Conselho Regional de Psicologia SP

psicologia e povos indígenas

Ficha catalográfica

C744d

Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (org).
Psicologia e povos indígenas / Conselho Regional de
Psicologia da 6ª Região – São Paulo: CRPSP, 2010.
250f.; 23cm.

Bibliografia
ISBN: 978-85-60405-13-8

1.Povos indígenas 2.Antropologia 3. Cidadania
4. Saúde 5. Psicologia I.Título.

CDD 150

Psicologia, Indígenas, Saúde, Antropologia, Políticas Públicas

Elaborada por:
Vera Lúcia Ribeiro dos Santros – Bibliotecária – CRB 8ª Região 6198

Psicologia e Povos Indígenas

Diretoria
Presidente | Marilene Proença Rebello de Souza
Vice-presidente | Maria Ermínia Ciliberti
Secretária | Andréia De Conto Garbin
Tesoureira | Lúcia Fonseca de Toledo

Conselheiros efetivos
Andréia De Conto Garbin, Carla Biancha Angelucci, Elda Varanda Dunley Guedes Machado, José Roberto Heloani, Lúcia Fonseca de Toledo, Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes, Maria Cristina Barros Maciel Pellini, Maria de Fátima Nassif, Maria Ermínia Ciliberti, Maria Izabel do Nascimento Marques, Mariângela Aoki, Marilene Proença Rebello de Souza, Patrícia Garcia de Souza, Sandra Elena Sposito e Vera Lúcia Fasanella Pompílio.

Conselheiros suplentes
Adriana Eiko Matsumoto, Beatriz Belluzzo Brando Cunha, Carmem Silvia Rotondano Taverna, Fabio Silvestre da Silva, Fernanda Bastos Lavarello, Leandro Gabarra, Leonardo Lopes da Silva, Lilihan Martins da Silva, Luciana Mattos, Luiz Tadeu Pessutto, Lumena Celi Teixeira, Maria de Lima Salum e Morais, Oliver Zancul Prado, Silvia Maria do Nascimento e Sueli Ferreira Schiavo.

Gerente geral
Diógenes Pepe

Organização do Livro
Lumena Celi Teixeira e Luiz Eduardo Valiengo Berni

Revisão final
Waltair Martão

Projeto Gráfico e Editoração
Estúdio 196 Design e Comunicação
www.estudio196.com.br

introdução

A XII Plenária do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo incluiu, entre as suas ações permanentes de gestão, o registro e a divulgação dos debates realizados no Conselho em diversos campos de atuação da Psicologia.

Essa iniciativa atende a diversos objetivos. O primeiro deles é concretizar um dos princípios que orienta as ações do CRP SP – o de produzir referências para o exercício profissional dos psicólogos; o segundo é o de identificar áreas que merecem atenção prioritária, em função da relevância social das questões que elas apontam e/ou da necessidade de consolidar práticas inovadoras e/ou reconhecer práticas tradicionais da Psicologia; o terceiro é o de, efetivamente, dar voz à categoria, para que apresente suas posições e questões, e reflita sobre elas, na direção da construção coletiva de um projeto para a Psicologia que garanta o reconhecimento social de sua importância como ciência e profissão.

Os três objetivos articulam-se e a produção de publicações que registrem os debates permite contar com a experiência de pesquisadores e especialistas da Psicologia e de áreas afins para apresentar e discutir questões sobre as atuações dos psicólogos, as existentes e as possíveis ou necessárias, relativamente a áreas ou temáticas diversas, apontando algumas diretrizes, respostas e desafios que impõem a necessidade de investigações e ações, trocas e reflexões contínuas.

A publicação de trabalhos como *Psicologia e Povos Indígenas* é, nesse sentido, um convite à continuidade dos debates. Sua distribuição é dirigida aos psicólogos e aos parceiros diretamente envolvidos nesta temática, criando uma oportunidade para que provoque, em diferentes lugares e de diversas maneiras, uma discussão profícua sobre a prática profissional dos psicólogos.

Nossa proposta é a de que este material seja divulgado e discutido amplamente e que as questões decorrentes desse processo sejam colocadas em debate permanente, para o qual convidamos os psicólogos.

Diretoria do CRP SP

Gestão 2007-2010

sumário

apresentação 06

Histórico das Ações Realizadas pelo CRP SP 07
Lumena Celi Teixeira

Percepções sobre os Encontros Interdisciplinares 10
Luiz Eduardo Valiengo Berni

manifestações de lideranças indígenas 36

Eurico Lourenço Sena (Baniwa) 37
Maria das Dores da Conceição Pereira do Prado (Pankararu) 41
Cacique Renato da Silva Mariano (Guarani) 43
Celso Aquiles (Guarani) 45
Mariano Fernando (Guarani) 46
Luiz Karaí (Guarani) 49
Marcos Tupã (Guarani) 54
Eunice Augusto Marins (Guarani) 57
Cacique Antonísio Lulu Darã (Tupi-Guarani) 60
Cacique Jazone de Camilo (Terena) 71
Cacique Gerson Cecílio Damaceno (Krenak) 73
Cacique Roberto Carlos Indubrasil (Kaingang) 76
Ranulfo de Camilo (Terena) 76
Juraci Cândido de Lima 78
Cacique Claudino Marcolino (Guarani) 80
Cacique Anildo Lulu (Terena) 81
Vice-cacique Júlio César Pio (Terena) 83
Cláudio da Silva Félix (Terena) 86
Alício Lipu(Terena) 87
Mário de Camilo (Terena) 88
Creiles Marcolino (Guarani) 89

contribuições de outras ciências 92

Antropologia, Saúde e Povos Indígenas 93
Rinaldo Arruda

Programa Tamoromu: Uma Experiência em Promoção de Saúde Indígena e Prática Interdisciplinar na Casai-SP 101
Vanessa Caldeira

A concepção de mundo como substrato na Atenção à Saúde dos Povos Indígenas 117
Maria Dorothea Post Darella

A Interculturalidade na Atenção à Saúde dos Povos Indígenas 125
Carlos Alberto Coloma

A Contribuição da Etnoarqueologia na Construção da Identidade Étnica entre os Kaingang no Oeste Paulista 138
Robson Rodrigues

A Identidade na Diáspora: A Experiência Krenak 154
Daniela Araújo da Silva

Atenção, Cuidados e Curas 159
Maria Inês Ladeira

Educação Escolar Indígena e Bilinguismo na Perspectiva da Política Identitária – Breve Comentário 167
Maria Elisa Marchini Sayeg

172 Antropologia, Saúde e Povos Indígenas
Helena Stilene de Biase

196 O Encontro Transdisciplinar das Ciências com a Realidade dos Povos Nativos
Ubiratan D'Ambrosio

210 aproximações da psicologia

211 Reflexões sobre Comunidades Indígenas do Centro-Oeste Brasileiro
Sonia Grubits

223 Ali, Onde é Fronteira
Yanina Otsuka Stasevskas

232 Psicologia e Povos Indígenas: uma Experiência e Algumas Reflexões Acerca do Lugar do Psicólogo
Lucila de Jesus Mello Gonçalves

237 O Curador-ferido de Crianças
Cláudio Loureiro

244 Os Paradoxos do Fator Identitário na Produção de Políticas de Promoção da Saúde Indígena
Bianca Sordi Stock

250 Reflexão sobre a Experiência de Gestão Pública em Saúde Mental Indígena no Estado de São Paulo
Elisabeth Passero Pastore

259 Promoção da Saúde Mental Indígena. A experiência da Casai-SP
Joana Garfunkel

272 A Contribuição Indígena na Construção do Nosso Futuro Comum
Paulo Roberto Martins Maldos

278 Ensaio para uma Epistemologia Trans (Disciplinar, Cultural e Pessoal) na Mediação da Psicologia em sua Aproximação com os Povos Indígenas
Luiz Eduardo Valiengo Berni

320 recomendações aos psicólogos no trabalho com populações indígenas

Produção coletiva sistematizada pelo GT Psicologia e Povos Indígenas

334 créditos finais

344 posfácio
Odair Furtado

apresentação

breve histórico

Ao considerar os desafios da realidade brasileira contemporânea e as consequentes inovações que surgem no exercício profissional dos psicólogos, o Sistema Conselhos de Psicologia tem apoiado e promovido oportunidades de discussão visando ao aprofundamento e compartilhamento de novos saberes e práticas, alinhados às necessidades emergentes da sociedade. Neste contexto é que a aproximação da Psicologia aos Povos Indígenas se apresenta como uma dessas necessidades.

Os movimentos indígenas que se fortaleceram nas últimas décadas pautam-se nos ideais de autodeterminação desses povos, na valorização da própria cultura e na expectativa de um diálogo interétnico e intercultural com base na ética e no respeito à diversidade. Considerando-se que as questões enfrentadas atualmente pelos povos indígenas brasileiros apresentam raízes históricas marcadas pela dominação sociocultural dos não-índios, o principal desafio das sociedades indígenas é poder manter um contato com a sociedade nacional sem perder a integridade cultural e étnica. Esse desafio deve ser tratado também como premissa na atenção às necessidades das comunidades indígenas, no sentido de embasar as práticas e as concepções de trabalho com estes povos.

Fruto deste processo sócio-histórico, muitas são as marcas de ordem psicossocial identificadas pelas comunidades, que comprometem a qualidade de vida e a saúde mental desses indivíduos. Nesta medida, a Psicologia e os psicólogos são convocados a encontrar seu lugar neste campo.

O ponto de partida no Sistema Conselhos de Psicologia foi o Seminário Nacional Subjetividade e Povos Indígenas, realizado em 2004 pelo Conselho Federal em parceria com o Conselho Indigenista Missionário, em Brasília. O evento contou com a presença de lideranças indígenas de várias etnias e Estados brasileiros, além de psicólogos representando todos os Conselhos Regionais. O referido evento atendia diretrizes do IV CNP – Congresso Nacional da Psicologia, o qual recomendava que a Psicologia deveria se aproximar das questões indígenas do nosso país.

Esta tem sido a direção das ações realizadas pelo CRP SP desde então, ao propor diálogos entre psicólogos, lideranças indígenas e profissionais de áreas afins, como os da saúde, antropólogos, assistentes sociais, educadores e historiadores. Isso reflete um jeito de trabalhar que entendemos ser o melhor, pois nos garante uma interlocução com a sociedade, com os psicólogos, com demais profissionais, com entidades parceiras e outras instituições ligadas à temática.

Outra ação que consideramos importante, também como papel do Conselho, é criar referências para a atuação dos psicólogos. Não no sentido de dizer como o trabalho deve ser feito, mas, sim, afirmando que o Conselho acompanha e fomenta uma discussão importante, que oferece princípios para uma atuação profissional com qualidade, de acordo com o contexto social e cada problemática que se apresenta como desafio para a categoria.

Desde 2005, o CRP SP tem realizado uma série de ações e, para tanto, constituímos um Grupo de Trabalho, em cuja página eletrônica pode-se encontrar o histórico dessas ações, legislação de interesse, galeria de fotos e outras informações relevantes: www.crpsp.org.br/povos

Inicialmente, procedemos a um levantamento de psicólogos que trabalhassem com indígenas no Estado, de maneira a articulá-los por meio de um grupo eletrônico que contasse também com a participação de outros profissionais da área. Esse grupo conta hoje com mais de 200 participantes e tem servido como "ponto de encontro" e troca de experiências. Endereço: http://br.groups.yahoo.com/group/Psicologia-Indigenas.

Em seguida, produzimos o CD-Rom "Subjetividade e Povos Indígenas", para sensibilização dos psicólogos sobre o tema. Esse produto foi distribuído às subsedes para subsidiar as discussões em 2006.

Em 2007, realizamos os primeiros encontros presenciais. O primeiro colóquio, realizado na Capital em março daquele ano, se constituiu em evento preparatório para o VI CNP, cujas teses foram aprovadas nacionalmente e garantiram as ações subsequentes. Em agosto, promovemos um Encontro de Profissionais das Ciências Humanas sobre as Questões Indígenas, também na Capital, marcando a interdisciplinaridade necessária neste diálogo.

Produziu-se ainda uma edição do TV Diversidade (nº 68) sobre a temática, em parceria com a TV PUC, com imagens e entrevistas colhidas durante os eventos. O acesso está disponível no site do Conselho.

No ano seguinte, 2008, realizamos dois eventos. Em maio, organizamos o Encontro Multiprofissional de Atenção aos Povos Indígenas, no município de Santos. Em novembro realizamos novo colóquio, fortalecendo principalmente a interlocução com a Antropologia.

Em 2009, realizamos cinco Encontros Interdisciplinares nas regiões onde se localizam as aldeias existentes hoje no Estado, articulando a localização das mesmas às regiões de abrangência das subsedes do Conselho. Os eventos foram em Boiçucanga/São Sebastião (Subsede do Vale do Paraíba), Itanhaém (Subsede da Baixada Santista e Vale do Ribeira) e Tupã (Subsede de Assis), sendo que neste último participaram profissionais e indígenas também de Bauru, Itaporanga e

Barão de Antonina. Finalizamos com um colóquio na Capital, em novembro, que se constituiu em evento preparatório para o VII CNP.

Nosso objetivo, em todos os encontros, foi o de propiciar diálogos entre profissionais de diversas áreas, seus saberes e práticas, compreendendo que a atuação nessa área deve se pautar pela interdisciplinaridade. Nesses diálogos, contamos também com a presença imprescindível das lideranças indígenas locais, de maneira a legitimar a construção coletiva de referências que vimos empreendendo.

Temos nos empenhado na criação desses espaços, na abertura ao diálogo interdisciplinar e na sistematização das reflexões produzidas coletivamente. Este percurso já aponta importantes recomendações para atuação dos psicólogos junto às comunidades indígenas, as quais são apresentadas no capítulo final desta publicação.

Apresentamos ainda a maioria das palestras proferidas nos eventos, já que algumas infelizmente não puderam ser gravadas, com o propósito de compartilhar a riqueza dessa produção com todos os interessados e simpatizantes das lutas indígenas por melhores condições de vida.

Esperamos contribuir, especialmente, com as discussões que envolvem as relações interculturais intrínsecas a esse novo campo de atuação para os psicólogos, acentuando que os cuidados de ordem técnica não devem se sobrepor aos de ordem ética, mas andar juntos. Tal atuação precisa expressar o compromisso social e o apoio da Psicologia brasileira à autodeterminação dos povos, sem constituir-se em uma nova forma de dominação cultural. Ao contrário, deve se fundamentar no universo simbólico e na escuta às demandas de cada etnia, contribuindo para o fortalecimento da diversidade cultural brasileira.

Agradecemos a todos que contribuíram para a produção deste material e nutrimos a expectativa de que a categoria prossiga nesse importante caminhar. Por fim, desejamos bom proveito na leitura a todos!

Lumena Celi Teixeira

Coordenadora do GT Psicologia e Povos Indígenas

percepções sobre os encontros interdisciplinares

Este texto foi escrito paulatinamente ao longo dos três anos em que o autor esteve envolvido junto ao Conselho Regional de Psicologia de São Paulo – GT Psicologia e Povos Indígenas, na tarefa de buscar uma aproximação da Psicologia, Ciência e Profissão, com o saber dos povos originários. Cada item refere-se a um dos eventos realizados, seguido de um subtítulo em que procurou expressar a essência das aprendizagens realizadas. Como as percepções são seletivas, as falas dos palestrantes aqui reproduzidas podem não refletir a exatidão da opinião de seus autores, fato que o leitor poderá constatar ao ler os textos originais apresentados também nesta publicação. O que se pretendeu aqui foi apresentar a cronologia de um processo de aprendizagem com enfoque transdisciplinar que todo psicólogo deverá necessariamente buscar para a mediação transcultural fundamental ao lidar com as populações indígenas.

Luiz Eduardo Valiengo Berni
Membro do GT Psicologia e Povos Indígenas

Março de 2007

Primeiro Colóquio Psicologia e Povos Indígenas - São Paulo, SP
"Iniciando a Conversa: Mesas-Quadradas e Cerimônias Sagradas"

O ambiente não era exatamente tribal. Ao se adentrar pela porta do auditório do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, era possível ouvir a música guarani com sua marcação rítmica característica: tambor, rabeca, violão e o canto uníssono dos índios. Infelizmente era uma gravação. Essa foi a recepção que nós, psicólogos, tivemos em São Paulo por ocasião do primeiro evento Psicologia e Povos Indígenas, promovido pelo CRP SP, no dia 30 de março de 2007. O evento congregou aproximadamente 100 profissionais da Psicologia e de áreas afins, além de lideranças indígenas de São Paulo e de Mato Grosso do Sul. Desde 2004, quando da realização de um importante evento na região de Brasília, os psicólogos organizados pelo Conselho Federal tentam uma aproximação da Psicologia com os povos indígenas e, neste sentido, o evento se constituiu num importante marco.

Após uma sensibilização audiovisual, preparada pela Conselheira Lumena Celi Teixeira, com imagens, frases e música, com elementos de eventos ligados à cultura indígena, os trabalhos foram iniciados. Três foram mesas-redondas realizadas no encontro.

A primeira mesa, "Os desafios na relação com a sociedade nacional, sob a ótica das lideranças indígenas", com as participações de lideranças de algumas aldeias de etnia guarani em São Paulo e da etnia kadiwéu do Mato Grosso do Sul, foi no mínimo curiosa. Sob a coordenação apaixonada da psicóloga Sonia Grubits, que trabalha com o povo kadiwéu, teve a duração de 15 minutos! Os índios, povo de poucas palavras, foram enfáticos em demonstrar que não haviam entendido exatamente o que estavam fazendo ali. Suas falas foram curtas, alternando os tons de "pedintes" com outros "reivindicatórios" e desconfiados. Quem são esses "psicólogos", aliás, o que isso significa mesmo? Isso não foi verbalizado, mas pairava no ar.

Naquele momento, ficou claro para mim que nossas melhores intenções não estavam sendo bem compreendidas, pois havia um fosso cultural que nos separava dos indígenas. Num impulso empático com o desconforto da mesa, levantei essa questão, transgredindo o esquema proposto. Tive a cumplicidade discreta do cacique Davi da Aldeia Aguapeú, de Mongaguá, que sorriu furtivamente diante de minha reação.

No decorrer da mesa, que só teve um caráter um pouco parecido com isso (mesa-redonda) graças ao esforço da dra. Grubits, que naquele momento assumia uma postura de alternância entre pesquisadora e militante da causa indígena, ficou claro para mim que as comunidades indígenas, além de deverem ser tratadas com diferenciação, pois são povos distintos, também estão em diferentes estágios de organização, o que dificulta ainda mais esse início de diálogo.

Enquanto a plateia interagia entusiasticamente frente às questões ali levantadas e no meio de minhas reflexões sobre as falas de alguns colegas que tratavam da questão política, levantou-se o índio Eurico Sena, da etnia baniwa, da Amazônia. Ao apresentar-se, além de índio, desfilou um breve currículo que incluía duas graduações, Filosofia e Teologia, e uma terceira em curso, Direito. Num tom de palanque, Eurico, que só aprendeu a falar português aos 12 anos, afirmou que os Psicólogos poderiam atuar junto aos indígenas na interação ou na inclusão dos índios com a sociedade envolvente. Numa espécie de interlocução ou comunicação dos valores indígenas com os valores neoliberais sob os quais se vive hoje. A fala surpreendeu a todos, não apenas no conteúdo, mas também na forma precisa e bem articulada, refletindo a nobreza do interlocutor descendente dos povos originários.

O sofrimento do pesquisador na área indígena também pode ser constatado quando a colega da Marília Vizzotto, da Universidade Metodista, contou sua epopeia burocrática para conseguir uma autorização governamental, de modo a continuar sua pesquisa com os indígenas guarani em São Paulo. O trabalho de pesquisa estava interrompido, pois a autorização não fora renovada. A pessoa que analisara o pedido, não sendo psicóloga, não conseguiu entender a natureza do trabalho de pesquisa, interpretando a questão de maneira equivocada, negando, assim, a solicitação. Este relato deixava claro a todos como a questão da comunicação não era exclusiva entre psicólogos e indígenas.

A segunda mesa-redonda, "Análise da situação nas aldeias: Educação e Saúde", teve a participação de dois representantes indígenas com formação superior, um enfermeiro da etnia kadiwéu e uma pedagoga da etnia pankararu, além de um outro enfermeiro caucasiano. O debate teve uma "cara" mais acadêmica, conforme reza o figurino. Com apresentações claras e articuladas a situação da Funasa foi bem apresentada e pudemos constatar como essa divisão da Funai foi providencial para a questão indígena, pois a qualidade do atendimento em saúde ao indígena sofreu uma melhora significativa, segundo o compreendi.

Posso dizer que foi emocionante acompanhar o enfermeiro Hilário, da etnia kadiwéu. Antes de fazer suas considerações sobre o tema que iria ser abordado, honrou suas raízes se apresentando como um membro de seu povo e passou a falar como tal. Num português muito bem falado, explicou as implicações negativas do contato dos povos indígenas com a sociedade envolvente. Interpretou algumas falas "de seus parentes", como sendo um reflexo desse fato, o que os colocava numa condição de pedintes, frente ao assistencialismo e à tutela às quais estavam acostumados. Sua fala clamava por dignidade.

Dora Pankararu, por sua vez, contou-nos da militância e dos espaços que vêm sendo ocupados pelos indígenas desaldeiados na cidade de São Paulo. Sua fala refletia a dor daquele que se viu muitas vezes enganado por promessas não cumpridas. Numa visão bem lúcida da realidade dos indígenas, reconheceu os avanços conseguidos pelos povos indígenas da cidade, mas tratou também por reivindicar equidade na formação superior oferecida ao indígena, visto que, em muitos casos, depois de formados, eles só podem atuar numa aldeia. Sua advertência chamou a atenção para a importante questão da inclusão.

O enfermeiro Newton expôs com muita didática a estrutura mantida pela Funasa para atender à saúde indígena. Respondeu com pertinência ao questionamento de uma indígena presente, demonstrando conhecimento de causa. O alcoolismo e a gravidez precoce foram temas abordados como sendo relevantes nesta mesa e indicavam também áreas de atuação para o profissional da Psicologia.

A terceira mesa foi verdadeiramente acadêmica. O dr. Ivan Darrault-Harris, francês, falou sobre a importância da preservação da diversidade dos povos indígenas. Não como um tributo, ainda que merecido, às culturas originárias da terra, mas como uma contribuição para a humanidade, visto que nestas culturas podem estar soluções para muitos dos problemas vividos pelas sociedades contemporâneas ocidentais.

Yanina Otsuka Stasevskas, brasileira de descendência nipo-polonesa, nos deu uma demonstração de leveza, compreensão e integração com as culturas indígenas. Antes de sentar-se à mesa, arrumou cuidadosamente um altar à sua frente. Lá foram colocadas: uma cerâmica kadiwéu e um leque guarani. Não houve palavras, nem comentários sobre sua ação, que para alguns passou despercebida. Foi uma demonstração inequívoca de respeito ao encontro que ali era realizado. Depois, numa postura serena, discorreu sobre seu contato com os indígenas mexicanos e brasileiros. Falou de encontro, respeito, discorrendo sobre políticas públicas, procurando demonstrar como era possível uma comunicação entre povos diferentes, os brancos e os índios. Essa mesa foi encerrada por Sonia Grubits, húngaro-brasileira que mostrou imagens de seu trabalho à frente de diferentes populações kadiwéu do Mato Grosso do Sul.

Agora, meus amigos, quando os trabalhos caminhavam para o encerramento, algo surpreendente aconteceu. Já passava das 10 horas da noite. A comissão organizadora do evento, coordenada pela conselheira Lumena, já havia "encontrado" em nossas falas as teses que deveriam ser levadas ao VI Congresso Nacional de Psicologia – CNP. Lá do fundo da plateia, veio um chamado. Era dona Joana, da etnia kadiwéu, quem pedia a palavra. Então, num português com muita dificuldade, agradeceu a todos, mas dirigiu-se especialmente a Sonia Grubits. Dizendo que sua mãe havia mandado ela dar à dra. Grubits um "nome", e então mencionou o nome que evidentemente eu não consigo lembrar. Naquele momento, o enfermeiro Hilário, que não tem nada de engraçado, tomou a palavra e, num tom emocionado e sério, explicou a todos o que estava acontecendo ali. Ele disse: "Se estivéssemos em nossa aldeia, este seria um momento solene, com cânticos, pois a dra. Sônia acabara de ser adotada como filha da família de dona Joana"...

Meus amigos, isso foi verdadeiramente emocionante! Penso que todos os que estavam presentes, infelizmente muito poucos dado o avançado da hora, ficaram emocionados. Estávamos ali naquele auditório "ocidental", com ar condicionado, e a força milenar das culturas da terra estava se manifestando nas palavras daquela representante da etnia kadiwéu. Que beleza! Quanto ensinamento. Senti-me grato por estar ali e poder compartilhar com todos daquele momento.

Agosto de 2007

Primeiro Encontro de Profissionais das Ciências Humanas sobre Questões Indígenas - São Paulo, SP

"Desafios aos Pesquisadores e os Conflitos Metodológicos"

No dia 3 de agosto de 2007, embora com poucas pessoas presentes, penso que demos mais um passo importante na reflexão para a aproximação da Psicologia com a questão indígena com a realização do "I Encontro de Profissionais de Ciências Humanas sobre as Questões Indígenas". Presentes, psicólogos, antropólogos, historiadores, graduandos, graduados e pós-graduados, doutores e mestres. Foram cinco as apresentações: (1) Luiz Eduardo Valiengo Berni (Psicologia): "Contribuições da transdisciplinaridade para o diálogo com a questão indígena"; (2) Marcelo Lemos (História): "Dificuldades para o estudo da população indígena yanomami em Roraima"; (3) Elisa Sayeg (Linguística): "Educação escolar Indígena, literatura e línguas indígenas: conceitos básicos"; (4) Lucila Gonçalves (Psicologia): "Entre culturas: uma experiência de intermediação em saúde indígena" e (5) Gleise Arias e Tânia Bonfim (Psicologia): "Oficinas terapêuticas de foto e vídeo como forma de intervenção em comunidades indígenas guarani myya de São Paulo"

As apresentações focaram relatos de pesquisas, realizadas e em curso, vivências e impressões de campo, intervenções formais e informais no contato com populações de diferentes etnias, e aproximações (contato ou convivência com indígenas) mediadas (ou não) por reflexão teórica, militância, além de proposta de abordagem para mediação.

Duas questões me chamaram atenção e, de certa forma, polarizaram a discussão. A primeira sobre a qual irei brevemente discorrer foi a questão da pesquisa com populações indígenas e a apropriação que essas populações têm (ou não) dos resultados obtidos. Este ponto foi, sem dúvida, o mais polêmico, gerando discussão e conflito entre profissionais de diferentes áreas (disciplinas) ali representadas. O conflito, inerente ao humano, acabou sendo muito bem gerenciado pelos participantes, cada qual avaliando o peso de suas colocações durante o encontro.

A questão, entretanto, revelou um foco importante, trazendo à tona uma problemática antiga, mas que sempre merece destaque e que poderia ser resumida da seguinte forma, ao tratar a questão da pesquisa com populações indígenas (mas não somente com essas populações): (a) A questão histórica das pesquisas "pioneiras", cujos frutos contribuíram nacional e internacionalmente, para um mapeamento, descrição e apresentação de etnias; É muito comum

que as populações estudadas em tais pesquisas desconheçam os resultados das mesmas, cuja contribuição maior parece situar-se no âmbito informativo, ou seja, o mundo (acadêmico ou não) passou a conhecer a existência de uma determinada etnia; (b) A questão das pesquisas "contemporâneas", cujos frutos, além de aprofundarem os conhecimentos das pesquisas "pioneiras", são apresentados às populações estudadas, que, desta forma, podem se apropriar dos resultados das mesmas.

No primeiro Colóquio, em março de 2007, pudemos ouvir dos indígenas muitas queixas em relação aos pesquisadores "pioneiros". Na ocasião, havia um sentimento de "usurpação" por parte de alguns dos representantes das etnias presentes, marcadamente entre os kadiwéu do Mato Grosso do Sul, refletindo indignação por sentirem-se usados em pesquisas, cujos frutos, acadêmicos e ou financeiros, jamais conheceram, enquanto os pesquisadores usufruíam todo tipo de benefício. As queixas na ocasião recaíram maciçamente sobre profissionais da Antropologia porque, afinal de contas, são os antropólogos os que têm maior tradição de pesquisas nessa área com essas populações. Talvez, se a Psicologia tivesse tradição de pesquisar neste campo, fosse alvo do mesmo tipo de queixa. Felizmente, não tem. Essa questão, entretanto, ainda se trata de um viés que não é exclusivo da Antropologia, mas, sim, da maneira como a pesquisa científica é encaminhada nas Ciências Humanas de maneira geral. Há, evidentemente, abordagens metodológicas que podem reduzir ou mesmo "evitar" esse tipo de impacto.

Durante o encontro, um mal-estar eclodiu quando esta questão foi apontada, ainda que promovido por uma generalização precipitada na fala de um dos apresentadores, fruto de sua vivência. O fato pareceu ter sido bem elaborado pelos presentes, mas evidenciou algo que é bastante comum no âmbito disciplinar da ciência, sobretudo quando duas áreas muito próximas debruçam-se sobre um mesmo objeto. No meu entender, reflete um cuidado fundamental que a Psicologia deverá tomar ao entrar neste "campo" de estudo.

Neste sentido, a postura transdisciplinar, descrita na Carta da Transdisciplinaridade e presente no espírito dos participantes ao debate, poderá ser de grande valia, contribuindo para aproximações desarmadas e imbuídas do rigor e da clareza necessárias para que a Psicologia e os psicólogos possam se incluir no trabalho com as populações indígenas com o respeito e a reverência que elas demandam. Fato que evidentemente já acontece, não apenas no âmbito da Psicologia, mas também no da Antropologia e certamente no de outras ciências que se debruçam sobre esta questão. O que importa aqui é salientar que existe um referencial que pode ser utilizado como princípio norteador e pode facilitar sobremaneira o necessário diálogo.

A outra questão abordada e, no meu modo de ver, muito relevante, ligada à atuação do psicólogo ou do "profissional da subjetividade" (seja ele psicólogo ou não), subjaz à questão da pesquisa científica. Tratou-se, pois, da mediação transcultural, ou da interface que necessariamente deve ser criada (e que possivelmente já exista no âmbito da antropologia?) para que os povos indígenas possam usufruir alguns benefícios da sociedade envolvente (por exemplo, na recuperação da saúde, como foi mencionado) sem que com isso percam a relação com sua cultura. Ou, ainda, que os elementos culturais fundamentais possam ser compreendidos e respeitados, ainda que possam ser "contrários" ou mesmo conflituosos para nossa sociedade.

Na verdade, talvez fosse melhor dizer que, além disso, em muitos casos, é necessário dizer o contrário, ou seja, como o indígena pode recuperar o vínculo com sua cultura apesar da intervenção nem sempre benéfica (mas às vezes necessária) de seu contato com a sociedade envolvente. Novamente os princípios transdisciplinares poderão atuar como mediadores, ou norteadores, na relação entre profissionais e disciplinas, conforme consta do documento já mencionado.

Em síntese, a discussão girou em torno desses dois eixos: um, que apontou para os necessários cuidados que devem ser tomados na pesquisa científica, e outro, que apontou para a um importante papel que o psicólogo pode ter na mediação da subjetividade do ponto de transcultural.

Maio de 2008

Encontro Multiprofissional de Atenção aos Povos Indígenas - Santos, SP
"Um Incipiente Diálogo Transcultural"

Frente a uma pequena plateia de psicólogos e profissionais da área da Saúde, realizou-se em Santos, em 8 de maio de 2008, o Encontro Multiprofissional de Atenção aos Povos Indígenas. O índio, filósofo, teólogo e acadêmico de Direito, Eurico Sena Baniwa, que atua na área de Marketing em São Paulo, contou sua trajetória, como aprendeu português aos 12 anos e conseguiu se adaptar à sociedade envolvente sem perder suas raízes amazônicas. Ao contrário, além de estar perfeitamente adaptado à sociedade branca, falando um português corretíssimo, contou de sua etnia, baniwa, com elementos de sua cultura material, cocares e objetos de adorno pessoal. Falou também da preocupação com a adaptação de seus parentes à cultura branca, mostrando-se particularmente alarmado frente ao suicídio de um amigo que estava aparentemente adaptado à cultura envolvente.

Eu tive a honra de dividir a mesa com Eurico. Abordei, uma vez mais, a questão da transdisciplinaridade e como ela poderá auxiliar a Psicologia em seu diálogo com as tradições indígenas, destacando as diferenças na forma de abordar a realidade. A sociedade envolvente de características ocidentais tem um foco mais centrado num olhar lógico-epistêmico, enquanto que as tradições originárias olham a questão com um enfoque mais centrado no mito-simbólico.

Com o objetivo de propor a adoção de uma postura de abertura, liberdade e amor, a transdisciplinaridade se apresenta como abordagem epistemológica que não privilegia nenhum tempo ou espaço como correto por excelência. No seio desta proposta, o sagrado é resgatado como um elemento paradoxal que confere unidade à realidade, ao mesmo tempo em que, sua compreensão como nível de realidade possibilita um novo modo de olhar para as práticas, em diferentes áreas do conhecimento, pois atua por meio da religação de saberes, construindo uma teia de diálogo e interação. Desta forma, propicia um novo olhar, mais abrangente e flexível para o diálogo com a questão indígena.

Novembro de 2008

Colóquio Psicologia e Antropologia - São Paulo, SP
"Rumo à Interdisciplinaridade"

Em 28 de novembro de 2008 o Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas do CRP SP realizou mais um colóquio visando a aproximação da Psicologia com a questão dos povos indígenas. Na oportunidade, foram realizadas duas mesas-redondas. Pela manhã, sob a coordenação da psicóloga conselheira Lumena C. Teixeira e com as participações de Helena S. de Biase, gerente de projetos da Funai, e de Rinaldo S. V. Arruda, professor da PUC-SP, tivemos a mesa "Antropologia, Saúde e Povos Indígenas", que tive o prazer de acompanhar e a partir da qual produzi esta reflexão.

O professor Rinaldo iniciou a apresentação trazendo elementos fundamentais para nossa reflexão. Sua fala chamava atenção para o tipo de enfoque que é dado à Saúde, que, como área do conhecimento, sempre reflete uma cosmovisão compartilhada por uma cultura. Isso é extremamente importante e, não raro, origem de muitos mal-entendimentos culturais. Helena de Biasi, por sua vez, apresentou a interessante pesquisa realizada pela Funai com 1% da população indígena brasileira, tratando de diversos temas, dentre eles, a questão da educação ocidental e tribal, bem como das perspectivas de valores inter-geracionais nas diferentes etnias pesquisadas.

No que diz respeito à cosmovisão, evidentemente a dos povos originários difere da cosmovisão da sociedade ocidental envolvente, mas nem sempre isso é levado em conta. É claro, também, que as cosmovisões indígenas difiram entre si, mas elas comungam de uma mesma perspectiva paradigmática sob a égide de um paradigma de conjunção, onde o sagrado, o humano e a natureza encontram-se completamente integrados. Nós, ocidentais, como diria Edgar Morin, de quem tomo estes conceitos, vivemos sob a égide do "Grande Paradigma Ocidental", que promove uma redução ou, na melhor das hipóteses, uma disjunção das diferentes instâncias que compõem a realidade que, em termos bem simplificados, nos leva a ter diferentes abordagens para compreender uma mesma questão: uma abordagem para a saúde física (biológica) e uma abordagem para saúde mental (psicológica), apenas para citar dois exemplos, que podem atuar de forma distinta. Felizmente, vivemos hoje em tempos em seu se busca a "religação dos saberes", o que nos possibilita uma atuação em equipes multiprofissionais com enfoques interdisciplinares. Nas culturas originárias, a cura é intermediada por um mediador, cuja formação não se deu no campo lógico-epistêmico (acadêmico), mas no campo mito-simbólico ou mesmo mistérico (psicológico-religioso), conforme classificação de Augusti Coll, um teórico da transdisciplinaridade. Assim, os curadores nativos têm uma formação "tradicional", "ritualística" e, não raro, são versados em tratamentos fitoterápicos. Desta forma, para os povos nativos temos o xamã, o curandeiro ou, talvez fosse mais acertado dizer, o pajé. Embora haja diferenças entre essas funções, o elemento transdisciplinar presente em todas elas implica numa compreensão da saúde a partir de seus elementos intangíveis, transpessoais ou transcendentais e – por que não dizer? – psicoespirituais, refletindo uma dimensão sagrada que é indissociável da racional nessas culturas, o que lhes atribui uma característica de integralidade.

Por sua vez, os curadores do ocidente têm uma formação estritamente racional, acadêmica, fundamentada exclusivamente num nível lógico-epistêmico altamente especializado. Em nossas visões reducionistas toda a saúde é olhada por essa perspectiva de fragmentação sob a ótica da "disjunção", que separa a realidade em vários Níveis de Observação. A nós, psicólogos, cabe a área de Saúde Mental, enquanto outros profissionais tratam da Saúde física. Será que é possível lidar com essa abordagem com as populações indígenas? Onde ficam os saberes tradicionais da cultura? Será que há uma tendência a julgar os saberes tradicionais como inferiores ou primitivos?

Embora centrados no paradigma lógico-epistêmico, nós, psicólogos, sabemos

bem o que esse tipo de julgamento pode significar. Pois não é raro que nossos conhecimentos sejam alvo de críticas de profissionais de outras formações, como, por exemplo, pelos médicos. O próprio Freud enfrentou esse tipo de discriminação em sua época, e lembremos que ele também era médico! Por isso, temos que nos acautelar para não repetirmos com os saberes indígenas esse tipo de equívoco. Em nossa sociedade, a dimensão sagrada, no que diz respeito à cura, está praticamente banida ou à cargo dos não-acadêmicos, dos religiosos, sacerdotes, sendo amplamente desvalorizada, é claro, muitas vezes vista como falaciosa.

Felizmente, hoje já temos a Medicina Complementar, cujas técnicas vêm sendo cada vez mais reconhecidas como eficazes. Esta abordagem resgata as técnicas tradicionais. Veja-se a cromoterapia, por exemplo, que recentemente foi reconhecida pela OMS como eficaz. Está ocorrendo também a proliferação de novos cursos de bacharelado, como os de Naturologia e Naturopatia, cujos enfoques estão quase que exclusivamente ligados a um resgate dos saberes tradicionais de cura e de outros que apontam para os aspectos sutis ou transcendentais da existência. Os florais, por exemplo, que não são "medicamentos, pois não têm princípio ativo", apenas um princípio sutil que reside exclusivamente no campo da espiritualidade ou do sagrado, têm sido usados cada vez com mais frequência, a ponto da Escola de Enfermagem da USP já os ter adotado em cursos de especialização.

Voltando às apresentações, a pesquisa apresentada por Helena deixou claro que o problema do álcool e das drogas confirma-se como uma das maiores ameaças a essas populações, num reflexo inequívoco do enfraquecimento cultural. A imposição da educação formal ocidental constitui um grave problema, pois cria expectativas não atendidas principalmente pelas incapacidades governamentais em atender à demanda, ainda que se tenha avançado muito no governo Lula, como afirmou a palestrante. Por meio das programações decadentes e invasivas da TV, valores equivocados têm entrado cada vez mais aldeia a dentro. Neste quesito, uma colega da plateia foi bem feliz ao lembrar que não só os indígenas sofrem com as mídias invasivas e questões afins, nossa sociedade também sofre, sobretudo nas questões ligadas ao consumismo. Neste sentido, os indígenas estão melhores que nós, pois eles têm valores que podem ser resgatados, mas e o resto da população, que resgate poderão fazer? Assim, no que diz respeito aos nativos, temos a desunião das comunidades, onde os jovens têm dificuldade em ouvir os velhos e vice-versa, promovendo o enfraquecimento das lideranças. E por aí vai...

Gostaria de lembrar o 8º artigo da Carta da Transdisciplinaridade:

Artigo 8º

A dignidade do ser humano também é de ordem cósmica e planetária. O aparecimento do ser humano na Terra é uma das etapas da história do universo. O reconhecimento da Terra como pátria é um dos imperativos da transdisciplinaridade. Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade; mas com o título de habitante da Terra, ele é ao mesmo tempo um ser transnacional. O reconhecimento, pelo direito internacional, dessa dupla condição - pertencer a uma nação e à Terra - constitui um dos objetivos da pesquisa transdisciplinar.

Eu diria que os nativos têm uma tripla condição, pertencem a um povo tradicional, a uma nação e são também habitantes da Terra. Bom isso eles sempre souberam, não é verdade?

Uma coisa parece haver concordância: estamos num estágio onde não há mais retrocesso. Não é mais possível pensar que alguém possa preterir de muitos elementos da cultura ocidental. Aliás, o Rinaldo lembrou muito bem que nenhuma cultura que teve contato com o branco quer voltar a viver sem muitos dos confortos por nós produzidos. São questões pós-modernas que não podem ser esquecidas.

Vivemos em tempos "velozes", penso ser esta a palavra-chave. Como lidamos com a velocidade das mudanças, dos conhecimentos, da interpenetração cultural? Penso que a Psicologia possa ajudar na assimilação de uma cultura pela outra, ao lidar com "choque cultural". Estes são alguns dos desafios que se apresentam ao psicólogo no trato com a saúde dos povos indígenas. Por isso, volto a enfatizar a importância da transdisciplinaridade na intermediação deste diálogo de aproximação, visto que esta abordagem cientifica está preocupada em religar saberes, relativizar pontos de vista. Chamo uma vez mais atenção para os Artigos 10º e 11º da *Carta da Transdisciplinaridade*:

Artigo 10º:

Não existe um lugar cultural privilegiado de onde se possam julgar as outras culturas. O movimento transdisciplinar é em si transcultural.

Artigo 11º:

Uma educação autêntica não pode privilegiar a abstração no conhecimento. Deve ensinar a contextualizar, concretizar e globalizar. A educação transdisciplinar reavalia o papel da intuição, da imaginação, da sensibilidade e do corpo na transmissão dos conhecimentos.

Esses aspectos, penso eu, devem ser princípios adotados por nós, psicólogos, no trato com as comunidades nativas e sinto que é sob essa perspectiva que nosso GT tem se pautado na abertura dos canais que possibilitaram aos que assim desejarem uma atuação respeitosa e reflexiva com nossos irmãos nativos.
Imperdoável foi o fato de que não pude estar na mesa realizada no período da tarde.

Maio de 2009

Encontros Interdisciplinares sobre Psicologia
e Povos Indígenas - São Sebastião, SP
"A Complementaridade do Disciplinar e do Interdisciplinar"

Durante todo o dia cinzento de chuva, as ondas açoitaram com força a praia de Boiçucanga (cobra de cabeça grande, em tupi-guarani), onde, abrigados numa "oca" da prefeitura de São Sebastião, realizou-se o primeiro evento da série Encontros Interdiscipinares sobre Psicologia e Povos Indígenas, programado para 2009. Estiveram presentes aproximadamente 50 pessoas, entre psicólogos, nativos guarani e profissionais de diferentes áreas.
No período da manhã, os trabalhos foram iniciados com uma mesa de abertura composta por representantes das autoridades locais e lideranças do povo guarani, sob a coordenação da conselheira Lumena C. Teixeira, que numa breve fala introdutória resgatou o caminho traçado pelo GT Psicologia e Povos Indígenas do CRP SP até aquele momento. Após as tradicionais saudações de boas-vindas e considerações sobre a importância do evento, uma nova mesa foi composta, agora com a antropóloga Vanessa Caldeira e o psicólogo Cláudio Loureiro, sob a coordenação de Cilene Apolinário.
Foi muito interessante observar o conteúdo disciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar nas falas dos presentes e é sob essa ótica que faço esta reflexão.
Do ponto de vista interdisciplinar, Vanessa, iniciou a conversa e, apesar de bastante jovem, nos contou de sua longa trajetória de trabalho com os povos indígenas e de seu atual trabalho na Casai São Paulo, onde compartilha com colegas de outras áreas, uma psicóloga e uma pedagoga, a atenção aos povos indígenas de diferentes etnias. Neste relato, pode-se perceber com clareza importantes elementos de troca interdisciplinar. A palestrante, por mais de uma vez, mencionou a profícua troca que ela e sua colega psicóloga Joana Garfunkel, vêm realizando, demonstrando o melhor do espírito interdisciplinar.

A antropóloga e a psicóloga têm trocado muito em termos metodológicos, um aspecto refletido com clareza na valorização que Vanessa faz do aprendizado que tem nesse contato, situando a e*scuta ativa* como um ponto de interseção entre as áreas. É importante ressaltar que uma das características mais marcantes da interdisciplinaridade é exatamente a troca metodológica que existe entre as disciplinas. Assim, pode-se observar a escuta na dimensão antropológica no que diz respeito à cultura, à memória de grupo e na psicológica quanto à individualidade e a memória pessoal.

A palestrante ressaltou também a importância de reconhecermos a história da dominação, para que a relação dominador-dominado possa ser rompida, apontando para um dos aspectos mais importantes da transdisciplinaridade contido no décimo artigo da *Carta da Transdisciplinaridade*:

Artigo 10º:

Não existe um lugar cultural privilegiado de onde se possam julgar as outras culturas. O movimento transdisciplinar é em si transcultural.

O psicólogo Cláudio, com quem tive o prazer de trabalhar por um breve período, no início de nossas carreiras, nos trouxe uma reflexão disciplinar do olhar da Psicologia com traços marcadamente junguianos sobre a questão do uso abusivo do álcool e drogas. Destacando o caráter quase epidêmico que a questão assume na contemporaneidade, transcendendo as fronteiras culturais e sociais, apontou a importância da ética no trabalho de recuperação das pessoas afetadas por essa questão, ressaltando o fundamental lugar da e*scolha* como possibilidade de recuperação. Num discurso mais acadêmico, porque lido, com elementos quase poéticos, apontou o enfraquecimento dos valores como um dos elementos que merecem destaque na questão abordada.

No período da tarde, na Subsede Vale do Paraíba e Litoral Norte do CRP SP, teve lugar a reflexão grupal a partir do texto disparador *Rede de Atenção aos Povos Indígenas*. As lideranças nativas, todos da etnia guarani, que representavam as aldeias da região, distribuíram-se nos três grupos formados.

No grupo onde estive, o representante era o vice-cacique Celso, de uma das tribos da região. Esse grupo era formado maciçamente por psicólogas que vieram para o evento por interessarem-se pelo tema, a partir da divulgação feita pelo CRP. Estava presente também a palestrante Vanessa, antropóloga. No melhor espírito disciplinar, as colegas fizeram de pronto a pergunta que não queria calar ao nosso convidado nativo: "Como podemos ajudar vocês na aldeia"? Vanessa, com sua sensibilidade interdisciplinar, tentou iniciar a

conversa com um *approach* mais psicológico. Ninguém ouviu, tão interessados que estavam em ajudar nosso convidado, que, por sua vez, pressionado pela pergunta, já saiu respondendo sem ter claramente entendido a questão.
Então, caminhamos para trás, nos apresentamos e procuramos esclarecer o que era a Psicologia e quem eram os psicólogos, intermediados por Vanessa, que já conhecia bem a aldeia, e o Celso. A Psicologia pode ser mais bem situada entre a função do pajé, que cuida da saúde, e a de um conselheiro (ancião), que cuida da educação. Recorrendo a uma explicação corporal, com uma das mãos tocando a cabeça e a outra, o coração, Vanessa explicou ao Celso como um psicólogo poderia atuar junto à sua comunidade. Isso evidenciou uma diferença importante que existe entre cultura nativa e cultura envolvente, conforme já mencionei anteriormente. Nós estamos muito acostumados a lidar com uma dimensão lógico-epistêmica, enquanto os nativos, com uma dimensão mito-simbólica. Então, a conversa fluiu com maior clareza.
No final, todos os grupos apresentaram suas reflexões, ainda muito no campo da intenção, mas já com alguns reflexos para o desenvolvimento de ações, que, evidentemente, só serão efetivadas com o tempo.
O evento foi encerrado no melhor espírito transcultural: fizemos uma dança circular ao som de uma flauta andina e ouvimos uma canção guarani.

Junho de 2009

Encontros Interdisciplinares sobre Psicologia e Povos Indígenas - Itanhaém, SP
"Exercícios Transculturais e Pesquisa Disciplinar"

Durante todo o dia cinzento de chuva, as ondas açoitaram com força a praia de... Não, isso não é uma repetição do texto da reflexão anterior, quando se deu o Encontro Interdisciplinar em São Sebastião. É que parece que Tupã, o trovão, resolveu sempre aparecer nos encontros dos psicólogos sobre os povos indígenas... Será isso um bom ou mau augúrio? Bem, vamos nós novamente:
Durante todo o dia cinzento de chuva, as ondas açoitaram com força a praia de Itanhaém, palavra tupi que significa "pedra que chora". Esse choro, aliás, é provado pelo açoitar das ondas nas pedras fazendo, digamos assim, um "*nhe-nhe-nhém*", ou um *Ita-nhaém*. Assim inicio estas novas reflexões sobre o Encontro de Itanhaém, realizado no dia 26 de junho de 2009, que gostaria de compartilhar com os colegas.
Iniciamos com um muito bem-vindo café da manhã, após uma saída de São Paulo na madrugada. Éramos poucos ao chegarmos, mas logo já havia

aproximadamente 60 pessoas, entre psicólogos, profissionais da saúde, educadores, antropólogos, estudantes e até um advogado!

As apresentações daquela manhã foram bastante emblemáticas, comandadas pela conselheira Beatriz Beluzzo, da Subsede Baixada Santista e Vale do Ribeira do CRP SP. Iniciadas pelo médico de origem Argentina, com formação em Etnopsiquiatria e Antropologia Médica, Carlos Coloma, que atua como técnico do Ministério da Saúde; e pela pesquisadora, educadora, profunda conhecedora da cultura guarani a antropóloga Maria Dorothea Darella.

Coloma foi quem iniciou os trabalhos. A forma escolhida para realizar sua apresentação por pouco não foi arqueológica, pois ele utilizou uma ferramenta quase extinta no campo das apresentações em eventos: um bom e velho *flipchart*. Nele, traçou alguns esquemas para orientar sua rica fala, que conteve tudo, menos um caráter de "epidemiologia de intervenção", para desespero de um de nossos participantes, médico, ávido pelo assunto, visto que o palestrante era também epidemiólogo de formação. Seu tom, entretanto, foi mais inclinado para a Antropologia, assumindo um caráter claramente inter e transcultural, constatado, também no idioma da apresentação, que foi o espanhol.

Iniciou enfatizando um elemento-chave para o diálogo intercultural, ao salientar que as pessoas imersas numa determinada cultura têm a tendência a verem sua própria cultura como sendo superior às demais. Isso se constitui em grave equívoco, pois, assim como peixe é inconsciente quanto à água que o cerca, as pessoas podem ser inconscientes, como normalmente o são, da maravilhosa diversidade cultural que abunda no planeta, estando centradas apenas em sua própria cultura. Isso faz com que julguem culturas diferentes a partir de seus próprios referenciais. Essa é, aliás, a história do contato com os indígenas, não é verdade? Não é por acaso que a *Carta da Transdisciplinaridade* enfatiza em seu artigo 10 a importância de que "não existe um lugar cultural privilegiado de onde se possam julgar as outras culturas. O movimento transdisciplinar é em si transcultural". Perdoem-me por ser repetitivo, mas nunca é pouco que esta questão seja enfatizada.

Coloma apontou um item (trans)cultural fundamental: a "questão do território" (do espaço), destacando como para nós, da sociedade envolvente, essa questão perde relevância, visto que nosso território muitas vezes se restringe a uma habitação de poucos metros quadrados. Para os povos originários de qualquer etnia, o território é fundamental e se constitui num elemento espiritual e sagrado! Aliás, para todos nós, só que não nos damos conta disso.

A transdisciplinaridade entende que as culturas refletem Níveis de Realidade que fornecem explicações completas para o conjunto da realidade. Neste sentido, é

fundamental que se tome consciência dos limites culturais, um ponto apontado pelo palestrante, fundamental para a circunscrição das questões ligadas à identidade. Qualquer projeto identitário, destacou, reflete uma cosmovisão, uma concepção sócio-politico-ideológica que funda, por assim dizer, a territorialidade. Para o índio, a terra é, pois, o que em transdisciplinaridade denomina-se zona de não-resistência, um espaço "sagrado" entre os mundos superiores e inferiores que cada cultura preenche com rica mitologia. O conhecimento dos limites, ou seja, da resistência do outro, reforça a identidade salientando as fronteiras do território.

Após essas colocações transculturais, o palestrante inclinou-se num mergulho intra e intercultural destacando elementos do povo maia, asteca, bem como da cultura guarani. Em sua reflexão, transparecia o problema do julgamento intracultural, quando uma cultura julga a outra a partir de sua própria perspectiva. Isto pode ser visto como fonte de inúmeras conclusões desastrosas, ao explicar uma dimensão de outra cultura (nível de realidade) sem que fosse feito o necessário exercício transcultural. Neste sentido, a questão do suicídio na cultura guarani pode assumir uma visão completamente distorcida se julgado sem a necessária mediação transcultural. E, assim, concluiu sua rica apresentação salientando a importância do mergulho inter e transcultural para a compreensão do outro.

A professora Dorothea, por sua vez, nos falou da complexidade (um dos pilares da transdisciplinaridade) ao explorar de forma disciplinar seus estudos sobre a cultura guarani. Aliás, saudou a cultura e seu representante presente, de forma particularmente reverente. Assim como a louvável iniciativa do CRP na promoção do diálogo. Munida de volumosos estudos e muitos apontamentos, apresentou-nos o olhar do pesquisador, o olhar do antropólogo profundamente comprometido com sua disciplina no estudo da complexidade da cultura.

Iniciou com uma apresentação de fotos, levando-nos à ambiência de uma aldeia guarani. Um mergulho visual na cultura, de diferentes aldeias de Santa Catarina. As dimensões da roça, cujas sementes são "verdadeiras". A cestaria e a escultura, nas quais se pode observar a subjetividade de diferentes artistas. O território é o "segundo mundo", aspecto não exclusivo para o povo guarani. Assim, salientou a dificuldade do povo em lidar com a demarcação de terra, aspecto que quase chega a profanar a cosmologia desse povo. Falou também de como uma cultura pode permear a outra sem que uma seja absorvida pela outra.

De repente, o papel de pesquisadora cedia lugar ao de educadora, quase militante (?). Enfatizou o projeto encaminhado ao MEC para a formação de

um curso superior em licenciatura para que os povos originários possam ter, de fato, a respeitabilidade e autonomia preconizada na Carta Magna, por meio de sua educação escolar.

Mas a pesquisadora, frente ao desafio do complexo, não conseguiu concluir, pois o tempo tornou-se seu inimigo.

Então, vieram as perguntas. O advogado quis saber como os guarani compreendiam e lidavam com o estado de direito. A liderança presente, Luiz Karaí, destacou a apropriação que os guarani têm feito de seus direitos. O médico trouxe uma proposta para redução de impactos epidemiológicos. Mas foi o estudante de Psicologia, Leandro, quem formulou a questão mais contundente a meu ver: "Como lidar com a espiritualidade, que tem valor constitucional para as culturas indígenas, frente a uma ciência psicológica que não afirma sua relevância"?

"– Rompendo com a linearidade do pensamento." Foi uma das respostas. E eis que vejo novamente a abordagem transdisciplinar despontando como uma possível saída!

Assim, findou-se uma manhã introdutória de maneira absolutamente rica, dando lugar a uma tarde plena de reflexões que compuseram o primeiro documento de referência para os psicólogos.

Outubro de 2009

Encontros Interdisciplinarares sobre Psicologia e Povos Indígenas - Tupã, SP
"Um Olhar Multidisciplinar para a Identidade"

Diferentemente do que se pudesse esperar, Tupã, o trovão, não apareceu na ensolarada cidade de Tupã, no Oeste Paulista, onde foi realizado o terceiro evento da série "Encontros Interdisciplinares sobre Psicologia e Povos Indígenas", realizado no dia 2 de outubro de 2009. O que se viu foi um sol escaldante e uma temperatura de aproximadamente 35 graus, bem diferente dos encontros anteriores realizados no litoral com tempo chuvoso.

Nossos irmãos indígenas, vindos das diferentes aldeias da região, estavam a caráter, usando seus penachos e pinturas. Eram kaingang, krenak, guarani e terena, mais de 60 indígenas, muitos caciques, dentre os 85 participantes conclamados ao trabalho pela enfermeira da Funasa, Eunice, a partir das articulações dos colegas Elizabeth Pastore e Fernando Zanetti da Subsede de Assis do CRP SP, que, com primor, estruturou o evento organizado pelo GT Psicologia e Povos Indígenas.

Os trabalhos, como de costume, foram abertos pela conselheira Lumena Celi Teixeira, que fez uma longa e necessária explanação sobre os objetivos dos trabalhos, para que os presentes, principalmente os indígenas, pudessem compreender com clareza as razões de ali estarem.

Naquela manhã, tivemos duas mesas-redondas. A primeira foi iniciada pelo etnoarquelógo Robson Rodrigues, que trouxe suas "Contribuições etnoarqueológicas para a construção da identidade ente os kaingang no Oeste Paulista", abordando a questão a partir da materialidade da cultura e da importância do território para os povos nativos. Havia uma explicita preocupação em "devolver" para as comunidades presentes e estudadas por ele os resultados de sua pesquisa, que, entre outros itens, continha um detalhado mapeamento dos territórios indígenas da região visando sua ampliação futura.

Do ponto de vista transdisciplinar, a pesquisa apresentada pode ser compreendida pelo eixo da complexidade, ou seja, havia uma detalhada descrição da cultura material kaingang a partir da lógica que lhe é implícita. Isso possibilitou aos presentes a compreensão do conceito de beleza desta cultura, a partir do belo na confecção de cerâmica.

No resgate temporal que pode realizar, o pesquisador situou a ocupação kaingang como sendo claramente anterior à fundação do município de Tupã, que tem apenas 80 anos. Essa ocupação se deu pelas mãos do colonizador Luiz de Souza Leão, curiosamente fundador também do ativo Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuiri, onde fomos recebidos pela curadora, senhora Tamimi, com muita gentileza. A instituição abriga, entre outras, uma valiosa coleção de peças de cerâmica indígena estudadas pelo pesquisador. Essa importante personagem da história da região, índia Vanuiri, dá nome também a uma das aldeias da região. Aldeia com características multiétnicas, abrigando majoritariamente as etnias kaingang e krenak. Enquanto os kaingang são nativos da região, os krenak foram deslocados para lá posteriormente, ao serem expulsos de suas terras.

Robson, "o pesquisador em busca do diálogo transdisciplinar", demonstrou como a construção da identidade étnica pode se dar pela ação da cultura e pode ser compreendida, resgatada, na materialidade da mesma a partir de pelo menos oito aspectos fundamentais: (1) pela agricultura no cultivo do tradicional "milho crioulo"; (2)pela produção de cerâmica; (3) pela demarcação de um território compatível com as necessidades da população que lhes possibilite a mobilidade, tão fundamental às culturas nativas para o acesso à caça e à pesca; (4) pelo artesanato de fibras com seus aspectos simbólicos; (5) pela valorização da língua e dos anciãos; (6) pelo intercâmbio com outras aldeias, pela "visitas aos parentes"; (7) pela necessidade de estruturação de um centro cultural

capaz de reunir todos os elementos dessa cadeia cultural; (8) e por aspectos que assegurem a sustentabilidade das comunidades.

A segunda a falar foi a historiadora Daniela, pesquisadora estreante em mesas-redondas, que abordou a construção da identidade a partir da relação interétnica entre os kaingang, krenak e terena. Resgatou o momento da transferência dos krenak para a região marcado pela imposição do antigo SPI (Serviço de Proteção ao Índio, órgão precursor da Funai), abordando também o deslocamento terena, como uma estratégia desse órgão para promover essa integração, pois esperava-se que a etnia pudesse ensinar aos kaingang a agricultura de modo a limitar seu deslocamento pelo território.

Assim, abordou a construção e a reconstrução das identidades falando da importância de se aprender "a ler o silêncio". Abordou o processo de miscigenação entre as etnias e o resgate da "memória coletiva" dos "misturados", como carinhosamente parecem se identificar aqueles que muitas vezes "escolhem a qual etnia querem pertencer. Contando de forma a ilustrar sua fala o caso de uma "defesa étnica" de uma pessoa que, de maneira simbólica, explicava a existência de índios pretos e de olhos verdes da seguinte forma: "índia negra teria sido concebida à noite, enquanto que a de olhos verdes teria sido concebida na mata...". Terminou ressaltando que uma comunidade ganha membros quando o homem índio casa com uma não-índia e perde membros quando uma índia casa com um homem não-índio.

A terceira e última a falar foi a psicóloga Bianca Stock, que tem trabalhado com os kaingang e os guarani na região de Porto Alegre. Ela nos trouxe o relato do projeto "Saúde Mental e Saúde Indígena - Conviver para Melhorar a Vida", nome escolhido pela comunidade para o projeto em questão. Falando em tom coloquial, de modo a se aproximar muito da plateia eminentemente composta por indígenas, demonstrou de maneira viva como a Psicologia, com seus saberes dialógicos, pode promover o protagonismo indígena. A intervenção relatada iniciou-se num daqueles flagrantes momentos onde a sociedade envolvente invade e destroça a cultura nativa, com aquilo que há de mais perverso na "integração do índio à sociedade branca", ainda presente na contemporaneidade e tão falado pelos palestrantes anteriores. Na comunidade estudada, 70% das mulheres estavam tomando algum antidepressivo.

A violência abundava promovendo a morte de alguns de seus membros. As pessoas estavam isoladas em suas individualidades, recolhendo-se amedrontados em suas casas. Então, com saber próprio da Psicologia, se deu a "escuta" e dela se fez o "simposium", sendo criada uma roda de conversa ao pé do fogão, numa refeição comunitária. No começo, eram apenas adultos e crianças, enquanto

os jovens olhavam desconfiados ao longe. Depois, esses também se integraram ao grupo, havendo um resgate do espírito comunitário tão fundamental para os povos nativos. Entre o "bolo de cinzas", próprio da cultura tradicional da região, e o "bolo do dia dos pais", próprio da cultura ocidental envolvente, o diálogo se fez de forma sutil e gentil. Aos poucos, a psicóloga e a Psicologia vão saindo de cena de uma forma sutil, como se nunca tivesse entrado...

A segunda mesa-redonda foi comandada pelo etnoarqueólogo Robson e reuniu algumas das muitas lideranças presentes. Darã, vice-presidente distrital, de terno e gravata "para poder introjetar os elementos da cultura branca de modo a poder enfrentá-la, como se faz tradicionalmente a se usar uma máscara para incorporar o espírito de um animal a ser caçado", abordou a importância da luta por melhores condições de vida para os povos indígenas. Valorizou o trabalho realizado por Robson, afirmando que a Psicologia poderia contribuir muito para a construção da identidade indígena, porém ressaltou com veemência a importância de que essa entrada da Psicologia junto às comunidades indígenas seja muito cuidadosa, apontando para uma intervenção "ampliada" como sendo o papel desejável para a Psicologia na área indígena.

Depois, a palavra foi passada ao cacique ancião da etnia terena, Josoane, de 72 anos, 25 dos quais atuando como cacique. Esse conclamou os índios a assumirem seu papel como tal. Valorizou a importância do pajé e dos elementos religiosos de sua cultura abordando como a cultura envolvente seduz os jovens indígenas de modo a destruir suas referências tradicionais, sendo este um grande mal no qual a Psicologia talvez pudesse atuar. Na sequência o cacique krenak Gerson, da comunidade vanuiri, num tom profundamente cristão, falou de sua emoção e agradecimento pelo encontro em curso.

O terena Ranulfo apontou para a importância do desenvolvimento de lideranças, abordando também a questão do alcoolismo. Falou dos problemas enfrentados pela superpopulação de seu grupo que ficam confinados a território restrito, enfatizando a importância de trabalhos práticos, como o de Robson, que possam fazer a diferença. Trouxe a questão da valorização dos mais velhos como forma de honrar a memória. Terminou falando algumas palavras de gratidão em sua língua nativa.

A última a falar naquela manhã emocionou a todos. Foi dona Juraci, que começou afirmando já ter feito uso de antidepressivos. Nos contou que viveu nos tempos do SPI relatando que as pessoas "morriam de tristeza" porque não tinham mas a mata e o rio. Falando na língua de sua etnia, com visível emoção, expressou seu profundo agradecimento pelo evento que estava sendo realizado. Abordou também seus esforços para preservar a tradição, destacando as várias

pessoas presentes que haviam sido curadas com os recursos tradicionais. Um detalhe importante a ser mencionado é que Juraci não nasceu índia, tornou-se uma.

O período da tarde foi iniciado pelo terena Júlio, que apresentou um projeto que vem desenvolvendo para recuperação da mata ciliar. Depois dessa apresentação, passamos ao momento de diálogo com os presentes em busca das informações sobre como a Psicologia poderá contribuir para a criação de uma rede de atenção aos povos indígenas. Muitas foram as falas e uma vez mais pudemos constatar como é difícil o entendimento do papel de uma instituição como CRP, ocupado na criação de referenciais para atuação profissional.

Em síntese, foram apontados os seguintes pontos fundamentais para essa aproximação: (1)A necessidade de divulgação junto aos povos indígenas de seu direito de acesso ao SUS; (2)A necessidade de divulgação das possibilidades de ajuda que a Psicologia pode proporcionar às comunidades indígenas; (3) Houve um chamado dos professores indígenas para que a Psicologia possa atuar junto à Educação Escolar Indígena;

Muitos foram os avisos da necessidade de que a Psicologia tenha uma entrada cuidadosa nessa nova área de atuação.

O evento foi encerrado com um triste canto em honra aos ancestrais.

Entoado de forma bilíngue (na língua nativa e em português), uma homenagem dos parentes presentes ao autor, um rapaz que havia falecido recentemente. Todos se emocionaram muito. Particularmente emocionante foi o momento em que me despedi de dona Juraci, que do alto de sua sabedoria e simplicidade, afirmou que "iria sentir saudade, pois das pessoas boas a gente sente saudade..."

Novembro de 2009

Colóquio Psicologia e Povos Nativos: Um Encontro Transdisciplinar - São Paulo, SP
"A Teia Transcultural para a Sustentabilidade das Relações"

Desde 2006, o CRP SP vem promovendo ações que visam a interlocução da Psicologia, ciência e profissão, com os povos indígenas de sua região de abrangência, o Estado de São Paulo. Nesse trajeto, que se iniciou atendendo a um chamado dessas populações procurou-se manter um posicionamento ético-politico baseado no respeito irrestrito às etnias contatadas, considerando suas lutas, e sua forma particular de ser e de viver.

Articulando uma parceria com a Funasa, o enfoque desse olhar acabou se dando prioritariamente na área da Saúde e, a partir daí, procurou-se estabelecer um diálogo com outras áreas de conhecimento, marcadamente a Antropologia, mas também a História, a Medicina e a Arqueologia, entre outras. Desta forma, nos foi possível, ao longo destes anos, aprender muito com a troca que se estabeleceu na relação multiprofissional, mas também, ou sobretudo, com a troca que pudemos ter com nossos irmãos indígenas nos inúmeros momentos em que nos emocionamos com a sensibilidade e profundidade de sua subjetividade cultural...

Pode-se observar os diálogos interdisciplinares entre psicólogos e antropólogos e outros profissionais, quando estes trocaram metodologias de forma a otimizar suas práticas. Mas também observaram-se – e viveram-se – os embates pelo poder, sejam eles entre as disciplinas, as correntes teóricas ou políticas. Tanto no meio acadêmico quanto junto às lideranças contatadas. Desta forma, foi um caminho que se procurou trilhar de forma cuidadosa. Não para remover as pedras, mas para com elas compor uma estrada de respeito à diversidade de opiniões e posicionamentos, sempre com foco na sustentabilidade para manutenção do bem maior, a vida.

E foi assim que, no dia 13 de novembro, na sede do CRP SP, na cidade de São Paulo, realizou-se o último encontro da série de colóquios previstos para 2009. Almejou-se ir além do interdisciplinar focando-se no transdisciplinar, portanto, indo além das disciplinas, sem, é claro desrespeitá-las, até porque o espírito transdisciplinar só se justifica em razão do disciplinar. Mas, como diria o professor Ubiratan D'Ambrósio, que esteve presente a uma das mesas: "indo além das gaiolas que podem cercear as liberdades".

Toda esta iniciativa guardou inspiração também no melhor estilo "revolucionário" da grande psicóloga brasileira Madre Cristina, tão bem conhecida de muitos, especialmente do psicólogo Paulo Maldos, presente ao evento, que com ela trabalhou nos anos 1980.

Ao longo destes anos, defendeu-se que a transdisciplinaridade é um enfoque fundamental para que a Psicologia faça sua aproximação com as questões indígenas. Não porque ela queira apenas ir além, mas por considerar também aquilo que está *entre* e *nas* disciplinas. Seu espírito é o do respeito ao transcultural, transreligioso, transpessoal que, evidentemente, lhe são implícitos. A transdisciplinaridade considera que nenhuma cultura, nenhum conhecimento é mais do que outro. É sabedora que cada um tem o seu lugar na estrutura que compõe a realidade e, desta forma, dialoga com a sabedoria dos povos indígenas de igual para igual.

O evento foi iniciado pela conselheira Lumena Teixeira, que fez um resgate de toda a trajetória do trabalho do GT Psicologia e Povos Indígenas ao longo destes três anos de trabalho. Ressaltou as teses assumidas pelos psicólogos em seu Congresso Nacional que nos autorizaram a realização de todas estas ações. O CRP SP foi o pioneiro ao dedicar-se a estas questões.

