto a pesquisadora sentipensante como as pesquisadoras-participantes. Quando Maria Kóziklã diz que “abriu o bico” junto da pesquisadora, está dizendo que pode falar porque não estava só; a pesquisa ação-participante produz as expressões de comum, e com eles as mediações e enfrentamentos perante a realidade concreta.

Quando a gente tem que fazer um caminho, a gente tem que ficar passando naquele caminho o tempo todo, até você amassar e realmente transformar aquela

picada em uma estrada e é isso que os rolês fazem. Eles reforçam de que o indígena é indígena também no contexto urbano e deve se levantar essa bandeira, deve-se brigar por essa causa. (Vaiká)

Escutar e acolher também manifesta nuances do comum para se caminhar junto, e ao mesmo tempo ouvindo. Quando Vaiká fala de “passar o caminho o tempo todo”, refere as diferentes cristalizações afetivas fruto dos outros encontros vividos, quando também produziu-se outras imagens e ideias na mente, pois quem caminha e se encontra é o corpo/mente. Quiçá, através desses momentos de comunalidade, seja possível vivenciar a potência da união de *conatus* explicada por Spinoza, e afetar a realidade de outra forma, propondo e construindo com o Comum. Os horizontes são para ambas, como as produções de afetos nos encontros, pois assim como Vaiká aprendeu, também a pesquisadora - os rolês são para ambas, bem como o sentimento de comum afetou a todas. Por isso é colo de mãe, onde se escuta afetivamente e se acolhe na caminhada. A partir desta compreensão a qualidade dos encontros vividos demonstram a forma como o sujeito esta ou não perseverando em sua existência, porque o corpo humano pode ser afetado de várias maneiras (SPINOZA, E III). Ou seja, a potência aqui é chave para entender se estão sendo produzidos afetos tristes (diminuição) ou afetos alegres (expansão). Se as emoções são os radares ético-político, o *conatus* é o seu motor de funcionamento. Não há como analisar os afetos sem o corpo que protagoniza os encontros, mas tampouco sem a potência que caracteriza os afetos.

É que a essência actual de cada coisa é esforço (conatus) de perseverar no ser actual, não é esforço de existir mas de continuar-se no existir, e como cada essência actual singular depende do extrínseco para existir, ela só pode ser afirmação de manter-se no existir e não de passar ao existir. É este também o motivo por que cada essência só é esforço de perseverar em si quando é actualmente duradoura, pois na eternidade a sua afirmatividade está já dada na existência necessária da afirmatividade de Deus, e por isso é já necessariamente existente enquanto eterna, uma vez que não há conflito na eternidade – aí ela não é esforço de perseverar em si, ela é perseverança necessária de si. (CAMPOS, 2008, p. 223-224)

A movimentação da potência é testemunho de como o corpo está se esforçando para continuar no existir ou não perante a realidade posta. Com isso, o vínculo já feito por Sawaia (2001) entre emoção, potência e desigualdade, se mostra evidente para a importância de escutar os afetos e se afetar com eles ao ouvi-los. São eles as marcas do esforço contínuo dos corpos que procuram perseverar na existência, por isso o *conatus* é o motor deste radar, é ele que caracteriza a qualidade dos encontros vivenciados.

Estudar exclusão pelas emoções dos que a vivem é refletir sobre o “cuidado” que o Estado tem com seus cidadãos. Elas são indicadoras do (des)compromisso com o sofrimento do homem, tanto por parte do aparelho estatal quanto da sociedade civil e do próprio indivíduo. (SAWAIA, 2001, p. 99)

A desigualdade social, neste caso, é mais um elemento que cerceia e baliza este esforço, é um elemento da realidade que tolhe possíveis encontros e apropriações que poderiam expandir o sujeito e seus horizontes. Cabe ao pesquisador sentipensante ouvir esses sofrimentos e alegrias, refletindo as especificidades da materialidade e do território sobre as produções afetivas. Afinal, o território também é corpo e possui um *ingenium* coletivo que afeta quem transita por esse espaço. Não há como considerar o sujeito sem sua relação dialética com os territórios por onde se afetou. A biografia dos encontros é a biografia dos locais onde o corpo se esforçou para perseverar na existência. Lívia Camilo (2021) em seu estudo com mulheres que vivem em situação de rua demarca a importância da potência para os corpos que vivem os atravessamentos da desigualdade social:

Porém também estamos levando em consideração aqui, que, por mais que as lutas políticas e as desigualdades atravessem esses corpos, eles ainda possuem o seu direito natural, ou o seu direito de viver e perseverar na existência, como concebe o *conatus* espinozista, a sua potência: genuína, singular, afetiva, criativa. (CAMILO, 2021, p. 58)

Spinoza destaca, na parte quatro da *Ética*, que a força de um afeto pode permanecer fixada no sujeito (SPINOZA, E IV, Prop. 6). Neste sentido, ao analisar os

afetos e encontros que compõem a biografia de vida dos corpos, mostra-se possível compreender as cristalizações afetivas do corpo memorioso, ou utilizando das palavras do holandês, a força que está fixada. É com isso que a trama afetiva que nos compõe é formada, e portanto um afeto em si pode ou não possuir determinado sentido para o sujeito, da mesma forma que o conjunto afetivo. Ou seja, um afeto não é vivido de forma única, ele compõe toda uma constelação de demais afetos que estão sendo sentidos no momento, ou que já fazem parte da trama afetiva daquele corpo, pois é um enlace emocional.