Após essa apresentação fundamental, Lumena coordenou a primeira mesa-redonda, que reuniu lideranças indígenas do Estado de São Paulo: o guarani Luiz Karaí, representando as aldeias do litoral, e o tupi-guarani Darã, representando as aldeias do interior. Ambos já haviam participado de eventos anteriores. Foi incrível poder constatar como em tão pouco tempo houve uma grande apropriação por parte dessas lideranças sobre as possibilidades oferecidas pela Psicologia. O que nos primeiros eventos parecia algo distante para os indígenas, neste último encontro pareceu algo já carregado de sentido. Certamente isso pode ser compreendido como uma conquista.

Darã, novamente de terno e gravata, apontou a necessidade de serem incluídos nos debates os professores indígenas. Apresentou diferentes instâncias da cultura tradicional, como os rituais, o artesanato e a questão do território, apontando elementos nos quais a Psicologia poderia atuar, com destaque para a questão da estigmatização que os índios sofrem ao serem vistos pela sociedade envolvente como "vagabundos". Lembrou também, no entanto, que não só os índios sofrem com isso, os negros também sofrem ao serem vistos como "ladrões". Falou da grande tensão vivida na atualidade frente às incertezas governamentais no que tange à situação da Saúde Indígena e à permanência ou não da Funasa como órgão mediador. A primeira mesa terminou salientando esses importantes aspectos que constituem, sem dúvida nenhuma, elementos fundamentais para orientar as políticas públicas.

Tive a honra de coordenar a segunda mesa-redonda: "O encontro transdisciplinar das ciências com a realidade dos povos nativos e seu impacto nas políticas públicas", composta por um indígena, uma antropóloga, um psicólogo e um matemático.

A representação indígena ficou a cargo de Marcos Tupã, da aldeia Krukutu, pois Kaká Werá lamentavelmente não pôde estar presente. A fala do indígena foi marcada pelas importantes conquistas no campo da política, a partir de sua atuação na Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI. Tratou também do delicado momento vivido na aldeia, pois, como eles não têm rio nas proximidades, o fato da bomba d'água do poço artesiano ter queimado com o apagão trazia inúmeros problemas para os 250 moradores que estavam

havia três dias sem água. Mas Marcos falou também de suas preocupações com a tradição, pois o serviço tradicional das parteiras conflitava com a prática dos partos feitos em hospitais.

Maria Inês Ladeira foi a palestrante seguinte. A antropóloga abordou importantes questões etnográficas da cultura guarani, salientando que os momentos de crise (psicológica) existem em todas as culturas. Apontou para a importância do respeito à visão integral e sincrética que muitas culturas tradicionais, como as indígenas, parecem possuir ao considerarem, por exemplo, a construção da identidade como um aspecto que se dá antes mesmo do nascimento. Destacou também aspectos da corporalidade nessas culturas para localização de algumas funções psíquicas que, portanto, são distintas de cultura para cultura. O sagrado foi abordado novamente ao salientar a importância do xamã nas tradições indígenas, pois é ele que orienta e diagnostica, atuando na mediação entre o mundo visível e o invisível.

Na sequência, tivemos a fala do psicólogo Paulo Maldos, que hoje atua junto à Presidência da República na promoção do diálogo com as comunidades indígenas. Foi ele, ainda, um dos articuladores dos encontros promovidos em 2004 que levaram o CFP a colocar a questão indígena na pauta de discussão dos psicólogos. Sua fala teve um tom político, da qual se pode destacar a importância do CNPI. Apontou para o crescimento histórico da população indígena, fato sem precedente na história do Brasil desde o Descobrimento! Falou também das importantes conquistas no que diz respeito à reconstrução étnica em curso no País. Falou da importante e necessária revisão do Estatuto do Índio, que remonta ainda à época da Ditadura Militar.

Um destaque muito importante foi dado para as novas subjetividades, quando relatou uma curiosa intermediação política que pôde presenciar quando o espírito de "Macunaíma" supostamente teria participado de uma negociação! Destacou a importância do respeito aos, pelo menos, 70 povos que ainda vivem isolados no território nacional, salientando que a melhor forma de respeitá-los é a do direito que têm ao não-relacionamento. Abordou o desafio que os três poderes da República têm no trato com os indígenas, apontando para a difícil situação vivida no Mato Grosso do Sul, onde se concentram os maiores índices de suicídio indígena do País. A responsabilidade da mídia também foi destacada, apontando-se à necessária crítica a uma subjetividade globalizante. Por fim, fazendo menção às conquistas dos indígenas na Bolívia, apresentou a importante noção do "bem-viver" como forma de harmonização das questões entre o ter e o ser.

Ao professor Ubiratan D'Ambrósio, importante figura da transdisciplinaridade no cenário mundial, coube a tarefa do fechamento da mesa. Tomando Freud como guia, fez observações transdisciplinares a partir do "pulsão de sobrevivência". e sua base genética, e o "pulsão de transcendência", e sua base ética. Destacou a fundamental importância da educação na manutenção da dignidade da condição humana que requer o equilíbrio entre essas forças constitucionais do humano. Advertiu para o cuidado necessário contra o fundamentalismo de qualquer tipo. Abordou a importância equânime da arte, da religião, da filosofia e da ciência na constituição do conhecimento para que este possa resgatar uma visão cósmica.

No período da tarde, o grupo discutiu as teses que serão encaminhadas ao VII Congresso Nacional da Psicologia, concluindo que as teses que estão em curso são ainda válidas para a próxima gestão.

Concluo este relato com a prece guarani feita na abertura dos trabalhos:

Nhanderu Tenonde
Oikua 'maway
Nhamandu jexaka reae
Oguero porandu
Jaguata aguã mombyry
Jaguata aguã mombyry

Que nosso Deus, o primeiro
com Sua sabedoria
e com os raios do sol,
nos Ilumine
para caminharmos longe

manifestações de lideranças indígenas

introdução

Os depoimentos apresentados a seguir foram colhidos durante os eventos promovidos pelo CRP SP no período abordado por este livro. As manifestações das lideranças foram gravadas, transcritas, editadas de maneira a destacar trechos mais significativos e posteriormente revisadas pelos seus autores. Exceção ao primeiro trecho deste capítulo, que já foi produzido na forma escrita por ocasião da palestra proferida pelo autor em um dos primeiros eventos. Nos casos em que o autor participou de mais de um evento, reunimos seus depoimentos no mesmo tópico de forma a apresentar o conjunto dos seus posicionamentos.

Trata-se de um material muito rico e relevante, pois retrata a visão de lideranças de diversas etnias e regiões do estado de São Paulo com relação aos problemas enfrentados hoje pelas comunidades, os principais desafios e possibilidades de atuação para os psicólogos. Em síntese, configura-se como um bom ponto de partida para uma aproximação da Psicologia a esse campo.

Eurico Lourenço Sena

Indígena da etnia baniwa (alto Rio Negro, AM), bacharel em Filosofia e Teologia, cursa Direito; coordenador do Centro de Estudos Avançados das Nações Indígenas – NEAI (SP); gestor da Comissão Intersecretarial de Monitoramento e Gestão da Diversidade (Secretaria do Trabalho, SP); membro da Associação Indígena do Mérito Rio Negro – ACMIRN; membro do Núcleo de Estudos Jurídicos do Indígena (Unisal, SP).

A função social das reservas indígenas

Após a materialização, solidificação do Estado brasileiro e passado o projeto integracionista em relação aos povos autóctones, houve necessidade de delimitar o que se poderia definir como área pertencente a esses povos. Isso tudo por uma forma de limitar uma área, onde se sabia que havia povos clamados silvícolas, que não tinham um grande significado para os governantes. Por isso, essa área era apenas uma forma de identificá-los sem uma política social adequada.

Após um período de tempo, com o avanço da cultura canavieira e da soja, e com o surgimento da ilustre Transamazônica proposta pelo governo brasileiro para povoamento da Amazônia, dá-se início à disputa por terras. Até então as áreas indígenas eram insignificantes, pois não tinham um valor comercial e sócio-

ambiental que agora passaram a ser significado de terra indígena, trazendo com isso a nova categoria de indígenas donos de terras.

Atualmente, aqui no Brasil quando se fala em *Terras Indígenas*, tem-se claramente a definição e alguns conceitos jurídicos contemplados na Constituição Federal de 1988 e também na legislação específica, o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73).

A Constituição de 1988 consagrou o princípio de que nós indígenas somos os primeiros e naturais senhores da terra. Esta é a fonte primária do nosso direito, que é anterior a qualquer outro. Consequentemente, o direito da comunidade indígena a uma área determinada independe de reconhecimento formal.

A definição de terras tradicionalmente ocupadas por nós indígenas encontra-se no parágrafo primeiro do artigo 231 da Constituição Federal, que diz: *"são aquelas por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições"*.

No artigo 20 está estabelecido que *"essas terras são bens da União, sendo reconhecidos aos índios a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes"*.

Não obstante, por força da Carta Magna, o Poder Público está obrigado a promover tal reconhecimento. Sempre que uma comunidade indígena ocupar determinada área nos moldes do artigo 231, o Estado terá que delimitá-la e realizar a demarcação física dos seus limites. A própria Constituição estabeleceu um prazo para a demarcação de todas as Terras Indígenas (TIs): 5 de outubro de 1993. Contudo, isso não ocorreu, e as TIs no Brasil encontram-se em diferentes situações jurídicas.

A partir desta nova concepção das terras indígenas, agora reservas indígenas, vale ressaltar que a concepção de reserva é uma condição *"sine qua non"* na vida social indígena, no que diz respeito à preservação ambiental e no que tange ao usufruto equilibrado e sustentável nos moldes culturais próprios. Enquanto que no Direito Ambiental, tem-se atualmente grande relevância desta terminologia, as comunidades indígenas já tinham um relacionamento sustentável com o meio ambiente.

A partir disso tem-se a dimensão da importância das áreas indígenas, no que diz respeito à preservação ambiental e ao uso equilibrado, que tem uma grande importância hoje, quando se reporta à necessidade de preservar e viver de forma sustentável.

Com isso, as reservas indígenas extrapolam os limites da delimitação

territorial, cumprindo um papel social fundamental para toda população, pois essas são parte de um patrimônio nacional e ainda oferecem um usufruto equilibrado da fauna e da flora.

Atualmente, com a corrida desesperada ante o aquecimento global, sobressai o valor e a colaboração das comunidades nativas para a ação social planetária, no tocante à preservação ambiental.

Sobre essa função social, a Constituição Federal é categórica, quando diz no Art. 186: *"A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos:*

I - aproveitamento racional e adequado;

II - utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente".

Assim, pela realidade da maioria das reservas já demarcadas no Brasil, as reservas indígenas são as mais preservadas no que diz respeito ao meio ambiente, recursos naturais e biodiversidade, como por exemplo as reservas do Xingu, que ficam isoladas pelas plantações de soja e a do alto Rio Negro na Amazônia, região da maior biodiversidade do planeta. Por isso, conclui-se que as reservas indígenas por si só têm uma função social vital.

Integração entre culturas para enfrentamento de problemas

Eu diria, na verdade, que nós não temos problemas, eu sempre falo nas palestras que eu vou: "Eu estou feliz, eu me sinto bem aqui com vocês. E venho buscar isso, quero levar isso para eles entenderem nas comunidades indígenas também". Então eu acho que nós estamos no caminho certo, vamos chegar a essa conclusão de que nós estamos vivendo no ano de 2008, não podemos viver nos anos 70 agora. Temos que conviver com os nossos problemas e criar soluções para enfrentá-los. Estamos aqui fazendo isso, então eu não posso lamentar, tenho é que agradecer a vocês.

Concepção de doença

A primeira coisa quando chegar em uma comunidade indígena, deve-se dizer: qual a concepção de doença? Como que vou conceber essa doença? Sempre quando eu converso com a minha mãe, ela fala assim: "Alguém, o Curupira ou alguma coisa, fez um sopro e está doendo aqui no ombro ou

estou sentindo uma dor aqui...", entendeu? Aí, vem o médico. E eu tenho que dizer, que convencê-la primeiro e dizer, "Não, isso é uma doença que é por causa disso e daquilo, é uma gastrite e tudo mais". Mas, antes de chegar ao médico eu preciso fazer uma intervenção cultural. E isso nós sabemos que é a nossa, digamos, medicina tradicional.

Ser ou não ser índio?

Estatuto do Índio diz que se você sair da aldeia, você não é mais índio. Eu fico brincando com eles então que uma hora eu sou índio, uma hora eu não sou, uma hora eu sou índio, uma hora eu não sou. Parece que eu estou brincando de ser e não ser índio. Enquanto que na verdade não existe isso, se você vai para os Estados Unidos, você é brasileiro lá e aqui, não importa... Eu tenho que me sentir bem trabalhando aqui numa empresa como consultor de marketing e me sentir bem lá na comunidade indígena, pescando, flechando, comendo peixe assado. Eu sou eu mesmo.

Eu acho que esse colóquio está trazendo questões importantíssimas para nós que estamos trabalhando, nós que estamos sempre ativos nas comunidades indígenas, percebendo essas necessidades. Nas comunidades, quando o menino tem uma educação que está totalmente ocidentalizada, então é natural, é normal que comece a adquirir novas culturas, novas formações, novas formas de ser. E quem vai me ajudar a... não é deixar de ser índio, mas fazer essa passagem para uma outra cultura, tentar fazer essa viagem do tipo transitar por duas culturas, quem vai me ajudar a fazer isso?

Suicídio entre indígenas: um problema que precisa de estudo

Para nós lá no Alto Rio Negro, entre os tucano e os baniwa, nós temos uma incidência de suicídios que não existia antes. Acho que não é uma questão de, sei lá, "eu quero morrer, vou lá e morro", não. Tem que um psicólogo questionar o anterior a isso, por que ele chegou a isso? Por que ele não quer mais ser índio, quer dizer, porque que ele não quer mais continuar?

Maria das Dores da Conceição Pereira do Prado (Dora Pankararu)

Liderança pankararu, pedagoga, funcionária da Funai na Casai-SP, membro do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (SP), componente do Núcleo de Educação Indígena da Secretaria de Estado da Educação.

Valorização da iniciativa

Participar deste primeiro momento promovido pelo CRP SP está sendo algo muito importante e diferente, percebi que outros setores, não somente a medicina, estão se voltando e percebendo que o trabalho não é somente na clinica que se resolve. O mais importante disso tudo foi sentir que a Psicologia está iniciando um trabalho não individualmente, pois estão procurando as pessoas coadjuvantes de todo o processo, os povos indígenas, para dar suporte no desenvolvimento do trabalho que se pretende desenvolver, a saúde mental. Acredito que toda essa preocupação vem pelo fato das comunidades indígenas estarem consumindo um alto índice de álcool, com isso estão aparecendo alguns dados estatísticos que assustaram os psicólogos, sendo assim poderão então pensar em como fazer algo para dar mais qualidade à saúde dos indígenas e passarem a entender quais razões levam os indígenas a essa determinada situação, já que os mesmos vivem dentro de diferentes contextos históricos e culturais.

Em conversas com alguns outros parentes, achamos de início que seria mais um grupo de profissionais nos avaliando, nos estudando. O que pensamos e esperamos nesse momento é que esse novo grupo de trabalho realmente esteja a fim de nos ajudar a encontrar um caminho, uma definição, já que solução é algo mais complicado de ser realizado. O que posso dizer para essa nova área de profissionais no momento, é que se empenhem e deem continuidade ao trabalho, já que o objetivo é ajudar a dar mais qualidade de vida a esses povos indígenas, ainda minoria no Brasil.

Breve histórico dos pankararu

O meu povo pankararu é de origem nordestina, localizada no estado de Pernambuco entre os municípios de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá. Nossa área de origem é de 8.100 hectares, dividida em nove aldeias. A aldeia matriz é a aldeia Brejo dos Padres, na qual eu nasci e cresci. Temos em média 6.500 pessoas nessa área. Na década de 50, nós, pankararu, migramos em busca de sobrevivência e qualidade de vida, pela situação da escassez, seca e abandono dos poderes públicos em relação às comunidades indígenas do nordeste,

firmando-se um novo território no Estado de São Paulo, em especial na zona sul, bairro do Real Parque, na Capital.

Sofremos todo tipo de preconceito e discriminação possível, por conta da miscigenação que ocorreu com os indígenas do nordeste no processo de colonização, conforme já documentado por diferentes estudiosos e escritores. A Funai não queria nos atender como povo indígena, alegavam que estávamos fora da nossa área territorial. De outro lado, os parentes indígenas do interior de São Paulo também não nos aceitavam como povo indígena, mesmo sabendo com muito custo que nós éramos indígenas.

Em meio a tantos problemas, na década de 90 criamos uma instituição indígena, a Associação Indígena S.O.S. Comunidade Indígena Pankararu, existente até hoje, com a finalidade de buscar dentro dos setores públicos a garantia dos nossos direitos de indígenas, fora da área tradicional porém dentro do território nacional. Em meio de tantos processos e conversas com a Funai, a Procuradoria da República de São Paulo nos deu o direito de atendimento e assistência como outros indígenas do Estado recebiam. Para isso tivemos um grande apoio dos parentes indígenas guarani de São Paulo para que esse reconhecimento fosse realizado dentro dos setores, a partir de audiências públicas.

Após todos os acontecimentos e lutas em busca de maior qualidade de vida, do nosso reconhecimento como indígena no/do Estado de São Paulo, e ainda após a Saúde passar para a Funasa em 1999, também tivemos que nos reorganizar e hoje, no século XXI, garantir o atendimento à saúde conforme a Política Nacional de Saúde para Povos Indígenas.

Tradição como forma de resistência

Nós, pankararu, estamos sempre organizados segundo a nossa legislação, pois nos mantemos dentro do território nacional, mantemos nossas práticas cerimoniais religiosas, nossas danças e cantos, e mantemos as nossas crianças dentro da sua própria história, mesmo que até hoje o poder público não tenha se sensibilizado com nossa proposta de termos uma área indígena para o povo pankararu. Ainda nos mantemos em favelas, pela situação financeira precária.

Luta permanente

Considerando essa síntese histórica dos pankararu, acredito que existe algum pressuposto que leva o indígena à situação do alcoolismo ou qualquer outro caminho, pelo desespero e necessidade de sobrevivência. Por outro lado, ainda para fugir da difícil realidade, da forma precária de viver e morar em um lugar cheio de violência, entre outros diferentes fatores.

Posso dizer que meu povo briga muito para ter uma vida digna, mesmo morando em favelas. Precisamos que os setores de saúde e outros, nos atendam como qualquer outro povo indígena dentro do território nacional, sem qualquer discriminação ou preconceito, mas com respeito humano. Também somos filhos da Terra, somos indígenas e somos brasileiros, independentemente do poder do Estado.

Renato da Silva Mariano

Nome indígena: Uiramirim, "pequeno relâmpago". Cacique da aldeia Pindoty, em Pariquera-Açu, representa o Vale do Ribeira no Conselho da Saúde local. Etnia guarani m'bya.

Psicólogos podem ajudar a lidar com o uso abusivo do álcool

A gente tem se preocupado muito com essa parte do alcoolismo porque a gente vê ao longo da história que essa dominação do alcoolismo vem de muito tempo, então há uma resistência muito grande e a gente vê como os antropólogos, que tem muita gente que trabalha com isso, com a etnia dos índios, nunca abordaram essa parte do alcoolismo. Eu acho que isso vem desde a época da invasão, contribuiu muito a influência do alcoolismo dentro da sociedade guarani. Então isso é uma coisa que a gente tem que trabalhar em conjunto com psicólogos, envolver os caciques, os pajés, porque na aldeia a gente tem os pajés que são como psicólogos formados, só que o alcoolismo é uma coisa que a gente não... ao longo do consumo a gente não... os indígenas, nós, eu vou falar a verdade, a gente nunca se preocupou em como combater, como evitar isso.
E a gente tem a preocupação sim, da influência, da entrada do alcoolismo na aldeia, só que a gente nunca teve esse grupo de pensar com psicólogos, porque isso é de outra cultura, não faz parte da nossa cultura, só que está influenciando diretamente na cultura nossa. A gente tem que achar uma maneira de combater isso em conjunto, e de como falar à nossa etnia guarani, ela é muito grande, é uma população que ocupa uma área muito grande.
Então, a gente tem uma dificuldade. Quando a gente pensa nessa parte, aí a gente tem que, primeiro, pensar, nós, caciques, como que vamos fazer com a ajuda de vocês, dos psicólogos, sentar e pensar em como isso vai ser trabalhado,

porque isso é preocupante para nós. Hoje eu sou uma liderança jovem ainda, mas eu já tenho essa preocupação, porque a gente tem várias formações dentro da aldeia, para formar outras lideranças, só que está ficando muito difícil hoje do jovem se interessar pela liderança, por que tem muitas facilidades da outra cultura, dessa sociedade, pela aproximação da cidade à aldeia.

A importância do respeito à tradição cultural e espiritual

Primeiro eu acho que hoje falta não sei se o respeito, ou de ver cada povo ser valorizado, porque nós, guarani, a minha formação eu comecei com treze anos e a espiritualidade do guarani me fez ser liderança e cacique. E todo tempo nós, guarani, a gente sempre pensou nessa parte da espiritualidade porque isso é que vai fazer de nós permanecer sendo o povo guarani, nós acreditamos muito nisso. Toda a cultura que envolve hoje a sociedade a gente respeita também, a gente não sabe, a gente não pode julgar a cultura da sociedade que está influenciando na nossa cultura. Ao longo da minha formação eu fui orientado por vários pajés, lideranças, e nós guarani é diferente, a gente não tem a formação da escolaridade, eu mesmo nunca estudei, eu acho que a maioria de nós aqui, Mariano, Celso, todos, a gente não tem a escolaridade. Só que a força da espiritualidade nos faz ser liderança, a gente dialogar, então isso é muito forte ainda hoje na sociedade guarani.

Contato intercultural, doença e a força da liderança

No final de abril eu viajei para os Estados Unidos, eu fui para Califórnia onde eu fiquei doze dias fazendo intercâmbio, fui para a Universidade, depois fui para áreas indígenas. Porque eu faço parte também da Comissão Yvy Rupa que a gente tem do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo. Nessa Comissão, para cada evento a gente é indicado, e o meu nome foi indicado para um Fórum da ONU nos Estados Unidos, Nova Iorque. Só que eu viajei dia 30 para outro evento, e assim que eu voltei para cá, voltei dia 12 desse mês, eu cheguei e não me senti bem, não era gripe suína, mas não me senti bem. E aí eu fui para o pajé e ele falou que durante a viagem teve essa doença espiritual, então eu tinha que me fortalecer por meio da reza dele.

A minha viagem estava marcada para o dia 18 e aí o pessoal que apoia eles falaram: "Não, você tem que ir, tem que ir porque seu nome está lá no Fórum e não pode substituir", porque já foi feito toda o processo de passagem aérea, o visto está no meu nome, eu falei: "Não, eu não vou..." então nessa hora a gente

tem que ver como que vai ser, você quer ser o índio ou pensar em outras coisas? O que aqui, nesse momento, eu vou valorizar? Será que é a minha viagem, da mordomia que eu vou ter lá, porque o pessoal falou assim que eu vou ter uma diária de duzentos dólares por dia, vou perder muita oportunidade boa, e aí eu falei: "Não, para nós indígenas, a gente não precisa de dinheiro para viver, eu vou respeitar o pajé porque ele falou, porque eu faço parte dessa cultura, eu faço parte desse povo".

É nesse sentido que a gente vive, até hoje, se não houvesse necessidade de estar aqui ou falar em português, a gente nem falaria. A gente está aqui porque a gente precisa, há uma necessidade, por isso que a gente tem uma liderança, cacique, que se esforça para falar, porque português é muito difícil a gente falar, como o paciente falou para ele [psicólogo Cláudio Loureiro], "Seria muito bom que o psicólogo falasse na minha língua". Tudo isso a gente tem que ver, encarar de uma forma conjunta, porque para vocês mesmos é difícil de entender a nossa cultura, isso é muito difícil, eu sei que é. Então isso eu acho que a gente só vai construir em conjunto e pra gente ter essa aproximação precisa dialogar, a gente explicar. E acho que isso vai levar tempo, é preciso haver paciência, porque a gente se esforça para levar a mensagem ou divulgar, explicar, e isso é muito importante.

Celso Aquiles Uiramirim

Liderança da aldeia Peguaoty, em Sete Barras. Uiramirim significa "pequeno relâmpago". Etnia guarani m'bya.

União para lidar com o problema do alcoolismo

Também quero falar um pouco da minha preocupação, porque hoje o povo guarani existe muito, não só aqui no Brasil, mas até no Paraguai nós temos parentes guarani. Também eu vejo que hoje eu tenho 42 anos, então tem muitos jovens, tem muitos companheiros que já faleceram, já morreram por causa desses problemas trazidos pelo uso das bebidas alcoólicas, então eu vejo que a bebida alcoólica está mostrando que traz somente problemas. Porque agora existe também muita separação, traz muitos problemas em termos de famílias, então nós das lideranças sempre demos esses conselhos para os jovens e a gente tem isso de trabalharmos juntos com as demais lideranças, caciques, para que nós possamos resolver.

É difícil de controlar isso [o alcoolismo] somente nós, guarani, nós da liderança guarani, eu acho que nós temos que abraçar, temos que trabalhar juntos, como ele falou, os caciques de mais aldeias, para que nós possamos ajudar as pessoas que estão utilizando a bebida alcoólica. Então eu fico pensando, eu acho que é uma doença essa bebida alcoólica para quem consome, é uma doença, eu acho que nós sempre temos que dar um conselho às nossas comunidades, nossos jovens, e fazer esse trabalho seguir em frente.

Mariano Fernando

Liderança da aldeia Rio Silveira, em Boraceia. Etnia guarani m'bya.

Consciência, limpeza e higiene

Na aldeia do Rio Silveira, em Boraceia, nós temos um projeto de limpeza, higiene, nós tivemos essa parte. É difícil trabalhar em paralelo, levar os dois em conjunto, porque hoje não existe mais a alimentação orgânica, na época era mandioca, era milho, batata doce, então a casca era produto, era adubo, era orgânico. Hoje é lataria, você já não pode mais jogar que não se compõe na mata. Então nós trabalhamos com um projeto, nós falamos assim, "Nós vamos criar um grupo de limpeza dentro da área", e o que aconteceu? Como a gente tem um grupo então as pessoas não se preocupavam de juntar lixo, não se preocupavam de jogar, porque sabiam que tinha um grupo limpando. Isso existe em qualquer comunidade, em qualquer sociedade existe isso. Então, o que a gente vai trabalhar agora é com outro jeito de projeto para que eles possam conscientizar, em primeiro lugar tem que conscientizar, trabalhar, explicar até eles entenderem. Para quem vem de fora, não entende como a política indígena funciona. Então hoje nós temos que trabalhar com política indígena, mas em conjunto, em paralelo com vocês. Porque hoje tem o vaso de lixo, mas quando eles pegam o pacote de plástico eles jogam fora em vez de colocar na lata de lixo, porque, por exemplo, se está comendo milho pode jogar no mato porque ele se decompõe, porque ele é adubo. Então, até colocar isso na cabeça, para falar assim: "Esse não se decompõe, não é adubo, tem que jogar fora", até eles entenderem isso leva tempo, tem que trabalhar com a consciência.

Choque cultural: alcoolismo, consumo e tristeza

Desde a década de 50 que veio surgindo esse problema de alcoolismo para a população indígena. Por quê? Aí vem a pergunta: Por que isso está acontecendo com os povos indígenas? Até pouco tempo atrás, na década de 50, para fazer

amizade com o índio ele tinha que levar um litro de 51 [cachaça]. Isso não é amizade, para ter amizade tem que ter um diálogo, tem que conversar, não precisa o índio ficar bêbado para ele conversar. Eu fui formado representante dos povos indígenas desde os 15 anos, meu pai bebe, minha mãe bebe, eu não bebo, socialmente sim, não vou falar que eu nunca bebi, socialmente, porque eu entendo da parte de alcoolismo.

Às vezes as pessoas se assustam, "você é filho do fulano?", "eu sou", eu me orgulho de ser o filho de fulano, mas eu não faço parte, entendeu? Então, até o consumo de álcool vem a partir do momento que ele acredita que é minoria, quando vai na cidade vê uma coisa que ele não conseguiria ter aquilo. Isso também vem na cabeça do índio, fala assim "por que o branco tem e eu não tenho?", então bate aquela tristeza no coração dele e ele vai por esse caminho. A própria cultura hoje tem que conversar muito, ter muitos conselhos com o próprio pajé e demais conselheiros. Porque isso vem pela força da mente, mexe muito com a mente.

Quando eu era criança eu falava assim, tinha medo de carro, tinha medo de tudo, tinha medo de branco, tinha medo de todo mundo, hoje eu vou para a sociedade. Hoje eu dirijo, hoje eu faço tudo o que o não-indígena pode consumir materialmente, coisas materiais. Por quê? Por força de trabalho, de tudo o que eu passei, por estudo e demais coisas. Então isso tem que estar na cabeça de todo o mundo, isso mexe na cabeça de toda a sociedade, e não é só nos povos indígenas, pela pobreza. Ele acha que ele é pobre, ele acha que não tem nada, mas na aldeia ele tem que saber que ele é rico, do ar que ele respira, da natureza, quer dizer, isso já é bastante.

De tudo o que ele vive ali, ele pode andar livremente, tomar banho no rio, pescar, caçar, fazer tudo o que ele tem direito e que na cidade não tem. Aí sempre eu falo assim: "Na cidade você paga até banheiro", eu falo para eles, eu falo: "Aqui você vive tranquilo, você não paga nada, na cidade você vive porque você paga tudo que usa", isso é vida? Não é vida. Você está preso, pelo fato de viver na cidade você já vive prisioneiro, então eu dou todo esse aconselhamento para o jovem, para ele entender.

Tecnologia, minorias e mentalidades

Hoje a mente dos mais jovens também muda, por quê? Porque na escola tem o computador, na casa dos alunos tem internet. Quando eu estudei, tinha que trabalhar muito a mente para responder as provas, hoje não, hoje é facílimo, inclusive, quando a professora passa a prova tem gente que fala assim: "Eu

não vou fazer porque eu vou fazer amanhã", porque ele sabe que vai lá na internet pegar a resposta e responde amanhã. Tem uma regra da aldeia, tem uma regra na cidade, até que ponto se pode ir a cidade a gente sabe, até que ponto você pode viver na aldeia também a gente sabe. Você tem que trabalhar o conjunto, tem que trabalhar os paralelos, a mente tem que estar com os dois paralelos, não é porque você fala tão bem português que fala assim: "Eu não sou mais índio, não". Isso também trabalha a questão da mente das pessoas, porque quando você vai lá na cidade, você acha assim: "Eu sou minoria, eu não quero falar que eu sou índio", ele vai falar assim: "Eu não quero falar que eu sou índio, porque seu eu falar que eu sou índio, eu vou ser desrespeitado". Isso mexe com a cabeça do próprio índio.

Força interior para vencer a discriminação e valorizar a cultura

Quando eu fui estudante da escola, ninguém brincava comigo, eu falava assim: "Eles não gostam de mim", mas não é que eles não gostavam, é que eles não entendiam o que eu falava, então a mente trabalhou assim. A partir da minha formação que foi em Botucatu, fui estudar no interior de São Paulo, fiquei lá quase um ano, então depois eu fiz amizade, depois que eu entendi que ele não brincava porque não entendia a minha língua. A partir daí eu comecei a trabalhar, eu tentei entender o que eles falavam para que eu pudesse ser igual a eles, conviver igual a eles, mas não totalmente igual a eles, fazer o que eles fazem. Então, o alcoolismo todo é bem de fora para dentro, mas nunca sai de dentro para fora o que o índio pensa, o que o índio sente, nunca é respeitado o que o índio pensa, o que o índio faz.

Quando o índio faz um evento como um batizado nunca é divulgado fora nem do município, agora, quando o índio faz errado aí é divulgado e nacionalmente. A partir do momento que nós tivermos respeito com a comunidade indígena, e os eventos que eles fazem são maravilhosos, os batizados, as festas dos povos indígenas, assim a gente vai fortalecer as culturas indígenas. Não pelo desrespeito do não-índio que vai acabar com as culturas indígenas, não pelo fato que tem Internet que vai cortar as culturas indígenas, por ter a Internet e as demais coisas que tem no progresso da aldeia, mas o próprio progresso tem que respeitar a cultura. Aí sim nós vamos pensar assim, o índio vai pensar assim: "Nossa, a gente tem tudo e a gente é respeitado", a gente é visto como índio, aí sim nós vamos estar no caminho certo, tanto eu, quanto vocês.

Vocês vão estar ricos de cultura e nós também, nós estamos respeitando a nossa

própria cultura, nós não vamos ter problemas de falar a nossa própria língua, vai falar assim: "Eu não vou falar a minha língua, porque não é respeitada, não quero andar com cabelo de índio porque não é respeitado, vou pintar meu cabelo de louro, fazer meu cabelo ondulado para ser respeitado, para viver igual como a sociedade não-índio". Toda essa parte mexe com a mente indígena, por que tem que usar piercing para se tornar igual, para ser respeitado igual eles dentro da sociedade, não precisa disso, entendeu? Só basta respeitar as culturas indígenas, só basta respeitar o que ele é, basta respeitar que ele é índio. É como o que escutei em uma reunião lá na Bolívia, um pajé levantou e disse: "Eu posso ser como você, sem deixar de ser quem sou eu".

Luiz Karaí

Vice-presidente do Condisi do Litoral Sul, o Conselho Distrital de Saúde Indígena. Etnia guarani m'bya.

Sistema de Saúde Indígena

O SUS que atende a Saúde Indígena começou em 1999, antes de 1999 era Saúde Indígena da Funai, depois de 1999 passou para Funasa assumir a Saúde Indígena. Desde então, dentro desse contexto do subsistema, foi criado também o controle social dos usuários, e dentro desse controle social existe o Conselho Distrital e o Conselho Local de Saúde de cada região, no qual sou o Presidente Local da Saúde. E por indicação dos conselheiros locais hoje eu sou vice-presidente do Conselho Distrital do Litoral Sul que abrange toda a faixa litorânea do Rio de Janeiro até o Rio Grande do Sul. Então, a gente também tem feito o trabalho de acordo com a realidade de cada estado, ou seja, cada região. Eu estou aqui representando o Litoral que abrange de São Vicente até o início de Miracatu, devido a distribuição da equipe multidisciplinar que atende a Saúde Indígena. De Itariri para frente já começa o Vale do Ribeira, mas devido à distribuição do polo-base ainda pertence ao Litoral, por isso, eu moro em Miracatu, mas represento o Litoral devido a essa definição da equipe multidisciplinar.

Parcerias para as prioridades e necessidades

A gente tem feito trabalhos, pois a gente vem se preocupando muito, hoje está dando prioridade para adolescentes e jovens, a gente está tendo nosso 2º Encontro talvez no início de Julho, para a gente tentar realmente

conscientizar... Porque hoje a gente vem sofrendo muito, nos cinco estados onde eu atuo, a gente tem feito trabalho e está saindo pouco resultado. E a gente vai precisar realmente de alguém, de parceiro para estar junto com a gente sentando para discutir essa questão de como que vai ficar essa situação de uso abusivo de álcool. Então a gente tem que preparar as crianças para o futuro, dar sequência, dar continuidade no que hoje a gente vem fazendo, porque a gente tem que se preparar: hoje vive uma realidade, se um dia eu morrer e não preparei ninguém, não deixei ninguém para dar sequência de defender os direitos, vai acabar, vai cair por terra, então nós estamos trabalhando em cima do que é a realidade de hoje, visando o futuro.

Nós temos que pensar, formar equipes, grupos, chamar algumas pessoas competentes para poder chegar e conversar com a família ou com a comunidade que está tendo os problemas de saúde mental e alcoolismo. A gente já está levando essa discussão para dentro da comunidade, mas não achou ainda o início de como a gente vai fazer e com quem a gente vai começar e quais são as pessoas envolvidas. Antes de mais nada, nós temos que trabalhar com a prevenção dos problemas, o que pode levar a pessoa até o problema de saúde mental, quais são os riscos, o que representa o uso abusivo de álcool. Então nós temos que trabalhar na questão da orientação, porque não adianta você trabalhar só em cima do problema que já existe, você pode resolver aqueles problemas naquele momento, mas se não trabalhar com a prevenção, sempre vai estar vindo o problema, assim, nunca chega a acabar, então nós temos que tomar iniciativa mesmo, eu acho que nós estamos no caminho, podemos dar um bom início.

As duas realidades guarani e tupi-guarani

Aqui no Litoral existem duas realidades, tem a gente que é guarani e os tupi-guarani. Guarani é o povo que mais respeita sua cultura de acordo com a tradição, tem a língua falada, tem o jeito de ser, comportamentos diferentes, respeitando muito a saúde tradicional, como o parto normal, tradicional. Então a gente ainda consegue preservar isso, agora tem o outro povo que dá um pouco mais de dor de cabeça que é o tupi-guarani porque já é mais aculturado, o índio já é casado com branco, tem uma realidade diferente, uma visão diferente, situações diferentes. Então é uma coisa que a gente precisa ter um pouco mais de trabalho, que vai precisar realmente da parceria para estar buscando solucionar os problemas. Os tupi-guarani ficam em uma situação mais difícil de trabalhar, até mesmo dentro da aldeia, porque tem muitos vividos mais fora, na cidade, então depois que a Funasa

assumiu a saúde indígena, depois que eles vem sabendo que têm direito assegurado dentro da legislação, aí que o pessoal voltou a morar na aldeia, mas não voltou com aquele conhecimento da aldeia, já voltou com a visão de não-índio, de viver lá fora. Tem algumas famílias que a gente vê que tem um perfil de índio, mas em termos de fala, já não fala mais na língua. Agora os guarani, creio que aqui mesmo na região, ainda falam 100% a língua indígena guarani.

Parto tradicional e pajé: direitos assegurados

De acordo com a Secretaria do Estado, a gente conseguiu também preservar a questão do parto tradicional, que foi garantido dentro de uma lei estadual, e a questão de pajé também. Porque hoje a gente não encontra mais um pajé, um xeramõi dentro da aldeia, nas aldeias existentes aqui na região, então nós somos obrigados a buscar a pessoa de fora, tipo, os lá de São Paulo, de Boraceia, do Vale do Ribeira, do Rio de Janeiro, de Santa Catarina ou do Rio Grande do Sul, por isso que a gente considera hoje que para o guarani não existe fronteiras, se estou doente aqui e eu prefiro me tratar com o pajé próprio, dentro da cultura indígena, eu sou obrigado a ir até o Rio Grande do Sul, Espírito Santo ou Rio de Janeiro, onde eu preferir. A mesma coisa acontece com uma índia que vai para a puérpera, ela decide ir para um hospital ou faz dentro da casa mesmo, de acordo com a cultura, com o acompanhamento da parteira tradicional, então é uma coisa que ficou difícil.

Nós temos hoje assegurado dentro da Constituição Federal de 1988, o subsistema que garante o direito para a saúde indígena de modo diferenciado e de acordo com a cultura de cada um, está dentro do Estatuto do Índio e também está assegurado dentro do artigo da Constituição Federal, artigos 231 e 232. Hoje eu tenho conhecimento daquilo que é dos direitos, que é assegurado dentro da Legislação Nacional, para a gente levar isso até a comunidade indígena, até os adolescentes, para eles entenderem e discutirem isso dentro da escola diferenciada onde eles estão estudando, para que eles já cresçam com aquele conhecimento e já saibam que existe uma lei que assegura os direitos dos índios de acordo com a cultura de cada um.

Desafio da morte cultural

A gente já tem um trabalho feito com relação a isso, porque hoje, sempre eu falo, no passado os colonizadores acabavam dominando o índio, capturavam com os cachorros, matavam a tiro, hoje eles estão matando aos poucos,

politicamente. Então nós temos que nos preparar também em termos de conhecimentos para a gente se defender de acordo com o que é a realidade hoje, mas a gente já prevê também no futuro como será.

Necessidade de parceiros da sociedade envolvente

Nós temos que pensar, formar equipes, grupos, chamar algumas pessoas competentes para poder chegar e conversar com a família ou com a comunidade que está tendo os problemas de saúde mental e alcoolismo. A gente já está levando a discussão para dentro da comunidade, mas a gente não achou ainda o início de como fazer, com quem a gente vai começar e quais são as pessoas envolvidas.

Então estou aqui à disposição de vocês, para discutir a realidade nesses aspectos e espero que a gente tenha uma boa iniciativa e que tenha sucesso, e como sempre eu falo que não fique no papel, porque papel aceita tudo.

E para que a gente leve a discussão para dentro da comunidade, junto com a equipe, pode contar comigo, porque estou dentro do Distrito, se for o caso a gente leva essas propostas pra colocar dentro do Plano Distrital, que é um plano feito de acordo com plano de trabalho, plano de orçamento, essas coisas todas ligadas ao Ministério de Saúde, dentro da Funasa.

Importância da prevenção

Antes de mais nada, nós temos que trabalhar com a prevenção dos problemas, o que pode levar a pessoa até o problema de saúde mental, quais são os riscos, o que representa o abuso de alcoolismo. Temos que trabalhar na questão da orientação, porque não adianta você trabalhar só em cima do problema que já existe, você pode resolver aqueles problemas naquele momento, mas se não trabalhar com a prevenção, sempre vai estar vindo o problema, nunca chega a acabar com eles, então nós temos que tomar iniciativa mesmo, eu acho que nós estamos no caminho e podemos dar um bom início.

As preocupações que causam problemas psicológicos

O que eu vejo hoje também é que psicologicamente a gente está mais preocupado. Pelo nosso trabalho político a gente traz preocupação também sobre o que causa os problemas indígenas, não somente aquela parte das coisas que são próprias do ser humano. Hoje a gente chega a causar esse tipo de problemas para a comunidade indígena. Tipo, a política também chega na aldeia e essa discussão provoca um pouco, mexe um pouco com a psicologia dos indígenas, leva preocupação: “Será que eu vou ser beneficiado de tal coisa? A situação da terra vai ser regularizada, ou

não? Estou prestes, a qualquer momento, a ver baixar uma integração de posse e eu vou embora, ou alguém vai me expulsar...”

Então existe esse tipo de preocupação e a gente tem que trabalhar nesse sentido. A gente tem que trabalhar em conjunto, juntar todos os antropólogos e técnicos, para a gente sentar e discutir sobre qual é a melhor forma de lidar com esse tipo de pensamento, digamos assim. A gente tem trabalhado anteriormente mais com problemas de alcoolismo, o uso abusivo de álcool também leva a comunidade a desintegrar certas situações, mas hoje chegou a uma situação que não somente isso causa problema psicológico, que nem eu já citei, mas também a parte da política em várias instâncias, tanto a municipal, estadual como a federal. Tudo isso mexe com a comunidade indígena, então nós temos que ter um trabalho nesse sentido, e eu ajudo a buscar mais na parte política da Saúde voltada para a questão indígena, porque hoje a gente acompanha três esferas de governo: no município, estadual e união.

A necessidade de integração intercultural

Juntando isso, para a gente tentar levar esse conhecimento que a gente tem, levar da cidade para a aldeia e da aldeia para fora, para que todos os dois lados tenham entendimento do mesmo que a gente entende, para tentar realizar um trabalho para a comunidade indígena, porque se tivesse um trabalho mais em conjunto, creio que a gente está no caminho, claro que a gente não chegou ainda o ponto de a gente realizar um trabalho e finalizar. A gente está no início do processo de trabalho.

Mudanças nas políticas de Saúde Indígena

Hoje eu não vou me prolongar muito, talvez eu fique apenas até o horário do almoço, porque estou na correria. A gente está falando da Psicologia indígena e já mexeu com a minha parte psicológica, mas estou preocupado também com a questão da política de saúde indígena que está sendo discutida em Brasília.

Hoje a gente recebeu um documento dizendo que precisamos realizar todas as reuniões dos Conselhos locais do estado, sendo que a gente conta com cinco Conselhos Locais: Litoral, Litoral Norte, Sul e Vale do Ribeira, Capital e interior do Estado. Então, a gente tem cinco dias para correr, para a gente recompor os conselheiros locais e os distritais, para voltar à situação normal que era antes, para poder estar pleiteando a criação do Sesai. Isso nos últimos dias tem tomado muito do meu tempo, então como já havia me comprometido que estaria aqui hoje, para honrar minha fala eu estou aqui, mas não vou ficar o dia inteiro, vou ter que descer para o litoral para continuar essas articulações necessárias.

Marcos Tupã

Coordenador educacional do CECI - Centro de Educação e Cultura Indígena da aldeia Krukutu, membro da Coordenação da Comissão Nacional de Terras Guarani Yvy Rupá.

Participação política

A nossa luta é focada na questão da terra dos guarani na região, ou na Mata Atlântica, incluindo o Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Espírito Santo. Nós fazemos parte desse movimento da luta política em relação à demarcação das terras indígenas guarani. Também faço parte da Comissão Nacional de Política Indigenista, criada por nosso presidente da república em decreto, no qual sou representante da região sudeste. Eu tenho participado de vários encontros em Brasília, inclusive, na proposta da criação do Conselho Nacional de Política Indigenista e outras discussões políticas em relação às terras, em relação à saúde. Enfim, todos os programas ou em todas as questões que abrangem a questão das políticas públicas em relação aos povos indígenas.

Valorização da tradição

Eu quero agradecer o evento, a oportunidade, e parabenizar a iniciativa, uma vez que essa discussão é complexa em relação à questão indígena, mas é de muita importância. Para nós, membros indígenas, é importante também o reconhecimento, mas também diferenciando a questão da valorização da cultura, valorização da questão da tradicionalidade dos povos da região sudeste ou do Brasil, no qual cada qual tem seu costume e tradição diferente.

As dificuldades psicológicas e tecnologia

O que eu quero aqui registrar primeiramente, quando nós falamos da questão psicológica, em específico, psicologicamente estamos passando por uma dificuldade, uma questão, um problema muito sério nesse momento na aldeia Krukutu, eu gostaria de registrar essa preocupação. Infelizmente, em algumas aldeias também somos afetados pelo apagão, por incrível que pareça. Nós na aldeia, a nossa aldeia é de 25 hectares, temos uma maior população de 210 pessoas, e como vocês sabem, teve o apagão agora na semana passada e nos atingiu diretamente. Na aldeia não temos rios, nós temos alguns córregos, mas o abastecimento da água é com poço artesiano, e quando voltou a energia, queimou a bomba do poço artesiano. Estamos há 3 ou 4 dias sem água na aldeia. Gostaria até que fosse registrado e depois

também pedir o apoio de vocês para estar solicitando, junto à Funasa, para que eles providenciem a troca da bomba imediatamente, o mais urgente possível, para que a comunidade tenha então uma tranquilidade, porque isso nos afetou e as famílias da comunidade estão prejudicadas na vivência, já também na questão psicológica com certeza, então estou registrando este fato aqui.

A Saúde Indígena e o parto tradicional

São vários pontos que quero levantar em relação à saúde indígena. Principalmente, às vezes a equipe de saúde muda muita coisa em relação aos atendimentos. Eu tenho visto em muitas regiões, muitas aldeias, quando vai a equipe de saúde (é importante sim a ida, a existência), mas eu tenho muito visto das famílias, inclusive as mães, perdendo um pouco principalmente na questão dos partos das crianças. Geralmente estão sendo muito encaminhados, muitos casos de nascimento de crianças de partos nos hospitais, com isso, algumas práticas tradicionais das parteiras, que assistem os partos, elas que também têm as ervas medicinais, estão deixando um pouco esta prática, então é uma área que eu tenho muito me preocupado e que eu tenho visto esta situação.

Um jeito de falar próprio da cultura

Em outras áreas também, em relação às vezes de ir nas aldeias, principalmente nos contatos e no jeito de trabalhar, porque nós, guarani, e eu acho que em todos os povos, **o nosso tom de voz é muito baixinho,** e às vezes muitas pessoas que vão para a aldeia falam alto, às vezes é próprio do jeito da pessoa. Às vezes muitas pessoas, muitas mães, acham que estão brigando, que estão discutindo, alguns parentes têm essa dificuldade, porque nós falamos muito baixinho, então não precisamos falar alto para que a pessoa do lado possa escutar, dialogar, conversar e comunicar.

Parcerias com os psicólogos

Eu acho que foi muito bem lembrada a questão da natureza, a questão das ervas medicinais, dos usos e da sua importância, a questão da terra, do espaço, do nosso costume indígena. A importância dessa parceria é que os indígenas possam estar participando, contribuindo para o enriquecimento das propostas para o VII Congresso Nacional da Psicologia e que toda a região participe. E também tentar buscar mais parceria com o município, para que se possa ter um trabalho conjunto, porque não é só a questão da

saúde, dos problemas mentais ou alguma coisa assim, mas principalmente a questão da terra, principalmente a questão das políticas públicas junto às aldeias.

Educação diferenciada

É importante sim a aldeia ter uma escola diferenciada e estudar, mas no propósito de ser realmente o que está garantido na Constituição, que é a educação diferenciada. Falam muito que está garantido na Constituição, mas na prática não acontece isso nas aldeias.

O sistema educacional às vezes é reconhecido, mas precisa ser mais articulado, mais programado, para que de fato seja uma educação diferenciada, reconhecendo as práticas tradicionais, a cultura, a vivência, o artesanato. Muitas vezes, diz assim: "ensino bilíngue". Aí o que entra às vezes é uma parte da cultura, das danças, mas temos que ainda construir isto para que faça parte da grade curricular. Então, que essa discussão abranja toda a situação mesmo da questão indígena, para que possamos trabalhar juntos e, de fato, futuramente, que se tenha um olhar, um pensamento e um programa que abranja essa situação para as terras indígenas. E que o governo possa garantir não um programa que começa aqui hoje e acaba amanhã, mas que seja um programa permanente, para de fato constituir um programa e abranger toda a situação e toda a discussão que seja tratada e conversada com as lideranças indígenas, com os pajés, com as parteiras, com os professores indígenas. Para que tenham um programa amplo, para de fato respeitar e de fato valorizar os povos indígenas, permanecendo na nossa integridade física e cultural, e também a valorização da identidade que é importante para nós.

Restrições e desafios

Eu acho que principalmente a questão da terra é fundamental estar registrada como um referencial para essa discussão. Esse pensamento de um trabalho conjunto com os povos indígenas é um desafio muito grande devido a nossa cultura, a nossa tradição, os nossos saberes. É importante ter o diálogo, e também dizer já de antemão que nem todas as aldeias estarão abertas para receber. Então você tem que ir por via das pessoas, das lideranças, enfim, porque tem umas aldeias muito tradicionais no Guarani e nem todas estão abertas, porque tem um receio de invasão, além dos conhecimentos, dos saberes, pensam que estariam a fim de usar os conhecimentos para quais finalidades? Já de antemão aviso essa preocupação, mas também

que estarão sim algumas aldeias, algumas lideranças, abertas ao diálogo. Então, é importante depois, quando for formalizar melhor o tratamento, a estrutura, o projeto, enfim, fazer seminário e conversar melhor com as lideranças da aldeia, com os pajés, e aí sim fechar uma proposta.

Eunice Augusto Marins

Agente de saúde da comunidade indígena do Pico do Jaraguá. Etnia guarani m´byá.

Identidade, discriminação e abandono

Nas conversas aqui eu sei que não estavam praticamente falando comigo, porque parece que eu estou um pouco invisível, mas como ela estava fazendo umas perguntas, eu me senti como se ela estivesse fazendo essas perguntas para mim, como que é "índio e não índio"? Eu vivo em uma comunidade daqui no Pico do Jaraguá, que fica 15 minutos de carro do centro da cidade de São Paulo, então por nós estarmos morando no meio da comunidade branca, a gente se sente um pouco tímido, meio enjaulado, quando você passa assim, as pessoas ficam olhando, parece que é um bicho assim diferente, parece um animal.

Quando eles vão lá na aldeia visitar os indígenas, principalmente em abril, que aí eles lembram que os indígenas existem, que é o Dia do Índio, aí a aldeia fica cheia, aí eles ficam tudo admirando: "Nossa a criancinha está correndo ali peladinha, assim, na aldeia!" Fica como se fosse uma coisa extraordinária e eu acho que é muito ruim a gente se sentir uma coisa diferente. Porque a única coisa que eu sinto de vocês, é que eu tenho pele mais morena, tenho o cabelo liso, mas... eu acho assim que dentro, como se diz, eu não sei dizer muito essas palavras bonitas, mas é como se nós fossemos todos irmãos, somos todos parentes, somos todos iguais.

Religião

Se Tupã Nhanderú é Deus, como vocês mesmos falam... Apenas muda o nome indígena para português e tem vários nomes também, que tem em japonês não sei como que chama, tem vários nomes, então Deus é um só. Então, ela estava perguntando: "Qual é a diferença do índio?" Eu vivo em uma aldeia que no momento agora não é mais aldeia, porque agora é uma comunidade indígena, mas nós temos Pajé, temos Cacique, nós temos nosso ritual, nós temos tudo, tudo que nós tínhamos antepassado a gente tem até hoje.

Notícias ruins ou invisibilidade

As nossas casas também já mudaram, já não é mais aquela casa de pau-a-pique, de barro, porque nós já não temos, agora a gente tem assim algumas casas, eu acho que umas cinco casas, que o Mário Covas antes de falecer ele fez uma CDHU mínima, porque são cinco casas, e as outras casas a gente tem de madeira reciclável e telha reciclável, que a Prefeitura quem deu. E a gente, assim... eu moro lá há quarenta anos, às vezes eu estou conversando com as pessoas assim, e elas falam: "Nossa, eu nem sabia que existia índio aqui, eu nasci e me criei aqui e eu não sei", eu não sei assim, como se diz, se seria falta de divulgação que nem ele falou, que nem o parente ali falou, que tem a festa dos portugueses, que é da Aquiropita, não sei lá como que fala, tem dos japoneses, tem várias e dos índios quando chega no dia dos índios que lembram, ou senão... Que nem aconteceu no Jaraguá, não sei se vocês estão sabendo, tivemos duas mortes de criança assim repentinamente dentro da comunidade, aí saiu, não sei nem se é na internet, mas pelo que eu fiquei sabendo, diz que saiu falando que uma criança morreu com a Influenzia A, dentro da comunidade indígena. Então, nessa parte aí eles acham que tem os índios lá no Pico do Jaraguá, aí eles lembram que tem índio no Jaraguá, entendeu? E uma outra coisa também, se vocês vão trabalhar, eu não sei se vocês já estão trabalhando em uma comunidade indígena, é não generalizar a etnia indígena.

Diferenças étnicas, povos nativos e tribos urbanas

Que nem vocês falaram assim, os índios, nós temos culturas diferentes, nós temos hábitos diferentes, nós temos dialetos diferentes, não somos iguais, a vestimenta nossa também é bem diferente dos índios xavante, dos pankararu, dos kariri-xocó, dos funiô, nós também somos diferenciados dentro de uma comunidade, não pode generalizar todos iguais. Eu estive participando lá em Brasília sobre uma alimentação indígena, porque que a Funai, a Funasa, fornecem uma cesta básica para os indígenas. E o coordenador que distribui a cesta, ele falou assim: "Eu vou tirar o trigo da cesta básica, porque os índios não gostam de trigo e eles jogam fora a farinha de trigo", aí eu levantei e falei: "O prato predileto dos guarani é o trigo" por quê? Porque eles fazem o tipá, que é um tipo de um pão, é uma comida sagrada para os guarani.

Então, se ele for cortar dos outros índios que não gostam, está cortando dos guarani, eu falei, "Você não pode tirar dos índios, você primeiramente, tem

que ir na comunidade indígena, se você trabalha com todas as comunidades indígenas, chega em uma comunidade e vê o que realmente ela gosta, se ela gosta de farinha, porque um gosta de farinha, outro gosta de trigo, outro gosta de fubá, outro gosta de farinha de milho". Aí ele falou assim: "Não, eu vou tirar, porque eu fui fazer uma visita em uma aldeia, ele estava demarcando o limite do campo com o trigo", e eu falei assim: "Mas ele não fez isso, o trigo é sagrado para ele", aí uma outra indígena levantou e falou assim: "Nós não comemos trigo, porque eu não sei fazer bolo", aí eu falei: "Não é problema de fazer bolo, é o problema do hábito da pessoa".

Então, eu acho que é isso que eu gostaria de falar com vocês, e também sobre o "povo nativo". Povo nativo também é assim, eu conheço um catalão, ele é o povo nativo lá da Polônia, acho que era Polônia, catalão que ele fala, da Espanha, aí ele fala assim, que ele é povo nativo lá, entendeu? Então, povos indígenas, etnia indígena, comunidade indígena, eu acho importante falar e uma outra palavra também que eu gostaria muito que não falasse, que eu estava conversando com a mulher ali agora, falar assim de "tribo", "que tribo que você é"? Essa palavra assim é muito... a gente não gosta.

Muitos indígenas até aceitam falar essa palavra "tribo", porque ele não sabe o que significa essa palavra tribo, porque se a gente for ver tribo são grupos de pessoas desordeiras. Por isso que existe a tribo dos carecas, o quê que eles fazem? Fazem bater nos outros, eles são preconceituosos, não gostam de nordestinos, não gostam de negros, não gostam de homossexual, essas coisas. Na minha comunidade eu nunca vi isso, mas não só por isso eu vou matar uma pessoa, porque eu não gosto da pessoa, a gente tem mais é que ajudar as pessoas e não fazer isso, não tirar a vida da pessoa porque a gente não gosta... A única pessoa que pode tirar a vida da pessoa é só Deus, que é o Tupã Nhanderú, ele que deu, ele que tira. Então, tem essas palavras que eu gostaria que vocês que vão trabalhar na comunidade indígena não falassem "tribo", falassem comunidade, etnia, nação indígena, isso é uma palavra boa, é só isso que eu queria falar, obrigada.

Antonísio Lulu Darã

Cacique da aldeia Tekoa Porã, em Itaporanga, foi vice-presidente e atualmente é conselheiro do Conselho Distrital da Saúde Indígena do Interior Sul. Etnia tupi-guarani.

Amplitude da atuação

É de extrema importância comparecer nessas reuniões que venham ajudar a nossa comunidade indígena. Eu trabalho com os kaingang, guarani, krenak e tupi-guarani no interior. Eu venho de longa estrada, de longa caminhada, mapeando cada região, por onde eu passo eu vejo a dificuldade e para onde eu vou eu levo a minha responsabilidade. Desde muito tempo, desde quando a minha mãe, meus avós e os meus primos, nós conhecemos esse mundo, até a data de hoje estou no presente batalhando por uma educação, saúde, moradia, terra e melhora nas comunidades indígenas. Eu quero deixar o meu abraço para os meus primos que estão presentes, que ao final da semana passada perdemos um grande amigo, um grande irmão, que é o meu primo Claudemir, que Deus o tenha em um lugar que Deus permitir. E desde já, eu quero também, onde ele estiver, que ajude nós naquela localidade da terra de Itaporanga e Barão de Antonina, foi tudo lá que começou a caminhada da aldeia Tekoa Porã e a aldeia Pyaú. Um abraço meu primo, onde estiver, muito obrigado.

A importância do pesquisador e o resgate cultural

Agora eu vou começar o meu discurso, eu não quero ser prepotente, nem tão pouco rude, nós estamos trabalhando juntos há muito tempo na saúde indígena. Tudo aquilo que os nossos colegas, os nossos parceiros falaram aqui é de tamanha importância para cada povo, para cada etnia, por quê? Quando o Robson Rodrigues (etnoarqueólogo) começou a mapear os territórios, falar da história, dos costumes, dos artesanatos tradicionais, ali eu me toquei e me localizei, é isso que nós precisamos nesse tempo em que estamos vivendo. Há muito tempo nós vínhamos precisando sim trabalhar com os nossos parceiros psicólogos, por quê? Há uma dificuldade muito grande dentro das aldeias: falta de território mais grande, mais amplo, falta também moradia. Muitas vezes temos moradia, temos terra, mas falta também a presença da cultura dentro da aldeia, e falta também materiais para nós trançarmos nossos artesanatos, falta muitas vezes os rios para a gente pescar e caçar. Os anos foram passando, nós fomos perdendo espaço, fomos perdendo os nossos antepassados, as nossas culturas e hoje eu creio que muitas aldeias estão resgatando a sua cultura, a sua comida típica, o seu artesanato, e também a sua dança tradicional.

Necessidade de falar e ser ouvido

Muitas vezes quando nós falamos de território indígena, o município não dá valor no território que tem dentro do seu município, pois se começa do município. O Prefeito dentro daquele município, ele é uma autoridade, ele é um governo dentro do município, ele deveria apoiar as comunidades indígenas, e muitas aldeias não têm apoio do próprio município. Nós não vamos falar só do governo do município, mas o governo do estado de São Paulo também tem a sua grande culpa, e também o governo federal. Queremos sim trabalhar juntos, mas queremos que vocês, não-indígenas, ouçam cada palavra que cada indígena vai discutir hoje aqui, em documentos para vocês, porque muitas vezes o índio é minoria.

Muitas vezes o homem branco fala mais do que o índio e não dá a chance do índio falar o que ele sente, o que ele quer expressar, o tempo é corrido, não é por aí. Se querem trabalhar, ajudar o nosso povo, tem que ouvir a base, tem que ouvir as comunidades, para depois sim, começar a trabalhar dentro das comunidades.

Vestimenta cerimonial

Porque cada comunidade tem uma realidade diferente, tem o seu costume diferente, tem a sua tradição diferente, na pintura, no idioma, na comida e no seu território. Muitos indígenas e não-índios que estão aqui se perguntaram na hora que eu sentei aqui: "Por que o cacique Darã está de terno e gravata?" É fácil eu responder vocês, muitos de vocês que são indígenas estão com esse pensamento. Para a gente caçar um leopardo, a gente indígena, eu sou indígena, eu também tenho que vestir a roupa do leopardo para poder caçar ele. Então, é por isso que eu estou aqui de terno e gravata, para mim aprender a caçar com os meus companheiros, poder alcançar o objetivo da minha comunidade.

Maus tratos provocam "doença diferenciada"

A minha preocupação dentro da Psicologia: hoje as doenças que estão dentro das aldeias indígenas, estão ferindo desde os mais novos até os mais velhos, são as doenças diferenciadas, o que é uma doença diferenciada? É maus tratos de não-índio com índio, é discriminação contra a sua cultura, contra o seu território, contra o caráter do índio. Vou falar um pouco, ontem quando a gente chegou, e nós estava tudo de penacho, o meu grupo estava de penacho, ia passando... Nós fomos jantar e tinha um não-índio lá, imitando o índio. Disseram que não poderia ser assim, porque o índio quando vê o não-índio, ele não imita vocês, nós consideramos, então isso é uma doença diferenciada.

Vocês não-indígenas que já estão acostumados a trabalhar dentro da comunidade indígena, acha até interessante... o índio sempre dando risada, não é? Não tem essa reunião que o índio não dá risada, então o índio está sempre sorrindo mesmo, porque o índio talvez não tenha maldade e isso vai proporcionar o trabalho de vocês dentro da aldeia, para que vocês possam conhecer a realidade.

Por que os psicólogos demoraram tanto?

Outra questão dentro da Psicologia, eu só tenho que fazer umas perguntas, o meu povo que estão aqui me ouvindo vai pensando: "Por que só agora vem dizer o órgão Funasa que está se propondo a trabalhar com os psicólogos dentro das aldeias? Por que não viu antes? Por quê? A minha pergunta é essa, por que só agora?" Desde 99 quando a Funai passou as demandas para a Funasa, por que desde aquela época já não montou um cronograma, que já precisava de uns psicólogos dentro da aldeia, por que só agora? Isso é a minha pergunta.

Demandas psicológicas e psicologia nativa

E gostaremos sim de ter as pessoas formadas em Psicologia para trabalhar dentro da comunidade indígena hoje, porque as comunidades indígenas estão evoluindo sim, há muita dificuldade em várias regiões do Brasil, questão de bebida alcoólica, questão de drogas, questão de outras doenças transmissíveis que tem dentro das aldeias, por isso os psicólogos vão ter que trabalhar muito, conversar muito com o nosso povo, com a nossa comunidade. Muitas vezes você vê na rede de televisão, imprensa escrita e falada, na região de Mato Grosso do Sul, na aldeia de Dourados há muitos suicídios lá dentro, porque falta terra, falta moradia, falta trabalho, falta material para o artesanato, falta um rio, porque para os nossos antepassados, a natureza era os nossos conselheiros e psicólogos, porque quando o índio está dentro da aldeia ele pega a flecha, pega o arco dele vai para dentro da mata e lá ele vai refletir. E hoje, como fazer isso? Várias aldeias não tem mais o rio, não tem a caça, não tem a mata, como fazer isso? Nós temos que aceitar sim os nossos parceiros não-indígenas, que estudaram Psicologia para nos ajudar hoje.

Definindo papéis

Outra questão que eu queria dizer: que vocês considerassem também que hoje está sendo um dia bastante importante para o nosso povo, mas nós não queremos participar só dessa primeira reunião, se vocês querem trabalhar com nós, dentro da nossa comunidade com a Psicologia, nós teremos que

formar uma comissão das comunidades indígenas, para estar participando de todos os eventos, não é só chamar uma vez não, não é só nós sair daqui, ouvir e esquecer, e nós indígenas tem que indicar também a nossa responsabilidade para ajudar o nosso povo.

Aqui tem muitas pessoas que trabalham na área de saúde e de todas as aldeias daqui da região. Mais do que nunca, os professores que estão presentes, eles também tem esse papel quando vai estudar em uma faculdade, eles estudam também a Psicologia, ele é um instrutor da comunidade, e os psicólogos tem que trabalhar com esses professores também dentro das aldeias. Com o pessoal que trabalha na saúde indígena, tanto o pai, desde um motorista, um agente, um enfermeiro, ele também é um psicólogo, porque todo dia ele está ouvindo o índio falar o problema que ele tem, como resolver, com o apoio dos nossos parceiros não-índios.

Outra questão: se forem para trabalhar junto com a nossa equipe, com o nosso povo, teria também que ter o nosso órgão instrutor que eu não estou vendo aqui que é a Funai, eu não sei quem veio aqui representando a Funai, porque os três poderes tem que trabalhar unidos, tanto Funai, Funasa e vocês todos que são nossos parceiros, então teria que ter também o pessoal da Funai, para ouvir também, porque eles precisam ouvir. Porque muitas vezes quando vai pedir autorização para uma faculdade ir trabalhar dentro da aldeia, tem que passar pela comunidade e depois passar pela Funai, temos que ter a Funai de parceira junto com a gente.

Nós não queremos fazer as coisas ser empurrada de guela abaixo, jamais, queremos fazer cumprir e fazer por merecer cada trabalho, de cada representante que está aqui. Nós temos hoje, aqui na região nossa, há dez anos nós trabalhamos com uma equipe só, há dez anos a equipe de saúde nossa é única, porque muitas vezes a chefe do pólo base é a nossa companheira, é nossa psicóloga, que esclarece o problema para nós, então isso nós temos que agradecer à nossa amiga, senhora Eunice, que está ali de frente, está junto com a gente, orientando, falando o que é o correto.

Quando nós queremos conseguir melhoria para a nossa comunidade, nós trabalhamos em conjunto, seja na saúde, seja na educação, e com vocês que são psicólogos, que estão aí ouvindo nós falar, queremos ser também parceiros de vocês. E o momento é agora, o momento foi para ontem, não foi para hoje, eu acho que chegou muito tarde, mas nada impede.

Política, evolução e preservação cultural

Tem essa pressão do Pré-sal, daquele negócio do petróleo lá, do Pré-sal que estão falando, então isso nós temos que aproveitar porque o recurso está destinado para a educação e para a saúde das comunidades carentes. Que o índio com tanta terra que ele tem, mas ele é carente, porque o governo não faz uma política, uma política de saúde sincera, uma política de saúde para a educação, uma política de demarcação de terra, da questão do diálogo, não faz uma política. E hoje nós indígenas estamos nos organizando para a política do município, na política das terras dos krenak. E isso vocês analisem bem, vocês que estão aí tentando nos ajudar: nós temos professores, temos enfermeiros, tudo, hoje nós temos que acompanhar a evolução, não adianta querer ficar no nosso passado, no nosso passado nós acaba acabando com todas as aldeias, nós temos que evoluir, mas não esquecer da cultura, da nossa origem, e lembrar também dos nossos antepassados, das histórias. Eu não sei qual das psicólogas falou, quando começa a falar dos antepassados com os indígenas é triste. Nós sabemos dos nossos antepassados, do que eles passaram e nós não podemos passar o que eles passaram. Hoje nós estamos em um mundo diferenciado, em pleno século XXI nós estamos em um mundo diferenciado, em pleno século XXI as comunidades indígenas estão ganhando e estão vencendo com o apoio dos irmãos não-índios e com o apoio do indígena.

A necessidade do índio e os profissionais da Educação

Depois que eu participei da primeira reunião lá em Tupã em que a gente discutiu, eu estava analisando e acho que primeiro de tudo, quando se trata de indígena, que vem a fazer parte desse trabalho, desse grupo de GT de Psicologia, primeiro de tudo tem que ter um diálogo com a comunidade, e isso está sendo feito com várias representações indígenas, isso está sendo feito. Isso está sendo importante para o nosso povo, tanto daqui do estado de São Paulo ou do Mato Grosso do Sul, porque você estava falando que também vieram os kadiwéu do Mato Grosso, e isso está sendo muito importante. Agora, a preocupação também nossa é a questão dos profissionais que estão dando aula indígena, de cultura indígena dentro da aldeia. Os nossos profissionais que são os professores, eles também deveriam ser chamados, porque eles têm que ter uma visão sobre a parte da Psicologia que também entra na escola indígena, eles têm que saber a parte psicológica de cada indinho que está estudando ali, de cada curumim que está estudando ali. O professor, por ser indígena, eu acho que ele tem que se preparar sim, porque nós estamos no século XXI, o indígena tem que se preparar, seja ele de qual etnia for.