Se destaca aqui a importância da constelação afetiva para a ação da Psicologia Social, pois a combinação de afetos demonstra a especificidade do sentido e vivido para a narrativa afetiva. Como exemplo, a vergonha e o pudor: não se sente somente a vergonha mas também possui-se medo de senti-la, o que demonstra uma vigília nas ações e o movimento do sujeito (pudor) para não se afetar novamente; medo e esperança, o par indissociável segundo Spinoza, também traz uma especificidade na flutuação de ânimo entre um afeto alegre e triste e sua relação com o tempo (futuro ou passado) e a dúvida que a mantém e caracteriza (esta é o cerne dessa combinação de afetos). Os afetos são vividos pelo corpo/mente, porém suas especificidades são distintas nas combinações afetivas, ou nas memórias do corpo. Já se vê a forma como o corpo branco vive Blumenau e a diferença do corpo canela .

Sawaia e Magiolino (2016) explicam a cristalização dos afetos quando refletem as nuances afetivas:

O conceito de sentimento indica a emoção que permanece presentificada apesar de já ter sido vivenciada. Uma emoção que fica marcada no corpo memorioso, continuamente atualizada. Essa especificidade do afeto, tempo *aion*, permite considerar, por exemplo, as diversas formas do medo afetar nossa subjetividade, distinguindo, assim, o homem medroso, do homem que vive com medo e do homem que está com medo. O sentimento permite analisar as emoções desvinculadas das afetações imediatas que a provocaram e perpetuadas como uma experiência emocional intensiva, *pereživánie*. (SAWAIA; MAGIOLINO, 2016, p. 84).



A trama afetiva, tanto de afetos como de sentimentos, são a bússola para compreender a vivência na cidade como corpo indígena, pois por sermos corpos memoriosos guardamos os testemunhos dessas afetações. O que foi vivido em diferentes territórios compõem as linhas afetivas que formam cada corpo que protagoniza os encontros e seu *ingenium*. Sawaia (2001, p. 22) lembra que “as emoções estão imbricadas com a identidade, consciência e demais funções psicológicas, mas também aos valores e à moralidade”. A respeito disso, a vergonha cristalizada, ou nas palavras de Spinoza, fixada, forma um *ingenium* envergonhado, que por isso se torna um *ingenium* camuflado de branco pela vergonha e pudor de ser indígena, ambos vivenciados na cidade. A bússola afetiva demonstra que os encontros vividos neste território foram afecções tristes e cristalizaram esse sentimento. Neste caso, o afeto é radar ético-político tanto da cidade que o gera como do corpo que o vivencia. Ouvir a cidade, assim, significa caminhar por ela, observar suas construções, legislações, entender a dinâmica do local, o que é produzido neste espaço, quais são os lugares públicos e quem caminha por aquelas ruas e avenidas, procurando enxergar dessa forma a expressão do *ingenium* coletivo do território. A escuta também é para o corpo coletivo, a cidade ou espaço urbano possui a sua história de encontros.

Há uma dialética afetiva que se explicita a partir da análise das emoções. No exemplo citado, a vergonha demonstra o caráter de moralidade existente na cidade sobre os corpos canela e também a história da cristalização afetiva sobre a figura do indígena na região do Vale do Itajaí. São dois pontos: a vergonha como moral na cidade, e a vergonha demonstrando a forma como a imagem do indígena é composta pela história da região: ambas questões são vinculadas mas também mostram dois aspectos do afeto. Isso é percebido porque a pesquisadora sentipensante também caminhou e teve encontros pelo corpo cidade, porque ouviu as pesquisadoras-participantes e também porque se afetou junto delas. O transitar e se afetar do corpo/mente é chave para a compreensão da práxis.

É nessa forma dupla do afeto que reside a potência de ouvir ético-politicamente os sujeitos e posterior análise. Porque o afeto não é puro e único, e sua trama afetiva o

constitui como tal. Ao narrá-los as pesquisadoras-participantes também estão contando como os territórios em que caminharam as afetou e/ou não as acolheu, porque

Constituido en su peculiaridad en sus encuentros con las cosas, el cuerpo revela en sus huellas la historia del encuentro con los otros que no es otra que su propia historia. Las ideas sensibles - tanto las percepciones como las imágenes y los recuerdos - no provienen del puro pensar, sino de los movimientos fortuitos del cuerpo, padecidos sin llegar a comprender el mecanismo por el que son producidos. (COHEN, 2008, p. 197).

Ouvir afetivamente, é também escutar o corpo em suas afetações, sua história de encontros e quais corpos - sejam coletivos, singulares ou territórios - se encontrou. É preciso ouvir, mas é necessário fazê-lo escutando-se o corpo/mente dos sujeitos a quem se ouve. Da mesma forma com um grupo ou outros corpos. Faz parte da meditação da pesquisadora não reproduzir as normativas colonizadoras ou ideológicas, e cuidar com a forma como se dá o encontro, conforme já enumerado no capítulo sobre o método da PAP. Com isso, nos resta uma pergunta que talvez seja a que mais permeia essas linhas: Como gerar mudanças ou resistências afetivas frente à desigualdade social?

Destaco que a forma longitudinal da PAP auxilia a refletir e pensar alguns caminhos possíveis para serem caminhados. É na temporalidade da pesquisa que foi possível verificar as possíveis cristalizações e também descristalizações dos afetos, este último fruto das desconstruções proporcionadas pelos encontros e mediações da pesquisa e de diferentes encontros vividos pelas pesquisadoras-participantes no decorrer do tempo. Sawaia e Silva já alertavam que “[...], a vida deve ser uma criação constante, um ritual estético que surge não da tendência para a satisfação de pequenas necessidades contingenciais, mas do desejo de liberdade” (SAWAIA e SILVA, 2015, p. 357). As conversas e vivências durante a caminhada, enlaçados pela amizade e confiança mútua, provocou a descristalização de alguns afetos anteriormente fixados no corpo memorioso. Deste modo, não se escuta somente na fala, mas nos demais