Precisamos de mais psicólogos

A minha preocupação também é a questão dos profissionais de saúde indígena, é outra preocupação muito grande, porque a parte de saúde indígena não é fácil. Luis Karaí toma conta do litoral, do interior do litoral, e eu do interior sul, tomo conta de quatro estados, desde o Rio Grande do Sul até o estado de São Paulo, então na nossa caminhada dentro dessas aldeias, a gente vê que a parte emocional, a cabeça humana, acaba mexendo com a parte psicológica dele. Isso é importante. Dentro desses fatores, eu acho que é um desrespeito, dentro desse contexto de saúde indígena, a Funasa dizer que tem uma pessoa que trabalha com a Psicologia, mas que nunca foi dentro da aldeia, nunca foi dentro da aldeia.

Se tivesse autoridade da Funasa aqui, eu falava na frente dele, porque eu não tenho medo de falar da realidade, eles falam que tem os profissionais, existem profissionais de Psicologia, mas só que as aldeias que tem no município, nunca foram atendidas por essa psicóloga. Isso nós temos que ver também, apoiar em algum contexto, para que eles melhorem mais a qualidade, incluindo a questão da Psicologia dos povos indígenas.

O respeito à tradição e a Psicologia Indígena

Sobre a cultura indígena, seja ela qual for a cultura, dança, rituais, a pajelança, com isso também nós temos que tomar um pouco de cuidado, quando mexer com a parte da cultura indígena, porque vai mexer na parte psicológica dos indígenas. Então, tem que tomar muito cuidado, a gente tem que ver uma forma para não apertar o pajé, não tirar a visão do pajé, senão acaba influenciando. Não que vocês estão errados, acho que a Psicologia tem que analisar a mente do ser humano e ver aquilo que é melhor para ele, é isso. É a mesma coisa de uma criança na escola, o professor não pode ficar batendo em uma tecla só, em uma matéria só, que a parte emocional da criança vai mexer, a parte psicológica da criança vai influenciar muito. Então, eu acho que na parte da cultura também tem que tomar um pouco de cuidado.

A parte de artesanato já mexe um pouco com a estrutura do ser humano indígena, porque o artesanato já faz parte do contexto da Psicologia. Quando está fazendo o artesanato, uma cerâmica, então ele já está direcionado a uma Psicologia, e os psicólogos chegando para interagir e ajudar, vai ser bom para que ele possa trabalhar com mais um objetivo naquela cerâmica, naquele artesanato, eu acho que vai ser muito bom. Nós temos que pensar também nessa parte, porque a cerâmica faz parte da Psicologia, cada cerâmica tem um formato diferente, cada artesanato tem a sua marca, vamos supor, o seu marketing registrado de cada etnia que tem o seu jeito de fazer.

A terra e o emocional

A questão que eu achei muito boa também, que está ali, foi quando se tratou de terras não demarcadas. Isso sim é um contexto que vem mexendo com a parte emocional de todas as tribos indígenas. Eu não sou acostumado de falar só do estado de São Paulo, eu falo do Brasil. Não adianta eu querer falar só do meu interior e não falar do Brasil, porque aqui se é um GT, se está brigando para ter um trabalho de Psicologia dentro das comunidades, quando fala das comunidades, então está falando do nosso território, do nosso Brasil.

Então, veja bem, quando se trata de terras indígenas é complicado, porque aí que mexe mais com a questão emocional do índio, porque ele está indo para aquela terra, ele já está indo com a parte emocional muito além do que ele imagina, é complicado. Por isso que muitas vezes, nós perdemos os nossos filhos, os nossos avôs, avós, porque mexe muito. Na minha situação e dos índios, de várias regiões daqui da Baixada, vocês veem que até agora tem mais de 20 anos que não foi nenhuma área demarcada, isso mexe com a questão psicológica de cada índio.

Na nossa região, estamos na luta da terra lá também, sem moradia digna, isso tem que pensar também, porque nós quando entramos dentro de uma terra que foi dos nossos antepassados, nós vamos com a roupa, chegamos lá e a gente faz um ranchinho de sapé.

Mas e a parte emocional daquela comunidade quando não se encontra um rio, uma mata? Um índio, tendo mata e rio para ele, fica feliz de tudo. Se não tiver um rio e uma mata perto da aldeia ele não está feliz. Eu falo por experiência, porque a gente estava na beira do Rio Itararé, o padre fez um acordo com a Funai e tirou nós, colocou nós a 16 Km longe do rio, e lá eu não sou feliz, já está mexendo com a minha parte psicológica. Nessa hora que poderia entrar os nossos parceiros que estudam a cabeça do ser humano. É nessa hora que nós precisamos, isso tem que ver aqui também.

O GT deve sempre ter um indígena

Eu estou gostando muito dessas palestras, pela palestra que eu participei pela primeira vez, e agora estou participando pela segunda vez, estou achando que é muito importante, igual eu acho na política da questão de saúde indígena. Parece que entrou no sangue e isso me influenciou muito depois daquela discussão que a gente teve lá em Tupã, isso me deixou bem mais legal para interagir e discutir isso, eu acho que é muito importante sim, esse grupo pensar bastante mesmo, pensar com carinho na questão indígena. Eu gostaria também de estar pedindo em nome das comunidades, igual eu

disse, não só do estado de São Paulo, mas do Brasil, que se pudesse colocar os indígenas também dentro desse GT. Eu gostaria de pedir, encarecidamente, que colocasse os indígenas também para estar junto com vocês aqui, seja ele de qual região for, mas ter um indígena aqui brigando por melhoria da qualidade de saúde, de mente melhor. Isso seria importante.

Discriminação e inclusão

O índio ainda no Brasil, não só o índio como o negro também, é discriminado. O índio porque é "vagabundo", e quando aparece um negro na imagem é porque é "ladrão". Isso mexe muito, tanto na parte psicológica dos negros e na parte dos índios também. Em muitos lugares tem pessoas que não gostam de conversar com indígena, ele não se sente bem conversando com indígena. E a parte que vocês estão fazendo do GT, do Conselho Regional de Psicologia, está sendo muito importante dentro do contexto indígena, seria bom estar discutindo com mais lideranças indígenas, mais profissionais de saúde indígena, professores, eu gostaria de pedir para incluir os professores também. Precisamos fazer união, nós estamos só começando essa união, porque aqui está ainda um filho de quatro anos. Para a gente ver ele crescer, nós temos que ir pegando mais pessoas dentro das comunidades e chamando para essa reunião, aí sim vai dar fruto, vai ficar mais alegre, então isso seria muito importante.

Insegurança mexendo no emocional

Bom, nós estamos aí nessa luta também da nova Secretaria, que vai tirar a Funasa para ir para a nova Secretaria, mexeu muito durante esses anos aí que a gente faz parte do GT lá em Brasília, que a gente está viajando direto para lá. Então, mexeu muito com a parte psicológica dos índios, que ia municipalizar a saúde na época, e os índios ficaram todos revoltados, e vai dali, aí a gente conseguiu derrubar essa Portaria e começamos a fazer um trabalho de fazer uma nova Secretaria de Saúde Indígena ligada direto ao Ministério da Saúde e ao Governo Federal, estamos esperando aí sair o resultado, ainda está mexendo com a parte da questão emocional dos índios. E a questão de vários transtornos que tem dentro das aldeias. Eu estive na região do litoral visitando, eu e o meu amigo e parente, Luis Karaí, tirando fotos da parte do saneamento que tem dentro da Funasa, e isso também mexe muito com a questão do nosso povo, mexe muito com a questão do nosso povo, isso seria importante também estar discutindo aqui dentro desse contexto, aqui no CRP.

Preocupação ecológica

Então, vamos lutar por uma saúde melhor, vamos viver melhor e também pensar que vocês, já que são psicólogos, precisam conversar com não-índio, para não destruir a natureza, que hoje nós estamos passando por uma dificuldade tão grande. Se nós não cuidarmos do nosso planeta, daqui a 10, 30 anos, vocês vão ver... Nós não vamos chegar, eu espero que eu vá chegar, mas muitos de nós não vamos chegar a ver o que vai acontecer. Cuide do quintal de sua casa, planta pelo menos um pezinho de árvore para poder respirar. E o índio lá dentro da natureza, ele vai cuidar também, tenho certeza que ele vai cuidar.

A questão da identidade

Quando se trata da etnia indígena na questão de território brasileiro, realmente quando se diz "povos da floresta", "nativo da floresta", a gente tem que olhar, essa questão tem que analisar, porque **dentro da floresta tem vários povos mas só o índio é indígena**. Estão todos, tem os ribeirinhos, tem os pescadores, tem os caboclos, então a gente tem que pensar. Dentro daquele contexto, daquele mapeamento, dentro daquela área, se existe indígena tem que dar uma diferenciada.

A polêmica da Saúde Indígena e os desaldeados

Outra questão que eu quero levantar, que foi muito polêmica: a questão da saúde indígena hoje no município vem deixando a desejar, porque falta informação das pessoas, de um modo geral, das pessoas que comandam cada região, principalmente dos secretários da saúde. O secretário da saúde não busca informação de saber que aquela região tem uma comunidade, o município também não interage, quando tem uma comunidade no município, o secretário não tem aquela responsabilidade de saber o direito que o índio tem ali dentro. O índio que tem que buscar esse direito, não está sendo o não-indígena, nós falamos "o branco" mas é não-indígena que a gente fala, que são vocês, com todo o respeito, porque nós somos todos iguais.

Então, nós, que estamos na frente da questão indígena, tomando conta do nosso povo, nós que estamos passando as informações para vários secretários de saúde dos municípios, eles não conhecem a lei que o índio tem, que é a Lei 80/80, que é a Lei Arouca, que nós temos dentro do município. Vocês também têm essa Lei Arouca, só que é diferenciado dentro do subsistema SUS. Nós temos que pensar em um modelo diferenciado, que é a saúde indígena. Nós temos que pensar que esses prefeitos, secretários de saúde, podem passar essas informações para os hospitais, para os postos de saúde,

porque muitas vezes ainda há uma discriminação, ainda há um preconceito contra os povos indígenas. Ainda mais quando o indígena mora na cidade, vamos supor, aqui em São Paulo: tem várias etnias de indígenas e isso nós precisamos trabalhar, pensar com carinho como conduzir isso, porque muitas vezes ele vai buscar o recurso que é de direito dele, de tratamento, e ele não consegue. Nós temos que pensar em uma forma de rever esse conceito, mas a questão também é que quando se fala "índios aldeados" e "índios desaldeados", vira mais polêmica ainda, porque muitas vezes a própria Funasa não quer dar o direito que ele tem, quando "desaldeado".

A gente está brigando dentro do Conselho de Saúde sobre isso, sobre essa questão, nosso parente tupi-guarani, guarani, kaingang, terena, pankararu, pancararé, ou Funiô que tem aqui, são tudo indígenas, uma parte que deixa a desejar é a Funai. A Funai, junto com a Funasa, deveria fazer um mapeamento daquele povo, a documentação daquele povo, fazer uma carteirinha daquela comunidade, porque se eu sair daqui do Brasil e ir para fora, eu sou índio do mesmo jeito... Não adianta eu querer pintar o meu cabelo, que não é a minha cultura... Você tem que estar junto, interagir junto, não é porque eu estou vestindo terno, se eu estou de gravata, eu não deixo de ser índio, sou índio do mesmo jeito dentro da minha comunidade.

Representação política

Apesar de tudo, nós estamos fazendo a política que vocês, não-indígenas, estão nos ensinando e nós estamos aprendendo com vocês e vocês aprendendo com nós também. Muitas vezes já se vê um político indígena, **nós** temos 78 vereadores, temos 8 prefeitos, vice-prefeito, só que nós não temos ainda candidatos a Deputado Estadual, Federal, a gente não tem, mas já saiu em uma revista, que tem vários candidatos indígenas, em vários estados, saiu na reportagem da Funai em uma matéria, que têm vários. Isso é a forma do índio mostrar que ele é indígena e que ele também tem capacidade de lutar por um país melhor, uma sobrevivência melhor, não só dos indígenas, mas do nosso povo que são os brasileiros.

Identidade, mídia e discriminação

Foi muito bem lembrada a questão também de que quem estava no Brasil primeiro eram os indígenas, não quero discriminar os portugueses, sejam bem vindos no nosso país, estão aí, mas uma questão eu digo com sinceridade, é uma sacanagem do Governo do Estado de não reconhecer as nossas tradições, a nossa cultura, o nosso costume, por quê? Desculpe a sinceridade, eu sempre gostei de falar abertamente, não gosto sair daqui e ficar falando para os outros.

Você vê, nós vemos hoje, tem tudo quanto é evento dentro de São Paulo, não é discriminação. Vamos começar por uma que tem a parada gay, que é vista no mundo inteiro, tem as festas dos nossos colegas japoneses, que é visto no mundo inteiro também, a festa dos portugueses, dos alemães, dos africanos, e a do índio? Se o índio não correr atrás da reportagem, levar para dentro da aldeia para mostrar a cultura, o Governo não está nem aí, a população nem sabe que tem índio aqui no estado de São Paulo e isso é a minha revolta, vou ser sincero com vocês. Então, tem que mudar esse contexto, tem que mudar e fazer valer, quer dizer, esse preconceito de não querer mostrar os índios do estado de São Paulo, porque na realidade do estado de São Paulo, hoje nós temos 47 aldeias. Se o índio não for na mídia aí, alguém de vocês saberia que tinha todo esse tanto de aldeia?

Não sabia, então isso é uma revolta do nosso povo aqui do estado de São Paulo, e isso tem que ser trabalhado dentro desse grupo de GT da Psicologia, tem que ser trabalhado esse contexto, mostrar mesmo, o verdadeiro brasileiro, que levanta a sua bandeira, o dia-a-dia. Hoje, se você pega o litoral, são os nossos parentes guarani quem preserva mais a natureza hoje, aqui no estado de São Paulo. São os indígenas e eles não são queridos ainda, muito da opinião pública castiga o índio em palavras, a gente ouve muito, tem vezes que a gente tem que ficar calado, para não causar indiferença. Isso dói dentro do nosso povo e as nossas crianças sofrem também. Por que hoje nós temos escolas diferenciadas? Porque muitas palavras de ofensa nossos filhos já viram na escola não-indígena, até mesmo dentro da Saúde.

Esses dias eu estive em Santa Catarina com o prefeito e ele falou: "Eu não vou mandar carro para esses bugres, não". É uma palavra que dói dentro da gente, vocês são psicólogos, o que é essa palavra bugre, fala para mim? A palavra bugre é uma pessoa que não tem vontade de vencer na vida, que não tem valor, é uma pessoa qualquer, que não tem cultura, que não tem tradição nenhuma, bugre.

Para ser aceito na aldeia

Então, quando vocês forem dentro da aldeia, já vou até alertar, para trabalhar com nós índios, vocês vão ter que pegar o nosso jeito de trabalhar. É igual o que Marcos Tupã estava falando, vai ter aldeia que vai se fechar e se vocês chegarem com uma palavra dessas dentro da aldeia, acabou.

Índio é ser humano

Outra questão: se você tem dentro de você um pouco de sangue indígena, nunca se fala dentro de uma comunidade, que a sua avó foi "pega a laço", seu parente foi "pegado a laço", porque machuca. O índio não tem chifre, o índio não é de quatro patas, o índio é um ser humano igual vocês, então é isso que eu quero passar para vocês, essas questões nós temos que analisar muito bem analisado. Então, nós temos que tomar muito cuidado, até eu queria também sugerir, aproveitando essa oportunidade, de nós fazer reuniões com todos os caciques, com professores e com profissionais de saúde indígena, para ir divulgando esse trabalho.

Vergonha e oportunismo

Outra coisa: tem muitos indígenas na região do Nordeste que têm vergonha de ser índio, muitas vezes nós temos que tomar cuidado. E lá em Brasília, nas câmaras dos deputados, a gente já tem um caminho, um espaço aberto, então muitas vezes tem pessoas que falam que são índios, para aproveitar dessa situação. Isso é outro contexto que eu quero deixar para vocês, que tem que tomar muito cuidado. Tem muitas pessoas que falam que são indígenas para aproveitar da ajuda que os nossos governantes dão para a Funasa, para a Funai. Então, tem que tomar muito cuidado sobre isso, na mesma hora ele não é índio, e quando ele precisa, ele é índio.

E também quero deixar bem claro para vocês: pelo censo do IBGE, tem 65.805 indígenas de todas as etnias aqui no estado de São Paulo, e para frente vocês vão saber o trabalho que o Daran vai fazer para tentar ajudar esse povo, tá bom? Muito obrigado, Nhanderú protege cada um de vocês, até a próxima, se Deus quiser. Tchau.

Jazone de Camilo

72 anos, 25 dos quais como cacique da aldeia Ekeruá, terra indígena Araribá, em Avaí, SP. Etnia terena.

Preocupação com o esvaziamento da tradição

Eu vou falar da minha aldeia porque os caciques estão lá e a gente conhece os caciques, então eu vou falar da minha aldeia e da minha origem. Eu sou terena, minha origem é de Mato Grosso, a gente tem trabalhado bastante tempo com

os indígenas, até hoje ainda está com esse trabalho aí. Hoje está bem adiantado, por causa dos estudos, não é? Na minha época era diferente, mas eu tenho preocupação aí nesse estudo, porque o que acontece com a minha preocupação? É porque a aldeia esvazia. Então, vai abrir a escola, vai tudo para a cidade e como é que fica a aldeia? Eu estou de acordo, como cacique, estou de acordo dos indígenas estudar, aprender mais da cidade e depois que se formar, retornar para as aldeias, para ensinar os mais jovens que tem dentro da aldeia.

A questão da terra

Aí a situação nossa está difícil, porque nós temos a terra, uns 200 alqueires mais ou menos, aí a terra não dá, nós somos 42 famílias, 157 pessoas, é pouquinho. Mas se for algum de nós melhorar de vida, então o que acontece? Aí o índio que melhorou vai para pegar 10 alqueires, aí quando for somar tudo por alqueire, pela quantidade de família não vai dar, então por isso que ficamos na balança, ninguém tem mais e ninguém tem menos, então é isso.

Exercendo a liderança, vencendo o medo

Eu falo pouco por que é difícil eu ir em uma reunião, às vezes dá uma tremedeira, por que as vezes a gente não sabe o que falar, mas como a gente é convidado, então estamos aqui. Eu não sei se eu vou falar certo ou vou falar errado, eu não sei, mas o que eu pretendo falar, eu vou explicar.

Valorização da cultura e interferência do branco

Nós temos que falar o nosso idioma, porque nós somos índios, nós vamos morrer índio, nós não podemos por máscara para trocar a feição, para trocar o cabelo, não pode, nós vamos morrer índio. Então, eu gostaria que os índios ficassem na deles mesmo, falando idioma, fazendo a cultura, ficar na sua aldeia, ficar dentro da aldeia, por quê? Porque o índio legítimo tem que morar na sua aldeia, tem que morar na sua aldeia. Então, o que acontece? Antigamente, a turma morava tudo na aldeia, porque ficou assim essa mistura? Porque os brancos chegaram se apresentando: "Olha, nós vamos fazer isso, nós vamos fazer aquilo", então o que acontece? Quando a gente vê as pessoas, as meninas e os meninos, a gente tem um interesse, não é? Então, o que acontece dentro da aldeia é isso aí, e eu fico preocupado com essa parte, por quê? Porque aí vem as pessoas de fora, os brancos, e vai misturando.

Então, isso aí não é o certo, o certo é o cacique ter voz ativa lá dentro, ter pulso firme lá dentro, combater com a sua comunidade e falar sério com aquelas meninas, e falar sério com os rapazes, para que não aconteça, por quê? Porque

fica difícil, não é? Fica difícil, depois uns vem, depois outros. Mas se eu estou na minha aldeia, eu estou fazendo força para casar com o próprio parente. Esse território é garantido pelo governo. Essa parte aí sobre o pajé, como que fala? nós temos pajé lá, sabe? Então, isso aí é direito do índio, tem que ter seu pajé que é dono da aldeia. Eu acompanhei a minha mãe, acompanhei meu avô, porque nós somos católicos, mas nós temos as nossas... Lá tem benza, cura, pajelança. Mas que nem agora com o negócio da Funasa, qualquer dor de dente é Funasa, qualquer dor de cabeça é Funasa, vai vomitar é Funasa.

Então, cadê o pajé? Cadê o remédio do pajé? Será que não tem? Não é isso, porque antigamente, bem antigamente, os índios não precisavam correr pra cidade, 100 km, 100 léguas... Foi mordido de cobra, o pajé está ali para curar, mordida de mosquito, o pajé está ali para curar, e hoje não, hoje modificou. Então, eu acho que nessa parte não é certo, mas como evoluiu e a gente deslocou, então a gente também tem que se consultar com eles, é um direito que a gente tem hoje.

Necessidade de trabalhar para o branco

Na minha aldeia, lá em Avaí, aqui em Tereguá, nós temos o projeto do meio ambiente. O que aconteceu lá? Acabaram com a nossa aldeia, hoje nós temos que sair três horas da madrugada para catar laranja, para cortar cana. Temos terra sim, mas não tem dinheiro, não tem recurso para tocar. Inclusive, nós podemos plantar cana, mas a Funai não autoriza, a Funai não autoriza plantar laranja, por quê? Por causa dos venenos, tal, tal, então ficamos com os braços cruzados, então nós temos a terra mas estamos com os braços cruzados, porque a Funai não deixa a gente plantar, por causa dos venenos. Então, é isso aí, eu acho que a minha fala é isso, muitas vezes a gente perde até a fala. Muito obrigado a todos.

Gerson Cecílio Damaceno

Cacique da aldeia de Vanuíre. Etnia krenak.

Rememorando o mito krenak

Vamos falar um pouco para muitos que não conhecem sobre a minha vinda e do meu povo krenak, que estão aqui no estado de São Paulo e na aldeia Vanuíre. Nossos tios viram aqui na década de 40, chegaram os índios krenak aqui. É uma história bonita a do povo krenak, eu vou contar a história de como

surgiu o povo krenak. Então, o povo Botocudo era muito perseguido, muito perseguido inclusive por causa do ouro, então uma índia foi, por meio do pajé, ela foi ganhar uma criança, um indinho que chegou. E o pajé falou, a parteira levou ela em um lugar onde ia fazer o parto dela, e lá ela ficou de cócoras e a criança nasceu e bateu a cabeça na terra, aí o pajé deu que tirasse o nome dos índios botocudo por perseguição, então colocasse krenak, por quê? "Kre" é cabeça, "Nak" é terra, a criança bateu com a cabeça na terra, então aí ficou krenak, é uma história muito bonita.

Então, a gente vinha de lá pra cá, porque a aldeia ali do Vale do Rio Doce foi totalmente tomada, toda tomada a terra toda. Colocaram os índios para onde a Daniela falou e levaram os povos krenak, eu vi muita morte.

Uma aldeia multiétnica

Agora dia 12 eu vou fazer 53 anos de idade, nessa luta pelo nosso povo e viemos aqui para a aldeia Vanuíre, que foi retomada a terra de volta, eu como já tinha a minha esposa, meus filhos e meus netos, não queria voltar mais para lá, não voltei. Fui escolhido 18 anos como cacique dos krenak, aqui tem os Pankararu, aqui tem os pankaram aqui no nosso meio, tem índio aticum no nosso meio, terena também está no nosso meio. Lá na aldeia de Vanuíre são 6 etnias e a gente está ali, na maior alegria.

Território insuficiente

Nós estamos ali com essas seis etnias, nós estamos com 260 alqueires de terra, não sei mais para onde nós vai, as terras estão aquelas terras fracas, você vai fazer análise da terra, cada alqueire vai ter que por 4 mil quilos de calcário, é assim por diante, a terra é fraca, então a onde nós vai? Nós não temos mais como plantar, nós estamos com 120 alqueires de mandioca plantada, não tem mais para onde a gente expandir a nossas terras, a região inteira sabe que ali Vanuíre está um espaço muito pequeno. Está aumentando muito índio ali dentro, então vai chegar um momento que nós vai ter que mudar os passos, porque a intenção do índio é aumentar e assim por diante. Então, com esses trabalhos, com essas coisas tão bonitas que a gente viu aqui, da Bianca, da Daniela, do Robson, o que falou, e a Lumena... Então, o que a Lumena falou aqui, isso é muito importante. É um espaço que a gente está vendo, é uma contribuição de vocês com o povo indígena que está tendo, então é hora de nós ir a luta, se esforçar para que isso aqui venha acontecer, é para o melhor.

São Paulo é um Estado muito grande, muito rico, e nós estamos lá em um pequenininho lugar, praticamente dizendo a vocês sobre o sofrimento. Cada

cacique está aqui representando a sua aldeia, e nós temos 210 índios dentro da aldeia. Em cada coração de vocês, em cada olhar, em cada pensamento, e cada um dando a mão, nós vamos vencer. Eu não tenho muito o que falar gente, sinceramente, eu estou impressionado mesmo com esse trabalho, é um trabalho muito lindo, eu não esperava isso daqui de jeito nenhum, é uma coisa muito linda, uma equipe dessa aqui só tem que ganhar, só tem que vencer, e nós vamos vencer juntos.

Limitações impostas à tradição

Eu esqueci de um pequeno e um grande detalhe que o Robson me cobrou aqui agora.

Lá da aldeia de Vanuíre há vários índios que já foram presos por pescar lá no Rio Aguapeí, são processados, eu vi índio algemado. Sinceramente, aquilo me cortou o coração. Como acabou de falar o nosso parente ali, tem que ter espírito forte para nós não fazer besteira, porque a pior coisa que tem é o homem e a mulher fazerem uma besteira que depois é tarde. Eu vi inclusive um menino de menor e um de maior, andando na rua algemado, porque matou uma capivara para sustento da sua casa. A gente vai pescar no Rio Aguapeí, a gente sai da nossa aldeia, na nossa aldeia não tem rio, não tem mata, está tudo desmatado, deixaram praticamente a terra ali pelada, sem nada, então de vez em quando a gente tem vontade de pescar, mas tem medo.

Há muitos anos, eu tinha 13, 14 anos, tanta gente ia pescar, e a gente era barrado por pistoleiros. Ia pescar, era a gente só correndo e eles atirando em nós. E hoje nós estamos dentro da aldeia com as nossas mãos amarradas.

Preces de socorro

Então, tem uma coisa que a gente está ali dentro pedindo: "Senhor, ajuda nós" porque em Vanuíre a parte espiritual a gente busca no Criador, porque o Senhor é verdadeiro e ele é espírito de verdade. E tanto como índio, japonês, todo ser vivente na terra, humano, nós somos irmãos por Cristo. Então, a gente tem que estar muito acertado com Deus, como o cacique falou, para buscar tudo de uma vez a gente não aguenta, porque o Senhor, ele é o Senhor do que é certo, não é? Ele é tudo.

Cultura tradicional

Nós temos uma cabana também que toda segunda-feira tem a cultura, e todos os dias nós temos dois professores, um kaingang e um krenak, ensinando os nossos filhos. Todos os indiozinhos lá falam dois idiomas, o

krenak e o kaingang. Então, gente, é assim: nós estamos vivendo em um lugar ali que muitos chegam, acham que está tudo bem, mas está dentro do nosso coração: nós sabemos o que nós passamos, e nós precisamos. Hoje eu vejo uma coisa linda, que já foi falada aqui, e eu torno a dizer para vocês: eu creio que Deus vai nos abençoar nessa luta, nessa guerra, ou seja, que Deus do céu abençoe todos nós. Obrigado.

Roberto Carlos Indubrasil

Cacique da aldeia de Icatu. Etnia kaingang

Falando de tristezas e alegrias

Nós estamos aqui agradecidos pela oportunidade que nos ofereceram nesse dia, para estar juntos discutindo. Isso é um motivo de alegria para nós, porque estamos sendo vistos, e é como se diz: antes nós tínhamos um passado com fartura, hoje nós temos que sair das nossas aldeias para buscar a caça, buscar a pesca fora das aldeias, e para nós isso é muito triste. Por isso estamos aqui apelando para que venham não só a nós e nossas aldeias, mas o conjunto de outras aldeias. Eu tenho certeza que nós vamos conseguir o objetivo que é a ampliação das terras, porque essa é uma necessidade muito grande e contamos com ajuda. Temos certeza que a nossa história está pela metade, hoje era para estar aqui a dona Catarina contando a história lá atrás, porque lá de trás nós não sabemos nada, o que nós sabemos é de 35 anos para cá. Então, hoje, para nós é uma alegria, porque estar aqui junto com cada um, buscando um objetivo que é melhorar, tenho certeza que todos juntos, nós e os caciques, as lideranças, o povo da saúde, juntos temos certeza que nós vamos atingir nosso objetivo. O que eu tinha para falar é só isso, muito obrigado.

Ranulfo de Camilo

Chefe de posto da Funai na aldeia Icatu. Etnia terena.

A importância do psicólogo na prevenção

Bom dia a todos, eu quero agradecer a Deus que está no meio de nós, quero agradecer a presença das autoridades e dos parentes também. Bom, para mim é muito importante essa palestra, estou participando pela primeira vez.

Queria dizer que a importância do psicólogo na nossa aldeia é muito grande, por quê? Porque a gente tem que prevenir as situações que prejudicam as nossas lideranças, principalmente no conflito familiar, tem que ter diálogo, união, apoio, planejamento familiar e dinheiro. Violência verbal, física, sexual e violência contra idosos, bebida alcoólica também temos que prevenir, causando preocupação familiar, causando problema nas comunidades e fora da comunidade, porque quando o índio está embriagado na cidade, ele cria briga e a gente tem que estar apoiando na cidade. Então, para nós é muito importante estar desenvolvendo esses trabalhos dentro das aldeias. Nós temos também profissionais da saúde da Funasa, que sempre está atuando dentro das comunidades indígenas, nas aldeias. Temos também o setor profissional que está sempre auxiliando: o doutor Marcos, Silvia, os auxiliares de enfermagem do local, e também o pessoal do município que sempre está apoiando a gente e a nossa aldeia.

Trabalhando com os mais velhos

Eu vi o pessoal falando muito das aldeias, então não é que eu esteja engrandecendo a minha aldeia, mas eu tenho um trabalho dentro da Icatu e eu trabalhei sempre junto com os mais velhos. Vai fazer um mês que a gente perdeu a dona Catarina que era uma senhora de idade, a única senhora de mais idade, a mais velha da nossa aldeia, que nos ensinou a fazer as comidas típicas. Então, isso deixa a gente muito emocionado na nossa comunidade, mas, por outro lado, ela deixou o exemplo para nós.

Reconhecendo necessidades

Precisamos de muita terra o pessoal falou, precisamos mapear nossa terra, porque nós temos 120 alqueires só na aldeia, nós estamos com 220 pessoas lá dentro, então precisa muito de apoio das pessoas não-índio para ficar ajudando mesmo a nossa comunidade.

Eu ouvi o Robson, que é uma pessoa de luta e sempre trabalhou com nós desde o dia que a gente se conheceu, passando esse mapa das aldeias que estava aí, e nem o índio mais antigo tem o conhecimento de como está esse mapeamento, então a gente precisa muito de apoio do não-índio para estar auxiliando mesmo as nossas lideranças. Vou deixar minha mensagem em meu idioma, porque eu sou índio terena, para poder me retirar. O meu muito obrigado.

Juraci Cândido Lima

Liderança da aldeia Pÿaú, em Barão de Antonina.

Falando de dores e preocupações

Eu tenho 57 anos, eu alcancei um pouquinho do tempo do SPI ainda, então eu vi vários índios antigos, que hoje eu não gosto nem de lembrar. Essa parte da Psicologia que fala que a tristeza vai batendo até roer a órbita, então eles faleceram desses problemas aí. Então, principalmente o problema nosso é cultural, porque hoje nós não temos mato mais, nós não temos rio, que é a nossa alegria, foi acabando tudo, até eu mesma cheguei a tomar remédios antidepressivos de pensar nessa parte, principalmente nos meus antepassados, meus bisavós, meus avós que já faleceram tudo. E uma grande perda que nós tivemos agora, há pouco tempo, foi do Claudemir Marcolino, uma liderança muito firme que batalhou muito em cima desses problemas aí, porque hoje nós temos saúde, educação e ele ajudou muito. Eu agradeço a ele, aos irmãos que estão ali, e onde ele estiver, que Deus o tenha lá junto com ele. E principalmente com a parte da saúde nossa das aldeias, os jovens, adolescentes, eu tenho muito medo porque eles podem trazer muitas doenças lá de fora, as doenças transmissíveis, a gente tem muita preocupação com os jovens da aldeia.

Com esse trabalho que vocês estão fazendo, ajudando a gente, a gente agradece muito e que faça funcionar dentro das aldeias. Faz quatro anos que eu estou ali no Barão de Antonina e eu nunca vi um trabalho como o de agora dentro da aldeia. Tem eu e meu filho, o Reginaldo, que já chegamos a tomar remédios antidepressivos por causa do problema de terra, da parte cultural, principalmente da nossa cultura. Então, a gente fica muito triste... Eu creio que todo mundo das aldeias fica triste, os nossos parentes que estão trabalhando nesse sentido do resgate da nossa cultura, que nem eles estavam falando agora, que a gente perdeu.

E quero agradecer também a Eunice que está ali, que é uma pessoa que sempre ajudou a gente na parte da saúde, continua ajudando e eu creio que ela vai ajudar ainda nessa parte, agradeço muito a ela também. O que eu tinha para dizer é isso, eu não sou de falar muito, eu não participo de reunião, é a primeira vez que eu estou participando aqui com vocês, estou muito emocionada das palavras das meninas aí, nosso histórico que foi contado na parte do trabalho do Robson.

O sagrado, espiritualidade e cura

Na parte do sagrado nosso é que você vê a influência do não-índio na aldeia, o que fez com que a gente deixasse um pouco assim a cultura de lado. Hoje eu não faço minha reza aqui na presença, em público, porque isso é uma coisa sagrada nossa. Aí a gente fez músicas para as crianças cantar, porque eu não gosto, vou falar sinceramente, eu não gosto de rezar assim em público, porque essa parte cultural nossa é sagrada para nós, para mim principalmente, sei lá se vai sempre ser também, não é? Mas é muito importante para nós essa parte, eu não sei nem como explicar isso, porque a gente tem as crianças dentro da nossa aldeia e a gente está passando para eles o que os antigos passaram e que hoje a gente sabe.

Eu convivi com muitas pessoas de mais idade, então a gente lembra como é importante a cultura, principalmente a espiritualidade nossa dentro da aldeia. Antigamente, nós tínhamos o pajé, o Nhanderu, porque eu não falo pajé, eu falo Nhanderu, o nosso Nhanderu que eu falo é o nosso rezador dentro da aldeia, que é o que curava, fazia remédios, que nem ele falou assim que hoje a gente corre atrás da Funasa, corre... Eu sou uma pessoa que eu tenho uma menina, ela está aqui comigo, a Célia Regina, e na parte da espiritualidade minha, eu curei ela com remédio caseiro, que ela teve uma anemia profunda, a menina tinha dois anos de idade e não governava o pescoço mais, e naqueles tempos do SPI não tinha enfermeiro dentro da aldeia, não tinha ninguém. Então, o que eu fiz? Me apeguei ao Nhanderu, falei: "O Nhanderu que vai ajudar eu" e eu aprendi com meu avô, ele já tinha falecido, eu sei que nessa parte eu tenho fé que eu vou curar ela, aí eu fiz o remédio para ela, ela tomou, e hoje ela está aí, é mãe, tem 5 filhos.

Então, por isso que a parte espiritual nossa é muito importante para nós, que a gente carrega no coração, e a gente na idade que eu estou, já vai passando para os outros como é importante a nossa parte espiritual. E o remédio caseiro até hoje eu uso, porque tem um problema de gripe aí, o pessoal tudo ficou com medo, porque veio matando todo mundo, na minha aldeia queriam proibir de entrar gente estranha, então eu falei: "Nada disso, vocês não tem fé em Deus?" Aí o que eu fiz? Deu lá em umas crianças pequenas, até o menininho que está aí comigo, o Nicolas que é meu neto, nem levamos para médico nenhum, vamos dar remédio aqui em casa, eu tenho fé em Deus que isso não é nada, isso aí é a parte espiritual nossa, eu fiz aquele remédio para ele e ele está aí brincando. Então, por isso que a gente preserva muito a parte espiritual nossa. É só isso que eu tenho a falar e que Deus abençoe todo mundo, meus parentes e meus irmãos que estão aqui, e todos vocês. Muito obrigada.

Claudino Marcolino

Cacique da aldeia Nimuendaju.Etnia tupi-guarani nhandéwa.

Espiritualidade

Nessa parte da espiritualidade, minha gente tem até o tiramuin que eu trato lá na minha aldeia, que é o homem mais velho que conhece de raiz, que conhece a parte de passado nosso. Hoje eu tenho 40 anos, então a gente trouxe ele para dentro da aldeia justamente para colocar essa parte. Então, é uma parte espiritual que a gente tem dentro da aldeia que a gente não leva para as pessoas não-índio, é entre os próprios índios lá de dentro. Então, dessa parte espiritual eu estava só esperando uma oportunidade para mim falar, porque eu sou o cacique, eu falei que devo explicar isso ao povo que está aqui, agradecendo por essa reunião aqui.

Psicologia e preocupação

O que eu entendo por Psicologia: há muito tempo atrás, há 500 anos que os índios vêm sofrendo dentro das aldeias, e hoje as pessoas não entendem como é a mente do índio, o índio ele vive o dia-a-dia preocupado. Igual ela falou do meu irmão falecido, hoje está fazendo 7 dias, ele se preocupava muito e falava para nós a respeito disso, ele queria conseguir a área indígena, a terra, a ampliação da terra para o seu povo, e morreu com problema até de diabete, essa doença que veio depois que o índio começou a conhecer coisas de não-índio. Minha avó morreu com 115 anos dentro da comunidade indígena, ela vinha comendo a comida natural, mas tudo isso nós viemos perder dentro da comunidade. E isso é a parte da Psicologia, porque o índio foi obrigado a mente dele a acompanhar o não-índio dentro da população dele e isso vem batendo na mente indígena.

Valorização da cultura

O que hoje a gente busca dentro da comunidade é a cultura e nós temos o centro cultural na aldeia indígena de Nimuendaju, na qual eu sou cacique. Todas as vezes a gente leva as crianças para lá e eles se sentem felizes, eles não estão no meio de encrenca, fazendo nada, então eles estão com a cabeça tranquila, estão fazendo artesanato, estão fazendo o trabalho deles sem pensar e sem forçamento, vocês entenderam? Como eles estudavam fora, agora eles ocupam a mente deles e a mente vai voltando para outra coisa.

Percepção psicológica

Tem isso tudo dentro da aldeia, da área indígena, e os psicólogos que estão aí já entendem esse problema porque eu vi ali, pelo que deu para perceber, que eles já estão sabendo que a mente do índio é diferente do não-índio, porque eles são já nascidos e criados para negócios, para a inteligência. O índio não, a mente dele é para pesca, caça, artesanato, coisa que já não temos matéria prima dentro da área indígena para nós fazermos. Então, tudo isso é uma preocupação, hoje eu estou com 40 anos, mas pra mim eu já estou com 50, porque o cansaço é muito, eu luto para a comunidade, para conseguir isso e às vezes é difícil encontrar pessoas para nos ajudar. Eu agradeço por isso, porque vocês estão aqui tentando nos ajudar, mas eu quero pedir de coração que vocês procurem entender primeiro a mente dos nhandéwa que são os índios. Os índios guarani, terena, todos passam por esse processo difícil da vida, então é isso que eu queria falar.

Voltando ao espiritual

Da parte espiritual é duro até a gente falar, porque a gente tem sentimento, a gente mexe com os antepassados da gente, que era muito forte, e hoje a gente está buscando devagar. Não pode chegar assim e buscar tudo de uma vez, a emoção é muito grande, quando acaba nós não aguentamos, você entendeu? Então, é devagar que a gente vai buscando, primeiro a cultura indígena no trançado, na língua e depois Nhanderu, que nem ela falou, é Deus, vai buscar o resto para nós, então é esse o objetivo nosso. Agradeço por essa oportunidade, obrigado.

Anildo Lulu

Cacique e professor indígena da aldeia Tereguá. Etnia terena.

Cuidados ao entrar numa aldeia

Eu sou o cacique da aldeia Terena e queria pedir aos companheiros da Psicologia muito cuidado com o trabalho e a questão de Psicologia quando for trabalhar em aldeia indígena, nas áreas indígenas. Nós temos diversas aldeias, cada aldeia tem a sua etnia que tem a sua cultura, e também tem os seus regimes internos, e muito cuidado.

Desmonte cultural

Parabéns pela colocação do cacique Jazone, porque a nossa cultura e as nossas etnias estão se desmanchando devido a esse sistema que está sendo trabalhado na questão das áreas indígenas, temos que ter muito cuidado porque nós indígenas mudamos sim, a gente evoluiu sim, mas por quê? Devido ao esforço, devido ao crescimento, a tecnologia. Hoje os nossos parentes tem que trabalhar muito, ele tem que vestir seu filho, ele tem que ter água encanada, ele tem lá um celular para o seu filho, ele tem que ter lá televisão para o seu filho, tem que ter lá um computador para o seu filho, mas não deixou de ser índio, foi bem colocada essa questão, mas só que isso vem trazendo um estresse aos mais velhos, como disse o cacique Jazone. É difícil entender, porque nossos antepassados não tinham tanto essas preocupações, mas hoje temos, por meio do estresse temos a hipertensão, temos aí a diabete por meio da alimentação, toda essa mudança. Então peço o maior cuidado, um carinho especial no trabalho de Psicologia, no trabalho do psicólogo na questão indígena, seja na educação, na saúde ou trabalho familiar.

Planejamento familiar

Uma questão que me preocupa muito é a questão do planejamento familiar, que nossos indígenas estão ficando, os mais velhos estão ficando um pouco também, estão deixando um pouco a questão familiar que antigamente a gente tinha 7 ou 8 filhos... Entendemos também que a questão cultural era de bastante filho e hoje nós temos planejamento familiar devido a situação. Hoje o que nós não podemos é criar nossos filhos como antigamente, porque o nosso psicólogo, como disse o cacique da Darã também, era a natureza, era a água, o vento, a chuva, era o peixe, era a caça, eram os passarinhos. Então, tomar muito cuidado nessa questão, eu peço encarecidamente esses cuidados, talvez na fala, no silêncio dos nossos parentes, só isso que eu queria dizer.

Preocupações com a educação nas aldeias

Para contribuir um pouco com a questão de atuação da Psicologia nas áreas indígenas, eu acho que, melhor que eu, estão presentes aí os nossos companheiros, diretores de escolas das aldeias, que também poderiam falar. Isso é muito importante porque eu observo a mudança de comportamento das nossas crianças hoje na aldeia, e a gente precisa muito de acompanhamento nesse trabalho do psicólogo na área de educação. Hoje nós não temos esse

acompanhamento, não sei se algumas áreas dos municípios oferecem esse tipo de acompanhamento devido ao comportamento de alguns alunos, crianças, que hoje observamos não é como antigamente.

Hoje, o comportamento dos nossos alunos, dos nossos filhos, pela questão de celular, televisão, computadores, a gente vê mudanças visíveis de comportamento dos alunos na área indígena. A educação oferecida hoje, em vez da escola fora da aldeia, hoje ela atende dentro da aldeia. Tem professores, merendeiras, diretores, vice-diretores na aldeia e foi bem visível essa mudança da educação. Em algumas aldeias retornaram os alunos da cidade para a aldeia, e hoje pelo que a gente observa, eu trabalho dentro da área, eu sou o cacique, eu participo da educação, saúde, sempre estou envolvido no meio.

A gente observa que aqueles que vieram da cidade trouxeram um pouco de problema para a educação dentro da aldeia, porque ele mudou o seu comportamento de fora para dentro da aldeia. Quando o aluno sai fora da aldeia há uma mudança muito grande em relação àqueles que ficaram na aldeia. Então, é uma preocupação muito grande a questão da educação, dessa mudança nesses alunos e o acompanhamento do comportamento das nossas crianças, dos nossos filhos, dentro das salas de aulas.

Eu acho que esse acompanhamento seria muito importante, porque já que o Estado oferece educação, precisa dar esse respaldo do trabalho do psicólogo, para estar acompanhando esses alunos, inclusive aqueles que retornaram para a aldeia com mudança de comportamento. É importante o acompanhamento desse profissional, é importantíssimo estar acompanhando essa área da Educação. Essa é a minha contribuição sobre a dificuldade dos professores que atuam na área de educação.

Júlio César Pio

Vice-cacique da aldeia Ekeruá. Etnia terena.

Projeto ambiental nas comunidades

Eu sou terena, minha mãe é guarani e meu avô kaingang, então eu tenho uma mistura aí. Sou vice-cacique da aldeia Ekeruá e tenho vários trabalhos, projetos ambientais de recuperação da mata ciliar. Esse trabalho eu faço não só com a minha comunidade mas também com a comunidade da outra aldeia. É um trabalho que a gente vem desenvolvendo junto às crianças e jovens da escola, também com os idosos, de estar dando importância

para a nossa mata no nosso dia-a-dia, no nosso convívio. Por que a gente está preocupado? Porque antes nós não tínhamos essa preocupação de não ter água para o futuro, então eu, como coordenador dos projetos, estou preocupado com os nossos jovens, com as futuras gerações, para que eles não tenham essas preocupações que a gente está tendo hoje, o perigo de acabar a água.

Foi comentado aqui que não tem mais água naquela nascente lá do Vanuíre, por quê? Porque falta mata ciliar e falta também espaço, porque no espaço que tem na aldeia, a gente tem que plantar no máximo das nossas terras. Aí que a gente vê o quanto tem que ser ampliadas as nossas terras, e a gente tem que cuidar bem das nossas nascentes para que a gente não venha a perder essas nascentes que são tão importantes.

Eu estava fazendo uma palestra lá em Avaré sobre esses projetos e essa preocupação que a gente tem sobre a mata ciliar, então levantou o prefeito lá, que foi presidente do Comitê de Bacia, também dando a importância das matas, das nascentes e dos rios. Esse processo a gente está fazendo com as crianças para não que venham a se preocupar só quando estiverem adultas, mas que se preocupem desde a idade escolar. Então, é um processo que a gente tem que antecipar, entendendo a importância do que a gente está fazendo com as crianças da escola.

Formação de jovens multiplicadores

Eu vou fazer a apresentação do trabalho que a gente está desenvolvendo na terra indígena de Araribá. É um projeto em parceria com a Funai, Funasa e a ONG "Instituto de Defesa do Meio Ambiente Indígena", uma ONG indígena que a gente tem lá. O nome do projeto é "Saúde Ambiental da Terra Indígena de Araribá" que a gente almeja alcançar em parceria com a comunidade, com a escola, a saúde e de um modo geral os moradores e todo mundo da aldeia. É um projeto que tem o significado de fortalecimento da terra e do corpo. Ele abriu as portas também para a gente entrar no Comitê, eu faço parte da diretoria do Comitê de Bacias.

Nas atividades de educação ambiental, a gente fez com os jovens concursos de frases voltado ao meio ambiente, cujo prêmio foi uma bicicleta. A frase que foi classificada foi a do Paulo Mateus, que ganhou com essa frase o concurso das camisetas: "Quem não respeita a natureza, não se respeita." No começo os jovens não estavam entendendo o que estava acontecendo, então a gente faz palestra para eles entenderem que o que é voltado para o meio ambiente não é só mata, não é só rio, tem vários setores que a gente

dá palestra para eles. As crianças da escola e os moradores fazem mudas e as mudas são trocadas como dinheiro para comprar uma roupa, para comprar um calçado, um brinquedo, que são doados pelas escolas, universidades, temos várias parcerias também. Teve também um bazar do meio ambiente que a gente fez lá na aldeia Ekeruá. Algumas pessoas que trabalharam com nós foram a Maria Luisa, que é assistente social da Funasa, a Regina e o Vadão, que é motorista e agente de saúde.

Quando a gente vai para campo fazer a restauração da mata ciliar, a gente primeiro faz uma palestra para os alunos, para ensinar a importância do que eles estão fazendo. Se a gente só pegar e levar eles para mata, para restauração da mata ciliar, vai ser complicado, a gente tem que passar a importância do que a gente está fazendo. O resultado esperado do nosso trabalho é desenvolver o meio ambiente, com a efetiva participação dos professores, dos alunos e dos adultos nas atividades, então a gente procura envolver todo mundo para que cada uma dessas pessoas seja um multiplicador do conhecimento.

Identidade indígena

Eu queria comentar também sobre a convivência de não-índio nas aldeias, pelo que falou a Bianca. O não-índio entra lá e quer ser índio, o outro não quer ser índio, ele deixa de ser índio ou não é índio? Então, eu acho que não... Para nós que somos índios, a gente é índio ou não é índio. Pode entrar qualquer um lá e falar "Olha, eu sou índio também", mas não é assim que a gente vê, não é? Por isso que o cacique Anildo colocou bem, tem que ter essa preocupação do que estar falando, de tomar muito cuidado do que a gente fala, por que eu estou falando isso? Porque a gente tem vários jovens na aldeia, então pode até se casar com um rapaz lá de fora, aí ele vem e aprende a falar o idioma e fala "eu também sou índio, eu tenho meus direitos" mas e o sentimento do índio, ele tem o sentimento do índio? o branco é um sentimento diferente de nós. Então, a gente é índio, a gente pode morar no apartamento, morar na cidade, a gente pode fora do Brasil, que a gente continua sendo índio. É isso que eu queria falar para vocês.

Cláudio da Silva Félix

Liderança terena, professor indígena representante do NEI – Núcleo de Educação Indígena.

O Núcleo de Educação Indígena

Eu sou representante do NEI, hoje estou atuando como vice-diretor, sou professor, no caso, de Educação Infantil. Nós não temos lá o Ensino Médio, só o Ensino Fundamental, ainda não implantamos o Ensino Médio, mas eu percebo assim que, representando o NEI que é o Núcleo de Educação Indígena do Estado de São Paulo, represento a etnia terena e também as outras comunidades que acabam representadas nesse Conselho.

Necessidade de psicólogos educacionais

Bom, para contribuir, eu vejo que os nossos alunos hoje precisam muito do apoio dos psicólogos, a Psicologia hoje na educação indígena é fundamental, tanto para o desenvolvimento dos nossos alunos, quanto para ter um entendimento, para ter um convívio melhor, no sentido de, no caso do retorno dos alunos quando saem para a cidade e depois voltam para estudar na aldeia, tem que ter muito jogo de cintura dos professores, tem que estar bem preparados, dar uma aula de qualidade. Esse é o desafio: preparar os nossos professores indígenas para dar uma aula de qualidade. Esse é o desafio, para que os nossos alunos, em cima disso, possam estar reivindicando e acima de tudo saber quais são os direitos deles e os deveres também. Então, é importante a parceria, no caso a Psicologia estar envolvida na educação indígena e em todos os âmbitos da educação e também da vida de cada aluno, de cada indígena nas suas comunidades. Então, eu penso assim, à maneira que os nossos caciques, nossa liderança disseram no início: é fundamental ter cuidado de como entrar, de como fazer as questões. Os nossos alunos, como a gente percebe, eles são bem mais, como é que eu diria? Se falar assim: "Vamos falar em público, vamos falar no que vocês estão pensando", não é fácil coletar essas informações, é o hábito do indígena, são poucos que gostam de falar no microfone, falar em público, mas isso daí vem da escola também, de estar preparando esses estudantes, para cada vez mais usarem a caneta como arma para estar reivindicando e sendo respeitado nos seus direitos. Espero que tenha contribuído no sentido de estar pedindo a parceria dos nossos psicólogos.

Alício Lipu

Professor indígena e vice-diretor de escola da aldeia Ekeruá, etnia terena.

Cuidados ao lidar com as comunidades indígenas

Eu não sei se vou contribuir para esse momento que a gente está vivendo aqui, peço licença para os caciques e lideranças que estão aqui presentes. Eu também trabalho na área de educação escolar indígena, mas eu gostaria de chamar a atenção para os profissionais, os psicólogos que estão aqui trabalhando, para a elaboração desse texto que a gente está vendo aí, é preciso ter muito cuidado, porque afinal de contas estão lidando com a comunidade indígena, de diferentes etnias, pensamentos diferentes. Então, é preciso levar mais tempo, amadurecer a ideia para que não venha mais um trabalho que venha prejudicar a nossa comunidade, porque eu vejo assim: nós estamos tratando de uma questão muito séria, da saúde indígena, como é que se fala assim de pensamento dos índios, como é que tudo isso mudou? Então, precisamos fazer essa pergunta para nós mesmos, por que a saúde do indígena mudou tanto? Será que foram eles que fizeram, foram eles mesmos que levaram para ter essa saúde não-boa que eles tem hoje? Então, nós precisamos de pessoas, profissionais atuando na área indígena, de uma forma que ele venha contribuir com a comunidade, tenha uma contrapartida. Eu vejo assim: nós não temos mais rio para pescar, não temos mais a mata para caçar, então é aí o ponto de partida de uma discussão do por que a saúde dos povos indígenas está desse jeito.

Falta de recursos enfraquecendo as tradições

Agora mesmo eu estava fazendo uma pergunta aqui para mim, que eu sou vice-diretor da escola. Chega o intervalo, aí os meninos pegam a bola, ficam ali batendo, aí eu vou lá falar para eles: "Você não pode fazer isso aí, vai jogar lá no campo", mas eu acho que está errado isso daí. Como educadores a gente também tem que refletir sobre essas coisas, e nós temos que tomar outros cuidados com a gente que está trabalhando com as crianças. Por parte dos profissionais que circulam aí, eu vejo assim, nós temos tantas preocupações hoje, os caciques sabem disso, não se tem recurso para trabalhar. Os índios estão trabalhando por fora aí, colhendo laranja, outros não sei fazendo o quê, então é um serviço pesado, o indígena não tem mais tempo de estar na sua aldeia, de estar conversando com a sua esposa naquele dia-a-dia ali, de transmitir alguma coisa da parte da cultura com sua família, com a sua comunidade. Vamos pensar nas outras atividades, de fazer farinha, praticar confecção de colar, de cerâmica, então isso está difícil na comunidade, como que isso tem que acontecer hoje?

Psicologia no fortalecimento das comunidades

Por isso que é bom que os psicólogos atendam na área indígena, mas pensar de uma maneira de contribuir com os indígenas também para que eles tenham aquele contato com a sua própria comunidade, com aquela alegria de não ter preocupação de que amanhã eu vou precisar disso, vou ter que correr atrás daquilo. Procurar buscar seu próprio sustento, com a sua terra, então falta isso, nesse sentido por alguns indígenas eu acho, então nós temos que pensar muito nisso, e ouvir muito os caciques, as lideranças quanto a isso.

Mário de Camilo

Liderança terena da aldeia Ekeruá.

Estranhamentos iniciais

Quando eu cheguei aqui, eu fiquei surpreso com a frase que vi ali fora, aí pensei: "Será que nós somos loucos ou será que tem alguma coisa... Será que estão botando alguma coisa na cabeça do índio, nossos parentes?". Porque quando falaram da Psicologia assustou a gente ali, porque eu vi uma frase ali da questão da mentalidade indígena, mas ouvindo esse debate de cedo até agora, aí eu compreendi que realmente nós estamos buscando uma nova caminhada, um novo parceiro, para que nós possamos entender mais o trabalho e mais um profissional que venha contribuir com os nossos passos do dia-a-dia. Eu acho que está muito claro aqui que a vinda de mais um profissional para a área indígena, para qualquer situação da nossa caminhada, da nossa condição de indígena, é muito importante que seja bem vindo, desde que sejam respeitados os direitos de cada comunidade indígena, porque muitos falaram ali e repetiram que cada aldeia tem uma situação diferente.

Nós já tivemos vários desencontros em debates, nas reuniões, muitas vezes, nossas comunidades hoje, sempre está faltando alguma coisa dentro da aldeia. A atuação do pólo base de Bauru, a gente entendeu que está caminhando muito bem, a gente entende isso, mesmo assim vou perguntar para todo mundo, também falta nosso interesse de questionar, perguntar, para as nossas famílias lá, que moram na aldeia, a gente não sabe se é 100% mesmo. Mas em outra localidade, que a gente tem contato com outras lideranças, está muito fraca e muito ruim a atuação da Funasa nas áreas indígenas, e a gente não sabe o por quê. Será que é por falta de intercâmbio,

por falta de fazer reunião que nem a que nós estamos tendo hoje? Também tem que ser levantada essa questão do porque não anda bem em alguns lugares e porque em outros está bom.

Psicólogo como parceiro

O profissional psicólogo para a gente é muito importante, por várias razões, como falaram os professores e diretores nossos. Na educação é importante, na saúde é importante, na comunidade indígena, na base, para nós que somos lideranças, também é importante porque nós temos aí vários lugares onde nós estamos identificando nossa área, nós estamos retomando o nosso território. Para isso é mais um profissional que vem colaborar com os antropólogos, ou outros profissionais que estão trabalhando com a demarcação do nosso território, então para mim é muito importante.

Creiles Marcolino

Professora indígena da aldeia Nimuendaju. Etnia guarani m'bya.

Problema do atendimento psicológico fora da aldeia

Na minha escola a gente teve, no ano passado, a perda de dois irmãos, o mais novo e o outro do meio, e esse ano infelizmente a gente perdeu o nosso irmão mais velho.

E com essas perdas, os filhos desses meus irmãos tiveram que passar por psicólogos, só que ali teria, vamos dizer assim entre aspas, um "problema", porque eles teriam que se deslocar da aldeia até a cidade de Avaí.

Então, isso era um problema porque eles teriam que deixar de participar da aula dentro da aldeia, para poder ir participar lá fora com o psicólogo, para ver se o psicólogo entende a cabeça dele, do por que ele ficava revoltado, do por que ele ficava esbravejando com o professor, com o diretor, com a mãe, com os seus parentes.

Então, isso eu achava que era errado e continuo achando que é errado, porque o aluno tem que perder um dia de aula para poder conversar lá no máximo uns 10, 20 minutos com o psicólogo e ficar o dia todo na rua, sendo que na aldeia ele estaria aproveitando melhor o seu tempo.

Homenagem a Claudemir

A gente pediu para fazer um canto, mas a gente ainda está escolhendo qual, porque a gente tem vários. De momento, a gente tem um que o meu irmão Claudemir, falecido há sete dias, que lutou muito por muitos índios que estão aqui presentes, fez em homenagem aos nossos antepassados, pessoas que vieram e se foram, como ele também, infelizmente. Então, a gente vai fazer esse encerramento e eu gostaria de convidar todo mundo para ficar em pé, todo mundo aqui é uma família, somos todos iguais, independente de cor, raça ou outras coisas. O nome desse canto é "Manduá", em guarani.

Vamos fazer o possível para que todo mundo fique a par dessa homenagem que a gente está fazendo para o meu irmão, que foi quem deu início aqui à terra de Itaporanga e Barão de Antonina. Ele foi uma pessoa que lutou muito não só pela aldeia de Araribá, mas por outras também, como o meu primo Darã já disse. Que fique guardado na memória de quem o conheceu, e quem quiser conhecer ele em fotos e depoimentos, fica aqui um convite a todos para irem até a aldeia de Ekeruá, que fica junto ao município de Avaí.

Claudemir fez essa música com um pouco de reza, por isso que essa parte a gente faz um pouco triste, é bem inspirada a parte da reza.

É como se ele tivesse feito um pouco para deixar a gente ter saudade dos nossos antepassados, como ele tinha. Ele fala que ele era criança e cresceu de uma forma diferente da que a gente cresce hoje. Hoje a gente está resgatando um pouco da nossa cultura, querendo voltar a como era antes, mas não por intermédio dos não-indígenas, por serem civilizados. Hoje a gente volta como era antigamente, a gente tem uma meta de chegar a pelo menos metade do que era com os nossos antepassados

"Em uma aldeia eu nasci, sou índio guarani.
Quando era criança eu vivia feliz, junto com o pajé, eu cantava assim.
Hoje lembro com saudade, já não sei mais.
Foram embora e me deixaram.
Hoje o que me resta é cantar assim."

contribuições de outras ciências

antropologia, saúde e povos indígenas

Rinaldo Sérgio Vieira Arruda

Professor do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, coordenador do Núcleo de Estudos de Etnologia Indígena, Meio Ambiente e Populações Tradicionais; atua em pesquisas e projetos com povos indígenas na Região Amazônica ligados aos temas da territorialidade, identidade e dinâmicas sócio-culturais.

Minha experiência na área de Saúde é uma experiência de segunda mão. Fui da diretoria de uma entidade indigenista do Mato Grosso, a Opan, Operação Amazônia NATIVA, por duas gestões até 2006. A Opan tem um convênio com a Funasa para atendimento de saúde em um conjunto de áreas indígenas do Estado do Mato Grosso. Acompanhei um pouco as vicissitudes deste trabalho e acabei tendo contato com várias equipes de saúde que se formaram nestes anos.

Quero começar a falar um pouco da própria Antropologia, porque a minha experiência nesse campo já é um pouco assim: "Olha, ele é antropólogo, então ele sabe todas as respostas com relação aos povos indígenas". Antropologia sabe tudo, um antropólogo é capaz de encontrar qualquer indígena e já penetrar na sua mente. Estou brincando um pouco, exagerando, mas essa é uma ideia que se forma, que antropólogo sabe tudo, quando, na verdade, não é isso.

A Antropologia, como uma área do conhecimento, se formou na expansão europeia sobre o resto do mundo, num momento em que a Europa se achava o máximo da evolução humana. A Antropologia no seu inicio se desenvolveu dentro dessa visão, estabelecendo uma escala de atraso e avanço, de inferioridade e superioridade entre os povos, mas já no inicio do século XX toma outro rumo.

A partir do conhecimento, do contato que se estabelece, se percebe que essa é uma visão equivocada. Na verdade, são muitos rumos que a humanidade tomou, muitas experiências diversas ao longo do tempo, e concluiu-se que é impossível se estabelecer uma relação de superioridade e inferioridade. São muitos caminhos, diversos, e a questão a que a Antropologia continua se dedicando é justamente entender essa diversidade do ser humano.

Nesse caminho, se desenvolveram muitas teorias, mas, pelo menos no campo da Antropologia, ficou estabelecida esta ideia que, de fato, todos os povos têm a sua racionalidade, quer dizer, todos os povos têm a sua inteireza, constroem uma visão de mundo própria.

É claro que uma pessoa formada em Antropologia terá muita informação sobre muitos povos diversos, terá provavelmente uma experiência de primeira mão de convivência com um ou outro povo, o qual conhecerá melhor. Entretanto, nem a Antropologia nem nenhum antropólogo têm esse poder de penetrar na alma do outro imediatamente e resolver todas as situações.

O que a Antropologia tem é uma experiência de pesquisa, vamos dizer, dentro de uma postura... Talvez no campo da Psicologia a postura que mais se aproxime da postura de um antropólogo ao investigar outro povo seja a de Carl Rogers. Ele propõe uma postura de empatia sem julgamento, preconiza o ouvir–aprender com o outro. Essa é a postura ideal que o antropólogo também procura desenvolver e, eventualmente, essa postura ajuda a você entender melhor o outro.

Eu queria falar um pouco sobre o campo do atendimento à saúde indígena. Todos que estão aqui de alguma maneira devem ter um grau de envolvimento com isso, mas acho que nunca é demais afirmar isso. Primeiro, é importante ressaltar a enorme diversidade de povos indígenas no Brasil, são cerca de 220 povos, mais ou menos 180 línguas. Há ainda vários grupos indígenas autônomos que não foram ainda envolvidos no cenário nacional, que vivem em várias partes da Amazônia. São povos de tradição sociocultural muito diversa, mas foram igualados dentro desse contexto de dominação, onde eles estão, foram igualados por um único nome: índio.

Então, como a gente aqui, moradores da cidade, representantes dessa sociedade que os envolveu, nós acabamos muitas vezes esquecendo essa enorme diversidade e achando que todos são iguais. Não são, são vários povos.

Quando falam para um antropólogo: "Ah, manda um antropólogo ver", às vezes é como se o antropólogo ele fosse um especialista na China e fosse ter contato com o francês, quer dizer, é uma coisa muito distante. Então, essa distância existe também entre os povos indígenas que vivem no Brasil.

Em segundo lugar, o contexto onde se desenvolve, onde está o campo de saúde indígena, é esse contexto marcado por quase que um esquema de colonização mesmo. São todos povos que foram envolvidos pelo histórico nacional, eles estão de diversas maneiras sempre num campo de conflito, seja por não terem seus direitos totalmente reconhecidos, a terra, o direito de viverem sua própria civilização etc. Mesmo quando têm o seu território

demarcado, esse território em geral está invadido, está pressionado pelos interesses econômicos e políticos regionais e nacionais.

Então, esse campo social das relações da sociedade nacional com as sociedades indígenas é um campo sempre conflituoso, é um campo permeado por relações de poder, e todas as equipes de saúde que entram nesse campo participam dessas relações de poder. Isso também é mais um elemento que deve ficar claro para todos que trabalham nesta área.

Este tipo de envolvimento decorrente da expansão do domínio dos Estados-nações sobre os territórios indígenas causa inicialmente um choque epidemiológico enorme, em todos os povos contatados, com raríssimas exceções. Eu conheço um povo cujo contato se deu de uma maneira muito boa, muito interessante, são os enawene-nawe, um povo indígena do Mato Grosso. Eles não tiveram esse choque epidemiológico, pois os que o contataram tiveram o cuidado necessário para evitá-lo.

Mas é o único povo que eu conheço que não teve esse choque. Em geral, a regra é que ocorra esse choque epidemiológico e que este provoque uma grande mortalidade, uma desestruturação da sua forma de vida, uma perda territorial e, posteriormente, uma reorganização. Mas já no plano de uma vida mais sedentária e totalmente dependente do atendimento do Estado para suprir uma série de necessidades.

Nossa sociedade convive com um conjunto de microorganismos nocivos e não nocivos, dos quais as sociedades indígenas não tinham proximidade. Ou seja, existe um novo quadro de saúde para eles. Há também outras perdas, mudanças drásticas da dieta alimentar, enormes dificuldades para reproduzir seu modo de vida num território menor e outras condições impactantes.

Há de fato um outro meio ambiente epidemiológico, no qual os conhecimentos desses povos ao longo de toda sua história e com os quais faziam frente às questões de saúde muitas vezes se mostram inoperantes nesse novo contexto. Existe, portanto, a necessidade, a dependência da medicina ocidental, que também é dada.

Gostaria ainda de comentar um outro assunto cuja compreensão é fundamental para os que trabalham no campo da saúde indígena, embora inicialmente possa não parecer. Dizem que "os seres humanos são seres culturais", que todo mundo tem a sua própria cultura. Mas o que significa dizer que o ser humano é um ser cultural? Qual a profundidade disso?

Já há um conhecimento estabelecido que mostra que, antes mesmo do ser humano se tornar o *Homo sapiens* cerca de 100 mil anos atrás, com as características físicas que temos hoje, a nossa especificidade como ser

cultural já aparecia. Muito tempo antes, dizem os especialistas, cerca de três a quatro milhões de anos atrás já havia uns seres pequeninos, com cérebro de 500 cm^3 (o nosso tem 1500 cm^3), os *Australophitecus*. Esses seres já produziam elementos que a gente chamaria de culturais. Já caçavam em grupos, já tinham uma forma de comunicação estruturada, já faziam alguns instrumentos de pedra lascada. Ou seja, temos pelo menos 3 milhões de anos de evolução biológica já sofrendo interferência de elementos da cultura, isto é, de elementos que não são passados geneticamente, são passados pela comunicação entre as gerações.

A própria evolução biológica, entrelaçada e sofrendo influências do crescente aparato cultural ao longo desses milhões de anos, vai redundar num ser biológico, que somos nós, com este corpo que temos, com estas imensas capacidades, mas capacidades que não têm um direcionamento preciso no nosso campo instintivo. Ocorreu como que uma retração dos nossos instintos. Não que eles deixassem de existir, mas houve uma retração, uma indeterminação de sua atuação, de maneira que a gente não sabe o que fazer de modo muito definido frente a situações na vida.

Um peixe, quando nasce no aquário, já sabe o que fazer. Ele tem que correr da mãe porque a mãe vai comê-lo. Ele já nasce sabendo tudo o que tem que fazer, como reagir frente a cada situação que se apresenta. Mas nós, ao contrário, nascemos sabendo nada. Todo o nosso comportamento é dado por estas informações que vêm da nossa convivência. Alguns dizem que até dentro da barriga da mãe a gente já está aprendendo, se formando.

Portanto, o que significa a diversidade cultural? Significa que as pessoas, como nós, se formam dentro de um ambiente muito específico, dentro do qual a gente aprende a dar respostas mais precisas a cada situação vivida. A cultura não é só racional, ela é também todo o nosso quadro sentimental, emocional, a gente aprende o que é certo e errado, o que é bom, o que é ruim, tudo que é classificado no mundo está associado a um tipo de sentimento, um tipo de valor, um tipo de moral, e isso está enraizado no nosso ser. Está tão enraizado quanto as características biológicas estão.

Por outro lado, é claro que as culturas não são totalmente apartadas, elas se comunicam. Partilhamos de uma enormidade de fluxos culturais, ainda mais no mundo de hoje, mas há uma especificidade na incorporação destes elementos simbólicos que formam a pessoa. Então, quando se fala que há uma diversidade de cultura, que as culturas são diferentes, significa que as pessoas são iguais em um certo sentido porque somos todos da mesma espécie, partilhamos de muitas coisas em comum. Mas há a incorporação

de uma racionalidade muito particular para cada grupo humano. É uma incorporação enraizada na pessoa, não adianta querer mudar só intelectualmente, é algo muito mais profundo.

Um antropólogo francês, Bruno Latour, escreveu uma vez que a tolerância, o relativismo antropológico, é muito pequeno, que, na verdade, os antropólogos, no encontro com os povos indígenas, com os povos não ocidentais, aparentam ser supertolerantes, aceitam todas as diferenças culturais, entendem o que é diferente, mas não mudam o que pensam da realidade.