instrumentos utilizados: fotografias, recursos tecnológicos (*whatsapp*) e os encontros com café e afetos. Isso porque o sujeito não é estático, o corpo é em ato. Cito por exemplo a vergonha colonizadora reconhecida ainda no início da pesquisa longitudinal e a vergonha revolucionária mencionada por Vaiká na primeira assembléia da ABRAMA, quando diz ter vergonha de ter tido vergonha. Considerar o movimento dos sujeitos é considerar a movimentação afetiva de seu corpo/mente. Vaiká, ao fazer a sua linha do tempo com as fotos, coloca a palavra “potência” para intitular a linha da vida posterior aos encontros vividos que afetaram a sua visão sobre a identidade e ancestralidade. Como ela menciona, “[...] eu absorvi a territorialidade e eu esnobo o território” para falar do ser indígena na cidade. A primeira foto na atividade mencionada é do EDUCOGITANS e as seguintes dos rolês com a pesquisadora e pesquisadoras-participantes. É potência pois foram bons encontros que expandiram seus horizontes. Não estamos afirmando aqui que há linearidade de ação e reação, pois a trama afetiva, ou nó afetivo, é dramático, singular e temporal. Mas procuramos demonstrar respiros possíveis na difícil caminhada de enfrentamento à desigualdade social.

Para que sejamos livres, portanto, é que acreditamos que o afeto pode ser nossa mais potente arma para transformar o peso da máquina dura da opressão, aos poucos, em fagulhas de alegria que, juntas, podem produzir uma grande fogueira se houver ar para a combustão, força para caminhar, mãos para entrelaçar. (CAMILO, 2021, p. 58)

Os afetos são vividos por todos os modos finitos, mas é o *ingenium* e o corpo memorioso que geram diferentes sentidos para aqueles que protagonizam os encontros nos diversos territórios, neste caso no contexto urbano de Blumenau. Essa visão é o diferencial da psicologia que ouve os afetos e pensa a afetividade, pois não se universaliza as emoções, ao contrário, se ouve a diversidade delas. É com essas premissas que se destaca o nó afetivo do *ingenium* indígena Xokleng/Laklãnõ, suas memórias e cristalizações afetivas. O vivido esbarra no vivenciado e no por viver, essa dialética temporal marca a trama afetiva, ou o nó afetivo, aqui destacado.

Aquela coisa assim “Aí, então eu sou indígena aqui também, porque sabe...”, aí você começa a pensar sobre e aí, você vai divagando, vai pensando, vai falando e aí os rolês te permitem pensar mais e projetar mais coisas, inclusive a ABRAMA, então é esses rolês, é isso aí, é importante por isso. (Vaiká)

Os “rolês” provocam os afetos alegres para se pensar outros futuros possíveis, eles são os encontros, a partir das nuances de comunalidade, no território que antes incluía perversamente. São produtores dos afetos transgressores da realidade, mas também desse corpo comum. A *práxis* da psicologia possui o compromisso ético-político também com o presente e futuro, pois não devemos nos reduzir a escutar só o passado mas o vivido e como este afeta as projeções do vir a ser vivenciado. Isso porque a história dos encontros também fala dos presente e de como podem se dar os encontros futuros - este é um paradoxo que é nosso compromisso auxiliar a ser descristalizado. Portanto, ouvir os afetos é escutar a dialética temporal deles, observando a trama afetiva que os compõem e tomando-os como bússola no nosso caminhar junto dos sujeitos. *Neste caso, às vezes a/o psicóloga/o deve ser sentipensante e carregar um pouco de utopia consigo para manter os horizontes amplos apesar da neblina da desigualdade social cercear a visão para além da realidade.*

A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar.” (BIRRI apud Galeano, 1994).

## **8.2 Para continuar caminhando: considerações da pesquisadora sentipensante**

O *ingenium* indígena foi protagonista da pesquisa e um elemento presente em toda análise - desde o corpo que se camufla de branco e também materializa a violência vivida no contexto urbano, como também os afetos que o compõem e são radares ético-políticos dos encontros. A importância do *ingenium* de Spinoza para o trabalho

junto das comunidades tradicionais já foi apontada por outra pesquisadora do NEXIN que desenvolve pesquisas junto dos pescadores artesanais no Delta do Parnaíba - PI (FIGUEIREDO, 2018) e se reafirma na presente tese. A categoria permite a análise das flutuações afetivas e violência social vivenciada pelas comunidades tradicionais. Também através do *ingenium* spinozano é possível avaliar o movimento coletivo e afetivo da singularidade dos sujeitos, portanto, uma visão não estática sobre os corpos a partir da ontologia de Spinoza. É através da percepção do *ingenium* que se evidencia a trama dos afetos que constitui o sujeito, portanto a categoria destaca a processualidade e drama vivido nos territórios, bem como a singularidade do corpo individual e coletivo. Deste modo, a presente tese apresentou algumas emoções que compõem e constituem o *ingenium* indígena Xokleng/Laklãnõ das pesquisadoras-participantes, e de como foi se configurando nos encontros oferecidos pela cidade de Blumenau às pesquisadoras-participantes.

O conceito espinosano permite entender que o que os une é o sentimento do comum e não uma identidade normativa, cristalizada pelo poder e usada politicamente para inseri-los socialmente, mantendo a dominação e apropriação imposta pela colonização. O elo do coletivo são os afetos de amizade e confiança mútua, constituintes do seu *ingenium* comum. A identidade indígena promove a camuflagem, a vergonha e as exclui da cidade. O conceito de *ingenium* quebra fronteiras identitárias e acolhe a diferença, sem exaltar o individualismo, ao contrário, a unidade na diversidade, possibilitando o movimento do sujeito em ato e a concepção da identidade afetiva e corporal. Combina com a ontologia espinosista de igualdade, que não é contrária à singularidade. Portanto, a concepção de *ingenium* dramático se torna um prisma para compreensão dos movimentos afetivos e de resistência na cidade a partir do esforço em perseverar na existência de cada sujeito.