Então, o que se aceita de diferente? Dizem: "Ah, tem ritual, tem a língua, tem um enfeite, mas, a realidade eu já sei o que é". Teve um indígena xavante que me falou uma vez o seguinte: "Antropólogo é aquele cara que vem do Canadá, vem de avião, depois pega barco, depois anda, chega na aldeia e fica quatro, cinco, seis meses, aprende a língua e volta para terra dele pensando igual ele já pensava".

Quer dizer, então, que o nosso relativismo não coloca em cheque o que a gente considera que é real e o que não é real. Isso no campo da saúde fica muito evidente, é aí que reside o principal conjunto de dificuldades.

Vou colocar só alguns problemas que eu vi nesse campo da saúde. A formação do médico, da enfermeira, do auxiliar de enfermagem, dessa equipe básica de saúde, é em geral uma formação voltada para um trabalho em ambientes urbanos e em uma estrutura hospitalar. Nesse ambiente existe uma hierarquia estrita, uma definição de funções muito precisa. Agora, como você vai para uma aldeia, em geral os médicos não ficam o tempo todo, não há médicos para tantos povos indígenas e nem que se disponham a viver seu cotidiano por muito tempo. A enfermeira costuma ter uma presença maior mas também não é o tempo todo. Quem fica na aldeia mesmo, na maior parte do tempo, são os auxiliares de enfermagem e mais ainda são os agentes indígenas de saúde, que são formados ali e lá vivem.

Muitas vezes as coisas acontecem ali sem que haja um especialista presente para diagnosticar. Às vezes o auxiliar de saúde, o auxiliar de enfermagem, o agente de saúde veem-se frente a situações que não podem esperar, eles têm que diagnosticar, têm que encaminhar. Vai encaminhar para o hospital, vai dar um remédio, o que fazer? E, na aldeia, existem também os especialistas indígenas locais.

A primeira questão é: o que está acontecendo? E, aí, caímos nesta problemática: qual é a noção de saúde e doença que se tem? O que é doença? O que é saúde? Nos deparamos com concepções de mundo muito diversas. É claro que cada povo vai ter uma configuração própria, uma cosmologia,

uma visão de mundo própria, mas há certas instituições, denominação utilizada na Antropologia, que são comuns a muitos povos, cada um desses desenvolvendo-as de uma maneira específica. Uma delas é aquela que chamamos de Xamanismo.

Esse especialista, o xamã, a gente tende a comparar com o médico, mas na verdade são muito diferentes. O médico trata do corpo, mas o xamã é em outro alcance. Ele é uma figura que só encontra sentido em sociedades que não fazem essa distinção que a gente faz, entre o natural e o sobrenatural. Tudo existe entrelaçado no mesmo universo, não existem essas duas dimensões separadas.

Na verdade, a vida para certas sociedades se processa em mais de uma dimensão. Nós pensamos na vida em que estamos como estando vivos ou, então, se morremos não estamos mais aqui, não somos mais, não fazemos parte da vida. Bem, há os que acreditam em outro mundo, há os que não, os ateus, os agnósticos. Mas muitas sociedades veem a vida se processando em várias dimensões.

Os enawene-nawe, um povo do Mato Grosso, entendem que as pessoas têm vários elementos internos, vamos dizer assim. Quer dizer, a alma não é uma só, é uma composição de elementos. Quando a pessoa morre, esses elementos se desfazem, o laço que os une se desfaz, então uma parte do ser humano vai para outra dimensão, onde vivem os enore nawe, que são entidades, são seres, são elementos, são forças benfazejas, que apoiam os seres humanos, esse é um lado bom, e a própria direção é a celeste. E há uma parte dos próprios seres humanos, que são os iacairiti, que vão para as profundezas, são perigosos e podem fazer mal aos humanos, mas que, ao mesmo tempo, são os que permitem a fertilidade da terra e permitem a vida. São outros e são eles ao mesmo tempo.

Quando a pessoa está doente, o que aconteceu do ponto de vista deles é um desequilíbrio na relação das pessoas vivas com esses outros seres. Desequilíbrio por quê? O que desequilibra? Desequilibra porque ou ele está se afastando de um certo modo de proceder no mundo – já que o modo de proceder ideal é o que também ajuda no equilíbrio global do mundo, então, se ele está procedendo mal, fazendo muitas coisas erradas, ele cria desequilíbrio - ou pode ser também um malefício de outra pessoa que está sendo jogado sobre ele.

Quem transita nessas esferas é o xamã, é uma pessoa que já passou por provas, já quase encarou a morte, já esteve desse outro lado e voltou. E como ele foi e voltou, ele consegue fazer esse diálogo. O xamã vai trabalhar nessas outras esferas e tentar trazer esse equilíbrio. Nada a ver com médico, porque é uma outra coisa que está acontecendo.

No cotidiano da saúde, eu dei um exemplo dos enawene nawe, mas há muitos exemplos de outros povos, de outras situações.

Por exemplo, os tabus referentes à menstruação, ou à ideia vigente em muitas sociedades, de que o pai e o filho compartilham uma mesma substância essencial. Neste caso, o que ocorre quando o filho é recém-nascido? O pai tem que ter um regime alimentar restrito. Se o pai vai matar um animal feroz, se ele vai viver essa emoção tão forte, tão pesada, ele não pode, deve evitá-la, porque a criança vai sentir imediatamente. Isso é uma conexão de essência, e a criança ainda está totalmente se alimentando, vivendo dessa essência paterna. Por isso o pai repousa, se poupa de grandes esforços e de situações de risco. É o costume da "couvade", assim chamado pela Antropologia.

O pai tem que se poupar, não é? Não é um vagabundo que está na rede porque a mulher teve filho. Que não vai caçar um bicho bravo. Não. São tantos os elementos que intervêm e definem os comportamentos das pessoas. Cada cultura vai elaborar a realidade e vai agir conforme essa elaboração. São muitos os costumes.

Somos tão seguros da nossa noção de realidade que muitas vezes falamos: "Não, mas isso é bobagem, tem que mandar uma injeção no cara lá e acabou". Mas não é assim. Vocês, da Psicologia, mais do que todos, sabem desta conexão entre corpo e mente. Então, tudo isso tem que ser levado em consideração e tem que ser compreendido.

Qual é a solução? A solução é criarmos os caminhos do diálogo, os caminhos da conversa, da troca. É infantil também a gente achar que: "Não, não vamos introduzir nada, vamos respeitar totalmente...", não é esta a questão. A questão é que você tem um campo epidemiológico ali que é perigoso, que mata as pessoas. A vacina tem que ser dada, o antibiótico eventualmente tem que ser usado. Enfim, todo nosso conhecimento também não é bobagem, é um conhecimento construído e tem seu grau de eficiência, assim como o de outras sociedades.

Primeiramente é preciso relativizar nossa noção de realidade, nossas certezas sobre o que é real e o que não é, e de fato se abrir para um diálogo no qual a gente possa eventualmente mudar parte do que a gente pensa ser ou não uma realidade. No fundo, devemos é levar a sério as outras pessoas. Todos são adultos, todos se comportam, descobrem coisas, sabem o que fazer. Então, é se levar a sério mutuamente e conseguir estabelecer protocolos.

Isso é muito interessante, mas há dificuldades. Todo o sistema de saúde é nacional, há uma burocracia que exige procedimentos, formas de registro. Há protocolos a serem cumpridos. As pessoas ficam pouco tempo em uma

área, existe uma rotatividade muito grande. Elas ficam um, dois anos trabalhando em uma área, e, quando a pessoa começa a se ambientar, ela sai. Aí, chega um outro que não sabe nada, tem que começar tudo de novo.

É preciso criar bancos de dados, informações sobre cada povo, cada contexto de trabalho que facilite a entrada de novas pessoas. Devem-se criar, portanto, todas as maneiras de conseguir estabelecer este contato, este diálogo e aprendizado mútuo.

programa tamoromu: uma experiência em promoção de saúde indígena e prática interdisciplinar na Casai-SP

Vanessa Caldeira

Bacharel em Ciências Sociais pela UFMG, mestre em Ciências Sociais pela PUC-SP; membro das ONGs indigenistas Cedefes, Opan e CPI/SP; coordenadora do Programa Tamoromu da Casai-SP/Funasa/Ministério da Saúde.

Primeiramente, gostaria de registrar aqui meu agradecimento ao Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP SP) pelo convite para participar do ciclo de encontros promovidos desde novembro de 2008 e pela oportunidade de diálogo.

O texto ora apresentado se constitui em uma síntese de minha participação em dois diferentes encontros promovidos pelo CRP nesse período: *Colóquio Psicologia e Povos Indígenas*, em São Paulo, em 28 de novembro de 2008 e *Encontros Interdisciplinares sobre Psicologia e Povos Indígenas*, em São Sebastião, em 29 de maio de 2009. Em ambos os eventos, minha participação tinha como objetivo compartilhar uma reflexão acerca da experiência da prática interdisciplinar desenvolvida pela equipe responsável pelo *Programa Tamoromu* na Casa de Apoio à Saúde do Índio de São Paulo – Casai-SP – unidade vinculada à Funasa (Fundação Nacional de Saúde – coordenação regional São Paulo), órgão pertencente ao Ministério da Saúde. A partir do conteúdo preparado para esses dois diferentes momentos, é que organizei o presente texto.

Acredito ser importante iniciar com uma apresentação breve sobre o que são as Casas de Apoio à Saúde do Índio (Casai) e em que consiste o *Programa Tamoromu*, desenvolvido na Casai de São Paulo.

De acordo com a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, as Casas de Apoio à Saúde do Índio devem: a) receber, alojar e alimentar pacientes encaminhados e acompanhantes; b) prestar assistência de enfermagem 24

horas por dia; c) marcar consultas, exames complementares ou internação hospitalar; d) providenciar o acompanhamento dos pacientes nessas ocasiões e o seu retorno às comunidades de origem, acompanhados das informações sobre o caso; e) promover atividades de educação em saúde, produção artesanal, lazer e demais atividades para os acompanhantes e mesmo para os pacientes em condições para o exercício dessas atividades (Funasa, 2000: 15).

De acordo com dados da própria Funasa, até novembro de 2009, o órgão dispunha de 57 Casas de Apoio à Saúde (Funasa; 2009: 35), localizadas em diferentes municípios do país. A Casai de São Paulo é uma das poucas de referência nacional, que atende pacientes de todo o território brasileiro para tratamentos considerados de alta complexidade. Em função dessa característica, a Casai-SP atende um público diverso, que, em sua maioria, demanda tratamentos longos e retornos periódicos.

A longa permanência na cidade de São Paulo e a ociosidade que a maioria dos indígenas pacientes e acompanhantes viviam nesse período mobilizaram uma equipe técnica multiprofissional, coordenada pelo médico Armando Guzzardi[1], que em 2004 trabalhava na Casai-SP, a elaborar o projeto "Atividades Cotidianas para os Indígenas da Casai-SP: Ações de Humanização do Atendimento e Promoção de Bem-Estar para Melhor Reabilitação dos Pacientes Indígenas".

Como desdobramento de tal projeto, sua equipe executora (Vanessa Caldeira – antropóloga, Joana Garfunkel – psicóloga e Maria das Dores Pereira do Prado – indígena pedagoga)[2] elaborou o Programa Tamoromu – lugar da diversidade, em curso na Casai-SP desde outubro de 2007.

Em que consiste tal Programa? A apresentação de Joana Garfunkel no Colóquio, em novembro de 2008, teve como objetivo responder tal questão e seu texto permite ao leitor conhecer, de forma primorosa, o trabalho que desenvolvemos na Casai. Portanto, apresentarei apenas em linhas gerais tal trabalho, enfatizando aspectos que julgo relevantes para a abordagem que aqui me proponho.

O Programa Tamoromu tem como objetivo geral potencializar a estrutura de acolhimento da instituição e auxiliar no tratamento e recuperação do bem-estar dos pacientes indígenas. Para alcançar tal objetivo, a equipe apostou no dispositivo

[1] Além de Armando Guzzardi, a equipe era formada por Edson Benedetti (antropólogo), Maria Carolina Toledo (psicóloga), Regina Brotto (educadora física e artista plástica) e Uirá Montovane (comunicólogo). Apenas Armando era funcionário da Casai no período de elaboração e aprovação do citado projeto (2004/2006).

[2] Regina Brotto foi a única profissional que elaborou e participou da execução do referido projeto. Contudo, no momento da elaboração do Programa Tamoromu ela não mais compunha equipe. Desde fevereiro de 2008, a equipe conta com a colaboração da artista visual Larissa Isidoro Serradela.

metodológico das oficinas. São oferecidas 10 diferentes oficinas (seis semanais e quatro quinzenais), que foram agrupadas em três diferentes categorias: reflexão (que são as oficinas de Vídeo; Leitura de Matéria sobre Povos Indígenas; Educação em Saúde; História; e Cultura e Linguagem); artísticas (Artesanato; Cerâmica; Reciclagem); e as lúdico-corporais (Jogos e Brincadeiras; Passeios).

A escolha por esse dispositivo metodológico ocorreu já com a equipe elaboradora do projeto piloto que deu origem ao *Programa Tamoromu*. Contudo, a nossa equipe investiu em estudos a respeito do tema, refletiu sobre a experiência de 12 meses de execução do projeto, e optou então por continuar a investir nessa forma de atuação.

Acreditamos que as oficinas, como *modo de intervenção,* se constituem em um importante *instrumento terapêutico*. Acreditamos que ao expressar-se, por meio de diferentes linguagens, o indivíduo pode encontrar caminhos de elaboração e transformação da realidade, caracterizando, assim, o espaço das oficinas em um espaço terapêutico em potencial.

A nossa função como equipe coordenadora é acompanhar e participar ativamente do movimento do grupo e estimular a convivência, buscando criar possibilidades múltiplas de comunicação (Galletti; 2001). A partir dessa proposta, nas oficinas não há quem sabe e quem não sabe – todos são produtores de conhecimento. Não há uma hierarquia de saberes nem tampouco uma cristalização de papéis.

O objetivo é estimular encontros, criação, interação. Participa quem quiser, da forma como deseja. Não há um tempo rígido nem tampouco uma forma. O tema é apresentado, sugerido. O grupo se apropria ou não. Nesse caso, as oficinas são espaços por excelência de escuta, de descobertas, de conexões, onde o protagonismo indígena pode encontrar vazão. Nesse sentido, elas se constituem em um potente espaço de promoção de saúde.

Além das oficinas, atividade principal do Programa, a equipe realiza: atendimentos psicológicos aos indígenas; acompanhamentos de casos; atividades com funcionários; e reuniões (de equipe, entre equipes, e com instituições parceiras). A atuação interdisciplinar permeia todas essas atividades, posto que a própria equipe Tamoromu é multidisciplinar. Todavia, as atividades desenvolvidas pela equipe intensificaram a atuação interdisciplinar na instituição porque, além de aumentar a variedade de áreas de formação, o Programa Tamoromu iniciou atividades que convidam para o diálogo e para a atuação conjunta.

Contudo, se por um lado a atuação interdisciplinar, para muitos, potencializa o trabalho, por outro, sua realização não é nada fácil. É muito menos trabalhoso dialogar com nossos pares. O exercício de compreender outra forma de pensar

é cansativo, principalmente, quando vivido no cotidiano. E como Joana bem destacou em seu texto, essa dificuldade é vivida em sua radicalidade, quando compartilhada com indígenas – pessoas que, muitas vezes, possuem outra referência cultural ou, pelo menos, uma trajetória histórica e uma memória social orientadas por um sentimento de pertença referenciado em um contexto muito específico: o da dominação.

É sobre esse contexto, das dificuldades e das conquistas da atuação interdisciplinar na Casai, que gostaria de falar um pouco. Ressalvo apenas que tudo que apresento aqui são impressões de um trabalho recente desenvolvido na Casai-SP e por uma profissional da Antropologia que, apesar de alguns anos de experiência com a questão indígena, pouco tem de atuação no campo da saúde.

A interdisciplinaridade na equipe: interfaces entre a Antropologia e a Psicologia

Com uma formação multiprofissional (antropóloga, psicóloga, pedagoga e arte-educadora), a equipe faz da interdisciplinaridade uma experiência necessária. O início, como qualquer começo, foi suado, difícil. Quatro diferentes áreas de formação, quatro profissionais que não se conheciam, sendo uma delas, inclusive, indígena Pankararu (Dora – pedagoga), e um Programa que propõe uma nova forma de oferta do serviço. Cada profissional com sua "bagagem", com seu "olhar", com suas expectativas e preocupações. O encontro entre nós não foi sereno, nossa chegada na Casai não foi tranquila. Contudo, rapidamente, o trabalho, os indígenas, as outras equipes nos mostraram como era fundamental a nossa equipe ser multiprofissional. O exercício da Antropologia na Casai solitariamente seria muito pouco aproveitada. A "leitura" do contexto institucional, da situação vivida por cada paciente, da complexidade de cada caso, ficaria limitada apenas com o olhar e ação antropológicos. A potência (termo muito utilizado pela psicologia) do Programa, em minha opinião, está na formação e na atuação interdisciplinar da equipe.

Julgo mais fácil dialogar com antropólogos sobre as questões indígenas por compartilharmos um conhecimento. Ainda que discordemos (pois são várias as linhas teóricas e posições entre nós), é mais fácil saber por onde passa a divergência, quando compartilhamos um modo de saber. Daí a razão da interdisciplinaridade ser tão difícil: ela exige mais de cada profissional, ela "cansa" mais a gente. Contudo, vencida a dificuldade inicial das diferentes

formações acadêmicas, entendo que há uma ampliação na visão do trabalho. Consequentemente, há uma nova forma de percepção, que não é antropológica, nem psicológica, nem pedagógica, nem artística.

Entretanto, para a equipe atuar em equipe de fato, não há como negar o quão cansativo ainda é esse exercício de ouvir, pensar e elaborar o que é apresentado pela colega. Às vezes, é difícil acompanhar o raciocínio. Às vezes, é difícil "enxergar" o que está sendo "enxergado" pela colega. Muitas vezes, nossas reuniões semanais são muito longas por isso – por demandarem um exercício enorme, outro "olhar" e uma discussão de valores, percepções, prioridades, entendimentos.

Mas juntamente com esse esforço, esse intercâmbio, essa "negociação" amplia visões, proporciona aprendizados e certamente tem potencializado nossa atuação.

Deste importante exercício da interdisciplinaridade na equipe, gostaria de destacar uma reflexão sobre a minha experiência de trabalho em parceria com Joana Garfunkel, psicóloga da equipe.

O encontro com a Psicologia, por meio do trabalho com Joana, tem sido um rico aprendizado e um prazer enorme. Pelo trabalho conjunto, temos conseguido pensar questões que sozinhas não daríamos conta ou, se fôssemos fazê-lo, o faríamos de forma restrita, recortada, limitada. Questões trazidas por Joana produzem questões nunca antes pensadas por mim. Nesse sentido, a Antropologia se "abriu" e tem sido gratificante compartilhar questões e construir conjuntamente um "olhar" para casos e situações vividas.

Esse diálogo profícuo com Joana, me fez pensar em interfaces possíveis entre a Psicologia e a Antropologia.

A partir da experiência na Casai, referente à promoção em saúde dos povos indígenas, entendo que há um primeiro e principal ponto em comum entre essas duas áreas de conhecimento, que permitiu esse fértil encontro: a valorização da *prática da escuta*. O antropólogo deve partir do pressuposto de que não conhece o modo de vida daquele grupo com quem ele vai iniciar um diálogo. Penso que o psicólogo também tem esse lugar da escuta como o primeiro lugar da sua atuação profissional. Nesse sentido, ambas direcionam o sujeito a reconhecer a existência do outro.

Nesse caso, eu entendo que tanto a Psicologia quanto a Antropologia são áreas de conhecimento que *convocam a alteridade*, ou seja, convocam a diferença. Essas duas áreas atuam de modo a dialogar com o outro não imaginando que sabe tudo sobre ele. Eu acredito que isso, em consultórios de psicologia, acontece, como acontece quando o antropólogo realiza um trabalho de campo com os grupos que se propõe a atuar.

Um dos grandes equívocos é achar que sabemos mais sobre uma pessoa do que ela mesma. Nesse ponto é que acredito que há uma interface muito importante entre as duas áreas de conhecimento. Ambas direcionam o *sujeito a apropriar-se de sua própria* história.

Outra característica que entendo que ambas as áreas possuem em comum é a *valorização da subjetividade*. Não existe verdade absoluta nem tampouco uma única forma de expressão do pensamento humano. Para a Psicologia e a Antropologia, os mitos, os sonhos, entre outras, constituem linguagens, discursos que expressam o modo de ser, estar e pensar de um povo. O discurso racional, cientificista, neste caso, não direciona o diálogo. Outros discursos, outros saberes são reconhecidos. Tanto a Psicologia como a Antropologia valorizam e não imprimem, em seu princípio, um olhar hierárquico para os diferentes modos de conhecimento.

O último ponto que entendo em comum entre psicólogos e antropólogos é que ambas as formações são *contrárias à universalização do sujeito*. O fenômeno da "globalização", a comunicação em rede (internet), os mercados comuns, a facilidade de deslocamento, a velocidade e o acesso às informações proporcionaram uma impressão equivocada de que no futuro próximo as diferenças culturais seriam amenizadas: todos teriam acesso a tudo. Evidentemente, essa "previsão", essa opinião senso comum que se disseminou, constitui uma ilusão, um desejo para alguns, uma ideologia para outros. Para a Psicologia e para a Antropologia, acredito, não há homogeneidade do sujeito, individual ou social. Ainda que haja uma homogeneidade de informações e instrumentos, cada sociedade, cada indivíduo recebe, elabora e utiliza tais instrumentos a seu modo.

Se a Psicologia por excelência lida com indivíduos e pessoas, e a Antropologia com grupos sociais e suas reivindicações, acredito que as duas conseguem dialogar muito bem por esses pontos em comum que possuem: são duas áreas que desejam conhecer o outro (indivíduo ou coletividade) a partir do outro.

Interdisciplinaridade na instituição e com entidades parceiras:

O *Programa Tamoromu* propõe algumas atividades de atuação conjunta com outras equipes da Casai ou de instituições parceiras. Na Casai essas atividades são: reuniões mensais entre equipes, reuniões ampliadas para discussão de casos, passagem de plantão interdisciplinar e acompanhamentos de casos. Com parceiros, participamos de reuniões mensais com a equipe do

Ambulatório do Índio/Unifesp, entidade responsável pelo atendimento à saúde indígena na cidade de São Paulo; e reuniões bimestrais com a psicóloga responsável técnica pela área de Saúde Mental da Funasa, regional São Paulo. Destas, gostaria de destacar as reuniões mensais entre equipes na Casai e as reuniões com parceiros em função dos resultados e ou de avanços que estas têm proporcionado no campo da atuação interdisciplinar.

A Casai é formada por 7 diferentes equipes: Tamoromu, Enfermagem, Administração, Manutenção, Motorista, Vigilância e Cozinha. Pelo fato de ser uma casa de apoio, os profissionais e o público atendidos possuem um convívio intenso. Assim, além do contato em razão da prestação de serviço que cada equipe e profissional oferece, estes e indígenas se identificam e criam laços de amizade, cumplicidade, afinidade.

Dada tal característica, a equipe acredita na importância de um trabalho direcionado aos funcionários e um diálogo constante entre as equipes para discutir alguns casos ou situações do cotidiano da instituição. Se entre profissionais de áreas diferentes, mas que possuem como linha condutora do seu trabalho um mesmo programa já é um desafio a prática da interdisciplinaridade, este desafio se intensifica quando pensamos em profissionais com distintos papéis e funções.

Se todos interagem com os indígenas, criam e emanam opinião sobre os mais diversos assuntos (desde casos específicos de um paciente até aspectos da cultura de um povo), difícil fazer dessa interação e opiniões material de trabalho, de reflexão e atuação conjunta.

A Casai possui o equivocado entendimento de que fazer reunião significa não trabalhar. A prática do serviço se sobrepõe à reflexão do mesmo. Nesse aspecto, a equipe Tamoromu atua na "contramão" do fluxo institucional e se mantém firme na execução de reuniões semanais de equipe para pensar conjuntamente o trabalho. Em função da compreensão e valorização do importante lugar da reflexão na oferta do serviço, a equipe propôs a realização de reuniões mensais entre representantes das diversas equipes para falar sobre o trabalho.

Nossa função nessa atividade é propor um cronograma e apresentar sugestões de pauta. O objetivo é proporcionar um espaço de apresentação do trabalho de cada equipe, das dificuldades vividas no cotidiano, das opiniões sobre a instituição, de sugestões para melhorias no serviço e de discussões de casos. A meta dessas reuniões é potencializar o trabalho em rede na Casai.

Apesar da dificuldade em realizar tal atividade com a periodicidade proposta, a chefia assumiu a condução dessas reuniões juntamente com a equipe Tamoromu, o que foi fundamental para sua existência. Considerando que essa é uma prática

nova; que há uma necessidade de clareza nas funções e papéis de cada um, que no cotidiano, muitas vezes, em qualquer instituição, tornam-se necessárias adequações; e que há uma dificuldade, em qualquer instituição, em coordenar uma atuação conjunta entre suas várias equipes; entendemos que essas reuniões têm produzido resultados. Elas têm se constituído em um importante exercício e espaço para uma mudança estrutural do modo de atuação. Nelas é possível perceber a resistência da maioria em participar, mas também é possível perceber que a existência de um lugar para falar sobre o trabalho tem sido gradativamente compreendida e, consequentemente, valorizada. Alguns desejam falar das dificuldades do seu trabalho para que as demais equipes reconheçam e facilitem sua atuação, que necessita do trabalho em rede. A partir dessas reuniões, as reclamações "nos corredores" ganharam lugar específico e apoio para elaboração – a reclamação, a insatisfação foi acolhida antes de ser apresentada isoladamente para chefia e tornou-se material de reflexão do grupo, que se apropria das questões.

Um segundo aspecto já perceptível como resultado dessa atividade, é a valorização do funcionário. Ao ser convidado a manifestar sua opinião, a falar sobre o que julga relevante, há aí mais um espaço de valorização do funcionário, que extrapola a execução cotidiana de sua função.

Um terceiro e último aspecto dessa atividade é a interação entre as equipes. Por meio das reuniões, tem sido possível conhecer melhor o trabalho de cada um, suas limitações, seus esforços, bem como o funcionamento geral da instituição. Nessas reuniões, o grupo se apropria de questões até então entendidas como do outro e constrói coletivamente propostas. Ao transformar tais questões em material de trabalho para todos, a adesão para execução das mesmas é consequentemente maior – o grupo torna-se propositivo e não mais reativo.

Outra atividade interdisciplinar que participamos são as reuniões mensais com a equipe do Ambulatório do Índio. Estas nos permitem um contato direto com médicos, enfermeiros e eventualmente alguns outros profissionais da área da Saúde (nutricionista, odontólogo, por exemplo). O objetivo dessas reuniões é a promoção de discussões interdisciplinares sobre alguns casos considerados mais complexos, de difícil análise e ou intervenção.

A larga experiência da Unifesp no atendimento à saúde dos povos xinguanos proporciona à equipe do Ambulatório do Índio a possibilidade de realizar um dos mais difíceis exercícios: a relativização do saber (e consequentemente da hierarquia entre saberes e papéis).

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas preconiza a articulação entre os conhecimentos tradicionais indígenas e a Biomedicina.

Portanto, em tese, há o reconhecimento oficial da existência de outros sistemas de conhecimentos e de outros modos de cuidados com a saúde, além do conhecimento científico. Contudo, em "tempos modernos", as sociedades capitalistas ocidentais têm dificuldade em reconhecer outras formas de conhecimento, principalmente quando se trata do tema Saúde. Vivemos sob a égide do pensamento científico. Por meio dele, as sociedades ocidentais fazem sua leitura da vida. E nesse contexto, a tendência é identificar outras formas de conhecimentos e práticas como crendices, superstições ou fragmentos de um pensamento "menos evoluído", cuja eficácia é questionável.

Muito recentemente apenas, antropólogos brasileiros começaram a conceituar a Medicina indígena e a Medicina popular como sistemas médicos e não como vestígios de um passado folclórico, bem como relativizaram a Biomedicina (ou Medicina "científica") ao analisá-la como um conhecimento produto de uma época, de processos sociais, históricos, políticos e culturais como todo e qualquer conhecimento (Langdon, 2004: 35).

Contudo, relativizar a nossa Biomedicina, bem sabemos, ainda é um desafio. Poucos são os profissionais que reconhecem que a forma como cuidam da saúde é apenas uma entre as várias formas existentes e que o seu conhecimento não é o mais eficaz.

O médico Marcos Pellegrini entende que a Antropologia auxilia substancialmente os profissionais de Saúde na elaboração de tal relativização. Segundo ele, *A Antropologia pode proporcionar uma abordagem com enfoque na percepção e utilização de serviços profissionais de assistência à saúde, permitindo aos profissionais entenderem que sua prática não é o único recurso em casos de doença, que sua eficácia é social e culturalmente delimitada, assim como refletirem sobre seu papel, ao encarar a doença como um evento que acomete a vida e não só o corpo das pessoas* (2004: 237).

A área da Saúde na Biomedicina é marcada, em sua organização e modo de atuação, por hierarquias: entre as categorias profissionais (médico, enfermeiro, técnico de enfermagem, auxiliar, entre outras); entre paciente e médico (paciente como passivo, doente, ouvinte, receptor; e médico como curador, santo, doutor). Nossa cultura reverencia os médicos, respeitosamente chamados de doutores. Nossa conduta, normalmente, é de escuta, obediência às orientações e poucos questionamentos. Por atuarem diretamente com a promoção da vida, muitas vezes, temos por eles grande gratidão, enorme admiração.

Essa relação somente se construiu assim porque compartilhamos o mesmo sistema de conhecimento – o científico – e porque consequentemente

confiamos, então, no modo de atuação desse profissional. Não os questionamos porque confiamos no conhecimento que possuem. É o sentimento de confiança que nos possibilita tal relação.

Quando essa atuação médica é reproduzida em sociedades que não compartilham o mesmo sistema de conhecimento e que sobretudo possuem uma relação histórica de dominação (indígenas e não-indígenas), essa relação não se estabelece.

Muitos são os povos indígenas que não possuem no conhecimento científico sua forma de compreensão do mundo (nem tampouco do corpo, da vida). Os povos indígenas viveram conosco uma história de colonização, expropriação e imposição. Difícil estabelecer uma relação de confiança com uma sociedade dominadora que se norteia por um conhecimento que não é compartilhado.

Isso posto, evidenciamos aí duas grandes dificuldades: a resistência da nossa sociedade, sobremaneira dos profissionais da saúde, em relativizar o seu conhecimento e atuar em conjunto com outras formas de conhecimento (e assim relativizar também o seu lugar e o seu papel no contexto da promoção da saúde); e a resistência indígena em confiar em nós e no nosso modo de cuidar da saúde.

Ter consciência de tais dificuldades é um primeiro e importante passo para uma mudança desse contexto. Acredito que a experiência da Unifesp, conveniada da Funasa na promoção da saúde indígena, permite aos seus profissionais o exercício da relativização dos seus saberes e o reconhecimento de uma pluralidade médica.

As reuniões mensais realizadas pela equipe do referido Ambulatório e as equipes da Casai (Tamoromu e enfermagem) são uma oportunidade também para esse exercício, ainda que com outros interlocutores. Nessas reuniões, diferentes áreas de conhecimento pensam juntas.

A equipe de saúde do Ambulatório do Índio reconhece a importância de outras áreas do conhecimento para uma atuação na promoção da saúde dos povos indígenas, o que demonstra a relativização do lugar da Medicina e da Enfermagem – elas não são únicas e há uma percepção da complementaridade entre as áreas para a produção de um "olhar" sobre a saúde de um povo.

Tais reuniões são espaços ricos para o exercício da relativização do saber, dos papéis e para reflexão sobre o contexto intercultural. Elas se constituem como espaços que devem ser cuidados e preservados. Como atividade ainda com pouco tempo de existência, ela vive seus percalços e dificuldades. Ora, há dificuldade de escuta de um, ora há resistência de outro; contudo, sua potência é inquestionável, sua proposta é fundamental.

Para a transformação de uma relação histórica com os povos indígenas, para o acesso a esses diferentes modos de conhecimento e para um diálogo efetivo com este outro, ainda temos muito que avançar e estes espaços para a reflexão interdisciplinar se constituem em um importante passo nessa trajetória.

O papel do antropólogo na atenção à saúde dos povos indígenas

Diante do exposto, é inegável a relevância da colaboração da Antropologia na promoção da saúde indígena. Em 2001, quando da III Conferência Nacional de Saúde Indígena, a necessidade de capacitação dos profissionais para trabalhar com outras culturas e a ampliação das equipes de saúde que atendem as áreas com participação de antropólogos tornou-se consensual e oficial. Contudo, qual deve ser o papel do antropólogo ainda é algo em construção, em negociação.

Segundo o antropólogo Renato Athias, *o campo profissional dos antropólogos na área de Saúde Indígena está se desenvolvendo em decorrência de demandas específicas dos gestores, principalmente quanto à organização dos serviços de Saúde, e tem como enfoque principal o entendimento da cultura indígena como peça-chave na melhora da qualidade dos serviços de Saúde oferecidos às comunidades indígenas. Tais demandas estão situadas na área de treinamento e capacitação de profissionais de Saúde. Em geral, o papel dos antropólogos tem sido compartilhar informações etnográficas, ou seja, falar sobre as culturas indígenas para os profissionais, com o objetivo de adequar os serviços de Saúde às culturas locais e, consequentemente, desenvolver de modo mais ordenado as questões culturais que envolvem a assistência e a prática médica entre os índios* (2004: 220).

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (Ministério da Saúde, 2000) e as Diretrizes do Modelo de Gestão da Saúde Indígena, aprovado pela Portaria nº 70/04 apresentam em seu texto o compromisso de *articular* as práticas de Saúde iIndígena com as da Biomedicina. Esse compromisso (articular as formas de autocuidado das populações indígenas com a Biomedicina) *exige* que os profissionais de Saúde sejam capazes de *compreender os modos de vida dos povos que atendem*. Daí a importância e as demandas de gestores da Saúde Indígena por capacitações e treinamentos em Antropologia para as equipes de saúde.

Segundo Athias, as atividades de capacitação e treinamento, de um modo geral, já vêm demonstrando resultados bastante efetivos. *Com essas atividades de treinamento, pode-se perceber a necessidade de enfatizar, para os profissionais de Saúde,*

que os índios possuem um sistema médico com lógica própria que a Biomedicina deve respeitar, ou seja, compreendê-lo e fortalecê-lo com o intuito de garantir a sobrevivência cultural dos povos indígenas dessas regiões. Em outras palavras, lutar contra o preconceito e o processo de medicalização que todos os distritos sanitários especiais indígenas estão vivenciando. Mesmo que não tenha dados empíricos que o comprovem, posso afirmar que os processos de capacitação que contaram com o trabalho de antropólogos possibilitaram a permanência de profissionais nas áreas indígenas com certo grau de compromisso e sobretudo maior sensibilidade para os interesses do movimento indígena na região (Athias, 2004: 219).

Segundo a antropóloga Esther Langdon, é fundamental o investimento em uma *competência cultural como parte de uma competência clínica*, pois somente assim será possível uma articulação de fato entre os saberes e não apenas a oferta de um serviço da Biomedicina.

A necessidade de uma preparação específica dos profissionais da Saúde para uma atuação em contexto intercultural compõe uma das diretrizes da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Entretanto, de modo geral, essa preparação ainda não é ofertada, o que a meu ver reflete a nossa resistência em aceitar o outro como diferente, em superar a relação histórica de dominação junto aos povos indígenas e em relativizar o saber da nossa medicina. O investimento em uma competência cultural não garante, mas certamente facilita a superação de tais barreiras.

Apesar de extremamente relevantes capacitações e treinamentos em Antropologia no investimento da nossa competência técnica, o médico Marcos Pellegrini destaca que essa ainda seria uma ação pontual do antropólogo. Segundo ele, se a Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena foi formulada com o propósito de favorecer a superação de fatores que tornaram esta população mais vulnerável aos agravos à saúde de maior magnitude e transcendência entre os brasileiros (Funasa; 2000: 12); se ela preconiza o respeito às especificidades culturais destes povos (Funasa; 2000: 05); se ela solicita a utilização de levantamentos socioantropológicos e a oferta de acompanhamento de antropólogos aos índios inseridos num processo de formação profissionalizante (Funasa; 2000: 13-15); ela *requer* a participação sistemática de antropólogos nas equipes de saúde (Pellegrini; 2004: 235). Contudo, ainda são raros os momentos em que os antropólogos são solicitados a colaborarem. Segundo Langdon, uma razão para isso é que os benefícios de sua colaboração nem sempre são claros ou percebidos como úteis pelos profissionais de Saúde.

Vários foram e são ainda os conflitos vividos entre esses profissionais e os antropólogos, muitas vezes por concepções diferentes sobre qual seria a colaboração destes. Para Langdon, há uma necessidade de *negociação aberta* sobre a natureza da colaboração interdisciplinar entre os antropólogos, equipes de Saúde e comunidades indígenas (2004: 44). Em função do pouco investimento da Funasa nessa negociação, pouco temos avançado neste campo. Daí, a importância do registro, divulgação e diálogo sobre as poucas experiências existentes.

Ainda que de forma não consolidada, em alguns casos, o antropólogo tem sido convidado a compor equipes de Saúde Indígena. Como um especialista em questões interculturais, seu trabalho nessas equipes tem sido o de *buscar sentidos de outro contexto cultural* a fim de tornar mais amplo o entendimento de questões que envolvam a saúde e o bem-estar dos povos indígenas, auxiliando-os no entendimento de que sua prática, não é o único recurso em casos de doença, que a eficácia do seu conhecimento é social e culturalmente delimitada (Athias; 2004: 222).

Sua função, portanto, não deve ser confundida com a de tradutor de programas da Biomedicina para os indígenas, no sentido de convencê-los a aderir a tratamentos médicos. Sua função não é assegurar uma resposta positiva dos indígenas a esses programas, mas, sim, de facilitar a expressão da comunidade sobre suas próprias necessidades (Langdon; 2004: 46).

Chamar a atenção para as práticas e concepções nativas faz parte da tarefa do antropólogo nos serviços de atenção à Saúde Indígena. O antropólogo não é um mediador entre dois campos opostos: o indígena e o não-indígena. Ele possui uma postura crítica e reflexiva, reconhece que o saber médico e os serviços são construídos histórica e politicamente e que há pluralidade de atores e vozes presentes no contexto intercultural.

Segundo Langdon, suas pesquisas devem ir além do grupo-alvo dos serviços e incluir uma análise da cultura da administração, dos profissionais e dos serviços. Também os assuntos pesquisados precisam ir além daqueles tradicionalmente vistos como específicos da Saúde. As redes sociais, os caminhos para o poder, a liderança e as percepções da comunidade em relação às suas necessidades são novos temas a serem explorados pelo antropólogo voltado para questões de Saúde Indígena (2004: 46).

Em um cenário com muitas intervenções, pontuais ofertas de formação para atuação em contexto intercultural, e poucas reflexões sobre a prática do serviço oferecido, equipes de Saúde que possuem antropólogos em seu quadro representam a prática existente nesse campo. Nesse contexto, a Casai-SP marca sua contribuição ao contratar recentemente profissional dessa área para

compor sua equipe, ao investir numa atuação interdisciplinar e ao registrar e divulgar o trabalho.

O importante papel da escuta

Gostaria de finalizar com uma discussão que julgo fundamental: o importante papel da escuta para a realização de um trabalho em contexto intercultural. Em minha apresentação em São Sebastião, esse foi o enfoque.

Pode parecer obviedade falar sobre a "escuta" em uma apresentação e publicação direcionadas a psicólogos. Contudo, entendo que em um trabalho direcionado a povos indígenas, essa postura necessita ser exercida em sua radicalidade, como antes mencionado.

Se partirmos do pressuposto de que cada indivíduo é único e por isso o estranhamento quando do encontro entre duas pessoas ocorre, esse estranhamento é intensificado quando essas duas pessoas não compartilham a mesma cultura ou origem.

Esse estranhamento radical pode ser vivido como uma barreira ou como um convite a uma escuta cuidadosa sobre o que o outro irá dizer de si. O que percebo é que a sociedade brasileira, de modo geral, tende a viver esse estranhamento como uma barreira. Em minha opinião, isso ocorre porque nos falta ainda uma postura de escuta a esses povos.

Historicamente, silenciamos os povos indígenas. No passado colonial, nos relacionamos com esses povos com o objetivo de extermínio e ou escravização. Posteriormente, nos relacionamos com o objetivo de integrá-los à sociedade e transformá-los em um igual.

Não é fácil conviver com a diferença. Daí, a razão de o País possuir tantos grupos excluídos, que vivem à margem da sociedade. Apenas muito recentemente, há 20 anos, o Estado brasileiro reconheceu aos povos indígenas o (estranho) direito a eles de ser quem são. Somente com a Constituição Brasileira de 1988 foi reconhecido aos povos indígenas o direito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Até esta data, ainda tínhamos como política governamental a integração.

A nossa relação histórica com esses povos é marcada por violência, expropriação e dominação. A transformação dessa relação somente deu seus primeiros passos. Reconhecemos o direito dos povos indígenas a serem diferentes. Contudo, ainda não conseguimos dar conta dessas diferenças. Mudamos nossa percepção com relação a eles, mas ainda não mudamos nossa postura. Ainda falamos por eles, porque acreditamos que não são capazes de falarem por si.

A imagem senso comum do que é ser "índio" (cabelo preto e liso, morador da floresta, falante de uma língua exótica) ainda dita quem julgamos serem os indígenas no Brasil contemporâneo. Em 1997, tive a oportunidade de ouvir o indígena boliviano Carlos Intimpampa falar a respeito dessa questão. Segundo ele, quando os europeus chegaram à América, encontraram diferentes povos com diferentes hábitos e crenças. Mediante o violento processo colonizador, disseram que esses outros hábitos e crenças não eram "certos" e que era necessário que os indígenas falassem o seu idioma, rezassem para o seu Deus, comessem o seu tipo de comida, usassem o seu tipo de vestimenta.

Após cinco séculos de imposição, indígenas usam camiseta, falam português, comem alimentos industrializados, usam celular. No entanto, não é mais isso que se deseja dos povos indígenas. Deseja-se que eles retornem àquele modelo e imagem de cinco séculos atrás. Segundo Carlos Intimpampa, os não-indígenas historicamente definem como devem ser os povos indígenas, o que revela a constante postura dominadora. Segundo ele, para os povos indígenas reverterem essa histórica relação, é necessário ser dado a eles o direito de dizer quem são, o que desejam e como desejam viver sua indianidade.

Para os povos indígenas poderem ter voz, é preciso que exista quem os escute. Daí, a dimensão do lugar da escuta no trabalho com os povos indígenas. Não podemos continuar falando por eles nem tampouco acreditar que eles necessitam entender o nosso modo de ser, a nossa medicina, os nossos tratamentos, a nossa forma de cuidar da saúde. Precisamos sair desse lugar etnocêntrico e aceitar que somos nós quem precisa entender esses povos. E não vejo outra forma para alterar essa relação histórica (colonizado e colonizador, dominado e dominador) a não ser um investimento intenso na construção efetiva da nossa escuta.

Essa tarefa não é fácil, posto que somos produtos dessa história. Muitas vezes é extremamente desconfortável ouvir os indígenas. Como prestadores de serviço para o Estado, como representantes da sociedade nacional, a nós, comumente, é direcionado sentimento de revolta, desconfiança, desprezo. Superar esse primeiro encontro, que normalmente é duro, requer compreensão da nossa história e uma escuta sobre o que eles têm a nos dizer.

Investir numa competência cultural como parte de uma competência clínica não deve se restringir a consultar dados etnográficos sobre cada povo. Tal competência se conquista principalmente com uma postura de escuta. Os antropólogos podem fazer pesquisas etnográficas para colaborar e auxiliar no trabalho, mas todos necessitamos ter postura de escuta. Sem ela, reproduziremos cinco séculos de história pretérita.

Bibliografia

ATHIAS, Renato (2004). *Índios, antropólogos e gestores de saúde no âmbito dos Distritos Sanitários Indígenas,* in GARNELO, Luiza e Langdon, Esther (org.). Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria e Associação Brasileira de Antropologia.

FUNASA. *Política Nacional de Atenção aos Povos Indígenas*, Brasília: Ministério da Saúde, 2000.

FUNASA. Lei Arouca: 10 anos de Saúde Indígena. Brasília: Ministério da Saúde, 2009

GALLETTI, Maria Cecília. *Oficina em Saúde Mental: instrumento terapêutico ou intercessor clínico?* Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica. São Paulo: PUC-SP, 2001.

LANGDON, Esther Jean. *Saúde e Povos Indígenas: os desafios na virada do século.* Antropologia em Primeira Mão, nº 41. Santa Catarina: UFSC, 1999.

LANGDON, Esther Jean. *Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde* em GARNELO, Luiza e Langdon, Esther (org.). Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria e Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

PELLEGRINI, Marcos. *As equipes de saúde diante das comunidades indígenas:* reflexões sobre o papel do antropólogo nos serviços de atenção à saúde indígena, in GARNELO, Luiza e Langdon, Esther (org.). Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria e Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

a concepção de mundo como substrato na atenção à saúde dos povos indígenas

Maria Dorothea Post Darella

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

O sentimento inicial que eu gostaria de compartilhar com todos é o de alegria que, aliás, para os Guarani é um sentimento fundamental para se ter saúde. A saúde também vem com o substrato de alegria. Para mim, há alegria em estar aqui no município de Itanhaém pela primeira vez na minha vida. Este município, que já tantas vezes pude conferir via mapa, cônscia da presença das aldeias Guarani e agora Tupi-Guarani, nesse grande território de ocupação e mobilidade Guarani que eles chamam Yvy Rupa.

Itanhaém passa a fazer parte da minha vida presencialmente e ontem me apressei a conhecer o mar, esse mar que também tem importância cosmológica fundamental para os Guarani.

Então, com essa palavra "alegria" eu quero compor o meu agradecimento. Venho da Ilha de Santa Catarina, cidade de Florianópolis, para compartilhar. Esta semana internalizei fortemente: "Vou para Itanhaém, a convite do Conselho Regional de Psicologia, um desafio enorme para mim". Saibam todos, eu vim aprender. Estar aqui com essa multiplicidade de profissionais, poder beber também das palavras de Carlos Alberto Coloma, para mim,

podem estar certos, compõem um dia digno de festejo porque, sei bem, sairei daqui com novas efervescências, novos enriquecimentos nesse caminhar que é o meu caminhar de pesquisa e atuação junto ao povo Guarani, mais especificamente no litoral de Santa Catarina.

Isto posto, eu queria dizer que, para o além do agradecimento, fui me colocando a par desses movimentos do Conselho Federal a partir do Encontro de Lusiânia, em 2004, e dos movimentos do Conselho Regional de Psicologia. Quero justamente parabenizar o Conselho Regional por este caminhar, que, no meu ponto de vista, está sendo extremamente fértil. E é nesse caminhar que eu fui colocada, a convite do CRP, para compartilhar, para enfim avançar.

Penso ser um dia de significativos avanços para mim. Eu procurei ver quem já tinha estado nos eventos anteriores. Encontrei o nome de Rinaldo Arruda, professor da PUC-SP, que foi meu orientador no doutorado. A Vanessa Caldeira, antropóloga, participou em outra oportunidade e inclusive indicou meu nome, sendo que lhe agradeço. Também foi convidada a Maria Inês Ladeira no ano passado, essa baluarte no que tange aos trabalhos com os Guarani, uma guerreira. Houve a presença do cacique Davi, em outra oportunidade, a quem eu conheço. E hoje estou conhecendo Luis Karaí, o que para mim é uma alegria também.

Tento compor entendimento dos encontros: afinal o que são esses eventos e como eles estão sendo pensados e compostos a partir da categoria dos psicólogos? Assim, organizei um arquivo Power-point e eu penso que a gente poderia passar para ele. Durante a apresentação vou explicitando questões nas quais tenho pensado, as quais eu justamente gostaria de compartilhar aqui neste evento.

Trata-se de arquivo composto por dezenas de slides, que incluem fotografias de diversas aldeias, mapas, desenhos e textos. Versa sobre pessoas e famílias, seus movimentos no território, aldeias, agricultura, habitação, entre outros aspectos da cultura Guarani. A apresentação de slides se dará de forma interativa, visando possibilitar diálogo com os presentes. Refiro-me aqui à importância da agricultura, das casas cerimoniais, dos rios, da mata, da fauna, da flora. Vamos ver também como esses aspectos são colocados no papel pelos Guarani, ou seja, como os desenhos podem nos mostrar o que lhes é referencial.

Temos preceitos essenciais na agricultura, como as assim denominadas sementes verdadeiras. Aparece o pindoete, a palmeira, fundamento na cosmografia, cosmogonia e cosmologia Guarani.

Neste slide, temos um desenho muito interessante, pois os Guarani não fazem apenas desenhos de como as aldeias se compõem atualmente, mas também como eles pensam sua aldeia no futuro, tomando o que precisa ser conservado da mata, qual é o espaço necessário para que se possa viver de forma Guarani.

Esse outro slide advém de um livro organizado por Maria Inês Ladeira e Priscila Matta, um livro do Centro de Trabalho Indigenista (CTI)[3], que mostra esse território tradicional Guarani. Mostra, a grosso modo, aldeias desde o Uruguai, Argentina, Paraguai e no Brasil, do Rio Grande do Sul até o Espírito Santo. Claro que hoje essa composição já está incompleta, visto que o livro data de 2004 e hoje, cinco anos após, já se registram várias outras aldeias.

No mapa de Santa Catarina tem alguns pontos vermelhos, pois tentei assegurar uma região maior de ocupação. Assim, temos presença Guarani no litoral, no Alto Vale do Itajaí, no meio-oeste, oeste e extremo oeste do Estado, o que confere uma presença extremamente significativa.

Registram-se hoje 19 aldeias no litoral da Santa Catarina, que é um litoral de aproximadamente 500 km. Há também moradas desaldeadas. No Alto Vale do Itajaí, temos duas aldeias; na região oeste, igualmente duas, sendo que uma comunidade no oeste é a de Araçaí, cuja terra possui portaria declaratória assinada pelo Ministro da Justiça em 2007, mas a comunidade ainda não pôde reocupar essa área até hoje. Trata-se de uma situação fundiária extremamente complexa no oeste de Santa Catarina, todavia, é a primeira terra Guarani garantida, regularizada naquela região, tendo ocorrido recentemente a morte de Clementino Barbosa, pai do cacique Pedro Barbosa.

A região do extremo oeste, nas proximidades dos rios Peperi-guaçu e Uruguai, é referencial no território de ocupação tradicional, anotando-se presença Guarani ali e igualmente em Treze Tílias.

Falo de uma população de aproximadamente 1.300 pessoas no Estado atualmente, sendo que no litoral há cerca de mil pessoas nos municípios de Imaruí, Palhoça, Biguaçu, Canelinha, Araquari, Balneário Barra do Sul, São Francisco do Sul, Garuva. A aldeia que se situava em Morro Grande, no litoral extremo sul, existia até recentemente.

Então, quando a gente fala em aldeias, totalizamos 19 aldeias no litoral, como anteriormente falado, mas a ocupação Guarani ocorreu em inúmeras áreas em tempos pretéritos.

Em 2008, a equipe dos estudos de impactos sócio-ambientais da duplicação da rodovia BR 280, trecho São Francisco do Sul-Jaraguá do Sul, compôs mapa do litoral nortecatarinense, apontando locais ocupados em tempos diversos, a partir de estudos recentes e anteriores, de registro de histórias de vida de famílias e grupos Guarani. Tal composição fortalece o processo de garantia de terras indígenas. No

[3] Trata-se do livro Terras Guarani no Litoral: As matas que foram reservadas aos nossos antigos avós = Ka'aguy Oreramói kuéry olou rive vaekue y. Maria Inês Ladeira & Priscila Matta (Orgs.). São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2004, 116p.

entanto, existe uma região de ocupação muito maior, o que faz com que a gente acentue justamente essa trajetória dos antepassados, tão cara aos Guarani.

Seguindo com mais fotos. Um dos slides faz pensar na importância das expressões povos indígenas, sociedades indígenas, populações indígenas. Fala, por exemplo, nos Guarani, que compõem o maior povo indígena no Brasil. Porém, é preciso sublinhar que, mesmo assinalando aldeias, grupos familiares, comunidades, existe um pressuposto, um elemento central: o(s) indivíduo(s) e suas experiências, experiências que moldam pensamentos e ressonâncias distintas. No senso comum, imagina-se: "Todos os Guarani pensam igualmente". Mas a realidade é que os Guarani não pensam todos da mesma forma. Tomar essa diferença nos próprios grupos indígenas com os quais a gente trabalha é essencial.

Vejamos essas diversas onças talhadas em madeira, parte do artesanato que os Guarani fazem hoje para comercialização. São todas onças, mas a arte, advinda da leitura e talento individual, e o fazer específico precisam ser tomados em consideração.

Meu trabalho nos últimos anos tem sido direcionado a Direitos Territoriais. Tenho tentado compreender melhor justamente essa categoria: território de ocupação e mobilidade tradicional. Tenho, portanto, feito um exercício que conjuga terra, território, territorialidade, territorialização. Creio que compreender a noção de mundo específica e a questão territorial é central para qualquer pessoa que queira efetivar um trabalho com os Guarani.

Embora não seja um território exclusivo, ele é pensado como um território, um mundo, o segundo mundo, por isso a apresentação de Carlos Coloma foi tão embasadora. O fato é que há esse ponto central para que nós possamos compreender a existência de lógicas distintas.

Porque, embora nóse, rasamente, muitas vezes diga que somos da sociedade ocidental envolvente, englobante ou que palavra utilizarmos, temos que ter clareza de que essa também não é uma sociedade única, mesmo que por vezes ela seja colocada no singular. Ou seja, vamos ver que as diferenças também são múltiplas, inclusive de linguagem.

Quantas palavras nós temos na Língua Portuguesa que são, por exemplo, do Tupi-Guarani? Que são de outras línguas, do árabe, inclusive? Quantas influências nós temos de outras culturas? Isso é basal também no que tange ao trabalho com outras culturas.

Tenho trabalhado e me dedicado à questão ambiental porque não há possibilidade de trabalhar território e terra indígena, Direitos Territoriais excluindo a questão ambiental. E essa questão ambiental vai, por sua vez, trazer embasamentos importantíssimos aos estudos de identificação e delimitação de terras indígenas.

Lembrando de falas da antropóloga Maria Inês Ladeira: na década de 1970, os grupos Guarani que chegaram e que estavam aqui no litoral de São Paulo, por exemplo, não pensavam em demarcação de terra indígena, porque isso não faz parte da cosmovisão dos Guarani, visto a terra pertencer a Nhanderuete, ser indivisível e não ser passível de cercamentos. Não obstante, as décadas passaram e hoje os Guarani sabem ser indispensável o processo demarcatório, do contrário não haverá espaços onde viver. Conheço alguns mais velhos que ainda se opõem a essa prática de delimitação de terras indígenas, mesmo sabendo das dificuldades de existência sem o procedimento demarcatório, função que, via-de-regra, ficou sob a responsabilidade de lideranças mais jovens. Falaremos disso logo mais.

Tenho participado e composto equipes de estudo de impactos sócio-ambientais. Trouxe esse, que é o último elaborado, relativo à duplicação da BR-280. A equipe necessitou de vários meses para sua efetivação, o que demandou pesquisa de campo, pesquisa documental e bibliográfica, dentre outros procedimentos. Esse estudo tem em seu cerne uma postura política dos Guarani que vem se fortalecendo com o passar dos anos.

Há pouco tempo, no início da década de 1990, os Guarani diziam: "Nós somos pacíficos. Os nossos interlocutores que trabalham com a gente devem fazer as frentes com as instituições". Hoje os Guarani têm uma postura distinta. E nesse estudo de impacto sócio-ambiental, os Guarani de nove aldeias do litoral norte-catarinense estão falando para as instituições que é preciso cuidar do futuro, que os conhecimentos dos Guarani no que tange, inclusive, ao meio ambiente podem auxiliar para a conservação deste mundo.

Porque, vejamos nós, os Guarani têm uma tarefa atribuída pelas divindades de conservação desse segundo mundo e essa tarefa ficou cada vez mais difícil de ser concretizada. Como então viver entre a responsabilidade e o compromisso assumido com as divindades, com as dificuldades cada vez mais complexas da conjuntura atual? É disso que nós estamos falando.

Qual é o exercício que nós e os Guarani estamos fazendo para melhor trabalhar e melhor viver neste mundo? Eu falo "nós" das diversas instituições, nós formados nas mais diferentes profissões, porque, se nós estamos nos sentindo desafiados, os Guarani estão igualmente sentindo-se desafiados a dar respostas, e as respostas são complexas, esse exercício conjunto é efetivamente um exercício complexo.

Tenho lidado também com o curso Licenciaturas dos Povos Indígenas do Sul da Mata Atlântica – Guarani, Kaingang e Xokleng. Esse é um projeto encaminhado ao MEC na semana passada. E qual é o eixo norteador desse

curso? "Territórios indígenas, questão fundiária e ambiental no Bioma Mata Atlântica". Esse é o eixo norteador do curso Licenciaturas dos Povos Indígenas que estamos compondo na Universidade Federal de Santa Catarina em parceria com várias outras instituições. Todavia, não sabemos se será aprovado[4].

Qual a razão para a existência de um curso superior de Licenciaturas Indígenas? Existe farta legislação em relação a isso no País, existem várias licenciaturas já em andamento em diversas instituições de ensino superior, existe efervescência quanto à educação escolar indígena. E hoje, para que os professores indígenas possam ser docentes no ensino médio, em escolas indígenas, a legislação exige que eles tenham formação superior. Essa é a legislação da sociedade brasileira à qual, digamos assim, as sociedades indígenas se submetem.

É preciso lembrar, porém, que Educação Escolar Indígena é uma categoria nova e disso muitas vezes a gente não se dá conta. Não se trata de educação indígena. Os Guarani dizem que educação já existe desde sempre e que nessa educação as pessoas fundamentais são os mais velhos, os tcheramói, as tcheadjari, ou seja, os avôs e avós, os antepassados.

Hoje há movimentos de jovens os quais têm me chamado a atenção, porque o nosso foco muitas vezes são os mais velhos. No entanto, como os mais jovens estão se posicionando diante de tantas demandas externas, inclusive? Que vida eles estão encontrando? Como viver o nhanderekó – que é como os Guarani exprimem quanto a "nosso costume", "nossa cultura", "nossa tradição" – nos contextos vividos hoje?

Anotei também algumas outras questões que eu considero de importância para a gente relembrar, porque estão colocadas para todos. Uma delas é a Constituição Federal. De vez em quando a gente lembra do texto constitucional, de 1988, sendo que o texto nos assegura vivermos numa nação reconhecidamente multiétnica e plurilíngue. Parece que isso está dado, mas, não, o texto precisa criar corpo na sociedade brasileira e as instituições estão responsáveis por "n" aspectos. Eis porque também estamos aqui.

Os trabalhos junto com populações indígenas – o próprio Conselho Regional de Psicologia já nota isso – estão se dando muitas vezes, e infelizmente, ainda na maioria das vezes, de forma desarticulada nos Estados. Por essa articulação clamam os povos indígenas, embora já tenham entendido que eles vão lidar com os profissionais que vão às aldeias ou eles nos órgãos em diferentes áreas, embora a sua visão do mundo seja global, inteira. Então, como dar conta dessa questão? Trata-se de um exercício para todos nós.

[4] O projeto foi aprovado pelo MEC em agosto de 2009.

O que é importante para ter saúde? Eu falava já alguns aspectos: terra, nascentes, matas, fauna, flora, agricultura, a possibilidade da pesca, da caça, do manejo agroflorestal, garantia dos Guarani poderem continuar sendo Guarani nesse mundo.

Essa articulação de fato é muito difícil, mas eu entendo que seja um exercício constante da nossa parte trabalhar por ela.

Em 2005, nós fomos procurados pelo Pólo-base de Araquari para ajudar a compor a reflexão e a atuação daquela equipe de Saúde no que tange à desnutrição infantil diagnosticada em aldeias situadas no litoral norte catarinense. Estava colocado o desafio: como trabalhar a questão da desnutrição infantil no atual contexto? Chamou minha atenção a fala contundente, na época, do cacique da aldeia Pindoty, em Araquari, Félix Brissuela, que hoje tenho notícias de estar aqui no litoral do Estado de São Paulo. Ele dizia para uma série de profissionais: "Quem disse para vocês que o peso das nossas crianças e a estatura delas vai ser igual às estatísticas de vocês?" "Quem disse que peso é sinônimo de qualidade?" "Para nós leveza é fundamental" (não falava exatamente com essas palavras, mas eu anotei a fala desse cacique quase na íntegra). Daí a centralidade da palavra *agudjevete*, relacionada à plenitude, à leveza do ser. E isso consta dos escritos etno-históricos, etnográficos em relação ao povo Guarani. Quantas vezes ouvimos, nós que trabalhamos com os Guarani, essa palavra *agudjevete*. Ela é referencial.

Outro exemplo que eu queria dar é a de um professor de Microbiologia. Ele contava a respeito de uma oficina efetivada com os Guarani, estudando sobre doenças contagiosas, transmissíveis. Durante a oficina, pediu para fazer uma lista de doenças contagiosas e uma lista de doenças não contagiosas. Chamou a atenção desse professor que os Guarani colocaram por último o alcoolismo como doença contagiosa. Como pode ser contagiosa? É contagiosa pela forma de o Guarani entender o mundo, pois o elemento que está fazendo uso abusivo de bebida alcoólica na aldeia contagia outro a fazê-lo. Daí a importância do tratamento nas próprias aldeias, inclusive por aqueles que fazem as curas, os xamãs. Mas isso não tem que ser tomado separadamente, pois as questões sociais precisam ser consideradas, amplitude explicitada por Carlos Coloma.

Entendermos essa amplitude ou pelo menos nos aproximarmos dessa amplitude é um desafio diário nosso, lembrando que cada comunidade é uma comunidade distinta, mesmo sendo Guarani, por exemplo.

Para compreendermos temos que estudar, não parar de estudar sobre aqueles com os quais a gente trabalha, o que faz parte desse campo apresentado no texto por duas psicólogas que eu estava lendo ontem, que fala sobre a ética da pesquisa.

Eu penso que eventos como esse trabalham sensibilidades, mentalidades, questões a serem sofisticadas incessantemente.

Finalizarei dizendo que me surpreendeu positivamente quando, no ano passado, ao fazer o trabalho do estudo de impacto sócio-ambiental, um coronel com quem nós lidamos dizia: "Agora eu consegui compreender a questão do território Guarani, como que o Guarani pensa o território e ocupa esse território". Lembrou de um artigo da revista *Veja*, datada do ano retrasado, que mencionava a aldeia de Morro dos Cavalos, no litoral de Santa Catarina, apontando ser a aldeia formada de índios advindos do Paraguai. A matéria era assim intitulada: "Made in Paraguai". Esse coronel contava: "Encontrei um outro coronel, que dizia: 'Esses índios são do Paraguai, portanto, não têm direito à terra...'". E o coronel expôs: "Eu expliquei para ele como é para o Guarani o território Guarani e a territorialidade". E é assim que dia após dia a gente faz um exercício de composição, de conjugação de esforços, visando avanços de entendimento e resultados.

Por isso, volto a falar da minha alegria de estar aqui, porque esse exercício me ajuda a fazer essa composição, porque para mim é novo também o universo dos psicólogos lidando com essa questão. Fica a indagação: Como em Santa Catarina podemos trabalhar com os psicólogos para nos ajudarem nos grupos de trabalho interinstitucionais, nessa articulação, o que é um grande desafio, como já falado? Como vamos tomar os trabalhos com a população indígena de forma articulada? Estou segura que os psicólogos podem ajudar.

a interculturalidade na atenção à saúde dos povos indígenas

Carlos Alberto Coloma

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

Introdução

Este texto trata a questão da interculturalidade na perspectiva da experiência em andamento para a implementação da Saúde Mental Indígena no contexto do desenvolvimento do Subsistema de Saúde Indígena sob responsabilidade do Departamento de Saúde Indígena da Fundação Nacional da Saúde/MS.

Deve ser sublinhado que a experiência institucional é relativamente recente e, na procura de superar as limitações, tanto de conhecimento empírico como da análise dos problemas da saúde mental nas diferentes etnias indígenas do País, estão sendo realizados diferentes esforços, sejam estes na formação de recursos humanos, pesquisa-ação, a procura da integralidade da atenção à saúde, assim como a articulação da atenção básica com outros níveis de complexidade do Sistema Único de Saúde. É de particular interesse aprofundar os conhecimentos sobre as particularidades dos problemas vividos pela população, especialmente no abuso de consumo de álcool e outras drogas e o suicídio, para poder definir e implementar conteúdos específicos na atenção diferenciada para as populações indígenas.

Nesta apresentação, o texto se limita a tratar três aspectos: uma breve resenha de antecedentes bibliográficos de lembrança de noções básicas de alguns trabalhos pioneiros em Saúde Mental; a questão da definição e redefinição de cultura e identidade; e, finalmente, a procura de um esquema de referência para os profissionais das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena, como uma primeira aproximação na observação dos problemas.

Antecedentes

Existe uma extensa bibliografia sobre o processo de procura de conhecimento na compreensão da saúde mental e de seus problemas, em diversos contextos culturais. Price-Williams (1980) recopila uma longa história de debates e contribuições na questão da definição e prática da Psicologia intercultural. Apesar de este processo ter sua maior intensidade desde os inícios do século XX, Hecateo de Mileto, cinco séculos antes de Cristo, já tinha escrito dois volumes sobre o interesse e especulação sobre outros povos alheios aos membros do grupo, diferentes de sua origem.

Em ciência, este debate foi e é necessário para superar uma série de contradições que emergem do próprio processo de definição de novas áreas de conhecimento, especialmente quando se procura desde a perspectiva ocidental uma compreensão de sociedades com outros paradigmas resultantes de epistemologias desenvolvidas em princípios conflitantes com certos princípios de análise de outras sociedades.

A psicologia intercultural é um exemplo das grandes dificuldades para se obter um consenso, tanto na sua definição como da própria dinâmica de cada ciência particular e de seus diversos suportes teóricos.

Uma das definições da Psicologia intercultural foi proposta por Brislin, Lonner e Thorndike (1973): *"A psicologia intercultural é o estudo empírico de membros de diversos grupos culturais que tiveram experiências diferentes que conduzem a diferenças de comportamentos previsíveis e significantes. Na maioria de ditos estudos, os grupos investigados falam distintas línguas e são governados por políticas diferentes"*.

Uma das muitas dificuldades que se apresentam para definir o termo "intercultural" consiste em que necessariamente supõe uma comparação entre duas ou mais culturas, excluindo assim os estudos onde se considera somente uma. Price-Williams (1980) sublinha que as grandes contribuições realizadas foram de pesquisas de variáveis que tiveram como referente os antecedentes prévios da Psicologia geral e experimental em sujeitos ocidentais.

Numa resenha realizada por Massé (1995), se destaca que, na inspiração dos modelos etnológicos clássicos, certos antropólogos, psicólogos e psiquiatras, nos anos 30, dedicam-se ao estudo da influência exercida pela cultura e a organização social sobre a personalidade em diversas sociedades. Alguns cientistas definiram esta personalidade de base como a configuração de traços da personalidade adquiridos pelos indivíduos durante a infância nos mesmos métodos de educação. Outros, a partir de uma visão mais ecológica, descrevem a personalidade de base como um conjunto organizado de ferramentas de adaptação do individuo à sociedade na qual vive.

O debate sobre a relação entre socialização e psiquismo é desenvolvido. Alguns intentam caracterizar globalmente as culturas retraçando as configurações de traços psicológicos, e outros realizam esforços de categorização dos caracteres nacionais que se acompanhou de pesquisas de temas como de adolescentes (Samoa/Estados Unidos), ou a influência da cultura em questões de gênero. Este processo foi conhecido como o movimento de cultura e personalidade. Nos anos 50, Spiro (1961) afirmou que *"... o desenvolvimento da personalidade e a aquisição da cultura constituem um mesmo e único processo de aprendizado."*

Outra perspectiva fundamental foi iniciada no século XIX, quando a literatura psiquiátrica apresenta estudos comparados de patologias em distintos países, mas Emil Kraepelin, reconhecido como o grande mestre da nosografia psiquiátrica moderna, em sua obra *Vergleichende Psychiatrie* (Psiquiatria comparativa), de 1904, estabelece comparações de problemas mentais numa perspectiva internacional e transcultural. Neste caso, compara amostras de pacientes de Java e Signapure com amostra de pacientes europeus. Murphy (1982)[5] define a psiquiatria comparativa como *"... o estudo das relações entre as desordens mentais e as características psicológicas entre diferentes nações, povos ou culturas"*.

Um pioneiro da psiquiatria transcultural, Pow Meng Yap (1951, 1962, 1969) elaborou o conceito de Síndrome Ligada à Cultura (*cultural-bound syndromes*) que faz referência aos problemas mentais particulares de certas culturas, chamadas também psicoses exóticas, ou psicoses psicógenas atípicas ligadas à cultura, para nomear fenômenos como: *latah*, hipersensibilidade ao susto súbito (originalmente descrito na Malásia e Indonésia); *amok*, episódio dissociativo caracterizado por um período de retraimento seguido de um surto de comportamento violento, agressivo ou homicida (inicialmente descrito na Malásia); *koro*, que se apresenta como um episódio de ansiedade súbita e intensa de que o pênis irá retrair-se e penetrar no corpo, podendo ocasionar a morte (relatada no sul e leste da Ásia). Numerosos autores contribuíram com descrições de novas síndromes e na 4ª. edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, elaborado pela Sociedade Americana de Psiquiatria, são reconhecidas 25 destas síndromes.