O corpo já se mostrava uma chave para compreender a migração e a vivência das indígenas no contexto urbano desde o mestrado, início da pesquisa longitudinal. Analisá-lo pela ótica do filósofo holandês evidenciou os paradoxos da vida das pesquisadoras-participantes na cidade de Blumenau, e também os reflexos dos

encontros vividos no passado. O corpo se mostra assim o palco das afetações e da dominação do *ingenium* branco sobre o indígena, movimento reconhecidamente de violência contra esses povos.

É o corpo que vivencia e também narra os encontros, e portanto protagonista da escuta acolhedora da pesquisadora-sentipensante. Assim, os afetos são as testemunhas dessas afetações, e com isso radares da qualidade dos encontros vividos. Se houve vergonha e pudor algo estava sendo julgado, do mesmo modo com o medo e esperança que apontam a incerteza e dúvida como causadores desses. Com isso, ao escutar os afetos, se ouve os conflitos sociais, a dominação, a exclusão como as testemunhas da caminhada e das afetações que o corpo/mente dos sujeitos viveu. No entanto, faz-se necessário compreender a especificidade das afetações vividas. Por fim, o corpo e os afetos são o elo da práxis ético-político, aqui desenvolvida, que rompe com o silenciamento e quebra do comum. Sendo, assim, uma escuta revolucionária.

A territorialidade do *ingenium* é o passado e presente. Dessa forma é possível compreender que as técnicas corporais são também reflexos da história dos indígenas com os brancos, mas acima de tudo testemunhos da inclusão perversa na cidade. Outro radar ético-político é a vergonha, a emoção mais destacada pelas pesquisadoras-participantes, desde o início da pesquisa longitudinal, ao falar do contexto urbano. A partir da análise espinosana foi reconhecido, o que é chamado na presente tese, como vergonha encarnada, pois a causa interna do afeto é existir como indígena, é seu *ingenium* singular e coletivo. Por isso, a camuflagem do corpo e o apagamento da ancestralidade são técnicas de defesa para poder sobreviver em Blumenau, mas tais estratégias não anulam o *ingenium* indígena, ele participa configurando o drama. Ou seja, essas técnicas são a forma de se manter na existência perante a opressão do ingenio da cidade, que impede o direito natural das mulheres indígenas, mas gera sofrimento por negar artificialmente o *ingenium* através da camuflagem, o qual elas desejam, sem o saber algumas vezes, mas que as levam a planejarem a volta à aldeia seja para morar ou para os passeios.

A violência com o indígena é executada de diversas formas, e através da lente

espinosana é possível verificar as nuances afetivas dos corpos que a vivem diariamente. Salienta-se também que o genocídio do corpo é também um memoricídio. Os impactos do encontro entre o corpo branco e indígena foram violentos e ressoam no presente, como a morte do rio e a sua segregação a territórios pequenos e infertéis, a entrada de religiões brancas, a instauração da educação e da língua dos brancos que alteraram a vivência na Terra Indígena e impactaram as gerações futuras. Uma violência psicossocial vivida pelas comunidades tradicionais, que ataca principalmente seu *ingenium* coletivo. Com isso, também conclui-se que analisar o corpo memorioso indígena é observar as marcas da violência vivida no decorrer da história e a contínua colonização dos corpos, seja pelo esquecimento na privação dos encontros, ou na imposição do *ingenium* da cidade, com o afeto dominante da glória pelo colonizador, sobre o indígena. Destaca-se, assim, que a colonização não cessou apenas mudou sua forma de atuação, sendo também afetiva.

Compreende-se que os pressupostos do método da pesquisa ação-participante (PAP) possibilitam refletir e pensar sobre uma práxis psicossocial junto das comunidades tradicionais. A confiança mútua e horizontalidade permitiram a união dos *conatus* das participantes e da pesquisadora, construindo um comum, um espaço afetivo e seguro em meio a uma cidade que instiga a solidão. Esse movimento contrapõe a lógica até então instituída que sobrepõe o *ingenium* da cidade sobre os demais. A PAP é uma práxis ético-política que é norteada para a mediação de novos horizontes, produção de afetos alegres e da ação, tendo a perspectiva da horizontalidade permite que todos sejam protagonistas, a partir do seu *ingenium*. Isso se dá porque o primeiro instrumento desse método é a vivência e os encontros vivenciados a partir da pesquisa; por isso foi nomeado que a PAP faz uma arqueologia dos afetos através do conhecimento do *ingenium* e dos afetos vividos pelos sujeitos, tendo a possibilidade de avaliar a historicidade das emoções no corpo memorioso. Conforme Spinoza, o corpo/mente afeta e é afetado, por isso a pesquisa ação-participante inicia a partir do momento que os pés pisam no território e a cada caminhada coletiva com as pesquisadoras-participantes a pesquisadora também muda.

A práxis ético-política é revolucionária não só pela sua atuação, mas por partir da potência em ato dos corpos que a envolvem.

A partir da presente pesquisa conclui-se que a horizontalidade proposta pela pesquisa ação-participante entre a pesquisadora e pesquisadoras-participantes permitiu que os encontros fossem vivenciados de modo que não houvesse hierarquia mas uma construção coletiva, amizade e confiança mútua, afeto fundamental para a realização da pesquisa militante. A criatividade e a espontaneidade também foram presentes durante os 6 anos, elementos que fizeram do processo horizontal. Os afetos que permearam a pesquisa também são os radares do compromisso ético-político da PAP, bem como o movimento *conatus* que os caracterizam. Pelo caráter longitudinal da tese foi possível acompanhar as flutuações afetivas e conhecer o ingenio das pesquisadoras-participantes, isso demonstra a potência de uma pesquisa longitudinal inclusive para a formação de comuns em um território que possui um ingenio coletivo marcadamente branco.