A perspectiva da Antropologia Médica e da Etnopsiquiatria procuram identificar as causas dos problemas em níveis mais complexos. Neste contexto estão o estudo de fatores que entram em conjunção para a estruturação de problemas, chamados dispositivos patogênicos estruturantes, e as particularidades, que adotam estes em cada sociedade. Os problemas podem ser identificados e

[5] Segundo o autor, a história desta obra se remonta a experiência vivida em 1946.

compreendidos a partir do conhecimento da organização social, das condições cotidianas de existência, dos valores culturais, que dão sentido aos mesmos, assim como dos processos de experiência histórica e de organização e de estruturação ou de reestruturação de valores (entre eles os de saúde) que influem nos valores normativos sociais. A etnografia aporta as ferramentas para poder identificar os elementos que geram os diversos perfis patogênicos. (Bibeau, G. y Corin, E. 1993).

A Etnopsiquiatria evidenciou que cada cultura propõe a seus membros um repertório de símbolos e de sinais pelos quais as desordens psicológicas podem ser expressas e comunicadas ao seu entorno. A análise das categorias populares da doença centradas, não na doença como uma entidade empírica, mas sobre a significação de um quadro interpretativo da realidade de sua doença, está relacionada a uma rede de símbolos particulares (Good e DelVecchio-Good, 1980, 1982), onde é entendida a cultura como a mediadora com a realidade material.

Definição e redefinição de cultura e identidade

A Antropologia é geralmente considerada como a ciência social que definiu o conceito de cultura, fazendo-a um objeto científico privilegiado. Existem numerosas definições, nas quais Bibeau (1995) explica *"... não é uma noção (...) fácil de explicar em termos simples e claros"*. Isto é pela diversidade de escolas de pensamento, no qual *"... os adeptos da ecologia cultural consideram a cultura como o resultado do processo de adaptação de um grupo humano à seu ambiente; os antropólogos cognitivistas insistem mais sobre os mapas mentais que a cultura oferece a seus membros; os militantes do enfoque interpretativo transformam a cultura num sistema de significados; a corrente estrutural-funcionalista tende de seu lado à acentuar a dimensão holística dos sistemas coletivos de representação, os enfoques contextualistas, particularmente as tendências criticas de inspiração marxista, acentuam particularmente a influência dos fatores econômicos, políticos e sociais sobre as formações culturais"*. Num sentido amplo, "t*odos concordam efetivamente em compreender a cultura como um produto histórico, sempre situado, datado e em transformação, que fornece a um conjunto humano mais ou menos bem circunscrito referências comuns relativas à visão do mundo, à estruturação do tempo e espaço e à construção da identidade das pessoas"*.

Na atualidade, encontramos diversas concepções e definições sobre a noção de identidade, que é motivo de discussão no campo da Antropologia, e que a sua vez é extensiva e permeada por outros campos do conhecimento científico.

Erikson (1972) discute que a perspectiva de identidade psicológica, que se bem parte do principio do ego, este é extensivo a outras pessoas ou grupos, o que implicitamente tem uma relação direta com os conceitos de etnia e de sociedade

na medida em que a "consciência de identidade íntima", "seguridade" ou "emancipação interior" se reafirma dentro da pertença a grupos da sociedade e corresponde, tanto no interior do individuo, como no núcleo central de sua cultura coletiva, que estabelece a particularidade dessas identidades.

Em outra posição frente ao problema, observamos que o debate é extensivo nas dimensões econômicas, sociais e políticas.

A necessidade de enunciar as diferenças de uma cultura sugere o uso da noção de identidade, como uma maneira em que a ciência pode traduzir a realidade dos fatos de maneira coerente com a lógica de uma teoria. Pretende-se constituir como uma categoria de interpretação de acontecimentos e efeitos da relação entre diferentes, baixo o risco de reduzir a própria dinâmica e complexidade dos fatos que sucedem no interior de uma população.

De maneira resumida, vemos que a discussão é estabelecida em diversas direções, não necessariamente convergentes; os autores, desde diversas perspectivas, buscam enfatizar a necessidade de uma definição, às vezes tão extensiva, que tem diversas características: de principio, de categoria, ou podem colocá-la como um sinônimo ao termo etnia. Por outro lado, se propõem a relativizar todos estes intentos. Não obstante, deve considerar-se a identidade como uma construção que tem uma correspondência com os fenômenos de pertencia e oposição.

É necessário destacar que partimos de uma noção, que busca um status de evidencia. No campo semântico, ela é uma expressão que manifesta dois significados praticamente opostos.

De um lado, se remite ao que é idêntico ou parecido, oposto ao que é distinto; por outra parte, faz referencia ao caráter do que é único e que se diferencia irredutivelmente dos outros: *"A identidade se propõe assim, ao nível mesmo de sua definição, dentro do paradoxo de ser a sua vez o que é semelhante e diferente, único e parecido a os outros; ela oscila entre a alteridade radical e a similaridade total"* (Lipiansky 1986: 8).

É neste duplo caráter da noção que se colocam os problemas para operacionalizar as definições, observando-se que na maioria dos casos o próprio termo identidade requer ser complementado com outros substantivos para ter certa especificidade no campo de pertinência, como, por exemplo: identidade psicológica, identidade étnica, identidade social, identidade cultural, identidade nacional etc.

A visão substancialista que entendia cada etnia como uma entidade discreta, dotada de uma cultura, uma língua e uma psicologia específica, foi progressivamente superada pela aproximação dinamista e interacional. Os

critérios propostos por Narroll (1964) para definir o termo grupo étnico são os que qualificam uma comunidade que:

• Se autoperpetua, em boa medida biologicamente;

• Tem em comuns valores culturais realizados fundamentalmente como uma unidade manifesta em formas culturais;

• Compõem um campo de comunicação e de interação; e

• Os membros identificam a si mesmos e são identificados pelos outros, como constituindo uma categoria não redutível a outras categorias da mesma ordem.

Estes critérios são revisados criticamente por Barth (1969), que considera que as categorias propostas são ideais, na medida em que pressupõe a existência de uma continuidade no tempo de tais unidades, enquanto que o *locus* dos fatores determina a forma sobre as unidades. Por isso, recomenda que os indicadores sejam buscados principalmente na realidade organizacional da comunidade e em sua atribuição de identidade na medida em que ambos são possuídos ao mesmo tempo (organização / adscripção). Desta maneira, se sublinha que a comunidade preserva sua organização e identidade étnica, em quanto consegue prescrever para seus membros os princípios de orientação social marcados por valores próprios de base étnica, e são estes os que traçam concretamente seus próprios limites de etnicidade no relacionamento com os outros, que por sua vez autodetermina a condição de ser sujeito de um grupo étnico.

O que se entende como fronteira de um grupo étnico seria estabelecido pelas regularidades dos padrões de conduta, que traduz a consciência de pertencer a um determinado grupo social e de participar na vida de sua cultura, já que os comportamentos se atualizam nas situações interativas com outras etnias na medida que põem à prova a organização do grupo e as instituições centrais geradoras de valores de identificação.

Rodrigues Brandão (1986) sublinha as conclusões de Barth, recuperando a ideia de processo de construção da identidade étnica, a qual qualifica como uma variante da identidade social. Destaca que são realizações coletivas motivadas ou impostas por razões externas ou internas ao grupo, e sempre e inequivocamente realizadas como um trabalho simbólico em sua cultura e com sua cultura. Como o processo (a identificação) e o produto (a identidade) do trabalho cultural resultam na adscrição de significados de diferenciação social e étnica, as identidades podem ser geradas, preservadas, extintas ou transformadas pelas realizações cotidianas de sua própria historia.

Outros autores propõem uma noção de etnicidade indígena mais ampla, que supere a ênfase que se coloca na criação de limites e os critérios de autoadscrição subjetivos. Neste sentido, se destaca que *"... a etnicidade é uma construção social no tempo, num processo que implica uma relação estreita entre reivindicação cultural e reivindicação política e que tem como referência última não somente os outros, mas também o Estado-Nação, no qual o grupo étnico (portador de tal reivindicação) está inserido"* (Ramirez Goicoechea, 1984: 219).

A identidade indígena pode ser entendida como a expressão de um processo social e cultural, onde existe uma noção do estabelecimento de laços de pertença dados por uma percepção da anterioridade, o que da um atributo histórico a este processo. Mas o contacto com outras sociedades, não somente estabelece uma percepção da diferença (o que caracteriza a uns e a outros) senão que também, neste contacto se põem em jogo as relações políticas e de poder (inclusive a guerra). O estabelecimento de um sistema de relações desiguais da uma dimensão particular e as diferenças, especialmente, quando se estabelece um rol de subordinação, o que leva a construção da especificidade oposicionista que permeia esta construção da identidade.

Em termos da adoção de um quadro de referência, para estabelecer a análise da identidade indígena, partimos do reconhecimento de um processo complexo e contínuo estabelecido entre a cultura e a etnicidade. De acordo com Beaucage (1990), o que distingue a identidade ou a pertença étnica de outras identidades, são a pertença (classes, gênero etc.) e a utilização de critérios culturais (língua, modo de vida, valores), nos quais se entende que a cultura é a matéria-prima para a elaboração da etnicidade.

Este é um trabalho de seleção, valorização, e organização, que implica no estabelecimento de uma ação intencional ou consciente, como um modo de percepção de si mesmo, e que requer necessariamente a existência dos outros. Ao mesmo tempo, se estabelece um trabalho análogo sobre a cultura dos outros.

Este processo é o que permite estabelecer determinadas fronteiras da identidade, que guardam distâncias relativas segundo as características sócio-históricas que adotam as relações interétnicas e interculturais, num território determinado (no esquema seguinte se observa uma síntese do processo).

Segundo Helman (1990) a cultura define para os membros os parâmetros de "normalidade" de um grupo e as maneiras de ser temporariamente anormais assim como os contextos de tolerância (eventos festivos, o carnaval, duelo, etc.). *"Todas as sociedades humanas veiculam crenças relativas às maneiras adequadas de ser e de se conduzir com os outros. Estas normas provem tanto de respostas esperadas como de normas que modelam os comportamentos e as atitudes. Estas crenças normativas definem como normal não somente os comportamentos assim como as maneiras de vestir-se, a linguagem, o tom da voz, as maneiras de ver ou a expressão facial, que serão consideradas como adequadas num lugar, momento ou contexto"* Neste sentido, *"..existem muitos exemplos de comportamentos que são considerados como normais em certas culturas e que podem conduzir à um diagnóstico de doença mental em outras"* Massé (1995). Um exemplo frequente é o diagnóstico de psicose em pessoas que manifestam problemas por perceberam ser portadoras de feitiço.

É necessário destacar que na Etnopsiquiatria as condutas desviantes não são uma norma absoluta. Estas estão em função de sua posição em relação às normas próprias de uma cultura determinada. Uma cultura nunca é monolítica, as normas não necessariamente são compartilhadas de maneira férrea num grupo étnico em particular. Um comportamento poderia ser considerado como desviante, não somente em função de motivações ou intenções de uma pessoa, mas em função do grupo sociocultural que avalia ou julga determinado comportamento. Massé (1995) identifica três fontes: o individuo se autodefine como desviante, os membros de seu entorno assinalam esta situação ou os membros aos quais a sociedade tem delegado o poder de julgar a "normalidade".

Elementos para a compreensão dos problemas

Para entender o processo saúde-doença, considero fundamental entender como se estabelece o fenômeno a partir da própria vivência do povo; como a partir dessa vivência se geram alternativas de construção de sintoma ou doença; como a vivência das pessoas é socializada constituindo corpos de conhecimentos validados coletivamente; como as atribuições de significados organizam um conjunto de códigos que se sintetizam e se expressam num particular estilo de vida, a partir de sua ubiquação no mundo e a compreensão que dão a ele, incluindo os fenômenos vitais, a concepção do corpo e o sentido que adotam no contexto social.

Se temos em conta a heterogeneidade como característica essencial, ela está na distribuição da população, a presença de 215 etnias indígenas no território nacional, os distintos processos socioeconômicos onde estão imersas as culturas indígenas; e finalmente o desafio para implementar ações organizadas em saúde mental à médio e longo prazo.

Um aspecto essencial que deve ser tido em conta pelos profissionais das equipes multidisciplinares de saúde é tratar de observar e compreender como se gestam os problemas no âmbito local, para posteriormente analisar as particularidades e os aspectos comuns num âmbito territorial maior. Esta procura de conhecimento deve estar centrada no contexto da cultura de pertença da população, ou seja, na suas lógicas, princípios e valores, e nós, como observadores, tratar de manter uma distância relativa para evitar confundir as categorias observadas com as nossas.

Os principais sujeitos de observação, a escuta e o aprendizado, correspondem a um sujeito comum para os atores (a pessoa e nós), num momento de intervenção em Saúde: os problemas específicos demandados, sejam individuais ou coletivos. Nosso esforço estará centrado na compreensão dos modelos explicativos que a população formula sobre determinados quadros de patologias.

Foi Arthur Kleinman (1980, 1981) quem definiu o modelo explicativo da doença (*explanatory model of illness*) como um conjunto de crenças ou de concepções que procuram explicar, para um episódio dado de doença, suas causas (etiologia), o momento e as modalidades da manifestação dos sintomas, a patofisiologia, a evolução da doença (gravidade e papéis do doente) e seu tratamento. Aqui, a questão não é a doença como realidade biofísica, mas a doença como experiência pessoal em tanto que reação social frente a problemas físicos e psicológicos. É fundamental destacar que existem modelos tanto para os pacientes como para os profissionais tratantes, cada um tem uma explicação que não necessariamente são concordantes já que estes são modelos construídos que estão baseados em conhecimentos, na

sua experiência, analises, e veiculam suas conclusões que partiram de um corpo de conhecimentos que tiveram consenso social.

Obviamente que a compreensão da língua, os conteúdos da narrativa, a sequência do discurso, as atitudes dos profissionais (especialmente na adoção de uma posição de autoridade superior dominante) são obstáculos no estabelecimento da comunicação necessária para aprender sobre a saúde/doença de outras culturas. O contato das culturas coloca um encontro de ideologias e é precisamente esta oportunidade para ampliar e refletir sobre outros referentes que permitirá construir o processo para agir na dimensão intercultural, onde cada ator sairá não somente com novos conhecimentos, mas neste intercâmbio com uma nova visão de mundo.

Se entendemos que o significado da doença está condicionado pela natureza mesma desta doença, o universo de conceitos, normas, valores, relações sociais, situações e eventos da vida em coletividade, significa que a doença está integrada num sistema idiossincrático de significações específicos de uma cultura.

Para ter um acesso a este sistema de significações, podemos identificar semiologicamente outros dos sistemas: os de expressão e da ação.

Quando tomo uma referência "sistêmica" é uma aproximação arbitrária para poder agrupar um conjunto de fatores ou elementos que estão associados de diversas maneiras e que produzirão manifestações ou resultados à maneira de sínteses deste processo complexo de articulação.

Considerando que os significados estão dados pela cultura, nos episódios de doença estas receberão uma denominação baseada na experiência social deste problema. Se adotada uma posição construtivista, poderia afirmar-se que durante o processo de construção da doença seria produzida uma série de sintomas e/ou sinais que progressivamente se constituiriam como um quadro típico, reconhecido como uma representação particular que permite sua identificação como doença. Nesta progressão, os parâmetros de normalidade e anormalidade, de banalização do risco, de alerta e preocupação podem ser reconhecidos pela pessoa e seu entorno familiar e social mais amplo. Sem dúvida, a objetividade/subjetividade, a tolerância, as distintas associações entre eles, a oportunidade de aparição e permanência são extremamente variáveis nas diferentes culturas.

Segundo as percepções individuais e sociais, se produz a mobilização na procura de uma explicação tanto do sentido e significado destes problemas quanto da causalidade. A pessoa e seu entorno imediato poderão procurar ajuda nas famílias extensas, aos recursos da sociedade que tem maior capacidade, experiência e poder para interpretar estes problemas, especialmente quando se

trata da presença de componentes de ordem espiritual ou de entidades míticas. Segundo a experiência em saúde/doença, poderão ser procurados serviços nos sistemas médicos e/ou a instituições religiosas ocidentais.

Neste caso, compreendemos que os sistemas de ação não podem ser reduzidos a meros "comportamentos". Existe um complexo processo, no qual existem avaliações da situação do paciente e da capacidade familiar quanto a sua participação na procura de soluções, a tomada de decisões, a unilateralidade o simultaneidade de vias para a procura de ajuda, assim como da utilização de recursos terapêuticos. Esses itinerários também podem ser alterados segundo a influência das experiências com o sistema médico ocidental.

No esquema seguinte, estão representados estes três componentes.

Como consideração final, sublinho que, geralmente na prática médica

realizada nas aldeias, é frequente observar que os diagnósticos são realizados quase exclusivamente na expressão de sintomas, sinais e signos de patologias interpretadas exclusivamente a partir do conhecimento médico ocidental. No caso da saúde mental, tendo em conta que o sistema de significados à base dos modelos explicativos, seu reconhecimento é fundamental para evitar erros diagnósticos e terapêuticos. Por exemplo, os diagnósticos de esquizofrenia em casos de feitiço.

Sem descartar que as patologias podem ser susceptíveis de uma dupla interpretação válida (médica e popular), o fundamental da prática intercultural é ter em conta também a eficácia simbólica das intervenções dos sistemas médicos indígenas, assim como a possibilidade de realizar intervenções terapêuticas complementares.

Ainda que seja obvio, é necessário sublinhar que, sem o conhecimento das outras culturas e da nossa, a interculturalidade continuará sendo uma utopia.

Bibliografia

BARTH F. Introduction: 9 - 38, en F. Barth (dir.). In *Ethnic groups and boundaries*. Londres: Allen & Unwin, 1969.

BEAUCAGE P. *Structures de domination et mouvements indiens: élements pour un cadre théorique*. Documento. Seminario: Structures de domination et mouvements indiens. Montreal: Universidad de Montréal, 1990.

BIBEAU, G. Pari sur le virage anthropologique de la sante publique : XIII-XIV. In R. Massé. *Culture et santé publique* . Montreal: Gaetan Morin Editeur ltée, 1995

BIBEAU, G, e CORIN, E. Beyond textuality. Ascetism and Violence. In *Anthropological Interpretation*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1993

BRISLIN. R W., LONNER, W. J. E e THORNDIKE, R. M. *Cross-cultural Research Methods*. New York: John Wiley & Sons, 1973.

ERIKSON E. *Juventude, Identidade e Crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

GOOD, B. J. e DEL VECCHIO GOOD, M. J. The Meaning of de symptoms: A Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practices. In L. Eisenberg e A. Kleinman, dir. *The Relevance of Social Science for Medicine*. Dordrecht: D. Reidel, 1980.

A. J. MARSELLA E G. M. WHITE. Toward a Meaning-Centered Analysis of Popular Illness Categories: Fright Illness and Hearth distress Iran. In *Cultural Conception of Mental Health Therapy.* Boston: D. Reidel, 1982.

HELMAN C. G. *Culture, Health and Illness*. Oxford: Butterword-Heineman, 1990.

LIPIANSKY E.M. Identité, communication et rencontres inter-culturelles. *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, nº 5: 7 – 49, 1986.

KLEINMAN A. Major Conceptual And Research Issues For Cultural (Anthropological) Psychiatry. In *Culture, Medicine and Psychiattry*, (4): 3-13, 1980.

On Illness Meaning and Clinical Interpretation: "Not Rational Man but a Rational Approach to Man the sufferer/Man the Healer". *Culture, Medicine and Psychiattry*, (5): 373-377, 1981.

MASSE R. *Culture et santé publique*. Montréal: Gaetan Morin Editeur ltée, 1995.

URPHY, H. B. M. *Comparative Psychiatry*: the international and Intercultural Distribution of Mental Illness. 28 Monographien aus dem Gesamtgebiete der

Psychiatrie. Psychiatry Series. Berlin: Springer-Verlag, 1982.

NAROLL R. Preliminary Index of Social Development. *American Anthropologist*, Vol 4, nº 58: 687-701, 1956.

PRICE-WILLIAMS, D.R. *Por los senderos de la psicología intercultural*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1980.

RAMIREZ GOICOECHEA, E. Cuadrilla en el País Vasco: Identidad local y revitalización étnica. In *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (25): 213 – 220, 1984.

RODRIGUES BRANDÃO C. *Identidade e etnia:* construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

SPIRO M. E. An overview and a suggested reorientation. *In Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality* (Francis L. K. Hsu, ed.) Homewood, Illinois: Dorsey Press, 1961.

TRIANDIS, H. C. *The Analysis of Subjective Culture*. New York: John Wiley & Sons, 1972.

YAP P. M. *Mental Diseases peculiar to Certain Cultures*: A Survey of Comparative Psychiatry. Journal of Mental Science (97):313-327, 1951.

Words and Things in Comparative Psychiatry, with Special Reference to the Exotic Pstchoses. *Acta Psychiatrica Scandinavica* (38): 163-169, 1962

W. Caudill e T. Y. Lin eds. The Culture-Bound Reactive Syndromes. In *Mental Health Research in Asia and the Pacific*. Honolulu: East-West Center Press, 1969.

a contribuição da etnoarqueologia na construção da identidade étnica entre os kaingang no oeste paulista

Robson Rodrigues

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

De certa forma, o que eu vou falar aqui é fruto de um aprendizado dessa relação que comecei a ter no começo dos anos 2000. Vou trazer um pouco da minha experiência com a comunidade de Vanuíre, onde desenvolvi esse trabalho, sendo que vou falar um pouco a partir da experiência dos kaingang.

Esse é um momento importante para a gente dialogar, principalmente para que os presentes, representando as populações indígenas, possam fazer a crítica e apontar os rumos do nosso trabalho.

Entendo também que a universidade tem um papel muito importante nesse momento, tanto no diálogo com a sociedade nacional como com a sociedade indígena. Do meu ponto de vista, todo trabalho acadêmico, principalmente na linha de pesquisa que eu desenvolvo, tem que dar um retorno para a comunidade. Então, para mim a universidade tem que estar a serviço da sociedade e, de um modo especial, da sociedade indígena.

No mestrado, eu trabalhei com a comunidade Guarani, depois fui para os kaingang e agora, neste mais recente trabalho estou novamente com a comunidade Guarani. Espero voltar a trabalhar com os kaingang, com os kaingang aqui no Oeste, nesta questão principal que é o território.

A gente vive, eu diria, um momento difícil, mas que é um momento muito rico em um evento como esse, com os profissionais da Psicologia se voltando, dando atenção à questão indígena e por aí vão outros profissionais, historiadores, antropólogos. Quer dizer, profissionais que atuam tanto na área acadêmica como na sociedade, profissionais atuando de forma autônoma ou na sua área profissional, a questão indígena se coloca como um tema atual e de tendência crescente para o futuro.

Eu brinco muitas vezes dizendo que eu gostaria de viver duzentos anos para avaliar a experiência que nós estamos vivendo hoje, não só aqui no Estado de São Paulo, mas em todo o Brasil. São várias experiências em que as comunidades indígenas, a partir da sua organização, a partir das suas lutas, com todas as suas dificuldades, com todas as suas contradições, vêm avançando na consolidação dos interesses indígenas. Dialogando com a sociedade envolvente, combatendo o preconceito, combatendo as dificuldades, avançando e cobrando que o Estado, principalmente pela representação da Funasa, da Funai e de outros órgãos representativos, atue devidamente nas áreas indígenas.

Sabemos o quanto é difícil dialogar com os órgãos governamentais, e aqui eu sei que tem representações de órgãos estaduais e municipais também. E eu acredito que esse tema tem que estar no dia-a-dia, no cotidiano das nossas cidades. Então, que cada vez mais a gente possa dialogar com essas pessoas, com essas sociedades.

Eu sou um etnoarqueólogo de formação, eu trabalho especificamente com aquilo que as populações indígenas produzem com a cultura que a gente chama de cultura material, com seus objetos, seus produtos. E um outro eixo que é a terra, que eu trabalho.

Como eu, na condição de profissional, poderia também contribuir em um evento com psicólogos, nesse diálogo com a Psicologia. Aí, o título que eu trouxe para a gente conversar é esse, a contribuição da minha área de pesquisa, de estudos que é a Etnoarqueologia na construção da identidade étnica. De modo especial na comunidade kaingang no Oeste Paulista, que é a experiência que eu vou trazer, mas que, de certa forma, ela se amplia para a questão da identidade étnica das diferentes populações indígenas.

Eu faço parte então desse grupo da Faculdade de Ciências e Letras do campus de Araraquara da Universidade Estadual Paulista, a Unesp. Nós temos lá um grupo de profissionais de Antropologia com vinte e sete anos de experiência. Eu fui aluno desse grupo e hoje, como pesquisador e pós-doutorando desse grupo, ao longo de toda a minha experiência, é esse grupo que vem de certa forma me auxiliando a caminhar na relação universidade e sociedade.

Não adianta nada eu desenvolver um trabalho acadêmico, uma pesquisa acadêmica, se eu não levo para as sociedades na qual eu trabalho esse conhecimento, essa sistematização que eu faço como pesquisador, como cientista, contribuindo na luta, no cotidiano e nos diferentes temas que as sociedades, com as quais eu trabalho, vêm avançando. Fiquei, então, pensando em como trabalhar com isso.

Logo que eu vi o folder do evento, já me aproximei um pouco desta relação com o grupo de psicólogos que eu vim a conhecer de modo mais próximo também aqui. No próprio folder há vários elementos identitários que me atraíram.

Então, eu consegui ver uma cerâmica kadiwéu, consegui perceber uma cestaria guarani, kaingang, o pau de chuva, que é produzido também no artesanato dos grupos indígenas, os colares, as cerâmicas, a própria questão da representação cultural que as sociedades indígenas vêm construindo ao longo da sua vida.

No folder, eu peguei uma ideia que se aproximou do tipo de trabalho que eu faço que é com a cultura material. Então, eu fiquei me perguntando: como materializar a identidade? Como pensar a identidade étnica a partir daquilo que cada tribo indígena, em especial os grupos que eu tenho trabalhado, pode contribuir no diálogo com a nossa sociedade?

Eu vou rapidamente falar de algumas ideias para a gente começar a conversar. Para que a gente depois continue esse diálogo e como o meu trabalho pode contribuir na construção de identidade étnica.

De modo geral, quando nos deparamos, em um sentido bem amplo, com algum elemento material da cultura indígena, sempre nos perguntamos: "Mas o que é isso? Para que foi utilizado? Como fez? Quem fez? Como isso foi feito?". Isso, de modo geral, a gente sempre tem essas questões na cabeça, principalmente na nossa sociedade, quando a gente não conhece. Então, a gente quer conhecer, quer se aproximar, quer entender aquilo.

Muitas vezes compramos um artesanato para uma atividade, para uma ornamentação, e muitas vezes nem nos perguntamos como que isso foi feito, porque isso foi feito, quem que faz, como que isso está sendo pensando dentro da comunidade, se é para alguma atividade econômica.

Quer dizer, o que está por trás daquele produto, daquele material que nós estamos comprando, que nós estamos adquirindo ou que nós estamos vendo.

Então, para nós que trabalhamos com a cultura material, isso é importante. Porque por trás desse artesanato, desse material, tem alguém. É esse alguém que nós, das Ciências Sociais, da Antropologia, e no meu caso em especial que sou das Ciências Sociais, procuramos entender.

Já que a gente tem um interesse, principalmente na academia, um interesse amplo e que vem crescendo para entender o que está por trás desta construção, quais foram os elementos simbólicos que estão presentes nessa materialidade, o que isso tem a ver com o modo como as sociedades que estão produzindo esse material, estão pensando, como elas estão construindo esse material.

É claro que muitas vezes essas ideias não estão sendo matematicamente construídas, não existe muitas vezes uma racionalidade objetiva, mas por trás dessa construção, existe um elemento subjetivo, existe um pensar, existe uma série de ações sociais que essa sociedade, esse grupo que está produzindo esse objeto... Ele está ali naquele momento pensando, e é um pouco isso que eu venho trabalhando.

Quais são os fatores culturais relacionados ao comportamento humano, ao comportamento daquela pessoa que está fazendo aquele objeto, a partir das suas atividades de produção, do uso desse objeto e também do descarte.

O objeto tem uma vida, quando ele é pensado para seu uso. Antes de ele ser produzido, existe também uma construção mental que orienta o fazer, a confecção do objeto. Não é tão lógico e racional como a gente fala, mas existe uma reflexão por trás, porque existe um conhecimento, e é esse conhecimento que é fruto da história de vida da pessoa que produz o objeto que nós começamos a nos interessar. Pensar em como ele foi produzido, para que é usado, depois quando é descartado, porque muitas vezes depois do descarte alguém reusa.

Então, para nós que trabalhamos com a cultura material, esses elementos são importantes e eles têm um registro. No nosso caso a gente chama de registro arqueológico.

Entendido como o modo de trabalho da minha área de atuação, que é a Arqueologia, que é o estudo da cultura material, os vestígios materiais da cultura que muitas vezes já foram produzidas no passado foram descartadas em um determinado local, e esse local já não é mais utilizado na atualidade. Para nós é importante também entender esse local, entender esse material que está nesse local, para entender as sociedades com as quais a gente trabalha.

A partir daí, estabelecer diálogos com a História, com a Etnologia, nessa perspectiva do diálogo interdisciplinar, para criar condições de trabalho de pesquisa a orientar o nosso pensamento de modo estratégico em um esforço que nós temos, como arqueólogos, de entender, a partir dos trabalhos com as sociedades atuais, a história dessas populações. Muitas vezes são histórias que não estão escritas nos livros, muitas vezes são histórias que já não fazem mais parte da memória dos grupos.

Então, esse vestígio material que nós encontramos muitas vezes em um determinado lugar, ao entrar em contato com a história de vida, com a história escrita, com os elementos atuais da cultura, pode recuar no tempo, na história daquele grupo ocupando um determinado lugar.

E é história que não tem 500, 600 anos não, é história de 2, 3, 4 mil anos de um determinado grupo que ocupa um lugar, um espaço, onde nós chamamos hoje de Brasil. Esse Brasil, a bem da verdade, é uma construção recente, a história do Brasil tem pouco mais de 500 anos, mas a palavra Brasil é do século 18.

Essa construção da identidade nacional brasileira é muito recente, e muitas vezes nós estamos falando da história de um povo que tem 2, 3 mil anos de história dentro desse Brasil.

Então, o nosso papel, como profissional, é também contribuir nessa construção histórica. Como a gente vem fazendo isso?

A partir desse conjunto de materiais etnológicos, que muitas vezes os elementos simbólicos, os elementos da história de vida das pessoas, associados às atividades de pesquisas em arquivos, documentais, escritos muitas vezes de viajantes que escreveram em um determinado período da história mais recente, pesquisas em museus.

Eu trabalhei com uma coleção, aqui no museu de Tupã – depois eu vou mostrar um pouquinho para vocês, o quanto é importante os objetos que estão no museu – Esses objetos precisam ser apropriados pelas populações indígenas, o museu ainda precisa ser um espaço de cidadania. Principalmente o museu etnológico, é muito distante dos grupos indígenas.

Recentemente, um instituto novo chamado de Ibram, Instituto Brasileiro de Museus, começou a estimular a criação de museus indígenas, museus em áreas indígenas. Museu não entendido como aquele espaço de objeto antigo, mas um espaço vivo que possa armazenar a história da cultura.

São várias as experiências que nós já temos em outras regiões do Brasil em que as populações indígenas estão construindo o seu museu. Isso é bastante interessante quando pensamos na consolidação da história de vida, dos antepassados.

A partir daí, nós vamos associando os estudos da cultura material às populações indígenas contemporâneas, da atualidade. Buscando, do ponto de vista da pesquisa, perceber este estudo, esta associação entre os vários elementos do conhecimento no diálogo com as sociedades indígenas atuais, é um campo muito privilegiado para nós arqueólogos.

Isso, porém, na Academia, é muito recente. Apesar de nós termos uma diversidade muito grande de povos indígenas no Brasil, somente agora também que os profissionais da Academia, da universidade, principalmente arqueólogos

como eu, começam a se voltar para as sociedades indígenas atuais e construir possibilidades, ideias, em diálogo com essas sociedades para entender o modo de vida, as construções históricas, os elementos do passado também, tendo em vista o presente e o futuro.

De um modo especial, aqui, com o meu trabalho e principalmente o trabalho que eu desenvolvi na comunidade vanuíre, dos elementos da atualidade, eu destaquei dois elementos com os quais vou trabalhar com vocês aqui: o elemento material e o outro elemento que é o espaço, território. E de modo especial a questão da cerâmica.

A sociedade kaingang é uma população do sudeste-sul, que tem perto de 20 mil pessoas, mais ou menos, e quando a gente pensa em cerâmica, só aqui em São Paulo a gente tem uma experiência com a produção de cerâmica. No sul, o trabalho se dá mais com a cestaria. Mas, de modo geral, a cerâmica para uma população de aproximadamente 20 mil pessoas, aqui no Estado de São Paulo tem uma experiência interessante. A partir dessa experiência que eu comecei então a me envolver e a pensar isso do ponto de vista da identidade étnica e da valorização cultural.

No decorrer do processo histórico das populações kaingang, devido ao contato interétnico, este elemento material da cultura foi gradativamente diminuindo de produção. Nessa história eu não vou avançar, mas quem sabe em outra oportunidade.

Diminuiu drasticamente a sua produção oleira e hoje é apenas uma atividade econômica, é ligado mais ao artesanato de venda, mas isso tem uma importância histórica na preservação de um patrimônio que é muito importante para entender de certa forma como a sociedade kaingang, aqui no Estado de São Paulo, veio se desenvolvendo e ocupando o seu território como era no passado. Eu vou mostrar alguns mapas, e que hoje venho trabalhando para consolidar a identificação de territórios indígenas no Estado de São Paulo. Uma da ideias é que esse trabalho que eu fiz possa contribuir para perspectivas futuras.

E aí, rapidamente aquilo que eu falei, saber que no território brasileiro nós temos um extenso leque populacional, com uma diversidade muito grande de povos produzindo conhecimento, cultura, pensando, criando possibilidades de ocupação de território, vivendo sua vida cotidiana completamente diferente uma das outras muitas vezes.

O desafio da nossa sociedade hoje é entender as sociedades indígenas nessa diversidade e no diálogo que os povos fazem dentro dessa construção de estratégias de futuro, de estratégias que possam avançar e melhorar a qualidade de vida das populações indígenas.

Nós temos no Brasil, pensando no cenário mundial, uma riqueza muito grande e é uma riqueza que não tem valor econômico, é esse o valor que nós temos que dar, porque a nossa sociedade ainda precisa avançar. Tem avançado, ainda pegando o exemplo desse espaço que os psicólogos abrem e começam a perceber a importância de estabelecer relações e diálogos com as populações indígenas.

Então, é a partir desses relatos, dessas interpretações e desses materiais que a gente pode visualizar alguns aspectos então da cultura e do entendimento do modo de ser das populações indígenas.

Nós vamos começar com o histórico. Eu quero utilizar os mapas. Nós vamos localizar alguns espaços que nós temos.

Nós estamos nessa região aqui, do oeste de São Paulo. Esse é um mapa de um antropólogo alemão chamado H. V. Ihering, que foi diretor do Museu Paulista no final do século 19. Esse mapa foi produzido na última década do século 19, em 1890, ou seja, tem 120 anos. Nessa época, ele já sistematizou os antigos territórios das populações indígenas.

Então, nós estamos nessa região aqui do território kaingang. Aqui, o pessoal de Itaporanga e do Vale da Antonina, se olhar aqui, vai ver que está pintadinho. Aqui são os antigos territórios Guarani, entre o Vale do Itararé e o Vale do Rio Verde.

Esse é o mapa de 1890, ele foi publicado em 1905 por esse alemão e já conta com os territórios das populações. Eu estou falando isso exatamente para que possamos discutir melhor esta questão. O território é um dos elementos para a gente pensar em identidade.

Esse outro mapa é de outro alemão também mais conhecido por vocês, talvez, ele é chamado de Kurt Nimuendaju. Kurt foi um alemão indigenista, que teve uma importância muito grande principalmente para as populações Guarani. O mapa dele foi produzido na década de 50 do século 20, é um mapa que é o IBGE edita, é fácil de achar.

O Kurt Nimuendaju consegue mapear todas as rotas da mobilidade, de todas as populações indígenas no Brasil, mas eu fiz especialmente um recorte para o Estado de São Paulo para percebermos onde estão as comunidades indígenas.

Então, os guarani de Itaporanga estão aqui no mapa. Aqui tem uma data de 1843 em que os Guarani já estavam ocupando essa região, sendo que o Barão de Antonina chega depois lá, depois é que ele demarca território.

Então, são esses elementos que a gente vai pensando para entender o lugar de onde essas pessoas vivem. A questão dos kaingang aqui do oeste. E depois, em um processo histórico recente, a vinda dos terena, a vinda do krenak, que passam a incorporar um novo território e esse passa a ser território indígena também, kerena, krenak, dentro de uma mobilidade histórica.

Esses riscos aqui são as movimentações das populações, então, não adianta falar: "Esses Guarani são tudo do Paraguai, não são daqui". Isso vocês já ouviram, não ouviram? "Ah, aquele índio é do Paraguai, não é daqui." Na verdade, não é uma questão só de ser índio do Paraguai ou do Brasil, toda população indígena se movimenta dentro do seu território.

O território Guarani ia desde lá do Espírito Santo até a Argentina, Paraguai, passando pelo Mato Grosso do Sul, pegando São Paulo.

Então, o modo como hoje nós concebemos a divisão geográfica é completamente diferente do modo como as sociedades indígenas concebem a sua movimentação. Então, quando a gente pensa em território, nós temos que pensar em mobilidade e movimento e é isso que conta também quando a gente fala da questão da mobilidade na ocupação do território.

Em 1905, a Comissão Geográfica e Geológica quando está entrando aqui pelo Rio Feio, pelo Rio do Peixe, ela vai registrando as populações indígenas daqui.

Então, essa é uma foto de 1905, esse é um sertanista da frente de expansão colonial a serviço da Comissão Geográfica e eles estão em área kaingang. São aldeias que, assim, a hora que os índios perceberam que o pessoal estava chegando, saíram e deixaram tudo para trás.

Eles fotografam essa documentação. Para nós que fazemos pesquisas do ponto de visto histórico, é importante porque é documento que nós podemos utilizar para dizer: "Olha, ali já existia muito tempo antes da chegada de qualquer frente de expansão, de qualquer colono, as populações indígenas".

Um russo em 1914 documentou a vida kaingang. E por que 1914? É o momento em que os kaingang são, entre aspas, "pacificados" e são aldeados em seu primeiro acampamento onde hoje é o município de Promissão, chamado Acampamento dos Patos, ou Acampamento Sofia ou Acampamento Kaingang.

Esse etnólogo russo faz a primeira etnografia das sociedades kaingang aqui do oeste do Estado de São Paulo, e ele registra o modo como os kaingang estão ocupando esse espaço. As suas construções, a sua experiência de vida. Isso para nós, que fazemos pesquisas e temos interesse na documentação histórica, ela vai servir para a entendermos o modelo ou construir o modelo de ocupação de um determinado espaço, de um determinado local, de um território.

Como construímos isso? No meu trabalho, eu fui agrupando os dados históricos para entender a mobilidade kaingang em seu território. Eu vou só mostrar rapidamente algumas experiências que nós estamos fazendo.

Esse aqui é o mapa da bacia do Rio Feio ou Aguapeí, principalmente para as populações daqui de Icatu, Vanuíre e Araribá. Araribá está fora, está aqui na cabeceira do Rio do Peixe, um pouco para cima do Rio Batalha ali, aqui

na região de Bauru, Avaí. Mas, assim, essa é a primeira experiência, nesse mapa a gente quer avançar para todo o oeste da cidade de São Paulo.

No meu trabalho, fui identificando cada local da presença indígena já registrado na documentação histórica. Vanuíre está aqui, Icatu está aqui, esse aqui é o Rio Feio ou Aguapeí, esse aqui é, no caso, o antigo, esse é o Ribeirão Kaingang...

No passado, os geógrafos denominavam daqui da confluência do Kaingang para cima, Aguapeí, e, para baixo, de Rio Feio. De feio não tem nada. É que no passado, como era um rio muito entrelaçado no meio da mata, as frentes de expansão tinham dificuldade de navegar por conta das galhadas, então, diziam que o rio era feio, mas não é.

Todos esses pontos aqui já são áreas onde eu fui identificando alguma informação, alguma referência das populações kaingang. Então, pegando aquele mapa do alemão, o H. V. Ihering que traçava já um território kaingang.

O meu interesse agora é, dentro do território, identificar o local aonde tinha uma aldeia, o local aonde tem uma cerâmica ou alguma informação que possa me dizer: "Olha, ali é uma área kaingang, ali é território indígena".

Então, é um trabalho que ainda tem uns 10 anos para ser executado, eu creio que daqui a 10 anos mais ou menos eu conclua esse mapa. Então, é uma pesquisa que tem tempo, vocês vão ter que me aguentar ainda de certa forma mais uns 10 anos.

A partir disso, eu construí um modelo, vamos dizer assim, da mobilidade para a gente pensar território, e eu espero no futuro dialogar com a FunaiI e com outros órgãos, para a gente discutir essa questão de território, da demarcação. Eu espero que no futuro a gente possa também pensar território a partir da mobilidade.

Então, quando a gente pensa território não é só o lugar ali onde a gente vai plantar, onde a gente vai construir a nossa casa, é o lugar onde tem os caminhos em que essas pessoas se movimentam, é onde tem os acampamentos perto do rio para pescar, quando vai pescar ali no Rio Feio, é onde tem as roças, onde tem as casas, onde tem o cemitério, os caminhos.

Quer dizer, o território indígena não é só o local pequeno, fechado, como no passado se pensava. Para se pensar em território, tem que se pensar nessa mobilidade, pensar nessa ocupação de uma grande área extensa, que sempre foi assim, só que agora tem essa necessidade de demarcar, de definir dentro de parcelas o que é um grande território.

De certa forma, o meu papel e o papel dos profissionais que trabalham com essa questão do território é criar modelos e que a gente possa dialogar tanto com as sociedades indígenas como com os órgãos responsáveis pela

questão indígena, para pensar possibilidades de mobilidade indígena, não simplesmente de terra.

A nossa sociedade é muito cartesiana, vamos dizer assim, ela é muito matemática, é quadradinho. Então, para que índio precisa de terra? É muita terra para pouco índio. Essas histórias que a gente sempre ouve na mídia, por quê? A nossa sociedade sempre se acostumou a viver no 10 por 25, no 5 por 5, no 25 por 25... No pequeno território que nós chamamos de nossa, para quem tem, tem muita gente que vive de aluguel, nem terra tem, mas para quem já comprou lá a sua pequena parcela de terra na cidade, essa parcela é métrica, 10 por 25, 5 por 5, e é isso que se pensa para população rural.

Uma pessoa consegue plantar em um alqueire de 24.200m², então aquilo ali dá conta de sustentar a família dele. Isso quando dá, porque a gente vem mostrando, os estudos vêm mostrando que um alqueire não alimenta uma família, porque tem uma série de questões por trás dessa produção e que muitas vezes você planta e aquilo que se planta não dá. E aí você fica com dívida... São questões para a gente pensar o modo de ser de cada povo e seu autosustento.

Das minhas preocupações, essas duas que são importantes: a ocupação do espaço e a produção ceramista. Da primeira eu já falei, então vou passar rapidamente. Então, só pensando aqui na região de Tupã, onde nós estamos trabalhando. Trabalhamos aqui no município de Tupã e a aldeia Vanuíre. Arco-íris, nesse mapinha, ainda não havia sido emancipado, mas o município de Arco-íris está mais ou menos por aqui, Queiroz, Rio Feio, essa área ali da região de Vanuíre. Essa questão do espaço é importante porque é onde a gente identifica, é o local, nós não estamos voando, ninguém está aqui vivendo no espaço, nós temos o quê? O pé no chão. E é com o pé no chão que a gente tem que ter a responsabilidade de entender quando a gente fala de território indígena. O local onde eles estão.

Venho trabalhando nessa região que é um pouco mais ampla, que vai pegando esses municípios, e a ideia é expandir a área investigada aqui para cima, para a região da terra indígena Icatu. A gente já tem intenção de ampliar a análise. Em princípio, era para incluir nesse trabalho, mas por falta de tempo não deu. Mas queremos ampliar e sabemos o quanto falta para chegar naquele mapa do grande território kaingang do século 19, pelo menos.

Rapidamente, as três terras indígenas. Imaginem só hoje as três terras indígenas em comparação com tudo isso aqui, que era indígena no século 19. Nem vamos lá para o século 18, 17, 16 com a chegada do europeu, não. Nós estamos falando do século 19 só, onde tudo isso aqui era indígena, desde o Rio Tietê. Então, aquele mapa lá, onde pegava aquela mancha kaingang, era tudo isso e um pouco mais para cá.

O Rio do Peixe está aqui, o Rio Paranapanema está um pouco mais para cá, está fora, e onde estão hoje? Em pequenas parcelas, em Icatu aqui, Vanuíre aqui, Araribá aqui, aqui um movimento mais guarani, depois de Terena, aqui Kaingang e depois Terena, aqui Kaingang, Krenak, Terena. Depois os outros grupos Aticum, Pankararu, trazidos pelo SPI, quer dizer, mais as famílias. Estão dentro de um grande território indígena, hoje nós temos só poucos dentro do mapa. É por isso que a gente tem que pensar a continuidade da ampliação desses territórios.

Essa é uma foto aérea da aldeia de Vanuíre. Na verdade, eu poderia falar que tudo isso é Vanuíre, mas não é. Vanuíre é essa faixa aqui. Ela pega aqui no Ribeirão Coiós, e vem aqui, passa pelo fundo desse ribeirão, vem cortando aqui, fecha essa área aqui, essa nascente aqui ela já está seca, fecha aqui e finaliza aqui.

Percebam esse "L", essa é a aldeia Vanuíre. Hoje, com um núcleo central já dentro de um movimento de concentração, por conta das novas necessidades de uma ocupação do espaço, chegando a um modelo mais concentrado.

Eis um croqui da aldeia, aqui é a casa de todo mundo. Eu fui de casa em casa, perguntando, entrevistando, e comecei a mapear quem é quem, onde está cada equipamento que está sendo construído.

A ideia é que a gente vá futuramente melhorando esse croqui da representação da ocupação étnica na aldeia, onde está a área cultural, Krenak, esse aqui já está incluído e a área kaingang, enfim, tudo aquilo que a aldeia tem hoje a gente foi mapeando, mostrando também desde as primeiras casas construídas pelos próprios indígenas, passando pela ação do SPI, representado, aí, só num modelo esquemático.

Por que eu faço isso? Por que interessa no meu trabalho esse espaço aqui, a unidade doméstica, o local da produção cultural, da experiência de vida? É aqui que tudo acontece, dentro da aldeia há mobilidade, as histórias de vidas estão acontecendo aqui nas unidades domésticas desse espaço nuclear. É aqui que a vida acontece, é nesse ambiente aqui que tudo se dá, e cada uma das famílias que tem lá. Montamos um mapa para pensar nisso, procurando destacar o modo de vida dos moradores da aldeia.

Fui construindo essa dinâmica do momento em que os kaingang são aldeados lá em Vanuíre, passando pelas primeiras habitações, as primeiras construções de madeira e todos os projetos, chegando até o último que é esse aqui, que é o CDHU Indígena e todas as construções, ela tem uma história.

Ela tem uma história que começou em 1916. O município de Tupã nem existia ainda, e a aldeia de Vanuíre já existia. Tupã tem uns 70 anos. Vanuíre

já existia e Tupã nem existia ainda. Então existe uma história de construção indígena aqui.

Aí, todos os momentos da escola atual, as ruínas das antigas casas de madeira, o cemitério atual, os cemitérios antigos. Para nós, que trabalhamos com ocupação do espaço, esse movimento histórico é importante, seja ele da população indígena, seja ele do modo como o SPI, depois a Funai vem tratando.

Essa foto é de um poço. Quando eu fui para lá, havia falta de água em Vanuíre e eu falava: "Mas como é possível? Fura-se um poço, gasta-se dinheiro e, em menos de um ano, um poço que deveria durar alguns anos tem areia. Aí, tem que furar um outro poço, mais profundo, gasta-se mais dinheiro, enquanto isso a comunidade fica necessitando de água, tendo que economizar, racionando". Então isso tem a ver com as políticas públicas. É outra provocação para o pessoal da Funasa.

Mas a área krenak, eu tive oportunidade de conhecer a experiência com o espaço cultural, o modo como os krenak vêm construindo isso ainda em Vanuíre, e a questão kaingang. São imagens que aprendemos na convivência para realizar o registro.

Um local onde no passado foi espaço kaingang. O kaingang tem um tipo de enterramento muito típico que no passado se fazia que é o enterramento coletivo, até chegar o enterramento individual. Outra foto é o local de extração de argila da dona Ena, que foi da dona Candire, sua mãe e ceramista da aldeia.

Nessa foto, o Irineu caminhando comigo. A gente ia para o meio do mato e registrava esteio, quer dizer, locais de antigas ocupações para entender um pouco essa movimentação dentro da própria aldeia. Se virou aldeia dentro do seu próprio território, ninguém ficou parado, mesmo dentro desse espaço pequeno, há movimentação, há mobilidade, os grupos vão se articulando e é isso que eu tenho interesse.

Essa aqui é uma representação do início do aldeamento, aqui uma índia kaingang está tecendo. Os kaingang faziam uma vestimenta, que eu conheço como Curu-Cuchá, não sei se é esse o nome, uma roupa produzida de fibra vegetal principalmente de gravatá ou caraguatá, e aqui tem um potinho. Um potinho kaingang aqui.

Essa uma das primeiras fotos do SPI, logo dos aldeamentos, passando pelas oleiras kaingang, ensinando as outras aprendizes. Aqui, tem só o braço da menina. A gente foi construindo um banco de fotos também. Esse material eu deixei na escola, mas tem um banco de fotos que futuramente eu quero organizar para também mandar para as aldeias, inclusive isso aqui tem no museu aqui em Tupã também.

Para chegar, então, na compreensão do kaingang, a partir da sua cultura material. Esse é um pote típico, um kokrõ, kokrõ grande, alguns chamam de kocrõ bang ou só kocrõ, o kocrõ ti, o menor. Quer dizer, essas panelas, essas tigelas em que os kaingang produziam, por trás disso tem toda uma história de vida.

Quando eu estava começando a me envolver com essa questão da decoração, assim com a questão indígena, e pensando um pouco como isso, como a identidade das populações indígenas pode se reproduzir na cultura material, eu me lembro de um texto de uma entrevista com a dona Candire, feita por esse pesquisador, o Tom Miller, que pergunta para ela o porquê ela faz a cerâmica preta daquele jeito, e ela fala pra ele exatamente isso aqui: "Fazer o kocrõ ficar mais bonito".

Eu fui percebendo uma coisa. Sempre foi dito na literatura que a cerâmica kaingang era uma cerâmica simples, sem decoração, utilitária. Só que, quando eu comecei a me envolver com a cerâmica kaingang, fui percebendo que o problema é que toda literatura produzida até então a respeito da sociedade kaingang sempre usou uma classificação da nossa sociedade para o belo. Para a nossa sociedade, o belo é colorido, é policrômico. Quando vemos uma coisa colorida, já falamos que é bonito.

Quando vemos a cerâmica kaingang, vemos algumas características, além da forma que é típica kaingang. Vemos isso até hoje, essas manchas pretas. Existe uma intencionalidade na produção, ela não é aleatória, não é que simplesmente foi posta no fogo e manchou de preto.

Existe uma construção cultural por trás disso, existe um estilo decorativo. Esse estilo decorativo é único dos kaingang, só que até então ninguém aqui que já trabalhou com kaingang falou que era um traço kaingang. Falava que era de uso, porque ia para o fogo, como era uma panela que ia para o fogo. Só que eu trabalhei com uma coleção que nunca foi usada, nunca foi para o fogo, nunca virou panela.

Então, como pode ser uma panela aquela mancha? Eu fui percebendo que, por trás dessa mancha, existe um olhar, existe um elemento que diz que o kaingang pensava, e aquilo com a fala de dona Candire, e com certeza das outras ceramistas, o que elas pensam. Quer dizer, esse é um elemento que deixa bonita a peça. Então, o belo para o kaingang não é o mesmo belo para a nossa sociedad. Quando a nossa sociedade olha, não olha com os olhos kaingang, olha com o nosso, e fala: "Não é belo".

Como a nossa sociedade define o que é belo e o que não é? Toda filosofia da estética, na literatura, o belo tem uma construção feita pela nossa sociedade.

Percebemos que o belo é fruto de uma construção da nossa sociedade, da sociedade não-índia. Olhamos para o material índio e falamos: "Não, isso não é belo".

Aí, percebi que o belo está por dentro, por dentro de quem faz, da pessoa que produz, das ceramistas, da artesã. Podemos pensar isso na cestaria, na pintura, a pensar isso com outros elementos, quer dizer, existe a materialização da identidade kaingang.

Pelo menos de 1905 até os dias atuais existe uma continuidade. Tupã foi montada em cima de uma aldeia kaingang. Essas informações muitas vezes o cidadão de Tupã não percebe. Ou seja, existe uma continuidade histórica e uma continuidade da identidade cultural kaingang pela cerâmica até hoje. Fui percebendo isso a partir da análise da cultura material desse povo. Fui localizar no passado também sítios, que nós chamamos de sítios arqueológicos e eu encontrei isso aqui. Um monte de caco. O estudo gráfico desses cacos aqui, eu não fechei a forma, porque a forma kaingang tem uma complexidade em um estudo que eu ainda não fiz, mas que é possível futuramente ser realizado. A partir desse caco e a partir de uma reconstituição gráfica, perceber a técnica construtiva e o estilo que está presente nessa cerâmica.

Quando eu mandei datar, essa cerâmica deu uma data de 570, mais 80 ou menos 80, o que dá entre o século XIV e o século XV. Então, os documentos históricos apontam contatos com os kaingang no século XVIII, as primeiras frentes de estudo de 1773 já indicavam os kaingang, só que pelo estudo conseguimos recuar, e esse estudo ainda tem mais uns 10 anos em princípio para fazer. Mas recuamos para o século XIV a ocupação kaingang nessa região.

Há estudos etnográficos que dizem que a movimentação das populações kaingang para essa região seria em torno do século XVI ou XVII, mas já é possível afirmar que a ocupação kaingang vem lá do século XIV.

Então, vamos pensar século XIV, que é o ano mil e trezentos. Nós nem existíamos ainda como sociedade, os europeus ainda estavam no início do processo, ainda a pensar na expansão europeia e os kaingang já estavam aqui em Tupã, já estavam onde hoje é chamado de Tupã, Arco-íris, nessa divisão geográfica.

Para finalizar, eu gostaria de trazer esses elementos para pensarmos em identidade étnica a partir da experiência kaingang, mas também, na verdade tem aqui as outras experiências que eu estou tendo com os krenak, com os Guarani...

Eu trago alguns elementos para o nosso debate discutirmos algumas ações que possam fortalecer a identidade kaingang, mas, de um modo geral, a identidade étnica.

A primeira questão aqui que vimos – e para os kaingang, encontramos ainda em Vanuíre e possivelmente Icatú – é a questão do milho. É o hihi, o

bolinho. O iamin, o hihi são os terena que fazem. Os kaingang fazem o que tem a ver com alimentação e que tem aqui, nos estudos agroecológicos ou agrícolas, é chamado de milho crioulo. Lá no sul tem uma experiência bastante interessante para avançar na preservação dessa matriz crioula do milho.

O ano passado, aqui nessa mesma faculdade, a Dulce e eu apresentamos um texto falando um pouco dessa questão do milho. Esse é um elemento importante para pensar em identidade.

Sobre a questão da cerâmica eu já falei bastante, a questão do território e a importância da mobilidade também. Quando pensamos em território, não é só o metro quadrado, mas essa área de movimentação.

A questão do artesanato das fibras, vários de vocês produzem artesanatos com fibras, madeira, fibra vegetal, por trás disso tem toda uma história de vida de vocês.

A valorização da língua presente nos mais velhos bem como as suas histórias de vida. Quando pensamos em identidade, temos que valorizar a história de vida. Quem tem 70 anos tem 70 anos de experiência de vida; quem tem 10, 15, 20 anos, ainda tem 40 anos para chegar àquela experiência de vida.

Esse elemento aqui da língua e da história, que está presente nos mais velhos, eu aprendi andando com os mais velhos, conversando. Muitas vezes nem era eu mesmo porque, como homem, é difícil conversar com as mulheres, pois elas nem falavam comigo. Então, convidei uma colega que trabalha com história oral para conversar com as mulheres.

O principal intercâmbio entre as aldeias do sul para troca de experiências é a visita a parentes. Os Guarani fazem muito isso, os terena têm feito também. Visitar o parente é muito importante, e eu só aprendi isso convivendo com as comunidades. Se não visitamos parente, ficamos só com as nossas ideias, então, quando se visita um parente, depois que voltamos, já mudou tudo aquilo que a gente pensou, tudo aquilo que a gente queria fazer. Isso tem a ver com a questão da mobilidade. Visitar parente é importante e vale a pena.

Uma questão para mim importante na atualidade é a estruturação dos centros culturais. Aldeia que tem um centro cultural forte é uma aldeia viva. Tenho visto comunidades que têm seus centros culturais atuantes, que discutem isso com a comunidade, fazendo seu artesanato, fazendo a dança, pondo a criançada para dançar. Essas experiências nos centros culturais são importantes.

Por fim, a questão da sustentabilidade, que tem a ver com a condição econômica das aldeias. Eu pergunto aqui, quem de vocês ganha 100 mil reais por mês? Então, eu espero que um dia aqui tenha alguns índios ganhando

100 mil reais por mês, porque aí dá para bancar a aldeia toda. Mas a questão da sustentabilidade é importante.

A gente só tem qualidade de vida quando tem sustentabilidade, e não é só o sustento econômico, mas é pensando na qualidade de vida da comunidade como um todo, integrando ambiente, cultura, organização social.

Isso ainda é um grande desafio. Muitas dessas aldeias vieram de modelos do passado. Aprendi muito com agricultores que falavam: "Olha, há 20 anos eu tirava tantos sacos de milho ou de amendoim daqui; hoje eu não consigo tirar a mesma produtividade mesmo investindo mais porque o solo está esgotado, não tem recurso para investir".

Mas por quê? Não há uma visão de sustentabilidade da aldeia, e isso é papel não só das comunidades indígenas, mas de uma rede integrada de apoio à questão indígena, que os psicólogos agora estão começando a se envolver. Espero que dê resultados profícuos.

Essa é uma experiência de trabalho que eu quero compartilhar e espero que vocês critiquem, apontem possibilidades para a continuidade desse trabalho e que no futuro tenhamos outras questões para conversar.

a identidade na diáspora: a experiência krenak

Daniela Araújo da Silva

Etno-historiadora, graduada e mestre pela Unesp, campus de Assis; acompanha desde 2006 a população krenak de Vanuíre, interior do Estado de São Paulo; pesquisadora em projeto sobre Educação Guarani, na linha de políticas públicas.

Falar sobre a temática indígena é sempre um prazer, e a oportunidade de dialogar com outras áreas de conhecimento é muito oportuna.

Como a proposta gira em torno das questões étnicas, das várias identidades, eu parto da minha própria experiência de pesquisa durante o mestrado. Tive como temática o processo de migração vivido pelo povo krenak, em especial de parte do grupo que hoje vive na Aldeia Vanuíre, em Arco-íris, Estado de São Paulo. Além de "reconstituir" essa trajetória histórica, foi objetivo pensar nas relações interétnicas estabelecidas internamente, ou seja, dentro da área indígena, mais especificamente entre krenak e kaingang, buscando chegar em como essa identidade krenak se manifestava em um território que não o de sua "origem".

Como cheguei a esse recorte? Em uma de minhas visitas ao endereço eletrônico da Funai, lendo sobre a condição fundiária da Aldeia Vanuíre, estava a seguinte informação a respeito da população da Aldeia Kaingang e outros. Outros? Quem eram esses outros? Diante dessa informação vazia da própria Funai, percebi que havia uma lacuna tanto antropológica, quanto historiográfica sobre esse aldeamento. Os trabalhos produzidos na aldeia tinham os kaingang como foco. Quanto aos krenak, as informações tinham vindo dos índios que permaneceram ou que retornaram para Minas Gerais.

Como já expus, Vanuíre é uma aldeia multiétnica, onde vivem os kaingang, krenak, terena, e indivíduos isolados de Aticum, funiô, Guarani, grupos de origens tão distantes que foram reunidos em São Paulo. Isso porque a transferência foi uma prática sistemática imposta pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio – o primeiro órgão indigenista da República) aos povos indígenas com o objetivo de facilitar a exploração das terras que eles ocupavam, ou, então, atendendo a outros propósitos, como é o caso da vinda dos terena para São Paulo, mais adaptados à vida nas lavouras, trazidos na década de 30, para ensinar, de acordo com o serviço, modos mais "civilizados" aos kaingang.

No começo do período republicano, com seus ideais de progresso, a ferrovia apareceu como uma ferramenta fundamental. Na região onde viviam os krenak, foi construída a estrada de ferro Vitória-Minas. Houve grandes conflitos entre funcionários e indígenas, entrando em ação o Serviço de Proteção aos Índios. O objetivo do SPI era reuni-los, fixá-los em um território estabelecido, facilitando assim a construção da ferrovia. Entre Bahia, Minas e Espírito Santo, o SPI criou vários postos de atração, esperando extinguir, paulatinamente, os postos e reuni-los em um único espaço. Os índios krenak, aos poucos, foram se aproximando dos funcionários do SPI, mas resistiram a serem transferidos, insistiam em permanecer próximos ao Rio Doce, onde parte do grupo se mantém até hoje. A partir desse primeiro contato e da concentração da população indígena, os krenak conheceram uma história de dispersão, com órgãos competentes que não lhes asseguraram nem essas pequenas "ilhas". Os índios krenak viveram uma trajetória marcada pela exploração de suas terras, pela violência, pelos vários desterros sofridos. Hoje, o povo se encontra dividido em várias aldeias: Krenak, Vanuíre, Bananal, no Mato Grosso, Maxacalis, Fazenda Guarani e tantos outros destinos.

Três momentos, em especial, ficaram marcados na memória coletiva. Primeiro, o desterro sofrido em 1957, quando foram levados para o Posto Engenheiro Mariano, onde viviam índios maxacali. Na verdade, essa foi uma situação "anunciada", pois desde 1921, o SPI oferecia lotes para arrendatários, ocupação que aumentou muito ao longo dos anos. Com a descoberta de minério, somado ao interesse na exploração da madeira que havia na reserva, os arrendatários em número expressivo pressionavam para que os índios fossem retirados. Um pouco antes do desterro sofrido, houve um atentado a bomba contra a casa do chefe do posto e os índios foram apontados como os responsáveis, justificando assim a sua transferência. Lendo a documentação existente no Museu do Índio, relatórios escritos pelos próprios funcionários do SPI, fica claro que sabiam que outros elementos, que não os índios, haviam cometido tal ato. Mas o fato é que a transferência ocorreu, tudo sem preparo, com muita rapidez. Colocaram todos em um pau-de-arara, sem tempo de pegar nenhum pertence. Chegando ao Posto Engenheiro Mariano, o descaso continuou, não havia acomodação adequada, nem comida para todos.

O SPI transferiu as terras para o Serviço Florestal e os arrendatários lá permaneceram. Os índios foram voltando, acomodando-se como puderam. Em 1971, com o SPI extinto, já na atuação da Funai, esta entrou na justiça com o pedido de reintegração de posse e venceu. Os arrendatários teriam 15 dias para deixar a área. Mas, sem comunicar a vitória aos índios, a Funai fez um acordo

com o Governo de Minas, que doou terras, a chamada Fazenda Guarani, e, em 1972, os índios foram novamente desterrados. Não preciso dizer que as terras doadas tinham o solo pobre, não havia rios, enfim, os krenak foram "despejados" mais uma vez.

Diferentemente dos demais destinos, os krenak chegam a Vanuíre em períodos diferentes. O primeiro de que temos notícia foi João Umbelina. Primeiro ele passou por Icatu, onde funcionou uma Colônia Penal, que recebeu ao longo dos anos indivíduos de diferentes etnias, que tinham algum comportamento considerado "desviante". João Umbelina permaneceu de 1937 até 1945, quando sua "pena" chegou ao fim. Nessa data, já casado com a índia kaingang Cotú, mudou-se para Vanuíre, dando início à história dos índios krenak em Vanuíre. Só na década de 50 é que outras famílias migraram para Vanuíre, umas, quando tentavam retornar às terras de "origem", obrigadas pelos funcionários. Outras que, na esperança de encontrar parentes que aqui já estavam, partiram sozinhas, fugindo das más condições que encontravam nas terras mineiras.

Em nenhum momento, o SPI ou a Funai considerou o território como territorialidade, ou seja, como investimento simbólico. Eles privaram os índios não apenas das condições de sobrevivência encontradas ali, mas de outras formas de vida, como os lugares sagrados, o convívio com os parentes. Em Vanuíre, estavam longe das ameaças dos fazendeiros, das péssimas condições que encontraram nesses outros lugares impostos pelo órgão estatal, mas também não era sua terra, não tinham ali suas referências, não eram a maioria. Os índios relatam sobre as dificuldades iniciais de convívio: a dificuldade com o idioma, a não aceitação dos kaingang, que os viram inicialmente como os de "fora", os "intrusos", pais kaingang, que resistiam em casar seus filhos com os krenak, com medo de que eles fossem embora para Minas.

Mas os casamentos aconteceram, nascendo desta relação os chamados "misturados" filhos de krenak com kaingang. Laços fortes o bastante para os manter em Vanuíre, mesmo após os fazendeiros serem definitivamente removidos pela Justiça. Foram, sim, para ajudar na luta, na espera pela saída dos fazendeiros, mas não fixaram moradia. Embora os krenak manifestem a vontade de permanecer em Minas, reconhecem que os laços já foram feitos, que os companheiros, os filhos, não acostumariam a viver longe dali. A identidade dos "misturados" é bastante fluída, uns manifestam a identidade de apenas um dos pais, as crianças são ensinadas a dizer que são krenak e são kaingang, embora haja casos de crianças que se definem krenak, mesmo sendo misturados, ou em casos extremos, filhos de pai kaingang e mãe kaingang que se definem krenak. A identidade étnica ainda é motivo de discussão, mesmo

entre as duas krenak mais idosas. Dona Jovelina me disse certa vez que dona Gracina havia dito que elas eram krenak porque haviam nascido em Minas, que os nascidos em Vanuíre eram kaingang. Perguntei a ela o que ela achava, riu e me respondeu que não sabia.

O motivo de a Aldeia Vanuíre "produzir" filhos de pais kaingang, que se definem krenak, deve-se ao fato de a cultura krenak ser vivenciada de maneira mais intensa e um exemplo disso é a dança krenak, realizada na aldeia, também com apresentações externas. Na verdade, depois de uma história marcada por tantos conflitos, os índios krenak aprenderam a importância da manutenção da identidade, de sinais diacríticos que os distinguem dos kraí, na luta por seus direitos. Quando alguns índios retornaram de Minas, após a luta de 1989, trouxeram dentro de si a importância da permanência de seus costumes.

Depois disso é que montaram, junto com outras aldeias, o projeto que denominaram de "Resgate Cultural". As crianças eram levadas para a casa de rezas. Naquele espaço ouviam histórias do "tempo do mato", refizeram a imagem do totem sagrado para o povo krenak, Yhom-Quinhom, e resgataram o antigo vocabulário com os índios mais velhos. Esses resistiram muito em falar, tinham medo de que as perseguições voltassem, que os kraí lhes fizessem mal, pois lembravam os momentos vivenciados, quando os índios foram proibidos de falar na "linguagem", quando apanhavam por andar sem roupa, ou mesmo por pescar.

Isso explica a resistência dos mais velhos, dos nascidos em Minas. Mesmo aqueles que nasceram em Minas, mas cresceram em Vanuíre, falam da história de seu povo com dificuldade. Durante as entrevistas, houve sempre o silêncio, aquele que aparece quanto a emoção já tomou conta. Ouvi também filhos me dando como resposta: "Olha, isso é a mãe que sabe, mas a gente não gosta de perguntar para ela, pois é muito sofrido".

Para pensar na questão da identidade, como ela se manifestou na diáspora, longe da terra de origem, como manifestar um "eu", entre tantos "outros", primeiro a gente precisa se livrar da ideia de identidade como essência, como substância, o que muito se faz: cristalizamos essa população, cobramos que eles sejam os mais próximos possíveis daqueles parentes de 1500. Com isso, adotamos o discurso da perda: perdeu tal costume, não usa mais isso, não faz mais aquilo. No entanto, ao contrário, a identidade é fluída, construída e reconstruída frente a um contexto e, dessa maneira, a identidade krenak, manifestada em Vanuíre, só pode ser observada dentro de espaços temporais. Por isso, minha preocupação em apresentar a vocês parte da trajetória histórica deste povo. A incorporação de novas crenças, ressignificações, abandono de certas práticas, é uma resposta à conjuntura, na qual estavam inseridos.

A conversão ao pentecostalismo foi uma das opções que aquele meio lhes ofereceu. Os índios krenak são, em sua maioria, adeptos da Congregação Cristã do Brasil. As primeiras conversões aconteceram em um período em que as condições em Vanuíre eram precárias e, por mais estranho que possa parecer, os kraí "irmãos" lhes estenderam a mão. De acordo com os depoimentos colhidos, a religião foi vista de imediato como mais uma forma de dominação do não-índio, capaz de destruir a "cultura". O pentecostalismo foi sendo aceito à medida que descobriram que esse Deus também os aceitava. Iriam ao culto, desde que pudessem tocar o cricocão, desde que pudessem dançar como faziam. O antigo sofreu uma releitura a partir do novo, antigas crenças foram abandonadas, outras revestidas e continuaram a existir. Descobrir um único Deus, criador de todos os homens, fez com que eles se descobrissem iguais, mesmo na diferença. Que pudessem estabelecer com os não-índios uma relação que não fosse baseada na exploração e submissão.

Mesmo depois dos matrimônios unindo krenak e kaingang, as diferenças étnicas se mantiveram, eles apontam várias características comportamentais que dizem ser krenak ou kaingang. Depois de uma trajetória marcada pela violência, os krenak são atuantes, preocupados com a identidade indígena como meio articulador de seus direitos. São abertos ao diálogo, na ânsia de estabelecer novas relações, pautadas em outros valores. Mas são marcados pela história dramática de seu povo, embora se vejam como guerreiros, sobreviventes, donos de um passado que ainda machuca, dor também percebida no silêncio.

Hoje, o povo krenak tem duas reivindicações principais. A primeira diz respeito à demarcação de uma área de 1,8 mil hectares que fica na margem direita do Rio Doce, área transformada em 1998 em Parque Estadual dos Sete Salões pelo Governo de Minas Gerais. A segunda refere-se aos danos causados pela hidrelétrica de Aimorés, que acarretará um alagamento de parte da Aldeia Krenak, em Minas. Quando estive lá em julho de 2008, as indenizações já estavam sendo pagas para os krenak que vivem nas terras "originárias". Naquela ocasião, junto aos krenak de Vanuíre, percebi a indignação, não somente por quem ou quanto recebia, mas porque esta também era uma questão de identidade, de pertença étnica. Naquele dia, ouvi uma krenak dizer: "Se não somos krenak, somos o quê?"

Por tudo que foi dito, acho oportuna qualquer ação junto aos krenak moradores de Vanuíre que possa valorizar sua história, suas diferenças étnicas, que possa ajudá-los também, a reafirmarem junto aos órgãos competentes esta identidade que resistiu valentemente à penosa diáspora.

atenção, cuidados e curas

Maria Inês Ladeira

Antropóloga do Centro de Trabalho Indigenista – CTI; mestre em Antropologia Social pela PUC-SP e doutora em Geografia Humana pela FFLCH da USP.

Pretendo compartilhar aqui algumas observações acerca das relações dos guarani com as "doenças" e suas formas de curas feitas durante o trabalho que desenvolvo por meio do CTI - Centro de Trabalho Indigenista há muitos anos, em aldeias m'bya e nhandéwa (parcialidades guarani), situadas nas regiões Sul e Sudeste do Brasil. Não atuo diretamente com a questão da Saúde, mas, ao longo do tempo, foi possível acompanhar a inserção dos programas de Saúde Indígena ditados pelas políticas públicas, a aplicação das práticas institucionais realizadas nas aldeias, a assimilação ou a incorporação por parte das comunidades dessas práticas e as suas próprias avaliações.

As doenças, os tratamentos e as circunstâncias em que estes ocorrem, produzem uma série de tensões nas comunidades e, consequentemente, de estratégias de como devem se posicionar diante dos programas e do atendimento realizado pelas equipes de Saúde nas aldeias. Para além das diferenças sobre os conceitos de "saúde", parece que as ideias e expectativas de ambas as partes, ou seja, tanto as derivadas do universo das ciências dos guarani quanto aquelas das equipes de Saúde são de ordens muito diferentes e muitas vezes incompatíveis, embora nem sempre isto seja explícito de forma transparente.

Partindo da premissa de que todos os seres possuem sentimentos e experimentam sensações, podemos observar como os estados de crise, os estados mentais e os males do corpo afligem e perturbam as pessoas de modo particular nas diferentes sociedades. As sociedades que vivem uma integração maior com as florestas, que não vivem a dicotomia entre humanidade e não- humanidade, entendem que todos os seres que estão na Terra possuem também a sua alma, sentimentos, sensações, dores... E isso é uma questão importante a considerar porque qualquer prática de cura ou mesmo de cuidados preventivos tem implicações muito específicas em cada sociedade indígena. Como também são particulares as relações de afetos e afinidades com os demais "seres da natureza", sejam eles animais ou plantas. Todo esse universo de relações e implicações deriva, pois, de sistemas e de normas próprias. O temor de ingerir algum medicamento, alguma essência que venha de uma determinada planta

que não faça parte da conduta habitual das pessoas ou mesmo ter contato com determinado tipo de substância, seja ela de origem animal ou vegetal, podem estar associados à quebra de resguardos e dietas. As próprias condutas médicas que são impostas muitas vezes ferem tabus e normas das comunidades indígenas.

Como bem lembrou Marcos Tupã, é preciso pensar que, entre as sociedades indígenas, cada qual tem seu próprio sistema, sua forma de classificar as questões que se referem ao corpo, às partes do corpo, ao uso do corpo, e também de pensar a pessoa em relação aos outros seres da natureza, às divindades e às outras pessoas. É claro que existem sentimentos e necessidades que são comuns a todas as sociedades, mas as diferenças estão nas formas e no sentido de realizar e satisfazer, nos modos de assimilar, reagir, refletir, e é por isso que podemos considerar que as sociedades podem adotar e criar diferentes ciências e condutas. Até mesmo as formas de comportamento – como se colocar perante os demais, o tom das falas, o teor das palavras usadas, as ênfases discursivas – são bem diferentes em cada povo, como também são distintas a forma de perceber o próprio sentido de existir, a noção sobre a pessoa antes mesmo do nascimento, quando ainda está sendo gerada no ventre da mãe, e, assim, cada sociedade vai constituindo sua identidade.

É claro que nós, por mais que nos esforcemos, somente podemos captar, entender ou aceitar o conhecimento vastíssimo, muito sofisticado, que as sociedades indígenas têm sobre o corpo e a alma, sobre os sentimentos, a dor, o bem-estar, a saúde. Sobre essas questões, se ficarmos atentos, até podemos aprender um pouco, mas é impossível ter a pretensão de dominar todas as esferas desses conhecimentos. Mesmo sem compreender totalmente, penso ser importante aos profissionais da área da Saúde ou da Psicologia estar atentos nessas questões que permeiam a sua atuação nas aldeias. Informar-se sobre os universos culturais dos povos com os quais se está atuando, por meio da observação em campo ou da literatura e das etnografias disponíveis, pode constituir uma ferramenta para uma atuação mais eficaz. Mesmo o antropólogo ou etnógrafo não vão dominar todo o campo de saber, incluindo as mitologias e sistemas sociais, de uma sociedade indígena, mas a sua função é a de procurar "traduzir" ou tecer alguma ponte entre diferentes saberes, ou mesmo ajudar a entender como se processam as relações de conhecimentos para que as ações se tornem mais proveitosas. O papel do antropólogo, do etnógrafo, no campo da Saúde é justamente buscar pontos de interlocução entre os diferentes profissionais e as comunidades.

Assim, é preciso reconhecer essas outras formas de viver e de cuidar que coexistem. Por exemplo, os pemon, na região de fronteira entre Roraima e Venezuela, entendem o corpo como uma "casa" – *esak* –, uma casa que é habitada por diversos seres que transmitem força e energia vital. Para os pemon, a energia que move as emoções está situada no abdômen. O abdômen é, assim, o centro dos sentimentos, das emoções, das sensações, e cada órgão que faz parte do abdômen abriga também um tipo de sentimento e proporciona emoções. Assim, as emoções e sentimentos se "distribuem" na região do abdômen. E na cabeça se situam as propriedades racionais, os pensamentos, as reflexões. Na mente, se armazenam a memória, os sentidos das experiências, os conhecimentos; é onde conseguem guardar toda a gama de experiências vividas.
A literatura específica sobre os guarani, desde Montoya, traduz o conceito de *teko* por sistema, modo de ser, ética, princípios, "leis" que regem ou são regidas pelas normas de comportamento e condutas sociais. De certo modo, todo esse corpo de códigos que conformam a cultura, ou melhor, o modo de vida guarani, estaria sintetizado neste termo, t*eko*. Entre os guarani, pude observar que, antes mesmo do nascimento de uma criança, uma série de práticas e de resguardos são feitos pelos pais no sentido de assegurar que aquela criança que vai nascer já tenha as condições de poder abrigar a sua alma, o seu espírito e também assegurar que seu corpo fique fortalecido para poder sustentar as diversas experiências pelas quais vai passar durante a vida; que a criança seja o suporte de sua alma, e que possua força para poder sustentar também todas as vivências. E quando a criança nasce, uma série de práticas continuam. O primeiro banho, a primeira água sobre o corpo da criança simboliza o próprio nascimento, a entrada para esse mundo. E interdições e resguardos se impõem tantos aos pais como aos mais próximos, todos devem estar atentos, no sentido de dar segurança ao espírito da criança. Há também uma série de práticas que envolvem outros seres da natureza, por exemplo, para que possam ter força para caminhar, pequenos adereços contendo partículas de ossos de determinadas aves que possuem essa qualidade são colocados nas pernas das crianças. São também utilizadas substâncias de plantas que vão lhe dar coragem e força, de modo que há uma série de fluidos e essências que são colocadas em contato com seu corpo. Esse contato direto com diversos outros seres, por meio de substâncias, prepara a pessoa para obter qualidades necessárias para viver, tais como a força para caminhar, a alegria de viver, a voz afinada para o canto, enfim, qualidades que vêm do contato com outros seres, animais e plantas. O que importa é estar com toda sua vitalidade em dia para poder crescer e viver, como dizem, o "modo de ser guarani".

Mas as condutas e as práticas guarani, que me pareciam simples e corriqueiras nas aldeias, com a implantação das políticas públicas de Saúde, passaram por transformações quer seja nas formas da sua aplicação quer na sua transparência aos *jurua* (como se referem aos brancos genericamente).

Todos os programas de Saúde que hoje acontecem nas aldeias guarani, principalmente nas do litoral, são muito recentes e foram implantados a partir da criação da Fundação Nacional de Saúde – Funasa, com maior ênfase nos últimos dez anos. Quando comecei a trabalhar com os guarani, no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, o atendimento da saúde praticamente não existia, não havia um atendimento diferenciado, as famílias utilizavam com extrema dificuldade as redes hospitalares municipais e estaduais para emergências e internações. Nesse período, as aldeias situadas em São Paulo passam a receber algum atendimento vindo de pequenos projetos do CTI, de médicos voluntários, e a integrar alguns programas vinculados aos postos de saúde (vacinação, controle de tuberculose) acionados pelo CTI e depois por particulares (amigos e interessados). Mas não existia uma assistência mais sistemática por parte dos governos, nem iniciativas de se desenvolverem programas voltados à saúde da população guarani.

Nesse tempo, eu me lembro das criancinhas que circulavam livremente nas aldeias protegidas com seus adornos corporais e vejo que hoje, com a atuação sistemática dos programas de Saúde, os usos de adereços e mesmo algumas práticas aparentemente foram sendo suspensas ou então realizadas de forma mais reclusa; se antes as crianças usavam cordões de fibra vegetal e animal nas pernas, nos braços e em volta do pescoço, no sentido de adquirir proteção e energia, parecem que esses usos foram restringidos. Alguns guarani disseram que em suas aldeias esses usos estavam sendo contidos porque o enfermeiro, o profissional da Saúde, dizia que aquele cordão no pescoço, no braço ou nas pernas iria prejudicar a circulação da criança, iria provocar algum tipo de acidente.

Aqui entramos numa questão muito delicada que é a relação das comunidades guarani com os agentes de Saúde de fora, que são potencialmente aliados, que legitimam sua aldeia perante a sociedade regional, com os quais é preciso contar e essa relação se dá bem além do atendimento médico. Então, para manter uma boa relação com os profissionais de Saúde e preservar suas próprias práticas, os índios não vão contestar a orientação médica. Por outro lado, não querem expor um universo próprio de conhecimento e de entendimento da vida que lhes é tão importante no que diz respeito às práticas de cuidados com o corpo e a alma. Alguns sábios e velhos podem até estar transmitindo parte desse saber para algum atendente de Saúde *juruá*, mas, em geral, a maioria dos

profissionais de campo tem atuação esporádica ou provisória, o que os impede de aprofundarem as relações de confiança com os índios e as trocas de saberes. É comum os profissionais de Saúde, e de outras áreas também, sentirem-se importantes por deter algum tipo de conhecimento científico e fazer parte de um sistema que impõe modelos e normas, fato que os colocaria numa posição de superioridade. Essa atribuição de valor e hierarquia não faz sentido, não tem o mesmo grau de importância, não é entendida do mesmo modo pelos povos indígenas que possuem seus próprios critérios e modelos, embora respeitem que os *juruá* tenham seus próprios sistemas, valores e controles das "doenças".

A assistência pública de Saúde tem um espaço próprio nas comunidades, cada vez maior, do qual não querem prescindir, pois sabem ser hoje uma necessidade, seja em razão das formas e das situações de contato que trazem novos males e doenças, seja pela qualidade de vida que também já foi modificada. Como Marcos Tupã estava dizendo, em muitas aldeias não tem água, não tem rio, não existe mais as mesmas condições naturais de antes, e por isso não há possibilidade de se terem os alimentos e proteínas em quantidades suficientes, nem as mesmas relações de intercâmbio com a natureza, com os outros seres das florestas.

Em muitos casos, pensa-se numa sobreposição/associação de ações dos "índios" e dos "brancos", voltadas à "saúde", como se pudesse haver algum centro de convergência entre as ações de "dentro" e as ações de "fora", mas cuja incongruência só é perceptível ao depararmos com os alcances e limites de cada uma. E, assim, tornam-se muito mais claro os papéis e a responsabilidade de aceitar, acatar, respeitar o que é de um e o que é de outro. Em algumas regiões, um diálogo maior acontece; alguns profissionais de Saúde entendem, aceitam ou acatam que os índios devem primeiro exercer suas formas próprias de tratamento na aldeia, com seus *xamãs*, para depois então passarem pelo atendimento médico ou hospitalar. Porém, é importante considerar que sempre essa indicação ou essa determinação de como fazer o tratamento tem que estar conjugada a uma aceitação ou uma orientação que deve partir de dentro da própria comunidade. Com relação à questão do parto, observamos que os programas de Saúde voltados para a atenção à maternidade, numa procura de ser algo similar, na busca de se aproximar dos modelos indígenas, às vezes trazem outras implicações e problemas. Como exemplo, para dar coerência ao modelo vigente de assistência à maternidade, a imposição dos exames ginecológicos pode trazer transtornos também psicológicos.

Não são poucos os casos muito traumáticos que os índios já passaram e ainda passam em hospitais onde sabem que vão receber um atendimento

completamente diferente do que teriam em casa junto com os seus familiares, que ficarão isolados e obrigados a se relacionar com códigos alheios transmitidos em língua diferente. A separação das crianças de suas mães é muito traumática. E muitas vezes os "doentes" sabem que vão lá para não voltar, que vão lá para ficar. E quando não voltam, realmente, isso interfere em outra série de questões e de sistemas que tem a ver com a morte, a vida e o destino da alma. Um tratamento que não foi bem feito, ou que a própria comunidade não teve opção de resolver com seu *xamã*, e o corpo, a alma da pessoa e a vida dos seus familiares tomam um rumo inesperado. Então, é neste sentido que eu estava tentando chamar atenção sobre questões relacionadas às regiões do corpo, a alma, a energia vital, a passagem na vida e na morte e as formas e circunstâncias em que estas ocorrem.

Pensamos nessas coisas porque, para as crianças terem saúde, crescerem, poderem trilhar seus caminhos e terem a força necessária, a energia vital, a força física, eles precisam receber os cuidados dos seus familiares e *xamãs*, nas formas como foram ensinados pelos mais antigos e nas formas próprias como são hoje praticadas. Eu queria realçar a importância da figura do *xamã* no sentido da visão e da orientação sobre as causas e os tratamentos do doente, como acontece em geral em várias sociedades indígenas. O *xamã* não é um médico. As condutas, a orientação, as curas emanam da esfera divina. Nesses momentos, o *xamã* torna-se imune, pois durante o ritual ele não pertence à humanidade, e as pessoas que estão sendo tratadas não o veem como alguém que faz parte de uma parentela, que está ligado a algum campo de poder na aldeia. Ele estaria fora da rede de atritos e de intrigas disseminada internamente, que conflitam e agregam as famílias na atribuição de culpas e anseios de vingança. O potencial revelador do *xamã* não se contamina pois é da ordem do divino, da qual emanam suas práticas rituais e aconselhamentos; assim, devido a suas origens (vêm de nhanderu), suas práticas seriam inquestionáveis. A existência do *xamã* traz segurança às comunidades, ele está lá para curar, para orientar, para reverter ou amenizar os males imputados e de sua disseminação, para trazer esperança de harmonia e bem estar.

Não há *xamãs* em todas as aldeias. Assim, os *xamãs* também são chamados para visitar, realizar rituais e tratar pessoas que pertencem a famílias que vivem em aldeias em diferentes regiões, na amplidão do território guarani. Neste sentido, questões sobre a territorialidade e a configuração do território (onde se situam as aldeias) do povo indígena focado, são especialmente relevantes.

Nos diversos campos de atuação junto aos guarani, é preciso considerar sempre que uma aldeia, como espaço físico e social, não pode ser considerada uma

unidade isolada, autônoma, porque ela só é sustentável a partir das redes de parentesco que se processam continuamente a partir das uniões conjugais, de afetividades, de reciprocidades com outras aldeias. A partir das vivências e dos vínculos históricos renovados pelos guarani m'bya e nhandéwa contemporâneos em lugares de diferentes regiões, próximos e distantes entre si, é que o território guarani vai se constituindo numa mesma base geográfica que integra parentelas e aldeias situadas em diferentes regiões no Brasil, Paraguai e Argentina. A noção de território para os guarani se condensa na expressão *yvy rupa* que, numa tradução corriqueira, significa o suporte ou esteio (*rupa*) da terra (*yvy*), no mundo terreno. (Yvy Rupa foi o nome escolhido pela Comissão Nacional da Terra Guarani para se representar.)

Ao contrário de alguns povos indígenas na Amazônia, para os quais as superfícies de terras demarcadas correspondem ao seu território atual, os povos indígenas em outras regiões tiveram seus antigos territórios fragmentados em razão das frentes de colonização, do processo de urbanização crescente e, somente nos últimos anos, seus direitos territoriais vêm sendo reconhecidos com a demarcação de pequenas áreas insuficientes para sua reprodução física e cultural, como diz a Constituição Federal. Por isso, é fundamental para qualquer profissional, de qualquer área, entender porque cada uma das aldeias guarani não constitui uma unidade isolada básica, uma vez que sua existência só se sustenta na interligação com outras aldeias que conformam o atual e histórico território guarani, ainda que sua superfície não seja contínua nem lhes seja exclusiva. As práticas e os rituais de cura, os intercâmbios sociais, as visitas, as ofertas e trocas de sementes, o conhecimento sobre os diversos seres que povoam a terra, enfim, todas as realizações e a vastidão de conhecimentos que eles possuem em relação à natureza são impossíveis de acontecer em uma única aldeia, em uma única terra Indígena, em um único fragmento da terra.

Algumas aldeias apresentam melhores condições ambientais, há rios limpos, cachoeiras, animais. Outras não têm rios e sequer áreas apropriadas para plantio; mas abrigam *xamãs* e mantêm uma organização social interna coesa, formando unidades integradas nas atividades sociais, rituais e de produção. Assim, o que permite que os guarani continuem mantendo seu acervo de conhecimentos e de usos, suas relações com as espécies naturais e sua dinâmica social, é porque entendem e apreendem o seu mundo, o seu território como um todo.

Entretanto, os índios sabem que seu território (mundo) não é exclusivo e que têm que conviver com outras sociedades e principalmente com os não-índios que permeiam todas as relações interétnicas. Nós, "brancos", por sermos maioria, somos designados pelos guaranis por *etavaekuéry*, que quer dizer

“aqueles que são muitos”, aqui nesse mundo. Assim, nós, que “somos muitos”, devemos estar atentos e aprender muito com os povos indígenas pois, embora sendo atualmente minorias, detêm conhecimentos, práticas e possuem relações com os ambientes naturais muito mais antigas do que nós.

As políticas públicas de reconhecimento das terras Indígenas e os processos de demarcação, de não-demarcação e de eleição de áreas para a criação de reservas seguem critérios normalmente já definidos pelo campo de poder de quem detém a propriedade, o direito à terra e à “produtividade”. Da mesma forma, os projetos de crescimento econômico que afetam as populações indígenas são impostos de forma autoritária, segundo o jogo dos interesses econômicos e o padrão ou modelo de desenvolvimento e civilização segundo a ótica de quem detém os meios, as influências e o capital para a realização das grandes obras e programas. Neste contexto, as comunidades indígenas e suas lideranças passam, é claro, por constantes conflitos e situações de estresse por terem que negociar, resolver, “dialogar” com distintas e desconhecidas esferas de poder que são muito complexas, com base em critérios políticos e econômicos impostos e alheios.

Assim, nós, os que somos muitos, precisamos estar atentos, para poder enxergar, aceitar, valorizar e usufruir da existência de diferentes sistemas de conhecimentos que coexistem e se somam.

educação escolar indígena e bilinguismo na perspectiva da política identitária – breve comentário

Maria Elisa Marchini Sayeg[1]

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

Relaciono a seguir algumas reflexões que fiz a partir da leitura da legislação sobre Educação Indígena. Trata-se tão somente de algumas indicações e questionamentos.

O Parecer do Conselho Nacional de Educação (Câmara Básica de Educação) no. 14/99 e a Resolução CEB n. 3, de 10 de novembro de 1999, baseados na Constituição Federal, regulamentam a figura das escolas indígenas como instituições de educação básica com normas e ordenamento jurídico próprios, em que se prevê o **ensino intercultural e bilingue**, dentre outras características.

Além disso, o artigo 5° da supracitada Resolução prevê para a escola indígena, como para qualquer escola – em consonância com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação – **uma parte comum e uma parte diferenciada**. Assim, o projeto pedagógico próprio da escola indígena terá por base as Diretrizes Curriculares Nacionais referentes a cada etapa da educação básica, bem com respeitará, na parte diversificada, "os conteúdos curriculares especificamente indígenas e os modos próprios de constituição do saber e da cultura indígena".

Falarei primeiro sobre o item acima e, em seguida, sobre o bilinguismo. Não terei tempo para elaborar aqui, apenas indico as linhas de reflexão que pretendo desenvolver futuramente. Se nos basearmos em algumas tendências da Psicologia Cultural, Sócio-histórica ou na Teoria da Atividade, consideraremos fundamental a experiência de mediação cultural para a formação de modos próprios de cognição em cada comunidade.

Ora, a base comum na Educação, prevista nas Diretrizes Curriculares Nacionais, situa a comunidade indígena em práticas conceituais próprias da sociedade mais ampla, com forte influência do modo de pensar ocidental.

No entanto, prevê-se a manutenção de modos próprios do saber indígena. Até que ponto é possível a convivência e mesmo o diálogo entre as duas vertentes? Não se trata de uma forma de simplesmente negar ou diluir uma possível radical alteridade?

Penso em radical alteridade quando leio alguns ensaios do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que, por exemplo, no livro *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*, demonstra específicos conceitos filosóficos do pensamento indígena, como a concepção **multinaturalista**, em vez de multiculturalista, e o conceito de "perspectivismo amazônico".

A questão seria, dessa forma, antes de valorizar a contribuição da experiência específica indígena para o conhecimento cultural da humanidade, para o debate contemporâneo sobre a diferença e a convivência

É, pelo que me parece, a intenção da obra *Ama-zone: a onça e a diferença*, descrita na internet da seguinte forma:

"É a migração para o formato wiki de um estudo intitulado *A onça e a diferença*, em preparação desde 1997. Essa obra versa sobre os pressupostos do pensamento indígena americano. Seu foco é a imaginação conceitual nas culturas nativas da Amazônia e sua abordagem é antropológica, pois descreve tal imaginação do ponto de vista das relações sociais que ela implica."

Minha indagação quanto à proposta de bilinguismo e de contemplação de base comum e parte diferenciada, prevista na Legislação, é a seguinte: trata-se de mera justaposição? Ou trata-se de partir rumo a uma cultura híbrida? Ou trata-se de incentivar mudanças de registros – linguísticos e cognitivos – tais como em estudos de bilinguismo se denomina "codeswitching"?

Penso que esta indagação relaciona-se com outras mais amplas da cena contemporânea, como as discussões sobre multiculturalismo, tais como, por exemplo, desenvolvidas no livro do Centro Universitário para os Valores Humanos da Universidade de Princeton (1990), a partir de texto do filósofo canadense Charles Taylor e comentaristas deste, como Kwame Anthony Appiah e Amy Gutmann[2].

Trata-se de uma discussão sobre a neutralidade da democracia – que, dizendo simplificadamente, em uma concepção liberalista, a todos garante igualdade nos direitos fundamentais, no que se refere somente a nossas características comuns: nossas necessidades universais, independentes da nossa identidade cultural particular, de "bens primários como salário, saúde, educação,

liberdade religiosa, liberdade de consciência, de expressão, de imprensa, de livre associação, de processo justo, direito de votar e de ser eleito para cargos públicos. Esses são interesses compartilhados por quase todas as pessoas, independentemente de nossa raça".

Tal concepção de democracia não prevê a necessidade de reconhecer a especificidade cultural de grupos distintos (por raça, etnia, religião, gênero). A democracia só existe para garantir os direitos fundamentais.

Diferentemente, na cena contemporânea, existe a luta por reconhecimento das diferenças, com todas as contradições que isso implica, como bem demonstra Antonio Flávio Pierucci em *As ciladas da diferença*, lembrando a origem conservadora da marcação da *diferença*.

Charles Taylor, entretanto, inclui entre os "bens culturais" a vivência em um "ambiente cultural significativo e seguro". Existe hoje uma necessidade psicológica de reconhecimento que não existiu sempre na história da humanidade, segundo esse filósofo. A história dessa mudança de mentalidade é descrita, entre outros, em seus livros *A ética da autenticidade* e *As fontes do self*.

De toda forma, considerando-se a origem conservadora da ideia de diferença – ou mesmo origem romântica, se lembrarmos de Herder, um nome fundamental –, compreenderemos que alguns autores critiquem a política identitária, a valorização das diferenças na luta pelo reconhecimento.

Trata-se, portanto, de uma mesma tensão que perpassa as diferentes manifestações da política identitária, seja na luta pelo reconhecimento das diferenças étnicas, seja na luta pelo reconhecimento dos direitos das mulheres e de homossexuais. Sobre este último item, gostaria de remeter a um texto que escrevi sobre "Discussão sobre as críticas à política identitária", disponível na internet na revista *Tesseract*.[3]

Para resumir, lembremos que uma das críticas à política identitária é a possível fragmentação do que deveria ser, a esses críticos, uma base comum da humanidade, já que sempre podemos ser "trezentos, trezentos e cinquenta", portanto, não temos uma identidade preferencial, segundo diz Renato Janine Ribeiro citando Mário de Andrade. Essa fragmentação da política identitária levaria a uma fragmentação da luta política, que é inerente à política das diferenças.

Mas se há fragmentação, há também possíveis articulações. Lembremos que a Constituição Federal, no seu artigo art. 215, parágrafo primeiro, diz: "O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional".

Assim, gostaria de lembrar, ao discutirmos as necessidades educacionais e bilingues das escolas indígenas, além da sua diferença, a possível semelhança

com as necessidades educacionais de outras etnias representadas na SEPPIR[4], como a etnia cigana, que também requer educação bilingue e que respeite seus modos próprios de conhecimento, o que será feito por meio de um censo sociocultural anunciado em 24 de maio de 2007, primeira comemoração oficial do Dia Nacional do Cigano, no Brasil.

Renato Janine Ribeiro reduz a luta pelo reconhecimento a um "lobismo politicamente correto": a política identitária acaba por não pensar a sociedade, diz. Garantem-se apenas os direitos dos grupos cujo *lobby* é bem feito, ou seja, os que tiveram força para assegurá-los. Assim, é grande a possibilidade de perda do espaço público, como espaço comum. Para ele, ao pensar a política como conflito de grupos sociais, perde-se a ideia de direito como oposto de força. Ribeiro contrapõe a política dos grupos sociais à universalização dos direitos.

Cabe pensar, no entanto, que são justamente as máscaras identitárias que têm contribuído efetivamente para que a aplicação de direitos reconhecidos seja universal na prática e não somente na lei.

Não sei se ficou clara a analogia que pretendi fazer. Da mesma forma que há uma tensão entre espaço público universal e política identitária, há uma tensão entre "base curricular comum" e "parte diversificada" como reconhecimento de saberes próprios e de radical alteridade.

Penso que essa tensão está longe de ser resolvida, quer na legislação, quer na teoria, quer no ativismo político, quer na prática pedagógica.

Por outro lado, o multilinguismo pode ser uma fonte ainda inexplorada de alteridade. Existem no Brasil cerca de 170 línguas indígenas[5]. Assim como na Europa conhecemos famílias linguísticas, como a Românica (que reúne o Português, Espanhol, Catalão, Francês, Italiano, Romeno), a Eslava (que reúne Polonês, Checo, Russo), a Germânica (que reúne inglês, alemão, sueco, norueguês, holandês), temos no Brasil as famílias tupi-Guarani (reúnem as línguas Guarani-kaiová, Guarani-mbiá, guajá, avá-canoeiro, asurini, do Xingu; parakanã, asurini, do Tocantins; kayabí, kamaiurá, língua geral amazônica=nheengatu, omágua, parintintin, wayampi, xetá), a família jê (apinayé, kaingang, kayapó, timbira, xavante, xerente), a karib (apalaí, atroari, makuxi, waimiri, waiwái, arara, do Pará; kalapalo, kuikuru, matipu), a tukano (barasana, desana, juriti, karapanã, tukano), makú, yanomami e outras.

Toda língua é um sistema complexo. Essa complexidade se distribui de maneira não uniforme. Por exemplo, o tupinambá distingue menos consoantes oclusivas que o português, mas o kadiwéu distingue mais que o português. O verbo da língua kadiweu é mais complexo que o do português e do tupinambá. Há marcadores para distinguir o grau de envolvimento do falante, por exemplo.

Pronomes demonstrativos em português distinguem se o objeto está próximo ou distante do falante (este, esse, aquele). No kadiwéu, os pronomes demonstrativos distinguem traços que o português não distingue. Por exemplo, distingue entre objetos em movimento e estáticos, se estão em posição vertical ou suspensos. [**Goneleegiwa**, homem; **nGida** Goneleegiwa, este homem parado, em pé; **nGini** Goneleegiwa, este homem parado, sentado; **nGidi** Goneleegiwa, este homem, parado, deitado; **nGidjo** Goneleegiwa, este homem, afastando-se); **nGina** Goneleegiwa, este homem aproximando-se]. (Há formas correlatas para plural e feminino).

Dessa forma, por mais que exista uma pressão de unificação conceitual originada da sociedade envolvente, capitalista, de matriz europeia, é talvez possível que uma verdadeira alteridade resida na linguagem. E uma possível alteridade é uma **fonte possível de novos conhecimentos.**

[1] Maria Elisa Marchini Sayeg. Psicóloga, Doutora em Filosofia da Educação pela USP, bacharel em Filosofia e Letras pela FFLCH USP. [elisa.sayeg@gmail.com]

[2] TAYLOR, Charles. **Multiculturalism.** With commentary by K. Anthony Appiah, Jurgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, and Susan Wolf. Edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton University Press, 1994.

[3] http://tesseract.sites.uol.com.br/criticapoliticaidentitaria.htm

[4] SEPPIR. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. http://www.planalto.gov.br/seppir/

[5] Os dados linguísticos foram resumidos de Ayron Rodrigues. **Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas.** São Paulo, Loyola, 2002.

antropologia, saúde e povos indígenas

Helena Stilene de Biase

Gerente de Projetos da Coordenação Geral de Educação da Fundação Nacional do Índio, coordena a Ação de Atendimento a Adolescentes e Jovens Indígenas em Situação de Risco Social (PPA 2004-2008), participa da Subcomissão de Gênero Infância e Juventude da Comissão Nacional de Política Indigenista, formada no Curso Normal e graduada em História.

É muito importante para nós a aproximação dos psicólogos ao trabalho com os povos indígenas. Temos sentido isso tanto na área da Saúde como na área da Educação, embora ainda haja muito preconceito em relação à classe dos psicólogos no trabalho com os povos indígenas, os resultados deste trabalho apontam para a essa necessidade.

Sou gerente de projetos da Coordenação Geral de Educação da Funai, sede Brasília. Até a Constituição de 1988, era a Fundação Nacional do Índio quem oferecia educação para os povos indígenas. Embora não tivesse um sistema de Educação próprio, mantinha professores nas aldeias.

Eu passei pela experiência de morar e lecionar numa aldeia. A maioria das pessoas que hoje compõem o quadro da Educação na Funai vem dessa experiência de ter sido professor de aldeia. Como a Funai não tinha um sistema de Educação, os professores das aldeias ministravam apenas as primeiras séries do ensino fundamental e os nossos alunos tinham que ser testados nas escolas da região para serem graduados ou diplomados.

A partir da Constituição de 1988, a oferta da educação passou a ser de responsabilidade dos Estados e dos municípios e é o MEC quem coordena a políticas de Educação Indígena. Isso trouxe avanços no sentido de dar visibilidade nacional à questão da educação escolar indígena.

Antes da Constituição de 1988, os povos indígenas eram considerados semicapazes pela legislação e por isso eram tutelados. Isso significava que era o Estado que tinha a responsabilidade não só de cuidar dos índios, mas de fazer a intermediação com a sociedade.

Hoje, pela nova Constituição, os índios são cidadãos brasileiros, o que significa uma grande mudança de paradigmas para toda a oferta de política.

Embora o MEC seja o responsável pela oferta de educação, existe na Funai um setor de Educação com essa herança do passado e, na sua prática, reconstruindo um novo papel. Aliás, toda a Fundação Nacional do Índio está em processo de reconstrução do seu papel.

Hoje mesmo, nós estamos em um acelerado processo de reformulação do órgão, mas o trabalho continua. Então, vai-se construindo "o avião em voo", vamos consertando e voando ao mesmo tempo.

Na questão da educação, o papel hoje é basicamente a garantia dos direitos dos povos indígenas. Acompanhamos os processos escolares oferecidos pelos Estados e municípios, acompanhamos a formação de professores indígenas para o ensino fundamental e apoiamos a formação de indígenas para as licenciatura, principalmente. Dentro desse contexto, a partir do ano 2000, começamos a fazer levantamentos para contribuir na construção do novo papel da Educação no contexto da Funai. Será nosso papel acompanhar, vigiar, fiscalizar ou ouvidas as comunidades propor políticas, projetos e ações?

Bom, cumprindo o papel de acompanhar as políticas públicas de Educação Escolar, constatamos que a oferta da educação pelos Estados e municípios está muito aquém da demanda. Qualquer pessoa que trabalhou ou trabalha com os povos indígenas, seja na Educação ou na Saude, sabe que o município geralmente é o local onde há conflitos com os povos indígenas. Os interesses são contrastantes, digamos assim. O fazendeiro quer muita terra, quer plantar, quer botar soja em tudo, e o índio quer conservar, quer caçar, quer pescar, quer dizer, os interesses são conflituosos.

Então, embora tenhamos uma legislação muito adiantada no sentido do respeito, da consulta, da valorização da cultura, da valorização da língua, na hora da oferta não é assim que acontece. Continua uma prática de que o índio tem que se adaptar ao sistema, quer dizer, nós vamos pôr uma escola aqui, mas o sistema é assim e não tem outro jeito. E o papel da Funai nessa hora é o de mediar os conflitos entre Estado/municípios e as comunidades.

Quanto à oferta do ensino nas aldeias, podemos dizer que 98% das comunidades indígenas (não as isoladas e nem as de recente contato) contam com escolas na comunidade e com professores indígenas lecionando.

Porém, a oferta normalmente se dá de 1ª a 4ª séries. Raras são as escolas indígenas com oferta de 5ª a 8ª séries. Na época do nosso levantamento, de 2.345 escolas de ensino fundamental nas aldeias, apenas 56 escolas tinham de 5ª a 8ª séries. Com a reduzida oferta de ensino médio, sendo duas organizadas por ONGs e duas como projetos-piloto mantidos pela Funai, não temos de fato ensino garantido, como preconiza a legislação vigente.

Quanto ao papel de acompanhar e apoiar estudantes indígenas fora das aldeias, como decorrência desse quadro, nós tínhamos um grande número de estudantes de 5ª a 8ª séries saindo das aldeias para completar seus estudos. Ao acompanhar esses estudantes, constatamos que a maioria dos estudantes indígenas que viviam fora de suas aldeias estava em péssimas condições de atendimento e em acentuada vulnerabilidade social, pois a Funai tem pouquíssimos funcionários hoje. Não tem condição, por exemplo, de ter uma casa de estudante indígena com acompanhamento social e pedagógico adequado. Tínhamos estudantes mantidos apenas com casas alugadas e alimentação, mas onde permaneciam por conta própria, sem orientação. Nesse contexto, um grande número de jovens com dificuldade de adaptação se envolvia em pequenos e grandes delitos fora da comunidade. Normalmente, é nessa faixa etária que estariam nas suas comunidades recebendo formação tradicional. Muitos deles estariam em processo de iniciação para a vida adulta, no caso dos xavante, por exemplo. Eles estariam reclusos na casa dos meninos (onde ficam dos 12 aos 20 anos aproximadamente), recebendo a formação necessária para a vida adulta e a manutenção da sua família e cultura.

Bom, assim como os xavante, muitos outros jovens indígenas, para continuarem seus estudos, deixavam de receber educação indígena dentro da sua comunidade por meio de processos próprios de aprendizagem. E fora das suas aldeias frequentam escolas sem o acompanhamento adequado. Os professores das escolas públicas locais que os recebem também não estão preparados para lidar com as diferenças culturais e garantir acompanhamento adequado a esses jovens.

Neste contexto, grande numero de jovens sai e fica fora da sua aldeia por três ou quatro anos, mas volta sem conseguir completar a 8ª série. De volta à aldeia, tem dificuldades em se adaptar aos trabalhos tradicionais, como caça e feitio de roças, por exemplo, e sem formação suficiente para se adaptar na cidade. Dessa forma, apoiar estudantes fora de suas aldeias para completar o ensino fundamental tem contribuído na verdade para uma geração deslocada tanto dentro como fora da aldeia.

Os acompanhamentos que fizemos revelou resultados preocupantes e nos obrigou a questionamentos e mudanças na proposta de atendimento a estudantes fora das aldeias.

Nesta gestão de governo, houve esforço por parte do MEC para aumentar a oferta de 5ª a 8ª séries nas aldeias. Todavia, a oferta ainda não corresponde à metade do que é necessário, do que supriria a demanda. Mas existe

um esforço do governo em melhorar essa situação, inclusive apoiando a formação de professores indígenas em nível superior e em licenciaturas, que seriam exatamente os professores que virão a fazer essa oferta de 5ª a 8ª séries dentro das aldeias e de acordo com suas línguas e cultura.

Constatamos também que alguns jovens estudantes fora de suas aldeias apresentaram desequilíbrios mentais e tentativas de suicídio. Ouvimos relatos de garotos que saíram com muita expectativa de suas comunidades, de que eles iriam entender o mundo do branco, iriam estudar, iriam saber, iriam voltar para ajudar a sua comunidade. Mas tentaram o suicídio quando, na universidade, diante das disciplinas ofertadas, não conseguiram relacionar o novo aprendizado com as necessidades de sua comunidade, sentiram que não conseguiriam corresponder às expectativas de suas comunidades. Acompanhamos estes casos e, de fato, é dramática a situação enfrentada por eles. Em decorrência, hoje temos um grande número de famílias indígenas vivendo nas cidades próximas à suas aldeias, para acompanhar seus filhos nos estudos.

A partir dessas constatações, conseguimos justificar uma ação de governo, no PPA de 2004-2008, denominada "Atendimento a Adolescentes e Jovens Indígenas em Situação de Risco Social", que nos permitiu fazer um amplo levantamento sobre a situação dos adolescentes e jovens indígenas dentro e fora de suas aldeias.

A nossa sociedade vende a ideia de que o estudo é a única maneira de se ser alguém na vida, ouvimos muito esse discurso, inclusive nas comunidades, por lideranças indígenas: "Meus filhos não vão sofrer o que eu sofri na vida, eles vão estudar e vão ser alguém na vida".

Sabemos, no entanto, que o estudo não está garantindo necessariamente, nem para nossos filhos hoje, um lugar ao sol na sociedade, quanto mais para um jovem indígena que tem um capital cultural bastante diferente do nosso.

Vou apresentar para vocês os resultados de um recorte 2004-2005, mas posso dizer que esse trabalho continua até hoje com características um pouco diferenciadas, mas tem dado ótimos resultados.

Entre 2004 e 2005, dos encontros que nós realizamos, participaram 5.458 jovens e anciãos de 71 etnias, o que significava, na época, por dados da Funasa, mais ou menos 1% da população indígena brasileira, quer dizer, conseguimos ter uma abrangência muito grande.

etnias por regiões do brasil

norte
Sateré-Mawé, Hexkariana, Mura, Munduruku, Torá, Paritintin, Tenharin, Apurinã, Javaé, Baniwa, Baré, Tukano, Taurepang, Macuxi, Kokama, Kambeba, Tikuna, Miranha, Madyja, Maku (Nadeb), Kanamari, Wapishana, Patamona, Aikanã e Nambikwara.

nordeste
Kambiowá, Potiguara, Wassu-Cocal, Xukuru-Kariri, Geripankó, Karapotó, Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Tapeba, Tremembé, Kalabassa, Tabajara, Kanindé, Xokó e Pataxó.

nordeste
Kambiowá, Potiguara, Wassu-Cocal, Xukuru-Kariri, Geripankó, Karapotó, Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Tapeba, Tremembé, Kalabassa, Tabajara, Kanindé, Xokó e Pataxó.

sul-sudeste
Kaingang, Maxacali e Guarani M'bya.

quadro 1

Os encontros foram realizados em todas as regiões do Brasil. Esses encontros foram organizados pelos técnicos das regionais. A Funai tem 64 unidades regionais pelo Brasil. Organizaram os encontros nas comunidades com estrutura para receber representantes de diversas aldeias de uma ou mais etnias com relações afins. ***(Quadro 1)***

Como esse encontro foi realizado? Propusemos um trabalho de reflexão propiciando o diálogo entre gerações. ***(Quadro 2)*** O primeiro momento dos encontros garantiu espaço para os mais velhos falarem sobre sua juventude: como era ser jovem no seu tempo, como viviam, suas atividades, seus valores...

metodologia de pesquisa

1º Passo
O Diálogo entre gerações (velhos e jovens) sobre o tema juventude.

2º Passo
Quais os principais problemas que os jovens indígenas estão vivenciando hoje?
Quais as propostas para enfrentar esses problemas?

3º Passo
Apresentações em plenáriaComparação e comentários sobre os resultados apresentados.
Responsabilidades e Encaminhamentos

Os resultados foram organizados em categorias baseadas nos princípios do Estatuto da Criança e do Adolescente, sendo:

. Vida, saúde e dignidade;
. Cultura e convivência familiar/comunitária;
. Educação, esporte e lazer;
. Território e meio ambiente;
. Subsistência tradicional e geração de renda.

quadro 2

É interessante notar que, na maioria dos encontros, os mais velhos e sábios iniciavam seu discurso "falando mal" dos seus jovens: "No meu tempo, sim, éramos responsáveis, obedecíamos nossos pais e nossas tradições; hoje, esses jovens não querem mais saber, cortam o cabelo, ninguém mais quer deixar o cabelo como era antes, não querem saber mais de casar como se casava antes, gostam de dançar forró, não querem mais cantar nossos cantos...
A seguir, o espaço ficava aberto a perguntas dos jovens. Nesse momento, as perguntas dos jovens demonstravam um distanciamento do mundo vivido pelos mais velhos quando perguntavam, por exemplo, como era o namoro e o casamento naquela época, como era a festa de iniciação das meninas.
Esse momento inicial era um aquecimento para o trabalho propriamente dito. Era quando podíamos sentir que os próprios velhos percebiam que muita coisa que os jovens não fazem hoje é porque deixou de acontecer na aldeia. Quer dizer, desde muitos anos algumas festas não acontecem, certos costumes perderam espaço, então, é claro que os jovens já não sabem fazer as festas tradicionais.

Questões relativas ao território e meio ambiente não permitem a manutenção de certas questões da cultura, por exemplo. Hoje, os territórios se encontram muito degradados. Quer dizer, 20, 30 anos com a população crescendo e dentro de um mesmo território exíguo, muitos deles não têm mais matéria-prima para a confecção de utensílios, não há mais caça, a pesca está escassa, não tem mais condição de percorrer os vastos territórios que se percorriam para coletar determinados materiais.

A questão cultural dos povos indígenas está extremamente ligada às condições ambientais, toda a sua cultura está ali, está totalmente ligada ao meio ambiente e seu território.

Depois do debate, partiam para o trabalho em grupos etários diferentes, onde respondiam duas questões: quais os principais problemas que os jovens estão vivendo hoje e quais as propostas para enfrentar esses problemas?

A despeito da diversidade cultural dos povos indígenas, da diversidade da história e do tempo de contato dos povos que realizamos os encontros, todos têm em comum hoje o contato intermitente com nossa sociedade, todos estão frequentando a escola, todos convivem com a mídia e a tecnologia dentro e fora de suas comunidades.

Por exemplo, o MEC distribuiu kits com televisão, parabólica, dvd nas escolas das aldeias. Os rádios estão nas aldeias, os televisores estão nas aldeias, é verdade que em alguns lugares é preciso ligar um motor para ligar o televisor e ele está ligado algumas horas, mas, em outras, o tevê está ligado o dia inteiro.

O que motivou esse trabalho foi a necessidade de compreender o ponto de vista das comunidades indígenas e de seus jovens quanto das necessidades e problemas enfrentados para a oferta de projetos, programas e ações transformadores.

Depois os grupos fizeram apresentações em plenária. É importante salientar que o objetivo específico deste trabalho foi propiciar uma reflexão sobre a situação da juventude indígena nas comunidades, motivo pelo qual não trabalhamos com questionários fechados, para não induzir resposta alguma. Os problemas apresentados são, portanto, os que têm protagonizado a atenção das comunidades, aqueles que mais chamam atenção, aqueles que mais preocupam.

Em alguns locais, os grupos foram divididos por faixa etária e gênero, conforme sugestão dos participantes. Depois que cada grupo apresentava suas reflexões, havia uma discussão sobre as opiniões comuns e as divergentes.

Por fim, de acordo com os problemas apresentados, fazíamos uma discussão sobre responsabilidades e encaminhamentos: “Bom, este tipo de problema é da área da Saúde. Sendo da área da Saúde, então, nós temos que acionar a Funasa e discutir com eles. Esse é da área da educação”...

Sempre havia uma discussão e uma contextualização das questões apresentadas, inclusive muitos eram problemas comunitários e que a comunidade haveria de entender melhor, para tomar atitudes em relação àquela questão.

Dessa forma, obtivemos muitas informações, mas, como não era um instrumento fechado, para poder compilar os dados resolvemos agrupar de acordo com os princípios do Estatuto da Criança e do Adolescente. Entendendo que olhando os problemas apresentados na perspectiva dos Direitos das Crianças e Adolescentes, daríamos visibilidade à necessidade de garantia de direitos das crianças e adolescentes indígenas. Com os resultados, agrupamos as respostas em cinco blocos: os que tinham a ver com vida, saúde e dignidade; com cultura, convivência familiar e comunitária; com educação, esporte e lazer; com território e meio ambiente; e com subsistência.

vida e saúde

(quadro 3)

Os principais problemas apresentados e os mais citados dizem respeito ao quesito vida, saúde e dignidade. ***(Quadro 3)*** Os dados numéricos aqui apresentados dizem respeito ao número total de participantes dos encontros na região e quantos citaram o problema naquela região. São dados gerais. Por exemplo, na região Norte, de 2.135 participantes, 2.136 falaram que o grande problema que eles estão enfrentando hoje é o uso de álcool e drogas. Em todas as regiões, vocês podem ver que álcool e drogas foi o problema numericamente mais apontado.

Em relação à saúde, destacaram as questões relativas ao atendimento. ***(Quadro 4)*** Os problemas em relação ao atendimento vão desde a infra-estrutura até a falta de profissionais. A maioria fala do problema da rotatividade de profissionais: quando estão aprendendo a entender aquela etnia, o profissional já está indo embora e vem outro. Há falta de médicos. Mas a rotatividade foi a mais apontada, seguida da falta de respeito à cultura no atendimento à saúde.
Há muitas situações que eles consideram preconceito. "O médico vem aqui e diz que o menino está sujo porque está com terra no corpo, terra não é sujeira, para índio, terra não é sujeira, terra é vida."

(Quadro 5) Foram duas questões apresentadas sobre sexualidade: 1) é a sexualização da cultura, consideram como resultado da entrada da televisão, de novos valores sociais, um contato com valores sociais que eles não entendem e não têm muita resposta, masw com os quais a juventude e as crianças convivem e eles não sabem como lidar e 2) o aumento do número da gravidez fora de hora, fora do contexto desejado. Não podemos dizer precoce, porque a questão não é etária, a questão é fora do contexto social. É normal nas comunidades indígenas, por exemplo, com 14, 15, 16 anos as meninas já serem mães. Mas, se isso acontece dentro do contexto social, seja depois da iniciação ou depois de prometida ao casamento, seja qual for a marca, tudo bem, mas hoje está acontecendo fora do contexto social.

vida e saúde

Fatores apontados nas 4 regiões:
. Precariedade no atendimento;
. Falta de transporte e profissionais;
. Falta de medicamentos e postos de saúde equipados.

quadro 4

vida e saúde

norte
Precariedade no atendimento fora das aldeias. Falta de poços artesianos nas aldeias, Dificuldade de respeito pela medicina tradicional e pela diversidade indígena no atendimento. As DSTs associadas ao uso indevido de álcool e drogas.

nordeste
Falta de água potável, aterro sanitário e saneamento básico. Ausência de palestras na área de saúde. Referência à gravidez indesejada, falta de educação sexual (em casa e fora dela) e de trabalho preventivo em relação as DSTs/AIDs.

centro-oeste
Abandono da alimentação tradicional. Águas poluídas por agrotóxico. Perda de pajé. Atendimento em desacordo às necessidades das comunidades. Consumo elevado de refrigerantes levando a altos índices de diabetes. Falta de recursos para a saúde, os valores repassados estão aquém das necessidades levantadas pelos DSEIs. Iniciação sexual precoce, facilitando DSTs/AIDs e gravidez precoce. Falta de apoio familiar. Aborto. Funcionários assalariados indígenas e não indígenas levando DSTs às aldeias. Maior interesse dos jovens pelas não índias, sendo esse contato responsável pelo aumento de DSTs nas aldeias.

sul-sudeste
Desconhecimento da medicina tradicional e necessidade de sua pesquisa e aprendizado. Muitas doenças, em consequência do alcoolismo e da má alimentação. Ausência de palestras de orientação sobre DSTs/Aids.

quadro 5

É como se a sexualidade também estivesse sofrendo uma certa banalização nas comunidades indígenas e há dificuldade em lidar com isso. A gravidez fora de hora traz encargos sociais para os velhos, para os avós, porque os jovens sem preparo não têm condições de cuidar das suas crianças.

Aqui eu chamo a atenção para um problema com o qual eu sempre me preocupei muito, que é a própria educação promovendo isso. O que eu quero dizer: o jovem que estuda fora da aldeia na faixa dos 15, 16 anos, normalmente deixa uma família para trás.

Quer dizer, se investe no estudo, promove-se sua saída da aldeia para dar continuidade aos estudos, mas, ao sair, deixa para trás uma ou duas crianças. Temos aqui no auditório guarani presentes que não me deixam mentir. Eles já são pais de família. Acabamos propiciando a desagregação familiar com esse nosso

discurso inconsequente sobre os benefícios da educação a qualquer custo.
O abuso e a exploração sexual também surgem como um problema hoje nas aldeias, em alguns lugares até com um certo destaque, principalmente no Nordeste.
Logo a seguir, vem a questão do abuso, exploração sexual. ***(Quadro 6)*** Segundo eles, a questão está ligada ao aumento do uso de álcool e drogas nas comunidades. Em cada região há diferenças, problemas mais intensos ou menos intensos, mas estão ali presentes.

abuso e exploração sexual

Fator apontado nas 4 regiões:
. Uso indevido de álcool como fator associado ao abuso e exploração sexual, prostituição e violência sexual

quadro 6

Vejam, por exemplo, que o abuso e exploração sexual nas quatro regiões vêm como uma questão ligada ao alcoolismo. ***(Quadro 7)*** Com o uso indevido de álcool e drogas, eles entendem que tem aumentado a violência, tem aumentado o suicídio nas comunidades, o abuso e a exploração sexual. ***(Quadro 8)***

abuso e exploração sexual

norte
Prostituição e estupros associadas à brigas, lesões corporais, outras formas de violência.

nordeste
Prostituição associada à violência.

centro-oeste
Abuso sexual de menores. Estupros associados à bagunça e falta de respeito.

sul-sudeste
Estupros: como punir? Transferir o agressor para outra aldeia é uma boa alternativa?

quadro 7

o uso indevido de álcool e drogas

norte

Alcoolismo causou várias mortes. Desunião das famílias nas aldeias. Aumento da prostituição e das DSTs/AIDS. Uso de álcool por menores de idade. Aumento da violência e criminalidade da população indígena na cidade. Comercialização de drogas nas aldeias. Utilização do dinheiro da aposentadoria dos velhos pelos mais novos para comprar álcool. Preconceito, discriminação, humilhação. Problemas relacionados ao estreitamento de relações com os não índios. Discriminação por parte de índios e, principalmente de não índios. Preconceito na escola: a educação, além de não ser diferenciada é frequentemente discriminadora e fechada às contribuições dos estudantes indígenas.

nordeste

Maus tratos com as crianças. Prostituição. Tráfico. Brigas, intrigas, desentendimento e doenças como a cirrose. Falta de trabalho preventivo. São chamados de preguiçosos, porcos, invasores de terra e incapazes.

centro-oeste

O álcool é comprado no lugar de outros produtos importantes para as comunidades. Crianças também consomem álcool. Venda de bebida alcoólica dentro das aldeias. Funcionários assalariados indígenas e não indígenas têm acesso mais fácil a bebidas alcoólicas. Utilização da aposentadoria dos velhos para comprar bebidas. Preconceito e discriminação por parte de não índios e índios. Por parte dos índios: discriminação e desrespeito à cultura e aos direitos, porque cada vez mais estamos deixando as nossas identidades e costumes tradicionais.

sul-sudeste

Mortes por atropelamento, briga ou suicídio, estupros. Uso de drogas quando os jovens saem das aldeias para os estudos. Doenças. Falta de trabalho educativo e preventivo sobre álcool e outras drogas. Perigo de vida dos jovens na cidade por causa do preconceito e discriminação. Discriminação na hora de conseguir empregos.

quadro 8

Outro dado que vai aparecer mais ali na frente é o desrespeito à cultura e à família. ***(Quadro 9)*** O álcool também como um fator desagregador da cultura.

uso indevido de álcool e drogas

Fatores apontados nas 4 regiões:
. Aumento da violência;
. Aumento dos suicídios;
. Associação com abuso/exploração sexual;
. Desrespeito à cultura e à família.

quadro 9

convivência familiar e comunitária e cultura

(quadro 10)

Agrupamos a cultura com a convivência familiar e comunitária porque nas comunidades indígenas a cultura é transmitida de geração em geração pela família, pela comunidade. ***(Quadro 10)*** Não tem a conotação que nossa sociedade normalmente atribui à cultura como bem de consumo. Como algo que vem de fora, que se adquire na escola, nos livros, no cinema, no teatro. A cultura está absolutamente ligada à questão familiar. Bom, então o que eles trouxeram como problemas da convivência familiar, comunitária e cultural?

cultura e convivência familiar / comunitária

Fatores apontado nas 4 regiões:
. Desunião nas comunidades. Enfraquecimento das lideranças.
. Desestruturação familiar e comunitária causada pelo uso indevido de álcool.

quadro 11

Vocês podem ver que essa questão é muito problemática no Norte, no Nordeste, no Sul e Sudeste; no Centro-Oeste ela aparece, mas não é tão forte. Ao contrário, no Centro-Oeste eles apontam que o grande problema que eles estão vivendo é de desagregação da cultura, de perda da cultura, enquanto nas outras regiões a cultura aparece em menor intensidade. ***(Quadro 11)***

cultural e convivência familiar / comunitária I

norte

Desestabilização da organização social ocasionada pelo garimpo. Assimilação de comportamentos e vícios. Furtos. Desentendimento familiar. Influência da cultura não indígena, política partidária na comunidade, falta de condições financeiras. Falta de lideranças e de auto-organização. Casamento com mulheres não-índias. Em decorrência do uso de álcool e drogas: falta de respeito nas famílias e com os mais velhos. Violência familiar.

nordeste

Trabalho infantil. Violência familiar. Desestruturação das comunidades e famílias. Violência (roubos, assaltos, violência sexual e física). Insegurança na comunidade. Falta de respeito dos jovens pelos mais velhos. Acesso de não indígenas nas T.I.s sem controle. Turismo desordenado.

centro-oeste

Desestruturação da sociedade, ausência de lideranças, conselheiros e orientação familiar. Influência da televisão na cultura. Roubos e "matança".Violência contra mulheres. Dinheiro aparece como facilitador para os problemas (alcoolismo principalmente). Falta de informação aos filhos. Desrespeito à privacidade das mulheres jovens indígenas. Maior interesse dos jovens pelas não índias.

sul-sudeste

Separação, divisão territorial dos grupos. Brigas. Influência dos não-índios nos costumes e na cultura. Dificuldades de relacionamento com a sociedade não indígena. Exclusão dos jovens nas reuniões e outras atividades comunitárias. Falta de comunicação com os mais

quadro 12

Eles falaram muito sobre a desunião das comunidades. ***(Quadro 12)*** E desunião é algo que aparece muito em função das exigências das organizações políticas para responder à nossa sociedade. Campo que a Psicologia Social tem a desempenhar importante papel.

cultura e convivência familiar/comunitária II

norte

Necessidade de manutenção e fortalecimento da cultura e de apoio das organizações indígenas. Ausência de espaço para manifestações culturais. Pais não ensinam costumes aos filhos. Perda da cultura; falta de diálogo com os mais velhos. Necessidade de revitalização da cultura tradicional.

nordeste

Falta participação dos jovens nos trabalhos da comunidade, respeito pela escola, pela cultura. Falta de professor para ensinar na língua.

centro-oeste

Falta de interesse dos jovens pela cultura e pouco incentivo dos mais velhos em relação a isso. Abandono da alimentação tradicional. Necessidade de revitalização, manutenção e apropriação da cultura. Perda da cultura tradicional e espiritual. Falta de informação aos filhos. Desrespeito à cultura tradicional, às festas.

sul-sudeste

Enfraquecimento da religião. Alimentação inadequada (desvirtuada da tradição). Enfraquecimento da cultura. Necessidade de revitalização cultural e da língua. Falta de comunicação com os mais velhos.

quadro 13

Hoje, como eles têm direito à cidadania e a exercitam fazendo projetos, participando de esferas de controle social, de elaboração de política de Educação, de Saúde e de meio ambiente e outras políticas ligadas a seus interesses, têm organizações internas, se organizam em associações, em cooperativas e essas mudanças na sua organização interna têm gerado cisões e conflitos que antes não tinham. São conflitos políticos que em alguns lugares leva até a divisões de território. ***(Quadro 13)***

A briga pelo poder é diferenciada, porque é uma briga pelo poder em nossa sociedade. Se determinada associação está tendo um bom resultado com seus projetos no diálogo com nossa sociedade, se está conseguindo dinheiro e está conseguindo projetos, independentemente da sua boa relação com a comunidade, ela vai atingindo um status que muda as relações e o diálogo interno na comunidade. Isso tem trazido como consequência o enfraquecimento das lideranças tradicionais, dos caciques, dos xamãs, e tem desestruturado os laços e valores internos de solidariedade.

E há também a desestruturação familiar e comunitária causada pelo uso indevido de álcool. Em cada região observam-se as mesmas questões, com intensidades e aspectos diferenciados, mas em todas elas essa foi uma questão bastante citada.

educação, esporte e lazer

(quadro 14)

Em relação à educação, esporte e lazer, o que eles nos trouxeram foram problemas em relação à educação fundamental. ***(Quadro 14)*** Como já citado no inicio da apresentação, a principal questão é falta de do ensino fundamental completo nas comunidades e a oferta inadequada dos serviços pelos Estados e municípios.

educação fundamental

Fatores apontados nas 4 regiões:
. Falta de 5ª a 8ª séries nas aldeias;
. Falta de professores;
. Falta de formação dos professores;
. Falta de transporte para estudar fora das aldeias.

quadro 15

A oferta da educação média e superior, muito aquém das necessidades. A falta de oferta de esportes e lazer nas comunidades facilita a saída dos adolescentes e jovens das aldeias, principalmente nas comunidades mais próximas da cidade. ***(Quadro 15)*** É importante e urgente que se oferte política de esporte, de lazer e profissionalização ou geração de renda dentro das aldeias para que os jovens fiquem achando que a grande solução para suas vidas hoje é partir para a cidade em busca de melhora de vida.

Há falta de 5ª a 8ª séries nas aldeias, falta de professores formados, falta de formação de cursos regulares para a formação de professores e transporte para estudar fora das aldeias. ***(Quadro 16)*** O transporte garantiria, em aldeias próximas, a ida e a vinda diárias, o que não é o ideal, mas antes voltar para casa do que ficar morando fora da aldeia.

Em relação à educação média e de ensino superior: há dificuldade de acesso e permanência no ensino superior, há falta de ensino médio, falta de recursos para estudar fora das aldeias, há falta de acompanhamento aos estudantes fora das aldeias e falta de professor indígena com formação para lecionar para 5ª a 8ª séries. ***(Quadro 17)***

educação fundamental

norte

Não se sentem cidadãos, não há escola na aldeia para continuar os estudos e não tem transporte para outras escolas. Algumas culturas não permitem que as meninas se afastem da família, até na aldeia é difícil para elas estudarem. Dificuldades com a língua portuguesa. Falta de merenda escolar, material didático, livros para pesquisa e calendário escolar diferenciado. Faltam prédios escolares, casa de apoio ao estudante indígena, recursos para aquisição de uniformes e material escolar (um estudante foi barrado na escola por não ter sapatos).

nordeste

Escolas precárias, faltam merenda, biblioteca e material didático. Evasão escolar. Dificuldade de conciliar trabalho e estudo. Espaço escolar mal cuidado, salas mal conservadas. Situação irregular dos professores. Professores faltam frequentemente.

centro-oeste

Faltam escolas, educação de qualidade, material didático, contratos regulares de professores, apoio aos jovens que saem das aldeias para estudar. Alguns professores não dominam a língua. Secretarias de Educação não aceitam os currículos diferenciados das escolas. Faltam salas de aula.

sul-sudeste

Faltam escolas e incentivo à cultura na escola. Dificuldade no trabalho com a língua. Precariedade da estrutura escolar: faltam salas e material didático. As escolas municipais e estaduais cobram taxa de matrícula. Salário dos professores atrasa com freqüência. Muita despesa com livros, material escolar e uniforme. Saídas dos jovens das aldeias para estudar nas cidades geram problemas.

quadro 16

educação média e superior

Fatores apontados nas 4 regiões:
. Dificuldade de acesso e permanência no ensino superior;
. Falta de ensino médio nas aldeias;
. Falta de recursos para estudantes fora das aldeias;
. Falta de acompanhamento aos estudantes indígenas fora das aldeias;
. Falta de professores indígenas com formação específica para as 5ª e 8ª séries.

quadro 17

território e meio ambiente

norte
Dificuldade com a língua portuguesa. Falta transporte escolar. Os que vão estudar na cidade não têm assistência da Funai ou das organizações indígenas. Ausência de oportunidades para esporte e lazer. Falta de equipamento para esporte.

nordeste
Evasão escolar para complementar a renda familiar ou porque os filhos mais velhos precisam cuidar dos mais novos enquanto os pais trabalham. Ausência de cursos de formação de professores, faculdades indígenas e atividades complementares à escola. Falta de opções e infraestrutura para esporte, de espaços para esporte e lazer.

centro-oeste
Alguns professores não dominam a língua. Dificuldade no transporte para as escolas de cidades ou aldeias próximas. A Educação em geral, especialmente o Ensino Médio, precisam estar mais ligados à produção e reprodução sócio-econômica e cultural das comunidades. Faltam incentivo e infraestrutura para a prática de esportes e apoio ao lazer. Política de Ensino Médio incluindo a construção de quadras poliesportivas e pistas de atletismo. Valorização de esportes tradicionais.

sul-sudeste
As escolas municipais e estaduais cobram taxa de matrícula. Salário dos professores atrasa com frequência. Falta de incentivo à cultura tradicional na escola. Saída das aldeias para os estudos. Falta de opções de esporte (tradicionais ou não) e lazer, de incentivo e apoio ao esporte.

quadro 18

Em relação a território e meio ambiente, surgiram várias questões. É interessante como a questão do território na região Norte, que é toda ali a região no Amazonas, não é um problema tão grave quanto é no Sul e no Sudeste, onde as terras são muito menores. ***(Quadro 18)***

No Centro-Oeste, as terras também são de tamanho razoável, assim como no Nordeste. ***(Quadros 19 e 20)*** No Sul e Sudeste, a questão principal é quanto ao tamanho dos territórios, isso é um grande problema. Ao contrário, onde não há grandes problemas de território e a questão do meio ambiente é preocupante, é porque o meio ambiente está devastado, ou está ameaçado, ou as águas estão poluídas.

território e meio ambiente

(quadro 19)

território e meio ambiente

norte

Necessidade de ampliação de terras indígenas. Invasão de peixeiros, caçadores, fazendeiros, coletores de açaí e garimpeiros. Invasão de peixeiros, caçadores, fazendeiros, coletores de açaí e garimpeiros. Turismo ilegal. Desmatamento próximo às aldeias. Bio-pirataria. Lixo na Terra indígena.

nordeste

Necessidade de terras demarcadas e garantidas. Fim do arrendamento das terras para a cana-de-açúcar. Mais agilidade nas demarcações de terra. Orientação e educação ambiental. Desestruturação do ambiente marinho. Queimadas, desmatamento, matança de animais. Faltam informações sobre a questão ambiental, tratamento do lixo e da água.

centro-oeste

Pressão e violência por parte dos fazendeiros em terras ainda não regularizadas. Preocupação de invasão das terras indígenas. Escassez e baixa qualidade de água na TI. Águas poluídas por agrotóxico. Depredação do meio ambiente. Poluição na área indígena. Na época da seca as queimadas prejudicam muito a qualidade do ar. Fazendas ao redor agravam ainda mais a degradação ambiental.

sul-sudeste

Dificuldade na regularização das terras. Escassez de terras. Recursos naturais prejudicados pela exploração irresponsável. Poluição dos rios, desmatamento, degradação causada por agrotóxicos. Rios assoreados devido à destruição da mata ciliar pelos não índios. Escassez de floresta e caça. Queimadas. Extinção de espécies animais e vegetais.

quadro 20

subsistência tradicional e geração de renda

(quadro 21)

Outro problema trazido por todos eles é o problema da renda. (Quadro 21) Talvez tenha sido esse o tema que mais nos surpreendeu, porque a educação não estava tão ligada nessa questão, mas hoje há uma grande necessidade de geração de renda. ***(Quadro 22)*** Ou seja, por mais que eles estejam em condições de reprodução dos seus meios tradicionais de sobrevivência, eles entendem que hoje é impossível viver sem algum dinheiro para comprar bens de consumo que já fazem parte da sua vida diária. E, para essa compra, como é que se faz dinheiro? Como é que se vai conseguir dinheiro para fazer essa troca?

Enfim, este levantamento trouxe resultados bastante interessantes, não só por termos levantados dados, conseguido traçar um perfil, mas pelo que podemos afirmar. Por exemplo, hoje podemos afirmar com toda certeza que a questão de álcool e drogas é um problema nacional. Não houve um encontro realizado no qual a questão do álcool e drogas não aparecesse.

Em alguns locais, nos preocupa a fragilidade das terras indígenas diante da pressão do tráfico. Muitas terras indígenas estão exatamente na rota do tráfico. Por exemplo, nas regiões de fronteira, como Tabatinga, que fica na tríplice fronteira (Brasil-Colômbia-Peru), estão os ticuna e é por onde entra a cocaína para distribuição internacional. No Centro-Oeste, na fronteira com o Paraguai, estão os kaiowá e os terena e é por onde entra principalmente a maconha.