É nesse sentido que a formação de comuns na cidade se mostra uma forma de enfrentamento e mediação perante a violência vivida nesse espaço. O comum, nesse caso, é um ato político (SAWAIA, 2018) e de potencialização do *ingenium* comum indígena até então, sobreposto pelo *ingenium* da cidade de Blumenau que universaliza esse território. Assim as nuances de comum permitem a diversidade frente à homogeneização da cidade. O comum é resistência, potência e calor de lugar (SAWAIA, 1995) na cidade.

A ABRAMA materializa o desejo de comum na cidade, mas também a ancestralidade indígena, ela é o bom encontro promovido pela pesquisa e a mediação para as flutuações de ânimo de medo, esperança, saudade e principalmente vergonha, pois é nesse espaço que a vergonha revolucionária é reconhecida. A associação também é um corpo político na cidade que tensionou a existência de povos indígenas em Blumenau, uma cidade vitrine que se expõem através da germanidade. Com a formação do grupo e com a PAP as participantes da associação puderam participar de



eventos e narrar suas história como indígena, sem o afeto da vergonha como dominante, mas sim com a glória e amor de si, porque como explica Spinoza, a alegria que vem da consideração de nós mesmos se chama amor-próprio, e essa alegria se renova cada vez que o sujeito considera suas virtudes. (SPINOZA, E III, Prop 55, esc). Esses novos movimentos pela cidade demonstram a importância dessas iniciativas feitas pela PAP, que se mostrou uma práxis ético-política que colabora para o fortalecimento do comum.

Para finalizar, foi reconhecido que a trama afetiva que compõe o *ingenium* indígena das pesquisadoras-participantes que vivem em Blumenau é composta por: vergonha, medo, esperança, pudor e saudades. Os afetos possuem suas intencionalidades conforme a história desse povo indígena, e com isso se mostram como medo de solidão, esperança de comum, saudades de falta de comum e *desiderium*. Esses testemunham a violência histórica ainda vivida por esses povos, marcada principalmente no último afeto que simboliza o afogamento do *ingenium* coletivo Xokleng/Laklãnõ executado pela Barragem Norte. Sendo que o primeiro afeto se torna dominante, e a resistência à colonização do *ingenium* está no desejo de comunalidade e amor de si por parte dessas mulheres. É esse desejo que permite a formação de comum na cidade de Blumenau, que juntamente com a PAP e a pesquisadora-sentipensante torna possível o enfrentamento e a produção de afetos alegres na cidade. São esses afetos e caminhadas que marcaram também a evidência do impacto da quebra de comum dos povos indígenas na cidade, visto que as emoções aqui descritas são testemunhas e decorrentes direta ou indiretamente deste ato. Ou seja, a constelação dos afetos se enlaça com a quebra de comum existente nas cidades, se apresentando como um dos impactos psicossociais da implementação da barragem.

Uma das tantas perguntas levantadas ao longo dessa caminhada é: como fazer resistência às diversas mazelas da desigualdade social e contínua violência social sobre os corpos? Não temos respostas exatas mas algumas inspirações possíveis foram mencionadas e ensinadas pelas pesquisadoras-participantes. Segundo elas, o remédio dos afetos está no amor de si e glória, demonstrados no orgulho que sentem

de ser indígenas. Contrapondo a vergonha provocada pela cidade igualmente com um afeto que potencializa o seu corpo/mente e *ingenium*. Não devemos pensar somente em um único afeto, mas em sua trama afetiva.

No entanto, outra resposta também é reconhecida no comum, ou como dizem, “estar com os meus” diante da “falta dos pedaços” que sentem ao estar na cidade. Encerramos essa escrita com um grande aprendizado: parafraseando Maria Kóziklá quando fala da ação de Natal “eu pesquisadora não consigo, mas eu comum é possível”. Quando a psicóloga pensa além da sua prática cerceada nas paredes de uma instituição e desloca para a força da ação coletiva, seja nos encontros, nas conversas com os cafés balizados pela confiança mútua e amizade, não coloca limites para a práxis, pelo contrário a potência imaginativa é do comum ou de um corpo muito maior que o seu. A Psicologia transgride a ideologia dominante quando rompe as fronteiras da universidade e aprende a transitar pela comunidade levando esta para a universidade, formando assim uma rede afetiva e de encontros revolucionários.

## REFERÊNCIAS

ATHIAS, Leonardo. **Reflexões sobre pesquisas longitudinais**: uma contribuição à implementação do sistema integrado de pesquisas domiciliares. Rio de Janeiro: IBGE, Coordenação de População e Indicadores Sociais, 2011. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv52781.pdf>>

BARÓ, Martín. EL papel del psicólogo en el contexto Centroamericano. **Revista de Psicología de El Salvador**. Vol 9, n. 35. pp. 53-70. 1990

BERTINI, Fátima Maria Araújo. Afetos em Spinoza e a cidade como civitas. **Revista Conatus**, v. 9, n. 18, dez. 2015.

BERTINI, Fátima Maria Araújo. Análise das mudanças urbanas a partir da compreensão dos afetos em Espinosa: proposta de uma tradução conceitual. In: GRASSET, Bastiste Noel Auguste et al (org.). **Spinoza e as Américas**. Fortaleza: EdUECE, 2014. p. 205-212.

BERTINI, Fátima Maria Araújo. **Mudanças Urbanas e Afetos: estudo de uma cidade planejada**. 2014. 221f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014a.

BOVE, Laurent. “Uma filosofia de resistência à dominação”. [Entrevista concedida a] Márcia Junges. **IHU On-Line**, São Leopoldo, n.397, 6 ago. 2012.

BRASIL, BRASIL. Lei nº 6.001 de 19/12/73: Estatuto do Índio. Brasília: FUNAI, 1993.

BRASIL, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA- IBGE. Censo Brasileiro de 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <<http://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/lingua-falada>> acessado em julho de 2017.

BUSARELLO, Flávia Roberta. “**Minha cor não é branca, minha cor não é negra, minha cor é canela**”: análise psicossocial da vivência urbana dos Xokleng/Laklãnõ na cidade loira de Blumenau/SC. 2007. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017

CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPOS, André Santos. **Jus Sive Potentia**: Direito Natural e Individualização em Spinoza. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

- CHAUI, Marilena. Amizade, Recusa do servir. In: LA BOÉTIE, Etienne de, et al. **Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1999. p. 173-239.
- CHAUI, Marilena. Espinosa: poder e liberdade. In: BORON, Atilio (org.) **Filosofia política moderna**. De Hobbes a Marx. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; São Paulo: DCP-FFLCH. 2006. p. 113-143
- CHAUI, Marilena. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHAUI, Marilena. Liberdade, Ética e Política. In: LUCAS, Felipe Jarim *et al.* **Spinoza, filosofia e liberdade**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO, 2020
- CHAUI, Marilena. **O que é Ideologia**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In: LANE, S.T.M., CODO, W. (Orgs.). **Psicologia social: o homem em movimento**. São Paulo: Brasiliense. p. 58-75, 1992
- CIAMPA, Antonio da Costa. **A estória de Severino e a história de Severina: um ensaio da psicologia social**. São Paulo. Brasiliense. 1993.
- COHEN, Diana. La identidad personal del cuerpo propio a la ética. In: CORDÓN, Julian Carvajal; CÁMARA GARCÍA, María Luisa (org.) **Spinoza: de la física a la historia**. Cuenca: ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2008. p. 187-203.
- CÁPONA GONZÁLEZ, D. La tensión intradesiderativa en Spinoza: Tentativas sobre la noción de desiderium. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, v. 37, n.1, p. 23-35, 2020.
- DA SILVA, Daniel S. Um olhar sobre a amizade a partir de Spinoza. In: CHAUI, Marilena.; TORRES, Sebastian.; BAHR, Fernando. **Spinoza: Cuarto Coloquio**. Córdoba: Brujas, 2008.
- DELEUZE, G. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DICIONÁRIO Latim-Português**. Porto, Portugal: Porto Editora, 2010
- DOBLES, Ignacio.; ARROYO, Helga. **Neoliberalismo y afectos: derivaciones para una praxis psicosocial liberadora**. San José: Editorial Arlekin, 2020
- ESPINOSA RUBIO, Luciano. **Spinoza: naturaleza y ecosistema**. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- FALS BORBA, Orlando. Aspectos Teóricos da Pesquisa Participante: considerações

sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDÃO, Carlos R. (org.) **Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

FALS BORDA, Orlando. **Ante la crisis del país: ideas-acción para el cambio**. Bogotá: El Áncora Editores; Panamericana Editorial, 2003.

FALS BORDA, Orlando. **Conocimiento y poder popular: Lecciones con campesinos de Nicaragua, México, Colombia**. Bogotá: Punta de Lanza; Siglo Veintiuno Editores, 1985.

FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Bogotá: Siglo del Hombre; Clacso, 2009.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERMINO, A. L. Corpo e poder na terra indígena de Ibirama-SC. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v.27, n.1, p. 159-175, jan./jun. 2014

FIGUEIREDO, Eugênia Bridget Gadelha. **É doce morrer no mar?** Análise psicossocial do ingenium da pesca artesanal. 2018. 175 f. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018

FLORES, M. B. R. **Oktoberfest: turismo, festa e cultura na estação do chopp**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1997.

FREIRE, Paulo. Intuição e fantasia para a educação de todos. **Lua Nova**, v. 1, n. 3, p. 30-35, 1984. Disponível em:  
[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451984000300009](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451984000300009)

FREIRE, Paulo. Criando Métodos de Pesquisa Alternativa. In: BRANDÃO, Carlos R. (org.) **Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1987.

GAKRAN, Namblá. **Aspectos morfosintáticos da Língua Laklânô (Xokleng) Jê**. 2005. Dissertação (Mestrado em linguística) – Universidade de Campinas, Campinas, 2005.

GALEANO, Eduardo. **Livro dos Abraços**. 2.ed. Porto Alegre: L&PM, 2012.

GRAÇA GRAUNA, Maria. Entrevista com Graça Graúna, escritora indígena e professora da Universidade de Pernambuco. [Entrevista concedida a] LIMA, Tarsila

de Andrade Ribeiro. **Palimpsesto** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ, v. 14, n. 20, p. 136-149, jun. 2015. ISSN 1809-3507. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/palimpsesto/article/view/35069/24771>>

HELLER, Agnes. Five approaches to the phenomenon of shame. **Social Research.**, v. 70, n. 4, p. 1015-1030, 2003.

HELLER, Agnes. **The Power of Shame: a rational perspective**. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.

HENRIQUES, Karyn Nancy Rodrigues. **Territórios indígenas em espaços urbanos: um estudo da migração dos indígenas da Ti Ibirama para Blumenau-SC**. 2000. 138f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019

ITOKAZU, E. M. **Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa**. 2008. 203 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

JAQUET, Chantal. **A força do corpo humano**. Tradução Marcia Patrizio. São Paulo: Annablume, 2010

JAQUET, Chantal. O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político. **Discurso**, v. 45, n. 2, p. 41-62. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2015.112507>

KEIM, Ernesto Jacob et al. (Orgs). **Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial**. 1 ed. Curitiba, PR: CRV, 2014.

KONELL, V. **Cosmovisão e educação interétnica: educação escolar indígena Xokleng/Laklãnõ**. 2013. 126f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, 2013.