Diante da pressão exercida pelo tráfico, da necessidade de geração de renda e da falta de perspectiva de futuro vivida por esses jovens, a vulnerabilidade a que estão expostos é muito acentuada.

subsistência tradicional e geração de renda

norte

Faltam projetos de sustentação, incentivo à agricultura, transporte para o escoamento da produção. Faltam capacitação para o trabalho, ensino profissionalizante, emprego e renda nas aldeias. Dificuldade de acesso ao Ensino Superior torna escassos os quadros técnicos das comunidades os que têm formação técnica têm dificuldade em encontrar trabalho nas aldeias, pois somente são remunerados os "funcionários" públicos. Necessidade de projetos que estimulem atividades produtivas. Desemprego, subemprego e superexploração no trabalho (especialmente na extração da piaçaba).

nordeste

Faltam água para a agricultura, continuidade nos projetos implantados e perspectivas de subsistência. Destruição do meio ambiente prejudica os que vivem da pesca e da coleta de caranguejo; Terras insuficientes para subsistência. Desemprego. Trabalho infantil. Faltam qualificação profissional, recursos financeiros, emprego e renda, especialmente para os mais jovens.

centro-oeste

Os homens preferem trabalhar nas fazendas vizinhas do que nas roças. Terra insuficiente para a subsistência. Falta de acesso às novas tecnologias de produção, de cursos técnicos e profissionalizantes, emprego e fontes de renda.

sul-sudeste

Faltam terra, apoio técnico para a agricultura e matéria prima para confecção de utensílios e artesanato. Faltam dinheiro, local e materiais para produção do artesanato, capacitação para o trabalho, apoio técnico para a agricultura locais para venda do artesanato. Dificuldade de acesso a cursos de informática, a oportunidade de trabalho e renda. Ausência de cursos técnicos e profissionalizantes

quadro 22

Já temos alguns casos de jovens que se envolveram com o tráfico, principalmente na distribuição de pequenas quantias de droga como fonte de geração de renda fácil.

plano plurianual 2008-2011

programa proteção e promoção dos povos indígenas

Ação: Fomento e Valorização dos Processos Educativos dos Povos Indígenas
Sub-ação: Atendimento aos Adolescentes e Jovens Indígenas Dentro de suas Aldeias
Esta atividade tem por objetivo assegurar a participação das comunidades juntamente com os adolescentes e jovens indígenas na formulação, implementação e acompanhamento de propostas de políticas públicas complementares à escola.
A partir do levantamento de opinião e do acompanhamento às questões relativas aos direitos e responsabilidades sociais básicas, gerar propostas e indicadores sociais para elaboração de políticas públicas.

quadro 23

O levantamento aqui apresentado é importante como ponto de partida para discussões e propostas de trabalho. ***(Quadro 23)*** Este trabalho da Educação tem orientado nossas discussões e a parceria no trabalho com os profissionais dos Direitos Humanos. Hoje, o setor de Educação está trabalhando em um Estatuto da Criança e do Adolescente comentado por juristas e antropólogos, que tem por objetivo nortear o trabalho de conselheiros tutelares e introduzir esta discussão também em outros setores do direito.

É necessário reconhecer a cultura diferenciada dos povos indígenas e, a partir desse reconhecimento, estabelecer parâmetros diferenciados. Caso contrário, em nome dos Direitos Humanos Universais, violamos a ordem e a segurança tradicional das comunidades, pondo em risco as crianças e adolescentes indígenas.

Produzimos alguns folders falando dessa parceria com os Direitos Humanos, porque com esses dados podemos perceber que de fato os direitos dos povos indígenas não estão garantidos adequadamente. Estão muito longe de estarem garantidos. Inclusive no setor de apoio, são várias as lacunas, especialmente a falta de profissionais.

Por exemplo, no caso do alcoolismo ou da desestruturação familiar que várias comunidades apresentam, quando buscam apoio realmente técnico, contam com apoio dos serviços das prefeituras que normalmente não têm técnicos especializados e nem preparados para trabalhar com os povos indígenas. Portanto, colóquios deste tipo são de suma importância, pois favorecem a

aproximação da Psicologia dos temas e questões relativas aos povos indígenas. Esperamos que esta apresentação motive o desenvolvimento de estudos e pesquisas na área e que venha contribuir para a melhoria da qualidade de vida dos povos indígenas.

o encontro transdisciplinar das ciências com a realidade dos povos indígenas

Ubiratan D'Ambrosio

Professor emérito da Unicamp, professor do curso de Pós-Graduação em Educação Matemática da Uniban de São Paulo, professor credenciado dos Programas de Pós-Graduação em História da Ciência da PUC-SP, em Educação da Faculdade de Educação da USP e em Educação Matemática do Instituto de Geociências e Ciências Exatas da Unesp, campus de Rio Claro.

Estou muito feliz de estar aqui e muito honrado com o convite do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo para falar neste evento, que eu considero extremamente importante e que vem ao encontro daquilo que tem me preocupado e tem determinado a minha atividade nesses últimos 50, 60 anos.

Eu sou matemático de formação, mas logo no início comecei a me interessar pela história e filosofia das Ciências e da Matemática. E o que eu sabia disso? Sabia tudo o que me foi ensinado nas escolas e que vinha das culturas em torno do Mediterrâneo.

Matemática e Ciência são conhecimentos que se originaram com os egípcios, depois os babilônios, os judeus, os gregos, os romanos. E, por meio de um processo de conquista, esses conhecimentos se espalharam por toda a Europa.

Eu comecei a entender que, para conhecer alguma coisa de História e Filosofia das Ciências e da Matemática, era muito importante entender o que se passava com a religião, com a arte, principalmente, o que se passava com o mecanismo de poder, com a política.

Obviamente, o poder é uma coisa que se desenvolve em circunstâncias muito diversas, mas é sempre um grupo quem cria o poder. Em casa, nós notamos isso; nas escolas, nós notamos; nas comunidades; nos países. Um grupo entra no poder e tudo faz para se manter nesse poder.

O que a História me ensinou é que não é possível entender o que é o conhecimento científico, o que é o conhecimento matemático se não estivermos com atenção às estratégias muito sutis do poder para manter-se no poder.

Fui entendendo isso no contexto da história dos povos mediterrâneos, na sucessão egípcio, babilônio, judeu... A implantação das religiões é sempre com a intenção explícita de manter o poder de um grupo, dos gregos, dos romanos e, daí, a plena expansão do Islamismo. Sempre quem tem o poder quer manter o poder.

Povos que são colhidos nesse processo, nessa dinâmica, são subordinados, e a subordinação se dá, sobretudo, nos sistemas de conhecimento. E eu compreendi que se é para entender a história das Ciências e da Matemática, é necessário uma postura transdisciplinar, entendendo religião, entendendo hábitos, entendendo políticas e tudo isso.

Mas aí eu estou falando dos povos que, a partir daquele miolo do Mediterrâneo, passaram a dominar o mundo todo e o resto da humanidade. O que estaria acontecendo quando Pitágoras, Euclides ou Arquimedes floresciam lá na Grécia? Puxa, será que não há Euclides na Amazônia, será que não há um Euclides no meio da África? Será que eles não produziram conhecimento equivalente? É óbvio que eles produziram.

Tanto eles produziram que os episódios da conquista de 1500, 1600 foram altamente vantajosos para os conquistadores e se foram altamente vantajosos é porque eles tinham o que conquistar. Aquilo que foi altamente vantajoso foi aquilo construído pelos povos subjugados.

Eu percebi que se eu queria entender o conhecimento, queria entender a natureza humana, seria importante também não só ser transdisciplinar, mas ser transcultural. Daí, eu comecei a publicar, a teorizar, a fazer... Eu sou acadêmico e minha fala sobre a história e a filosofia das Ciências será academicamente transdisciplinar e transcultural.

Claro que para fazer isso, quando se quer falar sobre a ciência dos gregos, dos franceses, dos ingleses, vai-se a qualquer biblioteca e pegam-se os trabalhos que eles publicaram. Mas as culturas que não têm a tradição escrita? Onde vamos pegar essa informação toda? Aí, eu comecei a viajar.

Viajei muito, passei muito tempo na África, passei muito tempo em toda a América Latina, muito tempo aqui no Brasil, nos Estados Unidos, nas comunidades tradicionais indígenas, no Canadá, e passei um pouco na Ásia, no Pacífico, Índia, Japão, China.

O que deu para perceber é que, para os povos que não tiveram a tradição escrita, a tradição deles está na oralidade, está nos costumes, está nos

monumentos. Monumentos que foram feitos há muitos anos. Claro, você vai para os Andes, você encontra monumentos de pedra que continuam falando da cultura e das tradições. Então, a leitura que você faz sobre os monumentos de pedra é facilitada. A grande dificuldade é a leitura que você tem que fazer sobre monumentos que, com certeza, estiveram presentes, mas se dissolveram porque não eram feitos em pedra. Que leitura se faz?

Aí, foi necessário procurar entender as tradições. As tradições você encontra na oralidade, e essa oralidade é aquela que fala dos mitos, das raízes, e se um povo não for capaz de levantar as suas raízes, ele é vulnerável. Eu gosto desta imagem: um povo sem raízes é como uma árvore. Às vezes é uma árvore bonita, frondosa, pode até produzir frutos bonitos, mas se ela não tiver as raízes profundas, no primeiro vento ela cai.

Então, pode ser muito ilusório o rumo das coisas que se consegue, se não tivermos consciência, conhecimento das raízes mais profundas. Dificilmente uma comunidade será forte se não conhecer suas raízes e esse acabou sendo o grande motivador do meu trabalho.

O que eu faço é nessa direção, procurando entender o ser humano, procurando entender a nossa espécie como uma espécie que evoluiu, criou a sua história, diferentemente em diferentes regiões do mundo. Por isso que nós somos fisicamente diferentes, por isso que nós temos comportamentos diferentes, porque tudo isso resulta de como nós estamos inseridos naquela realidade.

É claro, eu comecei a trabalhar com alguns dos povos que estão lá perto do Círculo Polar Ártico, chamados esquimós, e naquelas culturas, nós vemos, por seis meses, tudo escuro... São seres humanos como nós, mesmo sistema visual, o mesmo relógio biológico, dura o mesmo tempo, exige o mesmo tempo para fazer a digestão, para se alimentar, a mesma coisa, mas durante seis meses só se vê escuro, durante seis meses só se vê claro.

Na semana que eu passei lá não vi sol durante dias. Perguntei-me como é possível viver sem ver o sol? Depois eu voltei para esse local em uma outra época do ano, e durante uma semana não vi escuro. Sol continuado por vários dias. Como é que dá para você dormir, tem que fechar tudo, porque eu não via escuro.

Chega meia-noite é tudo tão claro quanto meio-dia, como que esses povos desenvolveram a sua percepção de tempo? O que significa para eles um dia? Como que esses povos desenvolveram a sua percepção de natureza? Como esses povos desenvolveram a sua ciência de alimentação para que seja uma alimentação saudável? Como esses povos desenvolveram a capacidade de manter aquilo que é necessário para a sua sobrevivência? Não vão matar todas as focas, que é necessário para a sobrevivência, apesar de que a pele

delas pode ser muito boa para aquecer, mas você tem que ter esse equilíbrio. Esse equilíbrio é a sabedoria do conhecimento e da ciência originada por esse povo.

Depois fiz uma análise semelhante aqui na região Amazônica. Falo em Amazonas incluindo Colômbia e todos esses países da floresta. Quando eu falo em Amazônia é tudo isso. Esses povos sabem que todo dia tem a mesma duração, que a noite tem a mesma duração. A percepção que eles têm da natureza, do que é o céu, do que é o cosmos, é completamente diferente da percepção de natureza, do que é o céu, do que é o cosmos, daquela dos povos para os quais há seis meses escuro, seis meses claro.

Dessas percepções vêm as primeiras buscas de uma mitologia. A primeira busca de seres superiores responsáveis por tudo se dá olhando para o céu, por isso que todo mundo diz paraíso, onde está o paraíso? "Ah, quando morrer vai para o céu", todo mundo fala a mesma coisa, todas as culturas têm essa ideia de que algo mais acontece, é a visão cósmica, algo mais acontece lá por cima, mas cada um tem essa visão de forma diferente.

A recuperação dessa visão é alguma coisa extremamente importante, e nós sabemos a importância em todo o nosso discurso de influência ocidental, a partir lá do Mediterrâneo. Todas as nossas ações, todas as nossas atividades, todos os nossos momentos de funcionamento de sociedade, da economia, dependem de um calendário que teve origem na bacia do Mediterrâneo.

Nós inventamos que tem um horário de trabalho, um horário de lazer, nós inventamos que tem dias de trabalho, dias de lazer, dias... Nós dependemos desse calendário, não só por causa disso, mas também porque nós sabemos que podemos plantar em certas épocas do ano. Eu tenho uma folhinha, eu gosto muito de ver a folhinha. Quando entra num mês, lê-se "Época de plantio disso", "plantio daquilo", "época de colheita disso", "colheita daquilo", e me digo "que sabedoria, como eles entendem do calendário". Mas cabe a pergunta: "e os outros povos, como entendem isso?"

O que é época de plantio se você não tem um calendário para dizer: "agora é primavera, agora é verão, deve plantar isso, colher aquilo". Será que o calendário que nós conhecemos e adotamos, que todo mundo adota, o calendário gregoriano que saiu lá do Mediterrâneo, será que esse é absoluto?

Esse foi um dos projetos mais desafiadores que meu orientando em doutorado, o Valmir Cardoso, criou. Ele estudou o que seria o conceito de calendário entre os povos, como o povo da Amazônia.

Aí se vê que o céu deles é interpretado de outro modo, eles têm outras constelações, e, ao recuperar esse conhecimento é que nós estamos mostrando

o respeito ao conhecimento, às tradições desses povos, e é esse respeito que é responsável por raízes.

A minha atividade acadêmica, a minha pesquisa, hoje eu não consigo mais viajar para lugares distantes, mas felizmente tenho muitos alunos que vão e fazem a pesquisa de campo, a minha grande atividade tem sido na busca destas raízes, sobretudo no que se refere ao conhecimento transdisciplinar. Quando se fala em Ciências está se falando em religião, está se falando em Matemática, está se falando em Arte, está se falando em tudo, porque o conhecimento é transdisciplinar.

Nós não podemos viver engaiolados e tentando dizer: "Agora vamos ensinar Matemática, tocou o sinal, agora muda de aula, agora vai ser aula de Português, mudou, agora vamos para a aula de História". Não é possível, tudo está mesclado, e é nessa mescla que podemos pensar em construir um sistema educacional, que leva em conta transdisciplinaridade e transculturalidade.

A minha principal atividade, nesse momento, no que se refere ao tema principal daqui, que são povos indígenas, é na educação e formação de professores, licenciatura de indígenas. Eu tenho trabalhado com um grupo de licenciatura indígena da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, e com um grupo de licenciatura indígena da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

Qual é o ponto principal daí? É fazer com que a voz dos professores, dos licenciandos, seja uma voz forte. Quer dizer, o licenciando que chega para fazer o curso, ele chega com 18, 20 anos mais ou menos, chega para fazer um curso de licenciatura. Ele traz a confiança de toda aldeia, ele é escolhido e mandado pela aldeia, então ele traz a confiança, portanto, ele tem a condição de liderança já.

Essa condição de liderança implica em muito conhecimento, ele conhece muito, talvez não conheça tanto, alguns têm até dificuldade com a língua portuguesa, mas dominam a língua deles. Ora, a língua portuguesa é importante. Mas por que é importante? Porque permite comunicar-se com mais gente. Mas igualmente a língua materna é importantíssima, por quê? Porque é ali que estão as principais raízes emocionais, sentimentais. Portanto, ao ensinar uma língua não se despreza a outra.

Ao ensinar Português, claro, inclui-se gramática e literatura, mas ao mesmo tempo tenta-se recuperar a língua nativa.

Eu fui sempre encarregado de dar as aulas de História e Filosofia da Ciência, e essa História de Filosofia da Ciência inclui falar da história da Matemática, História da Física, mas essa história não é absoluta, essa é a história do dominante. É fundamental dar atenção à história do dominado.

Este também é um grande esforço que temos, porque nós temos poucos elementos, nós devemos construir esses elementos para poder falar, não só da história dominante ou das práticas do dominante, mas também daquelas do dominado. E, aí, nós necessitamos de intelectuais indígenas que colaborem com a gente. É um processo de aprendizado que toca no fundo, busca novas metodologias.

Eu acho que uma medida fundamental em todo esse nosso esforço é dar muita atenção a essa intelectualidade indígena latente, que está ali, e que precisa se manifestar e que precisa ser ouvida. Aí nesse momento é que eu acho que virão grandes ideias para construírmos outra civilização.

Agora, não falo do Brasil, eu trabalho com pessoal da África e das ilhas do Pacífico, nós temos que construir uma outra civilização, não é apenas fazer com que os benefícios, os progressos da civilização atual se ampliem a outros povos, não é só isso. Ao mesmo tempo tem que ser a busca de algo comum, sustentável, o que implica talvez em uma redução de tudo o que temos e que se considera como nosso benefício.

É muito difícil chegarmos a isto, a essa sabedoria do equilíbrio das coisas que podemos continuar a ter como benéfica, e trazer elementos que foram excluídos do nosso pensar, sobretudo no tratamento com a natureza, sobretudo no respeito aos processos naturais. Se nós não conseguirmos esse equilíbrio, não há muito futuro para a humanidade, e todos serão levados, tragados por essa falta de elementos básicos para a nossa sobrevivência.

Saí um pouco do planejamento dessa minha palestra, eu preparei uma coleção de 30 slides, ficarão todos, é propriedade de vocês, pois, quando eu preparo uma palestra, essa é propriedade de quem me convidou e me deu a honra de vir me ouvir. Então os slides são todos de vocês. Eu quero só provocar para que depois vocês se interessem a olhar o restante. O primeiro, por favor.

Entendo PSICOLOGIA como a análise dos estados e processos mentais do ser humano e de suas interações com o ambiente natural, social e cultural, na busca contínua da satisfação do PULSÃO DE SOBREVIVÊNCIA e do PULSÃO DE TRANSCENDÊNCIA

Eu não sou psicólogo, respeito, admiro, sei que é coisa que vem de muito tempo, encontramos na literatura dos gregos, há referências a isso, é uma preocupação de todo mundo, que é saber quais são os nossos processos mentais, os estados mentais do ser humano e como interagimos por esses processos com o ambiente natural, social e cultural, e com que objetivos.

Na busca da satisfação de dois pulsões, eu uso pulsão inspirado pela palavra usada pelo Freud. Nós temos pulsão de sobrevivência, todos nós queremos

sobreviver, e temos um pulsão de transcendência, todos nós queremos ir além da sobrevivência. E juntos, o pulsão de sobrevivência e o pulsão de transcendência, nos levam a perguntar o que significa a vida.

O que é sobrevivência?
É o conjunto de estratégias para satisfazer as necessidades materiais para se manter vivo e dar continuidade à espécie.

O que é transcendência?
É ir além das necessidades materiais, do aqui e agora.
É manter-se vivo com dignidade.

Então, vejam, a ideia de manter-se vivo com dignidade não é a pura satisfação das necessidades materiais, nós temos que pensar na satisfação das necessidades espirituais também. Nós temos que pensar de que maneira eu me vejo inserido em uma realidade maior.

A satisfação do pulsão de sobrevivência está inscrita no código genético.
A satisfação do pulsão de transcendência resulta de historicidade e cultura, procurando entender e explicar o passado e projetando o futuro.
A CONDIÇÃO HUMANA significa a satisfação de ambos os pulsões.

A satisfação do pulsão de sobrevivência está escrita no código genético, todos nós tentamos sobreviver porque é parte do código genético de ser vivo. A satisfação do pulsão de transcendência resulta de historicidade e cultura, procurando entender e explicar o passado e projetando o futuro.
Então, essa busca de encontrar as raízes, de buscar o passado, é própria do ser humano. Todos querem saber de onde eles vêm, quais são as suas origens, quais são as suas bases, e todo mundo quer saber para onde vai, qual é o futuro, o que resta, quando você morre, o que se passa? Quando você nasce? Como você surgiu?
Essa busca, isso é o primeiro passo em direção à busca de conhecimento, procuramos entender e explicar o passado e projetar o futuro, a condição humana significa satisfação de ambas as funções.

O pulsão de sobrevivência
Presente em todas as espécies animais, implica a busca, pelo indivíduo, da sua própria sobrevivência e da sobrevivência da espécie.
Esse pulsão é, muitas vezes, identificado como INSTINTO.

A espécie humana

O ser humano, como todo animal, busca satisfazer o PULSÃO DE SOBREVIVÊNCIA. Mas, nessa, busca subordinar o INSTINTO à VONTADE.

A subordinação do instinto (que se dá no aqui e agora) leva o ser humano a, por sua vontade, transcender o aqui e agora, buscando, assim, satisfazer também o PULSÃO DE TRANSCENDÊNCIA.

Elementos básicos na minha reflexão sobre a condição humana

- REALIDADE no sentido amplo;
- INDIVÍDUO na concepção biológica;
- AÇÃO de cada indivíduo como seu comportamento e seu conhecimento.

É necessário que esses três elementos sejam analisados como um todo, intimamente integrados, reconhecendo que, isoladamente, não permitem entender a condição humana.

ISSO EXIGE UM NOVO PENSAR, UMA VISÃO TRANSDISCIPLINAR.

Então, a ideia é entender a condição humana como uma busca contínua da satisfação das pulsões de sobrevivência e de transcendência que são percebidas por cada indivíduo. Não bastam aquelas explicações que damos aí, "é isso, é aquilo", senão você teria, por exemplo, uma hegemonia religiosa, que explica tudo e você fica tranquilo: "– Bom, eu sei". Eu sei como a espécie humana foi criada, eu sei o que vai acontecer com a gente. Isso leva aos fundamentalismos, um grande perigo que estamos vivendo hoje é a questão dos fundamentalismos.

Nós temos que nos dedicar a uma busca permanente, de cada individuo procurar refletir sobre o seu momento de buscar sobrevivência e de buscar transcendência. Então, nós precisamos entender o que é o fenômeno da vida, o que significa sobreviver?

Daí, entra a necessidade de estudos de natureza biológica, do ser humano, o que significa sobreviver? É a satisfação de alguns princípios fisiológicos básicos. O que é a sobrevivência da espécie? É a capacidade de cruzar, macho e fêmea cruzam e dão continuidade à espécie.

Entender esse processo, entender a natureza e a necessidade da sobrevivência são fundamentais, quer dizer, não dá para filosofar se estivermos mortos, tem que estar alimentado. Por isso é absolutamente necessário que tenhamos condições para sobreviver, entenda o que é sobrevivência, mas ao mesmo tempo não basta sobreviver. Qualquer animal sobrevive, mas quando colocamos o animal na jaula, como é que ele sobrevive?

Ele não precisa procurar alimento, é dado para ele um prato com alimento, ele não conseguiu a sua sobrevivência pela sua ação, pela sua atividade, ele é reduzido à condição de ficar na jaula.

Essa busca da sobrevivência está incluída em algo muito maior que é saber o significado da sua vida e que você luta por ela. Isso é o que eu chamo de dignidade.

Uma vez na UNESCO saiu um dito muito comum, que se utilizava muito: "Não dê o peixe, mas ensine a pescar", porque, ao dar o peixe, você satisfaz a sobrevivência; ao ensinar a pescar, você está fazendo com que o indivíduo sobreviva por sua ação, e essa é a dignidade humana.

Eu acho que entender essa relação entre os pulsões de sobrevivência e de transcendência é fundamental, e nós temos que saber o que é necessário para nossa sobrevivência, saber que nós precisamos de ar, de alimentação, precisamos de uma série de coisas.

Essas coisas são as coisas que nosso organismo, por meio do mecanismo genético, por exemplo, pede. Muitas vezes aquilo que é importante para sobrevivência de um indivíduo, de uma certa cultura, para sobrevivência física, sobrevivência material do indivíduo, em uma outra cultura não é.

Muitas outras o outro, pelo condicionamento de gerações, mais gerações e mais gerações, exige um tipo de alimento ee não adianta você chegar ali com o alimento que você fez e entregar. Esse alimento tem que ser feito de acordo com aquilo que veio da história, das tradições.

Essa é uma das grandes dificuldades que temos em problemas de natureza assistencial. Não se trata só de assistir e dar as condições para sobreviver, mas se trata de permitir, de facilitar, de apoiar a sobrevivência que esteja ligada às raízes, que é o que eu chamo de transcendência, é sobreviver com dignidade.

Muitas vezes ingerir um alimento exige, prévio a isto, uma oração. Muitas vezes você ingere um alimento e, claro, alguns são explícitos, todos sentam à mesa, fazem a reza; outros não são explícitos, mas, na hora de ingerir o alimento, há uma reflexão, há um componente de espiritualidade que diz como aquele alimento é parte do ser total, integral, que sobrevive e transcende, vai além da simples vida que está se mantendo.

Isto tem que ser considerado, eu acredito que esse tipo de reflexão remete novamente àquela minha fala inicial, a busca de conhecimento, a busca de entender a cultura, entender as raízes culturais, tudo aquilo que está na base do que eu conheço hoje na minha tradição, a busca disso é que dá significado a tudo aquilo que consideramos essencial para sobrevivermos.

Alimentação não é simplesmente uma fórmula que me produz um pedaço de coisa que me alimenta, vitamina disso, vitamina daquilo, proteína disso,

proteína daquilo, e que está num pacotinho de alimento. Isso é o que os astronautas levam lá para cima e sobrevivem durante bastante tempo.

É muito mais do que isso. A alimentação saudável é responsável pelo ser humano na sua plenitude, portanto, tem que estar ligada a raízes, tem que ter significado cultural, tem que carregar com ela a dignidade de "eu sou o que sou porque eu tenho minhas raízes".

Eu acho que, talvez, em todas as nossas ações com relação à causa indígena – e acho extremamente louváveis estas ações, são importantes –, além do material que tem que ser cuidado, incluir esse componente de recuperação de valores, recuperação de raízes culturais. E, com isso, elevar a capacidade de atingir plenamente o seu pulsão de transcendência, que é o responsável pela criatividade, que é responsável para buscar o novo, que é responsável para propor uma nova ordem mundial, porque senão esse planeta não tem futuro. Eu acho que nós precisamos incluir tudo isso nas nossas ações.

Nos cursos que tenho dado, isso aparece na forma de história e filosofia do conhecimento, mas há muitas outras formas de se fazer isso. A recuperação do respeito pela língua é fundamental, e, assim, as línguas, costumes, alimentação, medicina, tudo isso eu acho extremamente importante que seja cuidado para esse processo ajude a construir uma humanidade em que ser humano é ser humano, independentemente da classificação que ele tenha de raça, de cor, de sexo, e de outros fatores de diferença. Paradoxalmente, somo todos diferentes, mas somos todos iguais.

Nós todos somos seres humanos, e, como seres humanos, todos iguais, todos necessitando de respeito pelo outro, todos buscando com solidariedade a sobrevivência e a transcendência, e todos cooperando. Essa é a minha visão de possibilidade de futuro, esse é o mundo que eu gostaria de ter para minhas netas e bisnetas viverem. Muito obrigado pela atenção.

A seguir disponibilizo a apresentação, sem comentários, dos slides que preparei para esta palestra, levantando pontos para prosseguir nessas reflexões.

O que é o homem?

Refiro-me a homem na concepção biológica, como "mamífero da ordem dos primatas, único representante vivente do gênero *Homo*, da sp. *Homo sapiens*, caracterizado por ter cérebro volumoso, posição ereta, mãos preênseis, inteligência dotada da faculdade de abstração e generalização, e capacidade para produzir linguagem articulada" (Houaiss).

No enfoque transdisciplinar, o homem se vê como
uma realidade individual;
uma realidade social;
uma realidade natural/planetária;
uma realidade cósmica.

Universo ou cosmo

É tudo que resulta de um "*fiat lux*" ou de um "*big-bang*" ou de outras explicações para o começo , todas fundamentalmente equivalentes, existentes em várias culturas.

Uma questão maior: e antes do começo?

Todas as explicações da criação incluem o fenômeno VIDA, que implica o PULSÃO DE SOBREVIVÊNCIA (instinto), mas todas as explicações privilegiam a ESPÉCIE HUMANA como indo além do pulsão de sobrevivência, pois o homem subordina seu instinto à sua VONTADE, a suas preferências e escolhas.
LIVRE ARBÍTRIO?

Ponto de partida: vida. Origem da vida?

VIDA é um fato que se realiza pela existência solidária de seis elementos: o indivíduo, um outro indivíduo, a natureza (no sentido amplo, cósmico) e as relações entre esses três.
Metaforicamente, é como um triângulo, que eu chamo TRIÂNGULO PRIMORDIAL.

Triângulo Primordial da Vida

As relações [lados] resultam de princípios da fisiologia [alimentação, cruzamento...] e da ecologia.
O TRIÂNGULO PRIMORDIAL sintetiza o fato de o INDIVÍDUO depender da NATUREZA para sua SOBREVIVÊNCIA e DO OUTRO para a SOBREVIVÊNCIA DA ESPÉCIE.
Essas dependências são resolvidas pelos códigos genéticos, fisiologia e ecologia.
A resposta aos estímulos da realidade ampla, na busca de sobrevivência (= subordinação ao triângulo primordial), juntamente com a busca de transcendência, necessita estratégias específicas.
O ser humano exerce sua VONTADE nas relações (lados) do triângulo primordial, criando MEDIADORES nessas relações.
Os mediadores tornam mais complexo o conceito de triângulo primordial.

Triângulo Primordial da Vida Ampliado

As relações [lados] agora incluem as mediações.

Questão maior
Explicar os pulsões básicos de SOBREVIVÊNCIA e de TRANSCENDÊNCIA e o ser humano como agente (VONTADE) na ativação do triângulo primordial ampliado para a satisfação desses pulsões.

Os sistemas de comportamento e de conhecimento resultam das tentativas de explicar os pulsões básicos da existência humana e a VONTADE que alimenta a busca de SOBREVIVÊNCIA e de TRANSCENDÊNCIA.

NA BUSCA DA SOBREVIVÊNCIA, desenvolvem-se os meios de lidar com o ambiente mais imediato, que fornece o ar, a água, os alimentos, o outro, e tudo o que é necessário para a sobrevivência do indivíduo e da espécie. São as maneiras e estilos de COMPORTAMENTO e o CONHECIMENTO individual e coletivo, o que inclui COMUNICAÇÃO e, na espécie humana, TÉCNICAS e LINGUAGEM.

NA BUSCA DA TRANSCENDÊNCIA, as espécies *homo* desenvolvem a percepção de passado, presente e futuro, e meios para explicar o seu encadeamento e os fatos e fenômenos. Esses meios são as *technés* [ARTES e TÉCNICAS], que evoluem como MEMÓRIA, individual e coletiva, representações do real [MODELOS], elaborações sobre essas representações [IMAGENS], sistemas de explicações sobre as origens e a criação [MITOS e MISTÉRIOS] e tentativas de saber o futuro [ARTES DIVINATÓRIAS].

Na memória, nos mitos e nos mistérios estão a HISTÓRIA e as TRADIÇÕES, que incluem as RELIGIÕES e os SISTEMAS DE VALORES. Dos modelos resultam as (*etno*)MATEMÁTICAS e a resposta aos mitos e mistérios se associam às imagens e se organizam como ARTES, dentre as quais as ARTES DIVINATÓRIAS, que dão origem a SISTEMAS DE EXPLICAÇÕES e de CONHECIMENTOS, como a astrologia, os oráculos, a lógica, o *I Ching*, a numerologia e as CIÊNCIAS, em geral, por meio das quais se procura antecipar o que pode acontecer.

Como em qualquer espécie animal, instinto ⇛ sobrevivência.

Como em nenhuma outra espécie, futuro ⇛ explicações
⇛ religiões
⇛ artes divinatórias
⇛ ciências ⇛ invenções.

A vontade se exerce mediante
consciência [reconhecer-se],
conhecimento e
comportamento.

Todos em relação "simbiótica", isto é, toda ação é subordinada à vontade e depende de consciência + comportamento + conhecimento.

O programa de pesquisa transdisciplinar

Entender a natureza humana é entender os seis elementos do triângulo primordial mais as cinco intermediações, e mais o ponto de partida, isto é,

o fenômeno vida: sobrevivência,
a essência da especificidade da espécie humana: transcendência, e
a ligação entre ambos: vontade.

Referências:

Ubiratan D'Ambrosio: *Transdisciplinaridade*. Palas Athena, São Paulo, 1997; 174 páginas.

_____: *A Era da Consciência*. Fundação Peirópolis, São Paulo, 1997; 53 páginas.

_____: *Educação para uma Sociedade em Transição*. Papirus, Campinas, 1999; 167 pp.

http://vello.sites.uol.com.br/ubi.htm

http://jahve.kult.lu.se:80/latinam/UVLA/UVLA1.HTM

aproximações da psicologia

reflexões sobre comunidades indígenas do centro-oeste brasileiro

Sonia Grubits

Pesquisadora, professora e coordenadora do programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Católica Dom Bosco (MS); doutorado em Paris – Sorbonne; doutorado e pós-doutorado na Unicamp, mestrado em Psicologia Social na PUC-SP, graduação em Psicologia na PUC-RJ e em Comunicações na UFRJ. Pesquisa a questão indígena de grupos de MT e MS desde 1990, com livros e artigos publicados sobre o assunto no Brasil, Argentina, México, Canadá e França; atua no Centro de Pesquisas em Alimentação e Desenvolvimento Humano, em Sonora, México.

Introdução

Analisamos dois grupos indígenas do centro-oeste brasileiro: bororo, guarani/kaiowá, kadiwéu e terena, utilizando a produção de desenhos e modelagem, entre outras técnicas, que forneceram um riquíssimo material de estudo para entendermos as semelhanças e diferenças entre essas populações, assim como entre cada uma delas e a sociedade nacional.

A Semiótica nos forneceu uma forma de análise do comportamento das referidas populações indígenas brasileiras, mais adequada às peculiaridades culturais, estrutura social e familiar das mesmas, muitas vezes diversas das sociedades modernas ocidentais.

Atualmente realizamos pesquisas com a comunidade terena, já com resultados preliminares e, dando continuidade aos trabalhos com os bororo, guarani/kaiowá e kadiwéu, desenvolvemos uma proposta de retorno às duas últimas para discussão dos resultados com grupos de lideres, professores e mulheres, entre outros.

Psicossemiótica

Os guarani/kaiowá e kadiwéu, de origens étnica e cultural heterogêneas, estão em contato contínuo com a sociedade nacional, mas mantêm um sentimento forte de Identidade própria. Os kadiwéu, em comparação com outros grupos indígenas, conseguem manter na sua produção um estilo e uma marca

reconhecida no contexto nacional e internacional, porém ambos os grupos em questão têm ou tiveram na arte uma manifestação privilegiada, uma maneira de comunicação e significação envolvendo a estrutura social, a cosmologia, a natureza e as relações inter e intragrupais.

Lévi-Strauss (1955) analisa a arte como sistema de signos, possuindo uma certa estabilidade, tradição, permitindo, como no caso da linguagem, a comunicação. A arte, tipo de signos envolvendo uma relação material entre significante e significado, é apreendida, inteligível por meio da experiência sensível, numa relação entre certas formas recorrentes e um tipo de estrutura social, sem ter que recorrer à história.

No capítulo "Uma sociedade indígena e seu estilo", consagrado aos Caduveo[1], em *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss (1955) aponta para a importância de "mostrar de maneira específica como um tipo de sociedade se diz, ainda que de maneira invertida ou idealizada por meio de certas formas plásticas determinadas".

Estudamos populações indígenas, em especial Identidade, em trabalhos de expressão artística infantis. Utilizamos diferentes técnicas, já apresentadas e analisadas por Grubits e Darrault-Harris, em 2001, na obra *Psicossemiótica na Construção da Identidade Infantil: um estudo da produção artística de crianças guarani/kaiowá*, assim como o embasamento teórico por meio da Psicossemiótica.

Na Semiótica aplicada à Psicologia, a Psicossemiótica, propusemos a passagem dos discursos construídos para discursos do mundo natural, mais especificamente a gestualidade acompanhando ou não a linguagem, a *proxémique*[2], produzindo a hipótese de que os modelos e processos-procedimentos construídos permitiram abordar o conhecimento humano concebido como produção discursiva.

No desenvolvimento das análises da produção de crianças indígenas, o sujeito colocado num universo de Destinadores, *hétéronome*[3], analisamos o que viria progressivamente em direção a um status autônomo e na relação binária R (S, O)[4]. Nossas propostas de sessões com desenhos foram pertinentes à pesquisa na busca de Identidade de crianças num contexto de influências socioculturais muito diversas, por meio de atividades artísticas e expressivas, comprovada pelas conclusões na análise semiótica da produção artística de crianças guarani/kaiowá (Grubits & Darrault-Harris, 2001).

[1] Grafia utilizada por Lévi-Strauss (1955) e Boggiani (1975) para kadiwéu.

[2] O termo proxémique não tem tradução para a língua portuguesa e de acordo com Greimas e Courtés (1993) é projeto da disciplina Semiótica que busca analisar as disposições dos sujeitos e dos objetos no espaço e mais particularmente, o uso que os sujeitos fazem do espaço (afim de significações). Proxémique faz parte da semiótica do espaço, mas também das Semióticas natural, teatral, discursivas, etc.

[3] A palavra héteronome não tem tradução para a língua portuguesa.

[4] Relação sujeito, objeto.

No seu percurso, o sujeito pode estar numa posição de dependência ou *hétéronome* ou numa posição autônoma. No primeiro caso, com dever; no segundo, com poder e saber. No primeiro caso, reconhecemos uma Identidade atribuída; no segundo, uma Identidade desenvolvida pela individualização e independência.

O sujeito livre, senhor de ir ou não em direção a outro e autônomo, é ilustrado pela fórmula vps (querer, poder, saber), porém aparece, escapando a fórmula vps, o sujeito de direito que se apresenta, reatando seu presente ao passado, estabelecendo a aquisição de um objeto de valor precisamente determinado. O seguimento ternário, definido na visão sintagmática, é agora spv, o saber da Identidade.

Nossa proposta de análise da configuração da Identidade infantil de crianças indígenas baseou-se, portanto, nos referenciais teóricos da Semiótica não só pela forma de abordagem do material, como também pela experiência com o grupo guarani/kaiowá.

Assim, a análise semiótica dos trabalhos de expressão artística, contato com as famílias, nos permitiram entender o desenvolvimento e configuração da Identidade de crianças indígenas. Para a realização de nossas investigações, realizamos visitas à escola das reservas, para planejamento do trabalho, contato com professores e levantamento das fichas de informação das crianças selecionadas para a pesquisa. A escolha de referidas crianças foi feita por meio da análise dos desenhos de todo grupo na faixa de 7 a 9 anos, de acordo com as especificidades de cada cultura.

A pesquisa com o grupo guarani/kaiowá foi concluída em 2001, servindo de modelo para uma nova proposta com o grupo kadiwéu/terena em andamento, com resultados preliminares. Quanto aos bororo, além de todo trabalho de análise da Identidade de uma índia idosa, desenvolvido anteriormente e que nos permitiu os primeiros contatos com referida etnia, recolhemos o material de uma oficina de desenho realizada com as crianças de 7 a 9 anos da escola situada em Meruri, Mato Grosso.

Os guarani, bororo e kadiwéu

A extensão das diferenças entre as nações indígenas brasileiras é expressa por Viveiros de Castro (1986, p. 29) quando afirma: "(...) as sociedades gê[5] e tupi-guarani[6] parecem estar em oposição polar, ao longo de um continuum virtual das diversas formações socioculturais dos povos sul-americanos, para as mais variáveis que decidi – note-se bem – privilegiar em meu trabalho".

[5] O termo gê, de acordo com a obra "Tristes Tópicos" de Claude Lévi-Strauss (1955), aparece em autores brasileiros como Viveiros de Castro escrito como gê.

[6] Os tupi-guarani, muitas vezes citados nesta obra, pertencem ao mesmo grupo que os guarani-kaiowá. Apesar de quase extintos, aparecem como referencial bibliográfico nos estudos desenvolvidos em torno do assunto.

O autor procura demonstrar as significativas diferenças entre os dois grupos, enfatizando a organização social e cosmologia. Para ele, em relação à organização social, nos gê-bororo podemos identificar o desenvolvimento máximo dos princípios de oposição complementar de categorias sociais e de valores cosmológicos. Para entendermos referido sistema, podemos nos deter na organização da sociedade bororo em aldeias formadas por um conjunto de choupanas, tradicionalmente dispostas em círculo, em torno da uma grande choupana central, a casa dos homens (*bai mana gejewu*).

Outro aspecto fundamental é que as conexões mágicas entre nomes e pessoas têm grande importância para o funcionamento da vida social bororo. De acordo com a atribuição de nomes em cerimônias especiais, os índios se posicionam na forma circular de acordo com um modelo ideal de aldeia e ordenam-se hierarquicamente. Os nomes integram, de uma maneira específica, o indivíduo na rede de distribuição de direitos e deveres sociais. Eles são associados a danças, cantos, funções cerimoniais, enfeites de penas, nomes pessoais e matérias-primas de maior ou menor qualidade, peso, idade, influência e beleza. Finalmente, nas sociedades como a gê, podemos identificar uma base comum com ênfase na corporalidade, por meio de um complexo de regras sexuais e alimentares que ordenam a vida social a partir da linguagem do corpo.

Por outro lado, os tupi-guarani, para Viveiros de Castro (1986), definiam-se num "vir-a-ser", num tornar-se o outro, de forma diversa da pessoa gê-bororo, que subjuga a diferença à Identidade. Ainda segundo o autor, a dinâmica subjacente ao movimento em direção ao outro pode ser identificada na solução antropofágica dos tupi-guarani. A Identidade, segundo o autor, seria "antidialética".

Os povos do grupo guarani/kaiowá, estudados no presente trabalho, apresentam uma inversão da representação tradicional da *sociedade primitiva*, feita pela Antropologia, como acontece com o grupo bororo, como um sistema fechado.

A cosmologia do grupo passa por conceitos básicos como deus, ser humano e inimigo. O que está fora da sociedade é que a ordena e orienta. O modelo cosmológico tupi-guarani configura-se a partir do sistema de alma, nome, morte, canibalismo e canto. Os tupi-guarani apresentam uma enorme flexibilidade sociológica, indiferenciação interna associada a um complexo de relações individualizadas com o mundo espiritual, ao contrário de outras sociedades, como as gê-bororo. Esta posição estratégica para a construção da *pessoa* gera aquilo que foi chamado por Viveiros de Castro (1986) de *individualismo*.

A concepção da alma humana é a chave do sistema religioso dos guarani e comanda a vida social desta sociedade. A predominância da religião e da relação

com a morte, subjacente na noção de alma ou na teoria da *pessoa*, constitui um ponto de apoio essencial para a compreensão das sociedades tupi-guarani.

Assim, a pessoa ocupa um espaço virtual entre a natureza e sobrenatureza, ou seja, um elemento paradoxal que conectaria e separaria, circulando como espaço vazio entre domínios e formas do extrasocial. "É neste sentido que a Pessoa tupi-guarani é um entre (um entre dois) e não um ente" (Viveiros de Castro, 1986, p. 104).

Outro aspecto relevante para o entendimento de sua peculiar cultura e organização social é que, apesar da extensa amplidão do território tupi-guarani, no passado, sempre existiu uma significativa homogeneidade linguística dos seus dialetos e de sua cosmologia.

Os bororo constituem atualmente um pequeno grupo, criam gado e desenvolvem uma pequena agricultura. Os guarani/kaiowá, reconhecidos pelo seu domínio de técnicas agrícolas, é um dos maiores grupos brasileiros, espalhados em pequenas reservas ao sul de Mato Grosso do Sul, com muitas dificuldades econômicas e sociais.

Quanto aos kadiwéu, um grupo menor, ocupam há mais de dois séculos uma área situada entre a Serra da Bodoquena, a leste, e o Paraguai a sudoeste, e ao sul do Pantanal Matogrossense, na parte oeste do Estado de Mato Grosso do Sul. Referida área é de difícil acesso. A língua kadiwéu é a única representante da família Guaicuru a leste do Rio Paraguai. As línguas da família guaicuru são faladas por povos tipicamente chaquenhos, habitantes do Chaco paraguaio e argentino. As afinidades entre vários dialetos dessa família são muito próximas, já sendo observadas pelos jesuítas no século XVII.

A questão das relações intertribais sempre foi significativa para o entendimento do funcionamento e dinamismo da sociedade kadiwéu, sendo o que justifica e estabelece a pauta dessas relações. O mito de criação e diferenciação da humanidade evidencia o caráter das relações intertribais assimétricas e contextualiza o surgimento dos *ekalai,* os não-índios, e define o comportamento dos kadiwéu, na condição de guerreiros. Siqueira Jr. (1987, p. 108) relata que versões e variantes mais recentes já acrescentam o tema território, como atributo diferenciador.

A literatura histórica existente sobre esse grupo destaca sua estrutura social, baseada numa organização estratificada em castas: os nobres ou senhores, os guerreiros e cativos. Esses últimos eram capturados durante as guerras intertribais e integrados na sociedade Guaicuru, recebendo determinadas atribuições. Atualmente, não existem mais as guerras intertribais e a captura de cativos, mas termos específicos são empregados para indicar relações de consanguinidade e afinidade, relações socialmente determinadas, como as que se estabelecem entre descendentes de senhores e cativos e entre padrinhos e afilhados adotados da população regional.

Os kadiwéu praticam ainda rituais de iniciação e relacionados à morte e ao luto, atividades rituais realizadas nas festas do Bate-Pau e do Bobo que, por sua vez, são realizadas principalmente no Dia do Índio e ocasionalmente em outras datas festivas. A Festa da Moça constitui-se no ritual de iniciação feminina, realizado quando a adolescente kadiwéu tem sua primeira menstruação.

Apesar da atividade xamanística ter perdido muito de sua importância na vida desse grupo, o reduzido número de *nidjienigi* (xamãs), também chamados padres, existentes atualmente na Reserva Indígena Kadiwéu, conservam um certo prestígio. Uma das principais atividades, a de curador, sofre a concorrência direta da assistência médica prestada pelos missionários evangélicos, ou da Fundação Nacional de Saúde, Funasa, sendo que os kadiwéu recorrem frequentemente às duas práticas.

A economia kadiwéu se organiza hoje principalmente em torno da obtenção dos recursos provenientes do arrendamento dos pastos, atividades agrícolas, de criação de gado bovino e equino e, em menor escala, de caça, pesca e coleta, além da realização de empreitadas e a venda da força de trabalho nas fazendas vizinhas à reserva e junto aos próprios arrendatários. Todas essas tarefas são basicamente masculinas, excetuando-se a coleta. As mulheres são as principais produtoras de artesanato para venda, gerando recursos razoáveis para economia familiar. Nossos estudos indicaram duas questões importantes para o estudo do grupo kadiwéu: as questões de gênero, principalmente nos aspectos referentes à divisão de trabalho, e a importância da arte, em especial os desenhos, os traçados abstratos, indicando a marca de cada grupo familiar, com a preservação das técnicas originais e naturais no preparo e elaboração das peças de cerâmica.

Desenhos Infantis e Cultura

Estudos de crianças guarani/kaiowá, kadiwéu e bororo, neste trabalho, foram feitos com desenhos e pinturas selecionados entre as crianças que participaram de sessões de atividades artísticas ou oficinas de desenho. Apresentaremos alguns exemplos representativos da estrutura e relações sociais, cultura e aspectos mais significativos.

Uma menina guarani/kaiowá, em seus desenhos, representou a estrutura social guarani e a cosmologia de diferentes maneiras. Nesse desenho, três níveis estão bem definidos, o que em análises semióticas posteriores iriam nos indicar a representação, nos referidos níveis (superior/céu; médio/terra, aldeia e inferior/mundo subterrâneo), da cosmologia guarani (Grubits & Darrault-Harris, 2001). (Figura 1) Por outro lado, um menino do mesmo grupo, no último desenho, após um ano de sessões regulares na Reserva de Caarapó, além da própria casa como casa da cidade, fez um caminhão, uma bicicleta, um aparelho de som numa mesa, uma TV em outra mesa, uma *kodak*, conforme ele denominou a máquina fotográfica. (Figura 2)

figura 1

figura 2

Vejamos o caso da menina. Desde sua primeira pintura, ela começa a representar por meio de seus destinadores e destinatários, conforme análise semiótica desenvolvida em pesquisa, que sempre são bons e satisfatoriamente organizados, quando intimamente ligado às forças da natureza, matas, roças e as casas ordenadas, segundo a organização social tradicional guarani.

Também é interessante ressaltar, como fato que demonstra a importância do trabalho realizado e a construção de sua Identidade, tanto sob ponto de vista psíquico como social, da cultura e em especial da cosmologia guarani, que ambas as crianças começaram do mesmo ponto, representando a cultura guarani/kaiowá e a sociedade nacional envolvente nos primeiros trabalhos e, no final, optaram por uma delas.

Na última sessão com o grupo da referida pesquisa, a menina representou somente a cosmologia e natureza, o menino, com muito destaque, os aparelhos e viaturas que caracterizam o mundo moderno, ou seja, aquilo que é muito anunciado e pontuado na mídia de um modo geral.

Outra experiência semelhante ocorreu numa reserva bororo, realizada numa oficina de desenho[7] com giz de cera, com um grupo de 12 crianças, em 2002, em Meruri, Mato Grosso. Aqui aparece também, no desenho da casa, a representação da organização social do referido grupo étnico. Na concepção dos bororo, a sociedade é organizada em aldeias formadas por um conjunto de choupanas tradicionalmente dispostas em círculo, em torno de uma grande choupana central, a casa dos homens, *bai mana gejewu*. A aldeia é dividida em duas metades pelo eixo leste-oeste, com as choupanas tugarege ao sul e choupanas ecerae ao norte, segundo Viertler (1976). (Figura 3)

Na ocasião das primeiras visitas feitas a Meruri e Garça, para a execução da uma pesquisa, na década de 90, observamos que alguns aspectos da cultura bororo, como os descritos pelos autores Lévi-Strauss (1955) e Viertler (1976), permaneciam como outrora, mas outros haviam sido modificados. No Garça, aldeia que fica a 30 quilômetros de Meruri, constatamos que as casas dos índios eram construídas em palha e ainda dispostas em círculo, de acordo com a tradição bororo. A organização das famílias permanecia e o *bai mana gejewu*[8] era mantido, com suas atividades, no centro da aldeia. (Grubits, 1994).

[7] A oficina de desenho foi realizada pela acadêmica do 8º semestre de Psicologia da UCDB, Cibele Praça de Almeida Pinheiro.

[8] Bai mana gejewu, casa dos homens, é uma construção localizada no centro do círculo, onde são realizados os rituais e funerais. Os homens sempre circulam na casa, porém as mulheres só podem entrar nas ocasiões especiais quando ocorrem referidos rituais e funerais.

Em Meruri, ao contrário, as casas eram de tijolo e a disposição delas não era circular, apesar da tentativa de que as fileiras formassem pelo menos um retângulo em torno do terreno central, onde existia uma estrutura que constituía uma tentativa de construção do *bai mana gejewu* (algumas estacas e cobertura de palha). Nem o círculo nem o retângulo se completaram, mas, segundo os depoimentos dos moradores, ainda tentavam manter as famílias numa organização semelhante à tradicional. (Grubits, 1994). Nos desenhos infantis bororo realizados na oficina, em 2002, percebemos que nas representações, completas ou não, também ocorriam tentativas de manutenção da referida organização.

Quanto aos kadiwéu, conhecidos como Guaicuru, índios cavaleiros, ceramistas famosos, com cores e desenhos característicos, de acordo com o grupo familiar, segundo relato de informantes. Notamos semelhanças com estudos citados por Wallon e cols. (1990), pois as meninas decoraram as casas com motivos de tais cerâmicas e tradição familiar.

A sequência de vários desenhos de meninas do grupo traz a representação da decoração kadiwéu, que tradicionalmente se refere à mulher ceramista, na fachada de casas e nas flores representadas. Em outro trabalho aparecem cores e desenhos das cerâmicas da referida etnia, não só na fachada das casas, como nas plantas e no animal desenhado. (Figura 4)

Os homens não são ceramistas, trabalham mais na pecuária e caça. Nos trabalhos dos meninos kadiwéu, notamos a ilustração desses temas, nas cores e desenhos escolhidos pelos meninos. As casas, os animais silvestres, como a anta, e o tatu, assim como os bois, não são coloridos. (Figura 5)

As diferenças são muito relevantes e apareceram nos desenhos, em especial nas casas das meninas kadiwéu. As questões de gênero e cultura vêm sendo confirmadas nas pesquisas que estamos desenvolvendo com referido grupo étnico. Cabe ressaltar que a construção da Identidade kadiwéu na análise destes trabalhos aparece sem conflitos ou contradições em relação à sociedade nacional.

figura 3

figura 4

figura 5

Conclusão

Tanto nas representações dos trabalhos da primeira pesquisa com crianças guarani/kaiowá de Caarapó, quanto nos trabalhos da oficina de desenho com crianças bororo, foi possível perceber nos desenhos a construção da Identidade infantil, nas contradições de ser ou não um indígena do grupo em questão. Em cada uma das experiências relatadas, as crianças de cada grupo expressaram-se graficamente de maneira diferenciada e específica, sem excluir a existência de signos e de regras universais.

Quanto aos kadiwéu, notamos que, de modo geral, a Identidade do grupo étnico em questão está presente em todos os trabalhos, o que indica uma resistência maior quanto à manutenção da sua cultura, surgindo, porém, diferenças relevantes na divisão relacionada a gênero e trabalho, tradicional entre tais índios.

Conferimos um sentido aos traços, ou seja, com sinais ou com as imagens, comunicamos o que muitas vezes é difícil de relatar com as palavras, principalmente no caso de culturas diferentes da sociedade nacional. Podemos, portanto, afirmar que a produção artística das crianças indígenas, em especial no desenho, é um suporte onde se misturam e se cruzam os valores do objeto e os valores da pessoa, no momento presente, integrando o passado e a história pessoal, com aspectos sociais e culturais propriamente ditos.

Bibliografia

Boggiani, G. *Os caduveos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

Darrault-Harris, I. & Klein, J. P. *Pour une Psychiatrie de L'Ellipse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Greimás, A. J., & Courtés, J. *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage.* Paris : Hachette Livre, 1993.

Grubits, S. *bororo: Identidade em Construção*. Campo Grande: Departamento Gráfico do Colégio Dom Bosco, 1994.

Grubits, S., & Darrault-Harris, I. *Psicossemiótica na construção da Identidade Infantil:* um estudo da produção artística de crianças guarani/kaiowá. São Paulo: Casa do Psicólogo; Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco, 2001.

Grubits, S. & Darrault-Harris, I. Transculturalité et représentation de L'espace chez les guarani-kaiowá du Brésil. In: *The Journal of the International Association for Visual Semiotics.* Canadá: Visio. 6, 2 –3, 2001.

Lévi-Strauss, C.*Tristes Trópicos*. Paris: Plon, 1955.

Levcovitz, S. *Kandire: O Paraíso Terreal*. Rio de Janeiro: Te Cora, 1998.

Meliá, S. J. B. A Terra Sem Mal dos guarani, In: *Revista de Antropologia,* v. 33, Publicações do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia,

Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1990.
Pereira, M. A. da C. *Uma Rebelião Cultural Silenciosa*. Funai, 1995.
Siqueira Jr., J. G. *Arte e Técnicas kadiwéu*. São Paulo: Prefeitura de São Paulo, 1987.
Vidal, L. B. O modelo e a marca ou o estilo dos misturados. Cosmologia, História e Estética entre os Povos Indígenas do Uaça. *Revista de Antropologia*. São Paulo: 42, 1-2, 29 – 45, 1999.
Viertler, B. R. *As aldeias bororo:* Alguns aspectos de sua organização social. São Paulo: Coleção Museu Paulista, Série Etnologia, 2, 1976.
Viveiros de Castro, E. B. *Araweté, os deuses canibais*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
Wallon, P., Cambier, A., & Engelhart, D. *Le dessin de l'enfant.* France: Press Universitaires de France, 1990.

ali, onde é fronteira

Yanina Otsuka Stasevskas

Psicóloga formada pelo Instituto de Psicologia da USP, com mestrado em Psicologia Clínica pela PUC-SP; pertence aos quadros da Prefeitura de São Paulo, tendo participado da fundação do Hospital-dia em Saúde Mental do Butantã e atuado como coordenadora do CAPS Adulto também do Butantã; entre os projetos de que participou, esteve a utilização de materiais culturais em ações junto a grupos de jovens da população excluída – antiga Febem, Movimento Moradia Centro e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

O primeiro contato que tive com a cultura guarani foi por Anita Moreira, que, interessada pelas artes populares de nosso continente, foi capturada pela música sensível e tocante das crianças guarani, na Primeira Conferencia Nacional de Cultura do Ministério da Cultura, em Brasília; e veio até mim, para partilhar a descoberta de aldeias na propria cidade de São Paulo, tão próximas de nós.

Naquele ano eram muito comuns notícias no jornal sobre desnutrição, mortalidade infantil e suicídio nas aldeias guarani kaiowa do Mato Grosso.

Anita e eu ficamos impactadas por essas notícias tão chocantes, pois naquele mesmo momento ganhávamos a noção da forte presença guarani neste continente, pela sua luta para sobreviver como povo e cultura e pela profundidade de sua reflexão espiritual. Tudo isso nos fazia desejar uma resposta forte e efetiva, capaz de transformar essa triste realidade. Pensávamos que uma resposta verdadeiramente eficaz só poderia vir do interior da cultura e do povo guarani. E que, de nossa parte, era de nosso maior interesse buscar junto com eles as maneiras de fortalecer sua união, entre as aldeias de todo o continente, pois isso traria fortalecimento de nossa própria raiz identitária e, com isso, uma forma de resistir ao empobrecimento trazido pelo processo da globalização.

Assim, Anita me chamou para falarmos com o cacique Timóteo Verá Popygua (aldeia *Tenondé Porã)* sobre a ideia de construir este projeto, cuja essência foi ali mesmo batizada por ele: "Yvy Rupa": A terra é uma só e não tem divisões. Marcos Tupã, então chefe da aldeia *Kurukutu*, também dedicado lutador por seu povo e cultura, integrou-se a esse projeto e se tornou firme aliado. E também Kimy O. Stasevskas, minha irmã e também psicóloga, interessada no sujeito e seus múltiplos aspectos, marcados pelas diferentes culturas.

Recebi agora, enquanto escrevia esse artigo, uma valiosissima noticia por e-mail de Anita:

Querida Yanina,

você bem sabe que inventei com o cacique Timóteo, que mantém nos olhos um brilho que vem do seu profundo comprometimento com o mais elevado e espiritual de sua cultura, de criar um movimento continental da cultura guarani (quando você, Yanina, ajudou), para que eles pudessem se unir para além das fronteiras que lhes foram impostas (estados, reservas, países), retomando sua circulação original. E ainda tínhamos outra ideia, tênue naquele momento, de propor para os governos do Mercosul uma Secretaria Especial guarani dentro do Mercosul, para criar políticas públicas integradas para esse povo, onde os próprios guarani fossem os diretores.
No começo, eramos poucos. Depois as aldeias de São Paulo foram achando boa a ideia...

Depois, encontrei na USP uma espanhola a quem contei a historia do Projeto "Yvy Rupa": A terra é uma só. Ela se dispôs a fazer uma doação pessoal de 1.500 reais e, com esse dinheiro, resolvemos fazer uma viagem até a Argentina para procurar a mãe de Timóteo. Ele não tinha notícias dela havia mais de 30 anos, pois saíra andando de lá muito pequeno com seu pai e irmão. E para criar, ao mesmo tempo, uma articulação com as aldeias de lá. E escutei pela primeira vez que havíamos realizado um sonho, o mais profundo da vida dele, que abria uma nova caminhada para todo o seu povo.
Percorremos umas 30 aldeias da Argentina com a ajuda do cacique Silvinio (da aldeia Fortim Bororé, fronteira do Brasil com Argentina). E em todas elas, Timóteo, além de procurar pela mãe, ia conversando com os caciques e lideranças guarani sobre a ideia do Projeto Yvy Rupa, de se unirem e buscarem soluções conjuntas como um mesmo povo antigo e irmãos de mesma cultura, o que foi por todos muito bem recebido ("Anheté", eles diziam, o que significa "é verdade verdadeira isso que se diz".
Cada vez mais o sonho foi crescendo, fomos para o México e, enquanto estávamos lá, criou-se por reivindicação guarani uma Comissão Nacional Yvy Rupa (2006). Dentro do espírito do Projeto Yvy Rupa, nunca quis participar diretamente de organização nenhuma porque meu papel sempre foi assessorá-los, dar condições para que eles se organizassem por si. Fazer crescer o sonho.

Recordo-me então de nossa ida ao México (2006) em um grupo de dez pessoas: Catarina Delfina dos Santos (tupi da aldeia Rio Branco), Laura Stasevskas Noffs (mestiça), Anita Moreira Ekman Simões (mestiça), Fabíola dos Santos Cirino (tupi da aldeia Peruibe), Cláudio Fernandes da Silva Branco (guarani da aldeia

Tenondé Porã), Fábio Vera Popygua Veríssimo (uarani da aldeia Kurucutu), Kimy Otsuka Stasevskas (mestiça), Cristine Lima (descendente de Machacali), Carlos Fernandes Papa (guarani da aldeia Rio Silveira) e eu.

Era um projeto de intercâmbio cultural Brasil-México, com passagens pagas por edital do Ministério da Cultura e apoio da Secretaria Especial de Direitos Humanos e do Itamarati (em uma parte de pesquisa em artes originárias para Laura e Anita, que permaneceram no México por cinco e seis meses, respectivamente). Nesta parte do Projeto *Yvy Rupa*, de ir ao México, imaginamos intercambiar nossas diferenças históricas e culturais, incluindo a influência dos povos originários desde o passado e sua presença viva, com os povos originários da América Central e com os estudiosos mexicanos. Em novembro de 2006, durante 30 dias, nos apresentamos em universidades (Enah, Uagro e Ceamish Morelos), rádios comunitárias (da Enah, *Numdaa*, estadual de Morelos), de TV (estadual de Morelos), fizemos uma apresentação com a *Guelaguetza* no *zócalo* do Distrito Federal e também visitas a diversos *pueblos* e organizações de etnias originárias mexicanas.

No final deste mesmo ano, fizemos um segundo gesto, imaginado em primeira mão por Fabio Ekman, o de fundar uma casa de reza tradicional guarani, uma *opy* em uma escola pública bastante especial, a "escola sem paredes" Emef Desembargador Amorim Lima. Que foi inaugurada pelo cacique Timóteo e pelas crianças da aldeia Tenonde Porã, com a presença do Secretário de Municipal da Educação, Alexandre Schneider. Implantamos com essa *opy* a importância de dialogar e aprender com os conhecimentos tradicionais das culturas indígenas, matriz de nossa cultura mestiça brasileira, e também abrimos um espaço para se abordarem valores espirituais, não só religiosos, em um contexto de diversidade cultural, que é nossa herança, o que foi realizado em muitas ocasiões no corpo das atividades abertas da escola.

Em 2007, Marcos Tupã e Anita Moreira receberam apoio da Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo para o projeto de pesquisa "Yvy Rupa – A Descoberta da América que ainda não houve: visões guarani da historia do nosso continente". Nessa pesquisa, foi importante os guarani abordarem as notícias do que existe em sua tradição sobre sua ocupação nestas terras, assim como sua versão da chegada dos europeus, por meio de reuniões das aldeias dentro do costume, com os mais velhos e com os seus sábios *(cheramoi*).

Mas o e-mail de Anita prossegue:

Participei de reuniões importantes com os guarani e com você, Yanina, como a Reunião das Altas Autoridades dos Direitos Humanos do Mercosul, em Buenos Aires (2008), com todos os ministros de Direitos Humanos dos países participantes. Nossa proposta, embasada na importância da cultura guarani como raiz identitária de povos e nações presentes no Mercosul Social, foi de estruturar um apoio para o fortalecimento dessa cultura originaria que partilhamos. A proposta foi muito bem recebida, muito escutada, muito elogiada por todas as comissões presentes.
E agora, finalmente, todos nossos sonhos que começaram pequeninhos lá atrás vão se concretizar.... Fui convidada para ajudá-los nessa proposta do "Aty Guasu Ñande Reko Resakã Yvy Rupa" - Encontro das Culturas do Povo guarani da América do Sul[9]*, com delegações guarani Paraguai, guarani Argentina, guarani Bolívia e guarani Brasil (com participação das aldeias do Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul). O total de participantes será de 800 pessoas, sendo 50 da aldeia anfitriã.*
... A persistência no sonho às vezes é tãoooooooooooo importante para se conquistar algo... Tudo tem um tempo, no sentido de que as coisas, quando são verdadeiras para as pessoas, perduram em seus corações e amadurecem...
Beijos, Anita.

Passavam em minha cabeça as cenas da origem da América, lugar em que nascemos, desta megalópole que é São Paulo e do modo como estamos vivendo. Como chegamos até aqui, por que vivemos desta forma furiosa e violenta? E, principalmente, como podemos tocar nossa vida, fazer frente a ela, respondendo aos muitos problemas, de forma que nela caibamos nós mesmos e também nossos filhos?

Pensava também nas muitas experiências de vida que compõem a história desta cidade. Para dar um exemplo, o nordestino, que sai de sua terra para sobreviver. Sendo um Zé-ninguém aqui, ele sente falta de ser uma pessoa, com família e com uma vida conhecida. E assim é com todos que estão aqui, que desaparecem, deixam de ser pessoas e se tornam indivíduos, ninguém.
Partilhar situações com outras pessoas e fazer múltiplas trocas são a experiência mais forte, aquela que estabelece elos que criam outras ordens no mundo: de referências, de liga, constituinte da comunidade humana. O reconhecimento dessa história e da posição que adquirimos nos situa de diversas maneiras

[9] de 3 a 5 de fevereiro de 2010, na aldeia guarani Anhetete/PR – Brasil

e compõe um mundo de diferentes dimensões. E nos possibilita intervir nessa vida humana, com a potência de ser parte dela e também como sujeito destacado, desejante, com diferenciações.

É uma grande e preciosa força fazer parte e poder intervir, fazer alguma contribuição na vida, ainda sabendo que a equação social não é neutra e nem apenas do bem. E que as invenções da vida e as próprias pessoas são surpreendentes e imponderáveis. Há certamente a busca de significar algo diante de outros, para a vida ter sentido. O fundamento desta atitude está em nossa força desejante, em desejarmos viver. E por isso a vida, como um lugar que nos rechaça, nos purga, no qual não podemos nos apresentar e ser presentes, como está sendo a experiência de viver em sociedade, é insuportável e violenta.

Estamos jogados entre a vida e a morte com as pessoas de nosso próprio mundo, e não como antes, diante de um inimigo exterior, de outra tribo ou cultura, ou diante de forças da natureza. Antigamente havia a tradição do pão partilhado e da lei da hospitalidade com o estranho, que suspendia em um primeiro momento o ímpeto destruidor. Hoje não nos reconhecem nem existe lugar para nós, somos ignorados e destruídos a partir de dentro, entre os nossos. E em outra distorção, a do tempo, sentimos em um ritmo alucinado, estressado, a evidência de nossas fronteiras, de maneira pungente e passional as nossas fragilidades: é aqui que somos e que não somos mais. É aqui que um acaba.

Para conseguir mover-se nesta borda e sair da mira da morte imediata e ao que isso nos reduz, para readquirir a capacidade de viver as coisas possíveis antes de morrer, para recuperar o poder de apreciação – não apenas de gozo – tomemos como fio da meada a própria condição de fragilidade de ser vivo, é um recurso que podemos.

Para abordar o limite e a fragilidade, podemos fazer um movimento de remontar à origem, como tantas vezes fazemos quando a vida se torna penosa, ao buscar o que foi bom. Podemos recompor o fio do que fazia sentido e que se perdeu. Podemos recomeçar com as possibilidades abertas e refazer as escolhas e composições, reafirmando algo essencial nosso que não pode ser perdido ao preço de nos perdermos.

Esses eram os muitos nebulosos pensamentos se revolvendo em mim, no meu trabalho e em torno.

Quis por isso me aproximar dos povos originários.

Em 2009, fizemos outra parceria entre a Emef Desembargador Amorim Lima e o Projeto Yvy Rupa. Nela, queríamos encontrar uma maneira de cravar uma marca fundamental, formativa, do respeito à diferença e à integridade de outro povo, vivo e presente em nossa sociedade, ao fazer contato com ele. Em

especial, o povo guarani, devido a sua importância histórica na vida humana desenvolvida nesta parte da América meridional, desde milhares de anos antes da Europa saber de sua existência.

Por isso, visávamos as crianças. E assim, a partir da Lei 11.645, de 10 de março de 2008, que torna obrigatório o ensino de conteúdos das culturas de origem do povo brasileiro nas escolas, pensamos que o essencial seria oferecer a elas um encontro que abrisse para a potencialidade dos encontros humanos: a partir da distância e da diferença, o que isso nos traz no intercâmbio de imensurável renovação e riqueza.

Conversamos com a diretora da Emef Amorim Lima, Ana Elisa Siqueira, e com a professora Jerá Giselda, da aldeia Tenonde Porá, qual faixa etária seria mais favorável para elaborar o que iríamos propor, sem ideias pré-concebidas ou muito arraigadas e com maturidade suficiente para realizar o contato.

Para o Projeto Yvy Rupa, necessitávamos de um grupo de crianças da Emef Amorim Lima que pareasse em tamanho com um grupo de alunos da escola guarani, que são turmas pequenas, e que fosse também dentro de uma faixa etária que os guarani já conseguem falar e lidar um pouco com a nossa cultura, de acordo com conversas com a professora guarani Jera Giselda.

Portanto, construímos junto com a professora bilíngue Jera Giselda e as professoras Cleide Portis e Anna Cecília Simões uma experiência de intercâmbio cultural entre esses dois grupos de crianças.

Com relação às crianças da aldeia, havia a preocupação de terem estrutura para suportar a saída da aldeia, por viverem muito no interior da comunidade, das famílias e da cultura guarani, e também de saberem falar português suficientemente, ainda que sempre acompanhadas pela professora guarani Jerá.

Na escola Amorim, fizemos uma apresentação do projeto a duas turmas e propusemos uma roda na qual cada um dissesse se queria ou não participar e o porquê.

Este momento de manifestação pelas crianças, de interesse ou não pelo tema indígena e de compromisso de trabalho depois, na divulgação do mesmo na escola, é de fundamental importância. Elas experimentam a riqueza de um interesse compartilhado e não apenas autoreferido, e isso vai constituindo outra dimensão da ação humana, de caráter público e ético.

No momento seguinte, conversamos com o grupo de trabalho já configurado, sobre o que sabiam sobre o tema. E veio a professora Jera para falar sobre a cultura guarani, sua língua e também a história da chegada dos europeus nesta terra, de acordo com a sua cultura.

Em seguida, as crianças guarani vieram primeiro para a escola Amorim, para fazer o convite de visita à aldeia, por sugestão do cacique Timóteo. Houve

diversas atividades (ciranda, capoeira, aula de artes, brincadeira guarani da mandioca, futebol), o almoço e o lanche foram compartilhados, com muitos contatos e trocas entre todos. O grupo de alunos que elegeu o tema indígena acompanhou os alunos guarani, mas muitos outros alunos presentes da escola Amorim partilharam das atividades no dia.