LANE, S.T.M. A psicologia social e uma nova concepção do homem para a Psicologia. In: LANE, S.T.M., CODO, W. **Psicologia social: o homem em movimento**. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LANE, S.T.M.; COELHO, Maria H.; LIMA, M. S. (2005). A emoção em culturas indígenas - o Xavante e as emoções. **Relatório de pesquisa fomentado pela FAPESP**, n.3/06269-0. São Paulo.

MAHEIREI, Katia. Questões teóricas e empíricas pautadas na dialética inclusão-exclusão social. In: SAWAIA, Bader B.; ALBUQUERQUE, Renan; BUSARELLO, Flávia R. **Afeto & comum**: reflexões sobre a práxis psicossocial. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2018

MARTINEZ, Francisco José. Desiderium y Cupiditas: La esencia humana según Spinoza. In: María Luisa de la Cámara, Julián Carvajal (eds.) **Spinoza y la Antropología en la Modernidad**. 2017

MARX. Karl, **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2010

MAUSS, Marcel. Técnicas y movimientos corporales. In: MAUSS, Marcel. **Sociología y antropología**. Madrid: Tecnos, 1971. p. 337-356.

MEDEIROS, Nelma. Espinosa: um pensamento sem sujeito. In: Colóquio Ética e Alteridade, 2010, Seropédica. **Anais do Colóquio Ética e Alteridade**. Seropédica: Edur-Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <[http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Nelma\\_de\\_Medeiros.pdf](http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Nelma_de_Medeiros.pdf)> Acesso em: 10, abr. 2021.

MOREAU, Pierre-François. El concepto de ingenium en la obra de Spinoza (I). **Ingenium, Revista de historia del pensamiento moderno** v.1, n.1, p. 3-12, enero-junio, 2009.

MOREAU, Pierre-François. El concepto de ingenium en la obra de Spinoza (II). El ingenium del pueblo y el alma del Estado **Ingenium, Revista de historia del pensamiento moderno** v.2, n.3, p. 80-93, 2010.

MOREAU, Pierre-François. Spinoza y Huarte de San Juan. In DOMINGUEZ, A. (org.). **Spinoza y España**: actas del Congreso Internacional sobre "relaciones entre Spinoza y España". Cuenca: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. 1994.

MOREAU, Pierre-François. Spinoza: uma teoria do homem. Uma antropologia materialista. Tradução Pedro H. G. Muniz. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 41, p. 255-263, jul.-dez. 2018.

NAMBLÁ, Marcondes. **Infância Laklãnõ**: ensaio preliminar. 2015. 60f. Monografia (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

NEIVA-SILVA, Lucas; KOLLER, Sílvia Helena. O uso da fotografia na pesquisa em Psicologia. **Estud. psicol.** (Natal) [online]. 2002, vol.7, n.2, pp.237-250

NORA, P. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

NUNC-NFÔONRO, Maria Elis. O Brasil é minha Aldeia. **Revista P-o-e-s-i-a**, v.1, n.1, p. 63-65, ago. 2020.

PAC, Andrea B. Componerse con los hombres según los ingenios. La ética y la política de Spinoza entre nosotros. In: BECKER, Rafael C. [et al]. **Spinoza e Nós**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017

PAC, Andrea B. El ingenio en Gracián y Spinoza: el común habitar en el tiempo. In: TATIÁN, D. (org). **Spinoza: VII Coloquio**. Córdoba: Brujas, 2011. p. 161-170

PAC, Andrea B. **Ingenium en la filosofía de Spinoza: una perspectiva realista para pensar la multiplicidad en la sociedad política**. 2013. 260f. Tesis (Doctorado en Filosofía) - Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2013.

PAC, Andrea B. Spinoza educador: el ingenio del hombre libre. **Diálogos**, Recinto de Río Piedras, vol. 48, n. 100, p. 127-158, 2016.

RAMOS, Silvana de Souza. Apontamentos sobre o encontro Merleau-Ponty e Espinosa. In: TATIÁN, Diego. **Spinoza: sexto coloquio**. <https://spinoza.jur.puc-rio.br/wp-content/uploads/2016/12/Spinoza.-Sexto-coloquio.pdf> 2009

RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, L. **El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político**. 2008. 273f. Tesis (Doctorado en Filosofía) - Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008.

RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, L. El ingenio de la multitud según Spinoza. In: CONTRERAS, J.M.; LEÓN, A.P.; VILLORO, L. (org.). **El Saber Filosófico**. Ciudad de México: Asociación Filosófica de México, 2007.

RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, L. Ingenio y multitud en Maquiavelo y Spinoza. In: VELÁZQUEZ, J.(org.) **La construcción de lo político**. Maquiavelo y el mundo moderno. Ciudad de México: Biblioteca Nueva/UAM, 2015.

RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, L. **La teoría del conocimiento de Spinoza**. Ciudad de México: UNAM, 2020.

RANGEL, Lúcia Helena. Tudo continua igual?. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: Dados de 2010**. Brasília, 2010.

REHNFELDT, Martilin. Las tinieblas envuelven la tierra. La construcción de la



hidroeléctrica Yacyretá y la relocalización de los indígenas Mbya Guarani del Mbaepú. In: SANTOS, Sílvio Coelho dos; NACKE, Aneliese (orgs). **Hidrelétricas e povos indígenas**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003. pp. 37-66.

SANTOS JUNIOR, Orlando Alves dos.; RIBEIRO, Tarcyla Fidalgo.; WERNERCK, Marina.; MELO, Víctor Barreto Cabral de. O Direito à cidade e o comum em tempos de inflexão ultraliberal. IN: FERNANDES, Edesio [et al] **El derecho a la ciudad frente a los desafíos actuales**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2021

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós modernidade**. 6. ed. Sao Paulo: Cortez, 1994

SANTOS, Livia Gomes dos. **Inconsciente: uma reflexão desde a Psicologia de Vigotski**. 2015. 219 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SANTOS, Livia Maria Camilo dos. **Caminho das ruas, caminho das pedras: sinais de alegria nas violências contra moradoras de rua em São Paulo**. 2021. 204 f. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

SANTOS, Sílvio Coelho dos; NACKE, Aneliese (orgs). **Hidrelétricas e povos indígenas**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2003

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenologia**. 3. ed. Petropolis: Vozes, 1997.

SAWAIA, Bader B. (org.). **As Artimanhas da Exclusão: Análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

SAWAIA, Bader B. **A consciência em construção no trabalho de construção da existência: uma análise psicossocial do processo da consciência de mulheres faveladas participantes de movimentos urbanos de reivindicação social de um grupo de produção de artesanato**. 1987. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1987.

SAWAIA, Bader B. O calor do lugar: segregação urbana e identidade. **São Paulo em Perspectiva**, v. 9, n. 2, p. 20-24, 1995

SAWAIA, Bader B. Pesquisa ação participante: a práxis científica com vocação política. **Enfoque**, São Paulo, v. 17, n. 3, set, 1989

SAWAIA, Bader B. Prólogo: A dimensão ético-ontológica da violência. In: SAWAIA,

Bader B. *et al* (org.) **Afeto & violência**: lugares de servidão e resistência. Embu das Artes: Alexa Cultural; Manaus: EDUA, 2020

SAWAIA, Bader B. Prólogo: Questões teóricas e empíricas pautadas na dialética inclusão-exclusão social. In: SAWAIA, Bader B.; ALBUQUERQUE, Renan; BUSARELLO, Flávia R. **Afeto & comum**: reflexões sobre a práxis psicossocial. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2018

SAWAIA, Bader B.; SILVA, D.N. A subjetividade revolucionária: questões psicossociais em contexto de desigualdade social. In G. Toassa, T. M. C. Souza, & D. J. Rodrigues (Org.), **Psicologia sócio-histórica e desigualdade social**: do pensamento à práxis. (pp. 23-44). Goiânia: Imprensa Universitária 2019

SAWAIA, Bader B.; SILVA, D.N. Pelo reencantamento da Psicologia: em busca da positividade epistemológica da imaginação e da emoção no desenvolvimento humano. **Cadernos Cedes**, Campinas, v. 35, n. especial, p. 343-360, 2015

SAWAIA, Bader B.; BUSARELLO, F. R. . A dimensão política da vergonha: contribuições de Silvia Lane à psicologia comprometida com os povos indígenas. In: SAWAIA, Bader B.; PURIN, Gláucia T.. (org.). **Silvia Lane**: Uma obra em movimento. São Paulo: EDUC, 2018. p. 161-179

SAWAIA, Bader B. Fome de felicidade e liberdade. In: CENTRO de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária. **Muitos lugares para aprender**. São Paulo, SP: CENPEC/ Fundação Itaú Social/ Unicef, 2003. p. 53-63.

SAWAIA, Bader B. O ofício da psicologia social à luz da ideia reguladora de sujeito: da eficácia da ação à estética da existência. In: ZANELLA, A. V. *et al* (Org.). **Psicologia e práticas sociais**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 67-79.

SAWAIA, Bader. B.; MAGIOLINO, Lavínia L. S. As nuances da afetividade: emoção, sentimento e paixão em perspectiva. In: BANKS-LEITE, L.; SMOLKA, A. L. B.; ANJOS, D. D. (org). **Diálogos na perspectiva histórico-cultural**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2016. p. 61-86.

SILVA, Carla Fernanda. **Grafias da Luz**: a narrativa visual sobre a cidade na revista Blumenau em Cadernos. Blumenau: Edifurb, 2009.

SPINOZA, B. **Correspondencia**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

SPINOZA, B. **Obra Completa I**: (Breve) tratado e outros escritos. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. **Obra Completa III**: Tratado Teológico-Político. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. **Ética**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

TATIÁN, Diego. La cautela del salvaje: pasiones y política en Spinoza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001.

TATIÁN, Diego. La potencia de los esclavos. Conjetura sobre un silencio de Spinoza. **Revista Co-herencia**, Medellín, v. 15, n. 28, p. 225-244, 2018.

TEIXEIRA, Ravena. O. O tempo e o corpo para compreender a finitude.. In: BASTISTE Noel Auguste Grasset *et al* (Org.). **Spinoza e as Américas**. Fortaleza: EdUECE, 2014, v1, p. 311-318.

TORRES, Sebastian. Spinoza. Imperium coloniae. IN: CERNADAS, Gonzalo Ricci *et al* **Spinoza Maledictus**: Spinoza Treceavo Coloquio. 1.ed. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2018  
<http://blogs.ffyh.unc.edu.ar/grupospinozista/files/2018/12/c13-v2.pdf>

VIGOTSKI, L. Semenovich. **A construção do pensamento e da linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VIGOTSKI, L. Semenovich. Manuscrito de 1929. **Educação e Sociedade**, v. 21, n. 71, p. 21-44, 2000.

VIGOTSKI, L. Semenovich. Quarta aula: A questão do meio na pedologia. Tradução Márcia Pileggi Vinha. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 21, n. 4, p.681-701, 2010.

WITTMANN, L. T. **O vapor e o botoque**: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí-SC, 1850-1926. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

XAVANTE, Ro'Otsitsina. Dizer que nós mulheres indígenas não enfrentamos violência de gênero é mentira. [Entrevista concedida a] ROSSI, Marina. **IHU On-Line**, São Leopoldo, 29 abr. 2019. Disponível em:  
<<https://www.ihu.unisinos.br/588697>>