Depois, foi a vez das crianças do Amorim irem até a aldeia Tenonde Porã. Lá fomos recebidos pelas crianças que já nos conheciam e pelos professores Jera e Pedrinho, com uma cerimônia na casa de rezas, dentro da espiritualidade própria do povo guarani. Fizemos uma trilha, almoçamos juntos. Tiramos muitas fotos. Houve futebol e banho no pequeno açude da aldeia.

Já de volta à Amorim, fizemos um mural com desenhos, fotos e frases desses quatro momentos e preparamos uma apresentação de como foi todo o projeto. Agendamos o assunto para uma Assembleia de Pais e Professores. Os pais dos alunos que participaram deste projeto foram especialmente convidados. Então, as crianças contaram para seus pais e outros adultos, com as suas palavras, o que foi a experiência do encontro com uma etnia originária e com uma cultura diferente. Foi intenção do Projeto que eles se encarregassem de transmitir o significado do que vivenciaram, porque queríamos valorizar a interlocução intercultural na valiosa interlocução entre pais e filhos.

As crianças fizeram apresentações para as outras turmas de 3ª e 4ª séries da escola que não tinham participado do Projeto Yvy Rupa na Escola sem Paredes. Escreveram uma carta conjunta para as crianças guarani que conheceram na aldeia *Tenonde Porã,* experimentando a viabilidade de manter contato.

Depois de tudo isso, contei para as crianças da escola Amorim a história de Gildo, índio terena. Eu via os olhos delas muito vivos em mim, acompanhando intensamente a narrativa. Enquanto eu contava, um deles gritava emocionado: Por quê? Por quê?! Por que eles fizeram ISTO?!

A história de Gildo terena é esta:

Dois anos antes das comemorações dos 500 anos da descoberta do Brasil, muitas diferentes tribos pelo Brasil afora fizeram preparativos com o título: "Brasil: Outros 500". Eles queriam vir à festa de comemoração da chegada dos europeus em Porto Seguro, BA, promovida pelo governo brasileiro. Queriam marcar a sua presença e falar o que foi para eles este tempo e como estavam agora. Havia muito que dizer.

Prepararam encontros para saber como dizer o que queriam, prepararam caravanas por todas as partes. E se prepararam para a apresentação, com pinturas, armas tradicionais, ornamentos de penas.

Mas o governo brasileiro determinou que eles não participariam. O presidente brasileiro convocou as forças armadas e a polícia para impedir a participação dos representantes indígenas de todo o Brasil que haviam se locomovido até lá e mandou destruir o monumento que os indígenas quiseram fazer ao lado do monumento oficial, que não fazia menção aos povos que já viviam aqui há milhares de anos antes de 1500. E os presidentes de Portugal e do Brasil, mais umas 200 engravatadas autoridades, plantaram uma árvore de pau-brasil.

Seis mil policiais, com helicópteros e um tanque, impediram que representantes de 140 etnias reunidas e pessoas de outros movimentos sociais caminhassem pela estrada de Santa Cruz Cabrália a Porto Seguro.

Então, Gildo terena caminhou em direção à barreira de policiais armados que não queriam deixar os índios passar. Ele explicou que eram gente e tinham o direito de estar ali, pois o encontro havido em 1500 fora entre os portugueses e os seus parentes. Ele se ajoelhou e pediu que não ferissem ninguém. Ele se deitou na estrada e estendeu os braços. Os policiais pisaram nele e atacaram os caminhantes com balas de borracha e bombas de gás.

Muitos foram presos, alguns se machucaram.

Gildo terena foi altamente considerado por sua tribo, quando voltou para o seu povo. Foi declarado guerreiro pelo que fizera, ao defender todos os povos indígenas.

Com essa história, queria explicar às crianças o significado mais profundo do Projeto Yvy Rupa na Escola sem Paredes: realizar outro encontro entre uma etnia originária – a guarani – e a nossa civilização, que inaugurasse uma forma diferente do que foi há mais de 500 anos e como tem sido habitualmente.

A proposta era que houvesse de fato a experiência do encontro. Com dignidade e incluindo as diferenças existentes entre as pessoas. E que era importante os alunos compreenderem isso, de parte a parte: das crianças guarani, que possam desenvolver estratégias e distinguir parcerias de seu interesse, que preservem a possibilidade de um diálogo verdadeiro. Das crianças da cultura envolvente, para que compreendam a riqueza humana existente nesta experiência intercultural para todos os envolvidos e a possibilidade de intercâmbios de sabedoria diante dos novos dilemas da vida que temos que enfrentar.

Agora, eu e as professoras desejamos fazer um livro dirigido para toda a gente sobre este encontro maravilhoso entre crianças, com as palavras delas mesmas. Para isso, precisamos retomar a batalha de criar condições.

O entusiasmo em fazer um livro veio do México. Recebemos, ainda em 2009, um convite de escrever o prólogo do livro de aniversário de dez anos de existência de uma escola bilíngue indígena longe das terras das aldeias, na

periferia de uma grande cidade, pela migração condicionada por crescente pobreza: Acapulco. Este convite foi feito pela professora Gabriela Barroso, da Universidad Autonoma de Guerrero, dentro do espírito de afirmação da presença viva das culturas autóctones em nossa sociedade, como acervo rico de sabedoria humana acumulada neste continente americano, há milênios. Escrevemos com muita honra e alegria um prólogo, que representa nossa herança indígena compartilhada, desde o México até essa parte sul da América.

Assim, também prosseguimos com o sentimento de aliança com os muitos povos originários ainda presentes em nossa sociedade, no continente americano.

Bibliografia

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FREUD, Sigmund. *Lo perecedero (*1915), in Obras Completas, tomo II - Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

____. Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte (1915). in *Obras Completas,* tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

KEHL, Maria Rita. A fratria órfã, in *Função fraterna.* Rio de Janeiro: Relume-Dumara, 2000.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade* – Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. Campinas: Papirus, 1995.

TODOROV, Tzvetan. *A descoberta da América:* a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

psicologia e povos indígenas: uma experiência e algumas reflexões acerca do lugar do psicólogo

Lucila de Jesus Mello Gonçalves

Psicóloga (IPUSP) e psicanalista; especialista em Psicologia da Saúde (Unifesp) e mestrado em Saúde Pública (FSPUSP), área de Saúde Indígena; foi membro do GT Psicologia e Povos Indígenas (CRP SP); é pesquisadora ligada ao Laboratório Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas Sociais em Saúde Pública (Liesp).

Introdução

Este texto é um breve relato da dissertação *Entre culturas: uma experiência de intermediação em saúde indígena*, realizada na Casa de Saúde do Índio de São Paulo (Casai-SP), apresentada na Faculdade de Saúde Pública da USP em agosto de 2007. Pretende-se aqui trazer elementos para a reflexão sobre a inserção do psicólogo no trabalho com os povos indígenas.

Sabe-se que são os antropólogos os profissionais que têm uma longa tradição de trabalho e na pesquisa com os índios, e que somente bem recentemente é que tem havido uma aproximação e inserção do psicólogo junto a essas populações. Atualmente, há um número considerável de médicos e profissionais de Saúde trabalhando e desenvolvendo pesquisas com populações indígenas. Há também alguns trabalhos de psicólogos, mas estes ainda são raros nesse campo de atuação e pesquisa. Nesse sentido, a pesquisa realizada se inseriu no campo da Psicologia Social e as referências teóricas utilizadas foram filosóficas (matrizes fenomenológicas), antropológicas e psicanalíticas.

Estudo exploratório

A pesquisa se deu na Casa de Saúde do Índio de São Paulo, a Casai-SP, que é uma instituição administrada pela Funasa. As Casais já existiam, mas não como casas de saúde, mas, sim, casas de passagem, hospedando índios em trânsito

por variados motivos, inclusive tratamentos. Atualmente são casas para onde vão os indígenas com problemas graves de saúde, que necessitam de tratamento mais complexo. São cerca de 48 casas de saúde no País. A de São Paulo é uma das maiores e a melhor equipada, tem convênios com importantes hospitais e uma equipe numerosa. São atendidos índios de todas as regiões do Brasil, com os mais diversos problemas de saúde, que não puderam ser tratados nas regiões de origem, seja na aldeia, seja no distrito sanitário mais próximo.

O início da pesquisa se deu como um estudo exploratório; tinha-se, informalmente, notícia de que as condições oferecidas por essas casas eram muito precárias. A ideia foi tentar entender como os indígenas passavam por essa experiência. Como seria vir se tratar em São Paulo? Como se daria a comunicação entre os pacientes índios e as equipes de saúde compostas por não-índios? Como se davam as relações ali? Havia uma primeira hipótese de que a experiência dos índios deveria ser de desenraizamento e de submissão maciça: a vinda para a cidade numa condição frágil, o tratamento médico não-indígena. As indagações que permeavam a experiência desse período diziam respeito a um possível lugar e contribuição do psicólogo nesse processo.

Ao longo do tempo, fui percebendo que as condições supunham, sim, uma submissão às várias regras da instituição e aos tratamentos estabelecidos, mas que a experiência ali era vivida não somente passivamente. Aconteciam alguns arranjos, feitos por parte dos índios, no sentido de negociações, entre as necessidades dos usuários e as regras da instituição, e que foram tomadas como formas menos submissas de vivenciar essa experiência. Como esses arranjos se davam, quais os dispositivos que os disparavam? Ainda no período inicial da pesquisa, também me perguntava o quanto a escuta diferenciada, no sentido da espécie de atenção dispensada nessas conversas, seria disparadora de arranjos.

Metodologia

A pesquisa se deu durante um ano e três meses, com visitas semanais. A metodologia adotada foi a da pesquisa participante, caderno de campo e entrevistas. As referências filosóficas utilizadas foram as das matrizes fenomenológicas, os estudos sobre percepção de Merleau-Ponty, a ideia de empatia de Edith Stein, a questão da atenção para Simone Weil. Ao longo da pesquisa, já que essa metodologia supõe a presença da pesquisadora de um modo vivo, aberto, participante, houve situações em que eu era chamada a participar efetivamente de algumas reflexões, dar opiniões, intermediar diálogos, e fui me perguntando: como se participa numa pesquisa assim? Quais os limites entre a pesquisa, a participação, a militância e a assistência?

Outra preocupação norteadora do processo dizia respeito a como se relacionar com a dimensão afetiva vivida nesse período, como contar com ela tanto quanto se conta com o que é apreendido de modo mais objetivo. Tomá-la como uma dimensão que traz elementos relevantes à pesquisa, ou seja, a própria participação como instrumento de conhecimento: o envolvimento do pesquisador com os sujeitos, as comunicações não verbais, não intencionais, não representadas, portanto, chamadas de silenciosas, tomadas como comunicações legítimas e reconhecidas como tais.

O caderno de campo foi bem importante como um diário, no sentido de lugar de registro e de elaboração dessa experiência, trabalho de pensamento e de *insights*. Essa escrita permitia a compreensão das situações com uma certa distância, o que facilitou a discriminação dos acontecimentos e dos afetos: era um lugar de registro dos vários níveis em que a experiência se dava.

Fiz também algumas entrevistas com indígenas que foram bem importantes, mas, aos poucos, percebi que, nas comunicações pessoais, as conversas se davam mais naturalmente e mais prazerosamente, então privilegiei esses momentos. Depois de alguns meses de pesquisa, pela relação que foi se estabelecendo com a equipe, com a demanda que se dava "à psicóloga", decidi conversar com os funcionários e enfermeiros da Casa, bem como entrevistar os médicos ligados à Casai, do ambulatório do índio. O objetivo era saber como eles se sentiam atendendo os índios, quais eram as dificuldades encontradas. Afinal, se meu objetivo era observar e pensar sobre a questão da comunicação, das relações, era preciso conhecer melhor um pouco do outro lado.

Temas encontrados

Dentro desse contexto, nas conversas com os pacientes e acompanhantes, ainda que as etnias guardassem muitas diferenças culturais, alguns temas se repetiam e então tentei pensar um pouco no significado dessas repetições: a questão da **alimentação**, da necessidade de **privacidade e a convivência** necessária, da falta de **atividades** e a questão do **tempo**.

Dentro de cada assunto, aconteciam situações que foram chamadas de arranjos, como, por exemplo, na questão da **alimentação**, em que uma índia terena foi escolhida para representante dos usuários em relação à cozinha, ou as demandas de saídas/passeios por parte dos usuários para lidar com a falta de atividades no período que passavam aqui. Procurei refletir no que havia para além dos arranjos, o que essas queixas poderiam falar de um "modo indígena" de viver, de perceber o mundo. Por exemplo, novamente em relação à alimentação, entendi que as queixas tinham a ver com um incômodo em

relação ao momento, à situação proposta ali, não somente com a comida, que era do que literalmente reclamavam; parece que as queixas diziam respeito à falta de uma espécie de atenção, acolhimento e reconhecimento.

No que se referia à necessidade de **privacidade**, pensei que talvez a equipe pudesse refletir sobre critérios de organização e composição dos quartos, pensar em divisórias, pois havia casos em que etnias arquiinimigas historicamente dividiam o mesmo quarto não muito tranquilamente. Fui refletindo e pensando o que talvez pudesse ser feito de um modo diferente do que estava estabelecido, para lidar com essas diversidades tão grandes, que dizem respeito a modos culturais distintos. Os usuários que reclamavam passavam muitas vezes por mal-agradecidos, poliqueixosos, querelantes ou requisitantes. Alguns deles talvez requisitassem mesmo muita atenção da equipe, mas qual seria o motivo, e será que não havia alguma mudança que pudesse ser feita?

No caso da falta de **atividades**, além de ser uma queixa constante, chamou a atenção a quantidade de acompanhantes que "adoecia", no sentido de sentir-se doente, nada muito específico, e requisitavam consultas. Ainda que as razões para esses pedidos variassem, o que ficou bem claro é que esse sentimento tinha a ver com a necessidade de conversar, de partilhar o momento vivido com um parente. Se houvesse atividades, talvez estas pudessem proporcionar esse campo de pertencimento, espaços de troca onde, apesar de tantas diferenças interétnicas, pudesse aparecer o que eles tinham em comum naquele momento, que era a experiência que ali vivenciavam, criando, digamos, pequenas e momentâneas comunidades.

O **tempo**, ou melhor, a percepção da falta de tempo dos não-índios, foi uma reclamação, que, a meu ver, era uma constatação do modo de vida na cidade: a pressa da gente da cidade para conversar, o trabalho feito de modo mecânico, o médico que parece não escutar, "e que trabalha somente por dinheiro". O desdobramento dessa observação relaciona-se com a questão do compromisso com o outro, que, na cidade, é muito diferente. O tempo e o modo de vida na aldeia fazem com que a percepção desses elementos fique ressaltada. Parecia haver uma demanda, por parte dos usuários, de certa qualidade de atenção que, por diversos motivos, não era contemplada pela equipe de funcionários da instituição.

Do lado da equipe, procurei conversar com os funcionários, os de saúde, os da administração, as cozinheiras, os vigias, e saber como eles se sentiam trabalhando ali, lidando cotidianamente com modos de viver tão diferentes.

Atualmente, as coisas na Casai mudaram, há uma equipe, que realiza o projeto Tomaru, cuidando de algumas dessas questões, mas até então (a pesquisa foi encerrada em agosto de 2006) eram 50 funcionários e somente uma indígena.

Para o atendimento em saúde indígena é necessária uma preparação para o trabalho com diferentes culturas, um conhecimento de cada etnia atendida, mas, o que parecia haver, na época, era uma dificuldade de abertura para o usuário. A equipe estava, em grande parte, fragilizada, despreparada e principalmente desamparada. Entendi o clima de tensão que permeava as relações como uma primeira reação ao que é desconhecido. Havia uma atmosfera de ameaça e senti uma profunda necessidade de diálogo por parte da equipe.

A possibilidade de comunicação com os indígenas poderia se dar por meio do preparo antropológico da equipe em relação às culturas das etnias atendidas, o que no sistema de saúde indígena é proposto como "atenção diferenciada", mas acredito que ela se daria principalmente pela oferta de uma qualidade de atenção, que é a possibilidade de conversar, de se abrir para escutar o outro, de uma oferta de atenção não como função mental, mas como uma presença. Essa espécie de atenção, por múltiplos motivos, não se dava.

Conclusão

De um modo mais geral, dentro do campo da saúde indígena atual, ressalta-se a importância da participação dos indígenas nas formulações, efetivações e execuções das políticas de saúde a eles dirigidas, bem como a necessária capacitação do profissional de saúde indígena, não somente no campo cultural, antropológico, mas no campo da formação emocional e afetiva.

Houve a constatação da necessidade de capacitação da equipe, mas a questão que permaneceu foi, afinal, como se capacita para essa postura de ouvir, para essa abertura? Parece-me que, dando espaço de escuta, ofertando também essa espécie de atenção: aqui entra a Psicologia como campo de investigação profunda dos processos mentais e emocionais, dos fenômenos psíquicos e do desenvolvimento humano.

Na experiência desta pesquisa, em que o material envolvia várias dimensões, que foram desde a questão da biografia de cada sujeito até as questões de elaboração das políticas de saúde, a principal reflexão foi como um psicólogo poderia contribuir nesse panorama. A pesquisa sugere que o psicólogo pode contribuir na construção de um espaço de escuta, de diálogo em reciprocidade, dentro deste campo da comunicação, por vezes tão difícil, entre os indígenas e as equipes não-indígenas.

o curador-ferido de crianças

uma experiência de acompanhamento psicológico de um guarani dependente de álcool internado na enfermaria de psiquiatria do hospital estadual de diadema

Cláudio Loureiro

Psicólogo clínico e Institucional, especialista em Dependência Química (Proad/Unifesp), atua no Hospital Estadual de Serraria (Diadema); supervisor institucional do CAPS-DQ (São Matheus) e do Projeto Novos Rumos (Várzea Paulista); coordenador clínico do Projeto Quixote (SP) e docente do Curso de Especialização de Dependência Química do Proad/Unifesp.

Introdução

Observamos que a dependência e o consumo abusivo de substâncias psicoativas apresentam hoje proporções epidemiológicas. Não se restringem a uma classe social específica, não são apenas sintomas dos guetos ou mesmo peculiaridade da conduta marginal.

Também não têm sido apenas um problema da nossa sociedade. Hoje o problema está profundamente presente nas comunidades indígenas do nosso país.

Podemos fazer a conjectura que a proximidade e o convívio da comunidade indígena com a cultura das cidades ou a presença ostensiva do homem branco que não tem respeito pela etnia contribuem para que este fenômeno também se apresente no cotidiano das aldeias.

O consumo abusivo e dependente do álcool em muito tem contribuído para que o índio acabe percorrendo o destino do exílio e corra o risco de acabar com suas referências de pertencimento. Dizendo de um jeito mais poético, perca a chance de não encontrar mais aquela face do sol nascente que ilumina a natureza do seu lugar.

Existe uma consequência que é comum em ambas sociedades: ela está no enfraquecimento dos valores e laços que orientam a conduta do homem consigo mesmo e com o outro do seu lugar.

Isto, antes de tudo, se circunscreve num percurso quase trágico de exílio moral que coloca quem vive o problema numa desesperadora sensação de estranheza. Quem vive esta experiência não consegue deixar de lado a nostalgia de uma familiaridade perdida num ontem que parece distante e quase não existe mais na grande ruptura vivida no hoje.

O caso

Estas palavras iniciais são reflexões soltas que surgiram após ter tido a experiência de acompanhar na enfermaria de psiquiatria do Hospital Estadual de Diadema um paciente guarani dependente de álcool.

Um caso muito delicado cuja queixa inicial apresentada pelo vice-cacique era a de que o paciente, após ficar uma semana abstinente, ficou com o comportamento agressivo, referindo ouvir vozes e ver imagens dos filhos esquartejados. Nesta vivência acreditava que sua irmã havia cometido tal ato, por este motivo invadiu a sua casa e acabou ferindo gravemente a sobrinha.

Foi amarrado na casa de reza e, após consulta com o pajé, foi encaminhado para avaliação médica. Após esse fato, o paciente se encontra numa situação muito complicada na aldeia, correndo o risco de ser linchado pela sua comunidade.

No momento da sua internação, o paciente mostrava-se bastante refratário ao contato, preferiu deixar o vice-cacique contar a história. No entanto, comunicava-se em guarani com o seu acompanhante reforçando o compromisso de ficar até o momento da alta da internação.

Nos primeiros dias, mostrava-se muito arrependido pelo que fez, comenta que tinha sido a terceira vez que apresentou este tipo de alteração do comportamento. Há dois meses, teve a primeira crise caracterizada pela presença de alucinações auditivas e visuais, com comportamento auto e heteroagressivo associado ao conteúdo das alucinações. Este quadro sempre ocorria em períodos de abstinência, com remissão completa e rápida desta vivência.

Na realização do exame psíquico durante a internação, o paciente negava alteração da senso-percepção e nada foi observado na sua conduta que pudesse inferir a possibilidade de estar tomado por estas vivências na enfermaria. Nos primeiros dias, estava mais lentificado e durante toda a internação apresentava humor deprimido e afeto sintônico com as suas experiências. Não foi prescrito nenhum tipo de medicação psicotrópica nem mesmo para poder amenizar a possibilidade da fissura pelo álcool. Aliás, durante este período, não apresentou

fissura e apenas relatava o medo de voltar a beber e perder de novo o controle do seu comportamento. A vivência da culpa, o arrependimento e o misto de terror e estranheza sobre o que fez se sobrepunham a qualquer outra intensidade psíquica naquele momento.

Logo estabelece bom contato com a equipe, mostrando-se motivado e receptivo ao tratamento oferecido. Teve boa adaptação na enfermaria e também foi muito bem acolhido pelo grupo de pacientes.

Participa de todas as atividades da internação. Mesmo tímido, consegue ser coerente nas suas colocações.

Nos primeiros atendimentos individuais, mostrava-se disponível para querer conversar, mesmo numa língua diferente da sua. Estava sofrendo muito com o fato de ter agredido uma criança, ressaltava que estava confuso e que na hora não sabia se era realidade ou não o que via e ouvia.

Relata que seu pai, sua mãe, seu irmão e seu sobrinho fazem consumo abusivo de álcool e que o seu consumo piorou após a separação da esposa. Tem dois filhos que moram com seus pais e dois que moram com a esposa. Estava separado havia dez meses.

Demonstra muito carinho quando menciona os filhos e fica preocupado com a possibilidade de vingança. No final da internação conta que, quando morava no Paraná, costumava ajudar o pajé a benzer as crianças da aldeia. Ressalta que, se não tivesse se envolvido com a bebida, poderia ter seguido este caminho.

Sobre o seu histórico de vida, traz que nunca recebeu nenhum conselho do pai, diz que ele sempre foi uma pessoa muito quieta. Lembra vagamente que ele brigava com sua mãe. Diz que, na verdade, não morou muito tempo com eles, foi para o Paraná e por lá ficou até os 19 anos. Quando retornou para a sua aldeia, logo casou.

No Paraná não bebia, embora a influência do branco para beber fosse maior.

Relata que quase foi adotado por uma família de homem branco, isto só não acabou acontecendo porque teve a interferência da Funai. Foi neste período que estudou até a 5ª série da escola formal.

Fica feliz quando recebe a visita da mãe e da filha. Nesta ocasião, demonstra preocupações de não resistir à influência de amigos e familiares. Comenta que no ano passado teve dores de estômago e o benzedor da tribo aconselhou a parar o consumo da bebida. Ficou três meses abstinente, recaiu quando estava com o irmão e um amigo. Na ocasião, o irmão fez o convite para beber, inicialmente recusa, mas acabou cedendo quando o irmão o acusou de não ser mais amigo como era antes, bebeu para não decepcionar o irmão, mesmo contra a sua vontade.

Enquanto o paciente estava internado, a equipe ainda não tinha conhecimento sobre qual seria o seu futuro após alta da internação. Tínhamos um vago conhecimento de que a sua situação na aldeia tinha ficado extremamente complicada e que existia uma forte possibilidade do paciente não poder voltar mais para lá.

Em contato com a Coordenação de Saúde Mental da Funasa, foi articulado um encontro na aldeia com as lideranças e a família envolvida no fato para ser avaliada a possibilidade de se mediar o conflito e também dar uma resposta à comunidade sobre como o paciente vinha sendo tratado e compreendido pela equipe. Sabendo desse encontro, o paciente, apesar de ter a noção da gravidade do que havia acontecido, ainda alimentava alguma esperança de que poderia ser perdoado e ter mais uma chance.

O resultado deste encontro confirmou a impossibilidade do paciente poder retornar para a família e mesmo de ser perdoado. O cacique ainda tenta discretamente sondar as possibilidades de a família envolvida ter alguma consideração, afinal eram parentes próximos, mas a marca do acontecimento deixou de presente o medo de acontecer de novo. Nesta hora, parece que, embora ainda este temor estivesse muito colado ao ocorrido, na figura do paciente, o pai da criança estava com medo de continuar morando na aldeia, pois tinha o conhecimento de outros casos de alcoolismo.

O pai da criança, cunhado do paciente, embora seja um ex-alcoolista, não conseguia ter nenhuma abertura para compreender a situação, afinal o desfecho do acontecimento quase tinha tirado a vida da sua filha.

Tendo claro que o destino do paciente seria o exílio, o próximo passo foi o de poder aguardar informações a respeito do local para onde seria transferido e neste meio tempo continuar o trabalho a partir deste dado de realidade.

O paciente, após receber esta informação, fica angustiado com a possibilidade de não poder conviver com os seus filhos, mas ainda alimenta a esperança de ser transferido para uma aldeia próxima e com isto poder ficar mais perto da sua família.

Após visita do cacique, recebe a informação de que iria para a uma aldeia mais distante do lugar onde mora sua família, ressalta-se ser o único local que aceitou recebê-lo.

O paciente, a partir deste encontro, fica mais calado, introspectivo, e num momento de maior angústia me diz que seria bom se eu pudesse conversar com ele em guarani. Dias depois começa a se mostrar indignado com o cacique dizendo que ele conversou muito rápido, dando margens ao entendimento de que ele não teve muita escuta. Em seguida, comenta que ficou muito chateado com a decisão do cacique e começa a se preocupar com a sua

adaptação na nova aldeia e a grande distancia que ficará dos filhos. Pede o número do meu celular porque temia ficar muito sozinho e desamparado. Após conversa com a Coordenadora de Saúde Mental da Funasa, fica mais tranquilo ao saber que seria assistido de perto pelas lideranças desta aldeia e a distância pela própria.

No dia da alta da internação, firmei com o paciente o compromisso de poder recebê-lo no meu consultório uma vez por mês para dar continuidade as nossas conversas, pois eu estava me desligando do serviço.

Quero finalizar esta primeira parte da minha apresentação mencionando uma pequena história que me provocou algumas meditações sobre esta experiência:

Um dia descubro que o paciente tocava violão. Peço para ele tocar uma música em guarani e ele canta uma história muito interessante sobre a visita do deus Sol-mirim, que chega à aldeia acompanhado de um adulto misterioso.

Ao traduzir a letra da música, relata a seguinte história: o deus Sol-mirim aparece na aldeia acompanhado deste adulto misterioso. As pessoas indagam à identidade do adulto misterioso que fica sem ser revelada até o final da canção, momento que ele se apresenta como sendo o próprio Sol.

Ao se escutar a música, percebe-se uma atmosfera festiva que é proporcionada pela linha melódica e pelo ritmo presente tanto no momento da pergunta que se repete algumas vezes, como na resposta que é dada no final da canção. Ela termina num bom espanto.

Sobre o Espanto

Eu ficaria muito satisfeito se pudesse ter a alegria de fazer uma pergunta alegre como as personagens da letra da música diante daquela presença misteriosa. Esta imagem de alegria presente na música inspira uma abertura semelhante à curiosidade da criança quando descobre o mundo, quando descobre o outro. Como se diz na filosofia grega, é uma atitude de espanto que nos aproxima daquilo que se apresenta para ser conhecido.

A situação trágica desta história, no entanto, com muita facilidade poderia nos levar ao espanto do distanciamento se apenas ela tivesse sido escutada ou lida numa matéria de jornal, ou se esta informação transcorresse nas nossas vizinhanças. Um tipo de experiência de espanto que por estar tão próximo nos distancia da complexidade do caso por meio do medo, do terror ou mesmo por uma teoria pré-concebida que cansamos de fazer na nossa sociedade quando um fato deste acontece entre nós. Neste caso seria muito rápido dizer que foi por causa da droga, isto poderia ser dito tanto num campo leigo como até num campo de especialistas.

Não posso deixar de dizer que recebemos este caso a partir de uma demanda que estava evocando este olhar técnico, recomendado até pelo pajé da sua aldeia. A expectativa de um remédio que pudesse dar conta de uma conduta complexa, uma explicação plausível que pudesse buscar algum sentido para uma súbita conduta estranha ao repertório usual do paciente.

Compreensão do caso

É importante frisar que, antes de recebermos este caso, houve todo um trabalho de sensibilização e compreensão desta cultura a partir do momento que a coordenadora de Saúde Mental da Funasa buscou o nosso auxílio. Quero dizer com isto que, apesar de estarmos no lugar de um saber especialista, também tínhamos no clivo da nossa avaliação o interesse de sermos dialéticos com a cultura do paciente. Acredito que este espírito dialético contribuiu para que, apesar dos nossos "especialismos", pudéssemos vivenciar o espanto da proximidade.

A primeira hipótese que deveria ser testada apontava para o fato de como poderiam ser compreendidas suas alucinações. Seria um sintoma psicótico provocado pela abstinência do álcool ou um quadro de comorbidade que estaria associado ao outra patologia mental? Qual explicação poderia ser encontrada sobre o seu comportamento dentro da sua cultura? O que o pajé nos poderia dizer sobre o caso? Qual o significado psicológico que poderia ser inferido a partir da imagem dos filhos dilacerados presente no conteúdo das suas alucinações e a posterior agressão dirigida a uma criança?

Como já foi mencionado, o paciente, quando chegou para a internação, não apresentava nenhuma alteração da senso-percepção e nenhuma alteração do pensamento. Estava com crítica da situação vivida e estava fora do quadro agudo que apresentou na sua aldeia.

Apesar disto, ainda poderia existir a possibilidade de que, durante a internação, o paciente voltasse a manifestar este quadro, isto se fosse confirmada a hipótese do paciente apresentar um quadro de comorbidade psicótica.

Esta foi a primeira hipótese que foi descartada, pois, como já foi dito, durante a internação este quadro não apareceu.

Descartada a hipótese da psicose em curso, a primeira explicação médica sobre o quadro de alucinação visual e auditiva, restou à compreensão de que esta alteração da percepção havia sido causada pelo efeito da abstinência do álcool.

Apesar da objetividade dada para compreender o que havia acontecido com o paciente, às vezes não resistíamos à tentação de ensaiarmos alguma outra compreensão que pudesse ser lida dentro da sua própria cultura. Seria

feitiçaria? Poderia ser algo espiritual? O que aconteceu seria reflexo de algum tipo de laço frágil com a sua cultura?

Mas o pajé assistiu o paciente e resolveu encaminhar para nós!

Não tínhamos competência para mergulharmos nestas questões, logo dentro desta objetividade uma pequena margem de mistério que provocou um interesse maior pelo paciente, um compromisso ético de oferecer hospitalidade a um exilado.

Apesar do humor deprimido, a equipe compreendeu que não havia necessidade da medicação, pois isto era antes de tudo reflexo do que aconteceu e isto não comprometia a sua participação das atividades e na percepção de si mesmo. O seu afeto estava sintônico com a experiência vivida.

Agora, indo mais para o campo do acompanhamento psicológico, a primeira pergunta que se apresenta é a de como este paciente experimenta no seu psiquismo os laços diretos de pertencimento, sua relação com os pais, irmãos de sangue e filhos. Como funciona o psiquismo de um índio guarani, como se dão as suas representações afetivas e os seus conflitos?

O paciente não foi criado com a família nuclear, se ressente da falta de conselhos do pai, quase foi adotado por um homem branco e vivia próximo da vida urbana. Este percurso poderia ter alguma relevância para que este paciente buscasse um destino de ruptura por suas idas e vindas pelo mundo guarani e pelo mundo dos brancos, no seu consumo abusivo da bebida e na experiência de loucura de primeiro ver os filhos mortos e depois agredir uma criança? Este exílio já não percorre de algum jeito dentro do seu psiquismo há muitos anos? Estas perguntas continuam sem uma resposta consistente, talvez se tornem melhor elaboradas ou mesmo se modifiquem quando surgir a oportunidade de encontrá-lo de novo.

Para finalizar minhas inquietações sobre o caso, trago a informação dada pelo paciente de que no Paraná ajudava o pajé a benzer as crianças. Lembro de constatar que o afeto mais claro que o paciente trazia durante os atendimentos estavam dirigidos ao filho. Apesar disso, agride uma criança porque vê seus filhos dilacerados no caminho. Um paradoxo da vocação?

Agora, se me permitem, gostaria de emprestar uma fantasia arquetípica a este paradoxo: ele é um curador-ferido de crianças. Que o deus Sol possa caminhar ao lado do Sol-mirim dentro da sua alma e lhe proporcione boa hospitalidade no mundo.

os paradoxos do fator identitário na produção de políticas de promoção da saúde indígena

Bianca Sordi Stock

Psicóloga; mestranda do PPG em Psicologia Social pela UFRGS, componente no grupo de pesquisa Corpo, Arte e Clínica; assessora técnica para a área de Saúde Mental e Povos Indígenas; membro da Comissão de Direitos Humanos do CRP-RS.

"O índio não é uma questão de cocar de pena, muçum e arco e flecha,
mas sim uma questão de 'estado de espírito'. Um modo de ser e não um modo de aparecer.
Na verdade, mais do que isso, a indianidade designa um modo de devir."
Eduardo Viveiros de Castro

Conviver continuamente com os povos ameríndios nos leva a desafiar nossa capacidade de transformar a maneira como olhamos a vida, embarcando em uma complexa viagem de múltiplas paisagens. Eles trilharam caminhos radicalmente diferentes das forças de subjetivação que a sociedade capitalista ocidental forja. Na afirmação da sua singularidade e protagonismo, sem precisarem estar de dedo em riste, acabam denunciando o empobrecimento da vida alimentado por essas forças, ainda mais evidente nos centros urbanos. O cotidiano estressante, regulado pelo relógio, onde vigora a desigualdade social e tudo é passível de compra e venda, onde quem fala mais alto é o capital, com suas tendências homogeneizantes... Realidade amplamente debatida, conhecida e sentida por todos.

As políticas de infantilização desses povos, traduzidas no assistencialismo e na exacerbação da tutela, tornaram-se estratégias do Estado para estancar essa denúncia e capturar a diferença encarnada nos povos ameríndios. Havia um lugar possível para os indígenas na lógica de Estado ocidental: aquele de incapazes de construir o presente, porque já perdedores na guerra da colonização, por isso tendo que ser preservados apenas como uma curiosidade antropológica de

uma expressão do humano que só é cabível no passado. Cria-se então um índio idealizado, um modelo-Peri, que deve ser copiado por todos os outros. Triste lugar esse, pois um lugar de morte, que os destina ao desaparecimento por falta de futuro possível ao desejo. Resta que se esforcem para serem cópias de identidade perfeitas do modelo-Peri, correspondendo sempre ao imaginário da sociedade envolvente, porque senão já não serão mais reconhecidos como índios.

E como os povos originários se relacionam com esse destino inventado? E a Psicologia que se apresenta para o encontro com eles? Questões complexas e paradoxais, com as quais precisamos nos ocupar, não no sentido de desvendar verdades, mas de habitar as incertezas, criando um campo problemático de perguntas éticas fundamentais, que nos auxiliem a ampliar as saídas possíveis.

Se hoje temos um crescimento demográfico significativo das populações indígenas, como também um tempo propício de demarcações de terra – tendo como expressão mais significativa a demarcação em área contínua da Raposa Serra do Sol, em Roraima, determinada pelo Superior Tribunal de Justiça – evidentemente é devido à capacidade criativa de fugirem das armadilhas de morte e inventarem inúmeras maneiras de construir um presente singular para si mesmos. Por outro lado, o contato crescente com a sociedade envolvente, as negociações nas lutas por seus direitos e reconhecimento teceram redes de trocas simbólicas e de lugares sociais por vezes limitadores.

Os indígenas são a todo o tempo convocados a ocupar a vaga de coitados que devem ser assistidos, por vezes embarcando nesse papel. Há vários benefícios sociais a eles destinados, o que não significa que não sejam necessários, pelo contrário, entretanto, acabam por ser faca de dois gumes, correndo o risco de, como denominaria Guattari, configurarem-se como grupo sujeitado. Para gozarem dessas benesses, precisam pagar com o preço da adaptação indiscriminada, tendo que abandonar práticas julgadas como não adequadas pela organização social dominante, como, por exemplo, a itinerância. Devem sempre "parecer" índios, mantendo-se correspondente ao imaginário social de como os índios devem ser, com pouca margem para a cultura manter-se viva por meio da constante transformação.

Aquilo que no senso comum chama-se de crise de identidade, sobretudo em relação aos jovens das diversas etnias, precisa ser revisto, pois conceitualmente é ferramenta insuficiente para compreensão dessa alteridade. O pensamento ameríndio, como o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro tem nos ajudado a compreender, não tem na identidade o valor fundamental a ser afirmado, mas, sim, na troca. Isso é absolutamente relevante no esforço de entendermos os dramas pelos quais estão passando

as comunidades indígenas hoje, quando chega à Psicologia o pedido de parceria para enfrentar essas situações.

Em 2009, as lideranças da etnia kaingang da cidade de Porto Alegre, em conjunto com uma equipe multiprofissional formada pela Fundação Nacional de Saúde, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul, elaboram um projeto para problematizar coletivamente determinadas demandas que estavam sendo relatadas na Terra Indígena Lomba do Pinheiro. Na sociedade envolvente, poderiam ser remetidas ao campo da saúde mental, como a dependência ao álcool e outras drogas, inclusive antidepressivos, por parte especialmente das mulheres, as recorrentes situações de violência doméstica, os conflitos internos que se agravavam e aos poucos esfacelava o ethos de coletividade, expresso no crescente comportamento individualista das famílias.

As discussões em torno daquilo que vem sendo chamado de saúde mental das populações indígenas ainda são demasiadamente novas e necessitam de extremo cuidado ético, a começar pela denominação saúde mental, visto que ela não faz parte da cosmologia ameríndia. Por outro lado, há um acúmulo no campo da Saúde Mental na sociedade envolvente que pode sim se colocar a dialogar com as demandas e os saberes indígenas, como por exemplo, a luta antimanicomial e a redução de danos, quem sabe criando um saber híbrido que venha a auxiliar as comunidades no enfrentamento daquilo que estão significando como problemático ou causador de sofrimento.

Com esse tom, foi planejado, vivido e finalizado o projeto "Saúde indígena e saúde mental: conviver para viver melhor". A equipe externa foi convocada a ser parceira da construção da intervenção como acontecimento único, o qual teve as suas etapas integralmente planejadas com as lideranças e a comunidade, sendo todos sujeitos do processo. Partilhávamos das ferramentas da cartografia, articulada à pesquisa intervenção, por isso desde sempre nos interessava ser acompanhantes dos desejos daquele coletivo que se dispunha a estranhar, olhar de novo e cuidar do cotidiano em vista de uma melhor qualidade de vida que se pautava sob as suas próprias compreensões do que isso poderia dizer. Éramos, portanto, agenciadores biopolíticos.

Logo no início do projeto, uma cena foi relatada à equipe externa. Alguns meses antes do início das atividades, certa emissora de televisão esteve na comunidade para filmar as mulheres preparando comida tradicional. Houve então uma discussão entre as mulheres indígenas, instigada pela equipe de tevê, e decidiram que apenas apareceriam nas filmagens aquelas de descendência direta de kaingang, mesmo que algumas mulheres de descendência não-

indígena, mas casadas com indígenas, já estivessem integradas na cultura e soubessem preparar igualmente a comida tradicional. Essa cena foi-nos relatada como um episódio marcante daquele coletivo, apresentando-se como ferida aberta e forte analisador dos conflitos.

Percebemos que a comunidades estava respondendo a uma demanda de identidade como aparência despertada pela equipe de tevê, que ali representava o olhar da sociedade envolvente. Se no cotidiano as mulheres e homens de fenótipo não-indígena estavam integrados ao modo de vida kaingang e eram acolhidos pelos "índios puros", como também as crianças brancas e negras adotadas por eles (como é recorrente entre os kaingang), frente ao olhar ocidental não conseguiam espaço para esta maneira singular de relação com a alteridade. Desde então, perpassou o percurso do projeto a reflexão que faziam acerca do que é ser índio e ser índio na cidade. O que faz serem um coletivo? Mais do que isso, o que pode esse coletivo?

Durante o processo, não se resumiram em fazer distinções entre índios e brancos, mas, sim, que diferenças são capazes de fazer no contemporâneo, saindo de uma lógica binária identitária e restituindo a potência do pensamento ameríndio que se fundamenta pela multiplicidade. A relação com a alteridade é marcada pela afirmação da diferença positiva. Como disse certa vez um terena, "posso ser o que você é, sem deixar de ser o que sou". Podem se relacionar com o mundo ocidental contemporâneo, não sendo necessário que optem em ser brancos ***ou*** índios, pois podem ser índios ***e*** brancos ***e***... Foi o que fizeram desde o início do contato com os colonizadores e catequizadores. Como estamos acompanhando atualmente, escolhem aquilo que desejam tomar para si do modo de vida ocidental, transformando essas aprendizagens em algo novo. É o que está ocorrendo, por exemplo, com a entrada na universidade de indígenas que possuem vivo o elo com o seu povo. Ou, então, na capacidade dos povos indígenas de comporem os saberes da medicina dos "brancos" com a sua medicina tradicional.

Por oito meses, sempre às segundas-feiras, a comunidade se encontrou ao redor do fogo e das cinzas para a feitura de comidas tradicionais ou outras desejadas, criando uma atmosfera de coletividade por aquele dia especial da semana, onde todos se reuniam para comerem juntos. Aos poucos, as conversas surgiam, a roda se formava e diversos assuntos relevantes para a vida daquele povo eram tratados. À maneira dos kaingang conduzirem as rodas de conversa, as lideranças falavam primeiro, as mulheres também tinham a sua vez, as crianças seguiam brincando em volta dos adultos e os jovens devagar se integravam. E quanto havia para conversar! Vez ou outra solicitavam que trouxéssemos

alguma atividade disparadora, como no dia dos pais, quando cada pessoa foi convidada a expressar algo que gostaria de dizer ao seu pai se ele estivesse ali. Foi um momento especial, pois falaram da força da figura paterna no imaginário kaingang e os desafios de hoje, suas angústias, dúvidas e aprendizagens.

Aos poucos as famílias se aproximaram, apropriando-se do espaço da segunda-feira, independente da participação da equipe externa. Revitalizaram o Centro Cultural que estava fechado, criando um tempo de convivência. Decisões importantes foram tomadas nesse período, como a troca de lideranças e articulações políticas a favor das causas indígenas. Assim como, atividades que demarcavam posições frente à sociedade envolvente, como por exemplo, o seminário interno ministrado pelos próprios indígenas sobre as tradições kaingang, com objetivo de reavivar aspectos que estavam soterrados pelas demandas do urbano.

Especialmente em Porto Alegre, as comunidades indígenas reivindicam outra relação com a cidade. Não desejam o isolamento, pelo contrário, lutam pelo direito de circular pelos seus espaços, vide as reivindicações de passe livre para o transporte público. Todavia, também o direito à terra e de viverem de maneira coletiva com seus parentes em áreas demarcadas que permitam o acesso à mata, parques e áreas de conservação ambiental, onde se encontram as matérias-primas para confecção do artesanato. O direito de terem local para a realização de suas festas e rituais, como as casas de reza e centros culturais.

A condução do trabalho foi toda realizada com o protagonismo da comunidade, cabendo à equipe externa apenas acreditar na potência do grupo pela constância da presença, em posição de simetria de saberes. Os kaingang da Lomba do Pinheiro experimentaram a produção de saúde por meio da convivência. Parece algo simples, mas num tempo onde o individualismo impera, conviver é algo complexo. E isso não se faz pela imposição, mas pelo contágio, pelo comer junto, pela brincadeira, pela escuta, pela presença. Assim nos ensinaram eles.

Quando a "com-vivência" entre os kaingang cresceu, apontaram que estavam recuperando uma riqueza de seu povo: o diálogo operando como medicina. Abarrotados de informações, capturados pelas seduções da máquina capitalista, afirmaram que o espaço do grupo em encontros periódicos e permanentes permitia que dividissem as angústias, "vomitanto" os excessos para então escolherem o que de fato querem aproveitar daquilo oferecido pela vida no urbano. Como ressonâncias do projeto, outras redes de cuidado começaram a ser tecidas. As lideranças encamparam negociações com a Secretaria Municipal de Saúde para que o SUS conheça, respeite e elabore ações inovadoras que contemplem as especificidades étnicas, compondo com as diversas terapêuticas,

tanto da sociedade envolvente, quanto dos indígenas e negros, sobretudo no enfrentamento de sintomas, como é o caso do alcoolismo ou a dependência a outras drogas. A articulação com outras secretarias, como as do Esporte e Cultura, da Educação, Direitos Humanos na formulação de políticas públicas que promovam dignidade dos povos indígenas, transformando o preconceito em convivência com os outros coletivos da cidade.

Como afirma Viveiros de Castro, "uma boa política é aquela que multiplica os possíveis". Nesse sentido, é necessário que nos livremos das amarras do referencial identitário, o qual nos empurra a pensar que sabemos o que é melhor para o outro, em um platonismo triste de repetição estéril do mesmo. Nem niilismo, nem idealismo. São os povos indígenas que nos mostram como jogar com a multiplicidade, tendo o passado vivo na construção do presente. Nesses termos, o encontro entre os saberes indígenas e os saberes da Psicologia pode ser produtor de diferença e alegria.

reflexão sobre a experiência de gestão pública em saúde mental indígena no estado de são paulo

Elisabeth Passero Pastore

Psicóloga, especialista em Psicologia Social, responsável técnica pela área de Saúde Mental Indígena da Coordenação Regional de São Paulo/Funasa/MS, colaboradora da Associação Rondon Brasil.

Esta apresentação foi elaborada com a efetiva colaboração do assessor de Saúde Indígena, do Estado de São Paulo, Paulo Eduardo Guedes Sellera[10], e apresenta reflexões sobre a experiência de gestão pública em Saúde Mental Indígena e o processo de implementação da política de Saúde Mental Indígena no Estado de São Paulo, iniciada em 2008. Seu foco está na análise de ações de articulação com lideranças indígenas, gestores públicos, gerentes de serviços especializados e equipes de Saúde Indígena, coresponsáveis pela atenção em Saúde Mental.

Os profissionais que atuam como gestores públicos têm como referência de suas atuações as diretrizes estabelecidas pelas políticas públicas destinadas à populações específicas. Dessa forma, para analisarmos a experiência de gestão na área Saúde Mental Indígena é importante contextualizarmos as políticas de Saúde do nosso país relacionadas com SUS, Saúde Mental, bem como Saúde dos povos indígenas.

[10] Engenheiro, Chefe da Assessoria da Saúde Indígena da Coordenação Regional de São Paulo/Funasa/MS.

Políticas de Saúde do Brasil - sistema de saúde pública

Sistema Único de Saúde

O Sistema Único de Saúde – SUS foi criado em 1988 pela Constituição Federal. Representou uma conquista da luta dos movimentos da sociedade civil e trabalhadores da área da Saúde. Em setembro de 1990, foi publicada a Lei nº 8.080 (19 de setembro de 1990), que dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Destacamos suas diretrizes principais são: a) universalidade de acesso aos serviços de Saúde em todos os níveis de assistência; b) integralidade de assistência; c) igualdade da assistência à saúde, sem preconceitos ou privilégios de qualquer espécie e d) participação da comunidade (Controle Social, regulamentado pela Lei nº 8.142, de 28 de dezembro de 1990).

Subsistema Saúde Indígena

O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, integrado ao Sistema de Saúde SUS foi instituído por meio da lei nº 9.836, de 23 de setembro de 1999, e da portaria do Ministério da Saúde nº 254, de 31 de janeiro de 2002, que dispõem sobre a Política Nacional à Saúde dos Povos Indígenas. Podemos destacar como principais diretrizes: **a)** organização dos serviços de atenção à dos povos indígenas na forma de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) e Pólos Base, no nível local, onde a atenção primária e os serviços de referência se situam; **b)** articulação dos sistemas tradicionais indígenas de Saúde; **c)** promoção de ações específicas em situações específicas; **d)** promoção da ética na pesquisa e nas ações de atenção à saúde envolvendo comunidades indígenas; **e)** promoção de ambientes saudáveis e proteção da saúde indígena e **f)** controle social. Resumidamente, a Atenção à Saúde Indígena é caracterizada por ser **integral**, **diferenciada** e **integrada**.

Fundação Nacional de Saúde (MS/Funasa)

A Fundação Nacional de Saúde (Funasa) é uma instituição do Ministério da Saúde e foi criada em 1990, por meio da lei nº 8.101, de 6 de dezembro de 1990. Tem como missão "a promoção e proteção à saúde, mediante de ações integradas de educação e de prevenção e controle de doenças e outros agravos, bem como o atendimento integral à saúde dos povos indígenas, visando à melhoria da qualidade de vida da população"[11].

[11] Caderno Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2007.

A estrutura organizacional e funcional está definida por:

Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) distribuídos por todo o território nacional e definidos em macroregiões, de acordo com a distribuição populacional das comunidades indígenas;

Assessorias de Saúde Indígena distribuídas nos Estados que não possuem sede em nenhum Distrito Sanitário Especial Indígena;

Polos-base distribuídos regionalmente, de acordo com as localizações das comunidades indígenas. Cada Pólo-base é responsável pela assistência de um número fixo de comunidades indígenas locais e possui, no mínimo, uma equipe multidisciplinar de Saúde Indígena.

As equipes multidisciplinares de saúde indígena – EMSI são compostas por enfermeiro, médico, odontólogo, auxiliar de enfermagem, auxiliar de dentista, motorista, agente indígena de saúde e agente indígena de saneamento. São responsáveis pela atenção básica e promoção à saúde da população indígena que vive em aldeias. Essa composição pode variar de acordo com a demanda local. Por exemplo, atualmente no DSEI/MS, as EMSIs são compostas também por psicólogos e assistentes sociais.

As Casas de Apoio à Saúde do Índio (Casai), distribuídas de acordo com a demanda da população indígena, oferecem assistência aos pacientes que precisam de recursos e serviços que não foram atendidos pelas referências locais. Por exemplo, a Casai São Paulo é referência nacional para casos de alta complexidade que são atendidos normalmente pelo Hospital São Paulo.

As figuras abaixo ilustram as localizações e organização dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas em todo território nacional.

mapa dos distritos sanitários especiais indígenas - localização e organização

1 - Alto Rio Juruá - AC
2 - Alto Tio Purús - AC / AM
3 - Alto Rio Negro - AM
4 - Alto Rio Solimões - AM
5 - Manaus - AM
6 - Médio Rio Purús - AM
7 - Médio Rio Solimões - AM
8 - Parintins - AM / PA
9 - Vale do Rio Javarí - AM
10 - Leste de Roraima - RR
11 - Yanomami - RR / AM
12 - Porto Velho - RO / AM
13 - Vilehna - RO / MT
14 - Altamira - PA
15 - Guamá Tocantins - PA
16 - Kaiapó - PA
17 - Rio Tapajós - PA
18 - Amapá e Norte de Pará - AP / PA
19 - Tocantins - TO
20 - Maranhão - MA
21 - Ceará - CE
22 - Potiguara - PB
23 - Pernambuco - PE
24 - Alagoas e Sergipe - AL / SE
25 - Bahia - BA
26 - M. Gerais e Esp. Santo - MG / ES
27 - Litoral Sul - RJ / SP / PR / SC / RS
28 - Interior Sul - SP / PR / SC / RS
29 - Araguaia - GO /MT
30 - Cuiabá - MT
31 - Kaiapó - MT
32 - Xavante - MT
33 - Parque Indígena do Xingú - MT
34 - Mato Grosso do Sul - MS

Em relação ao Estado de São Paulo, segundo o sistema de informação Siasi, a população indígena do Estado é de 5.284[12] e está distribuída nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas Litoral Sul e Interior Sul.

O trabalho de atenção à saúde indígena é executado por meio da estrutura de seis polos-base: Bauru (DSEI Interior Sul) e os polos-base de São Paulo, Litoral Norte, Peruíbe, Mongaguá e Registro inseridos no DSEI Litoral Sul.

A população indígena no Estado de São Paulo está com sua maior distribuição localizada na faixa litorânea e na cidade de São Paulo, e em menor número na região Noroeste. Atualmente, existem 37 aldeias, a maioria da etnia guarani m´byá, tendo também outras etnias como tupi-guarani, terena, kaingang, krenac e pankararu (não moram em terras indígenas).

Estado de São Paulo – População Indígena

[12] Caderno Atenção básica e especializada aos povos indígenas – Regulamentação dos incentivos; Fundação Nacional de Saúde, Brasília : Funasa, 2007, p. 36.
O número de população pode variar devido à cultura de mudança de comunidade, principalmente dos indígenas da etnia guarani m´bya. Essa etnia migra com frequência para aldeias situadas nos Estados do Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Saúde Mental, álcool e outras drogas

A Reforma Psiquiátrica no Brasil iniciou-se na década de 1970 e teve na década de 1990 muitas mobilizações e conquistas do movimentos sociais, como o compromisso do Brasil com a Declaração de Caracas (1990) e o começo da regulamentação de novos modelos de serviços de assistência especializada.

Em 2001, o Governo Federal sancionou a Lei nº 10.216, de 6 de abril de 2001, que dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistencial em Saúde Mental.

Em 2002, o Ministério da Saúde publicou diversas portarias que regulamentaram o modelo assistencial em Saúde Mental extra-hospitalar por intermédio da efetivação de Centros de Atenção Psicossocial, com ênfase na territoralidade (local ou regional), base comunitária e trabalho multidisciplinar. Além disso, foram definidos tipos de CAPS de acordo com suas especificidades: crianças e adolescentes (CAPSi), adultos (CAPS), usuários de álcool e outras drogas (CAPSad).

Em 2003, foi instituído o programa "De Volta para Casa", que beneficiou, inclusive com pagamento de auxílio-reabilitação psicossocial, os pacientes egressos de internações em hospitais psiquiátricos de longo tempo de permanência, incentivando-os ao reingresso aos convívios familiares e sociais. Para integrar a rede de atenção em Saúde Mental, foram criados os Serviços Residenciais Terapêuticos (Lei nº 10.708, de 31 de julho de 2003), destinados aos pacientes que não têm familiares ou querem residir sozinhos.

Em 2004, o Ministério da Saúde, publicou a Política de Atenção Integral aos Usuários de Álcool e outras Drogas, tendo como principais diretrizes: a) Intersetorialidade; b) Atenção Integral; c) Prevenção; d) Redução de Danos e e) fortalecimento de uma rede de assistência centrada na atenção comunitária associada à rede de serviços de Saúde e sociais.

Em relação à Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas, somente em 2007 o Ministério da Saúde publicou a Portaria nº 2.759, de 25 de outubro de 2007, que estabeleceu suas diretrizes gerais, mas suas normatizações ainda não foram elaboradas pelo GT designado com essa responsabilidade específica. Podemos destacar como pontos principais:

a) apoio e respeito à capacidade das diversas etnias e das comunidades indígenas, para identificar problemas, mobilizar recursos e criar alternativas para a construção de soluções para os problemas da comunidade;

b) apoio à organização de um processo de construção coletiva de consensos e de soluções, que envolva a participação de todos os atores sociais relevantes, em especial o movimento social e as lideranças indígenas, que considere e respeite as especificidades e a cultura de cada comunidade indígena envolvida,

que respeite e convoque os conhecimentos da medicina tradicional das comunidades, e que crie alternativas viáveis e consensuais para abordagem dos problemas de saúde destas comunidades;

c) garantia de ações integradas, por meio da articulação institucional entre as diferentes esferas de governo (União, Estado e municípios);

d) garantia à acessibilidade, sobretudo por intermédio da potencialização das ações de construção coletiva de soluções para os problemas de saúde mental no nível da atenção básica, e da potencialização dos CAPS na construção coletiva de ações em seu território, sobretudo em regiões com grande concentração de comunidades indígenas.

Estratégias

Para implementar a política de saúde mental indígena, adotou-se a estratégia de articulação, por meio principalmente de reuniões com gestores municipais de Saúde e outras secretarias, como Meio Ambiente, gerentes e profissionais de serviços de Saúde Mental e as equipes multidisciplinares de Saúde Indígena. A pactuação de compromissos, construção de ações, avaliação e monitoramento dos trabalhos desenvolvidos foram os principais objetivos.

A articulação com as lideranças indígenas também tem sido de fundamental importância, pelo fortalecimento da cultura e a utilização de recursos tradicionais, como a realização de pajelança, para lidar com problemas de saúde mental. Para tanto, firmou-se o pacto de os indígenas serem encaminhados para os serviços de Saúde Mental após conversa com um pajé[13].

Outra estratégia foi a construção de uma rede mínima de referência de Saúde Mental. Nesse sentido, firmou-se parceria com o Hospital Geral de Diadema, por possuir enfermaria especializada no atendimento de usuários de álcool e outras drogas e o Programa de Orientação e Atendimento a Dependentes (Proad) da Unifesp.

Com o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, institui-se parceria por intermédio da participação do Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas, cujo objetivo é contribuir para maior inserção da Psicologia e dos psicólogos na promoção da Saúde Mental Indígena e para a qualificação dessas práticas.

Discussão

O Estado de São Paulo é o mais rico economicamente do País e seu paradigma socioeconômico tem na globalização, na cultura do consumo e, historicamente,

[13] Liderança espiritual.

no modelo hegemônico médico e hospitalocêntrico a referência de atenção à saúde. Dessa forma, as demandas de saúde, inclusive de saúde mental, e as ações para atendê-las estão inseridas nesse contexto. A mudança de paradigma da Saúde Mental preconizada pela Reforma Psiquiátrica e regulamentada pelas políticas de Saúde Mental exige significativos investimentos dos governos, instituições, gestores públicos, lideranças indígenas e trabalhadores, bem como tempo.

As políticas públicas de Saúde definem diretrizes gerais e cada gestor das esferas federal, estaduais e municipais é responsável por suas implementações. Esse caráter geral possibilita aos gestores referenciais, mas também podem ocorrer ações fragmentadas e, por vezes, arbitrariedades. Consideramos que, para as implementos das políticas públicas, são necessárias a integração de todos os atores responsáveis e, principalmente, a efetiva participação de representantes da população indígena.

Em relação à Saúde Indígena, um aspecto que merece destaque é o da atenção diferenciada. Muitas vezes, no senso comum isso é visto como privilégio, e questionamentos sobre esse posicionamento se tornam necessários. A atenção diferenciada está fundamentada em indicadores epidemiológicos, vulnerabilidades orgânicas e sociais, especificidades culturais, bem como no déficit histórico de acesso à Saúde. Em um país de dimensões continentais como o Brasil, com grandes diferenças culturais, sócio-econômicas e políticas, a violação de direito pode ser mais frequente do que o esperado e aqueles que de alguma forma têm direitos preservados podem ser vistos pela maioria da população como privilegiados.

O gestor de Saúde Pública assume papel de suma importância por meio de seu trabalho de articulação, objetivando a integração de todos os atores envolvidos no processo de construção desses modelos, também conciliando as diretrizes das políticas públicas. Vale ressaltar que esse trabalho exige do gestor ampliação de seu campo de análise dado pelo diálogo transdisciplinar, evitando, assim, a armadilha do etnocentrismo, caracterizado por considerar a supremacia de uma cultura em detrimento de outra e que a cultura "do outro" deve ser modificada até ficar igual à cultura dominante.

Em relação à saúde, o modelo da Medicina ocidental estabelece uma estrutura hierarquizada que tem principalmente na figura do médico o representante "do saber" e, consequentemente, de "autoridade" sobre outros profissionais de Saúde e do próprio "paciente".

As comunidades indígenas têm sistemas próprios de Saúde, ou seja, uma Medicina Indígena, com peculiaridades de cada cultura e com pessoas responsáveis pelos cuidados como as parteiras, os pajés e conhecedores de

ervas curativas. Assim, o trabalho de articulação do gestor, bem como dos trabalhadores, deve também contemplar a Medicina Indígena no âmbito da atenção integral dos usuários indígenas atendidos nos serviços do SUS, bem como nas capacitações de profissionais que trabalham com as populações indígenas.

Por fim, ao pensar em Saúde Mental Indígena, é indispensável a construção de modelos que partam da problematização, envolvendo as comunidades indígenas visando o fortalecimento de respostas locais e apropriadas às suas culturas, bem como sua integração com o sistema de saúde da sociedade envolvente.

Referências bibliográficas

Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – 2ª edição. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, Ministério da Saúde, 2007.

Atenção básica e especializada aos povos indígenas regulamentação dos incentivos. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, Ministério da Saúde, 2007.

Legislação em Saúde: sites da Fundação Nacional de Saúde (www.funasa.gov.br) e do Ministério da Saúde (portal.saude.gov.br/saude).

promoção da saúde mental indígena.

a experiência da casai-sp.

Joana Garfunkel

Psicóloga do Programa Tamoromu da Casai-SP; psicóloga clínica, trabalha com projetos de educação e cultura, articulando a Psicologia com literatura e música.

Vou começar falando sobre a escolha do nome do Programa. Pedimos sugestões aos indígenas para pensar em um nome que combinasse com aquele trabalho que vínhamos fazendo com eles. Surgiram alguns nomes de bichos ou de árvores. Acabamos descobrindo uma história chamada "A Árvore de Tamoromu". É uma história wapixana, o mito de uma árvore que dava de tudo. Uma árvore que tinha de mandioca a banana, abóbora, enfim, tudo o que era preciso para alimentar a comunidade.

Então, escolhemos esse nome. Vínhamos pensando o quanto as oficinas eram esse lugar de acolher diversidades, um lugar muito frutífero, de abrigar e compor com as diferenças, com pessoas com suas particularidades e origens. Achamos que era um nome que combinava com o programa. Contamos essa história algumas vezes nas oficinas e, enfim foi batizado: "Programa Tamoromu".

O objetivo geral desse trabalho é potencializar a estrutura de acolhimento na instituição e auxiliar no tratamento e recuperação do bem-estar dos pacientes. Esse é o nosso objetivo primeiro, maior.

Sobre os objetivos específicos desse nosso trabalho, o primeiro deles é valorizar a cultura e o conhecimento de cada paciente e acompanhante indígena. Não partir do pressuposto de que quem chega não tem nenhum conhecimento. Os indígenas que estão na Casai têm conhecimento pleno, têm uma cultura, uma forma de lidar com esse mundo e o Programa Tamoromu dá chance de se falar disso nas oficinas, uma chance de tentarmos não cristalizar papéis, lugares.

Em uma oficina, há troca, há um intercâmbio de lugares, eu não sou a que sei, não existe quem sabe, quem não sabe, todos sabemos e vamos trocar experiências, conhecimentos, informações, angústias, medos.

Vou aproveitar e falar um pouco das oficinas, que é onde estimulamos a socialização entre os indivíduos, a convivência e o intercâmbio. Um dos

objetivos das oficinas é estimular e compartilhar experiências, estimular essa troca, estimular produção e a criação de materiais. Estimulamos a produção e uma postura ativa no processo de espera e de tratamento.

Outro objetivo é mobilizar novas práticas e formas de organização do cotidiano. Vai ficar mais claro quando contarmos um pouco do que se tratam as oficinas. São dez oficinas que realizamos, cada uma propicia um tipo de trabalho.

Ampliar o conhecimento e atuar com a diversidade cultural é outra finalidade deste dispositivo. Muitas vezes a oficina é um lugar de encontro muito intenso. Acontece de muitos indígenas conviverem no dia-a-dia da Casai sem saberem uns dos outros, da onde são, o que estão fazendo ali, e a oficina é um lugar para esse encontro.

Buscamos consolidar um grupo de escuta e diálogo, tanto para indígenas, quanto para funcionários e cuidar das questões subjetivas, emocionais vividas por indígenas e funcionários, ali dentro da Casai, naquela experiência de estranhamento, que é a doença em si, a cidade, o tratamento médico ocidental, a medicina.

Só para se ter uma ideia, a Casai conta atualmente com cerca de 60 indígenas por dia de diversas etnias, de todo o Brasil. São pacientes e acompanhantes, crianças, adultos, adolescentes, idosos. Há, portanto, diversidade etária, diversidade cultural, diversidade também de trânsito. Tem gente que passa o dia, como os guarani, principalmente, vão para uma consulta e depois voltam para sua aldeia. E indígenas que permanecem por muitos meses na instituição em função do tratamento, um transplante, por exemplo. Enfim, tem de tudo.

Dividimos essas oficinas em três categorias: as oficinas de criação, de reflexão e lúdico-corporais. Além de oficinas, o Programa Tamoromu faz atividades com funcionários, atendimentos psicológicos e acompanhamentos interdisciplinares de casos, reuniões de equipes e com instituições parceiras, comunicação e divulgação.

As oficinas, o que são? São esses espaços por excelência de produção comum. Oficina é o fazer comum, o fazer coletivo. É um espaço, portanto, de intercâmbio, de experiências. As pessoas podem trocar de papéis e experimentar algo diferente do que é vivido na cidade, onde o médico representa o topo da hierarquia dentro do tratamento (o médico, a enfermagem, o técnico). A oficina desmonta isso, é uma roda, onde quem ensina às vezes aprende.

Complementando essa informação sobre o intercâmbio de papéis, a nossa medicina nos propõe um lugar muito passivo e as oficinas possibilitam à pessoa assumir uma postura ativa. Ela produz, fala, possui conhecimento, tem o que dizer, o que perguntar.

É muito comum nas oficinas os indígenas trazerem questões que são discutidas na consulta médica e que não há lugar, não há tempo para se explorar. Nas oficinas também tentamos dar lugar. Às vezes, não para o conhecimento técnico apenas, mas para o que é vivido e sentido: "Nossa, mas eu estou com medo, não entendi", "Ai, como é que vai ser?".

É isso que estamos tentando dizer, não é só o médico e o paciente. A oficina proporciona criação de novos papéis. Um lugar de convivência como já foi dito, onde há democracia do saber, nessa roda todos contribuem com um conhecimento especifico, todos têm para dar e para receber. Outro aspecto fundamental é que este seja um espaço livre, aberto, uma alternativa à lógica do tratamento da Medicina Ocidental, que impõe muitas regras e obrigatoriedades ao paciente.

A oficina é um espaço ao qual se pode negar: "Não, não quero participar", "Não, isso não faz bem pra mim, ou faz", "quero entrar", "quero ficar um pouco", "quero sair". Lugar de escolha tem a ver com isso que eu estou dizendo, abrindo um pouco essa possibilidade de escolher, porque muitos ficam na Casai sem possibilidade de escolha: é horário do remédio, horário da consulta, é aquela comida que tem pra comer. A oficina abre o tema a ser trabalhado, participar ou não, é uma escolha de cada um.

É um lugar também onde buscamos a experiência de um outro tempo diferente do vivido na cidade, o tempo do relógio, dos horários para medicação, dos horários para consulta. A oficina abre esse espaço onde as coisas podem ser vividas no tempo de cada um e de um grupo. A oficina propicia essa autonomia, essa apropriação do que se produz ali, "É meu, e eu vou fazer de que jeito?".

Muitas vezes são os indígenas que coordenam as oficinas. Tem a oficina de história, por exemplo, que é uma roda de conversa. Geralmente eu abro com uma história e o grupo se apropria do rumo da atividade. É esta a natureza desse encontro, um espaço aberto, onde se pode falar do que é vivido na Casai e produzir sentidos, criar sentidos alinhavando o novo ao familiar.

Então, como é vivido, experienciado ali dentro da Casai esse encontro da novidade e daquilo que já era conhecido? Faz sentido? Onde é que costura? Como é que amarra? É um espaço de elaboração da vivência e é um espaço de negociação também, porque ali o grupo decide como a oficina vai funcionar. Tem uma divisão de materiais, é um lugar privilegiado para se falar da convivência entre os indígenas na Casai. Na oficina, estamos juntos e isso vira um tema de trabalho.

Falando um pouco sobre as categorias das atividades. As oficinas de criação são Cerâmica, Artesanato e Reciclagem. (A equipe se divide entre as oficinas,

cada uma de nós é responsável por duas ou três oficinas e, quando possível, trabalhamos em duplas.)

Tem as oficinas lúdicas corporais; a Oficina de Passeio; a de Jogos e Brincadeiras. As oficinas de reflexão são as de História, Vídeo, Leitura de Matérias de Jornal, Cultura e Linguagem e Educação para a Saúde. Na Oficina de Vídeo, os indígenas tanto assistem a vídeos como produzem o vídeo. Há um projeto em andamento - ideia de um dos indígenas, inclusive – de um vídeo da Casai no qual os indígenas apresentam a instituição para os novos indígenas que chegam.

A Oficina de Leitura de Matérias de Jornal, por sua vez, tem um caráter mais político, de discussão do que acontece nas aldeias, nas comunidades.

Além destas, há uma Oficina para Funcionários e a Capacitação em Antropologia, que também é uma atividade para funcionários.

A Oficina de Cultura e Linguagem, se encaixa em diferentes categorias. Nessas oficinas há momentos em que ela assume caráter mais lúdico-corporal, momentos em que propõe a reflexão, momentos que é de criação, então é uma oficina que tem essa abertura de trabalhar por projetos.

As atividades com funcionários se dividem em reuniões de equipes mensais, discussões clínicas de casos e confraternizações.

O Programa Tamoromu também realiza atendimentos psicológicos e acompanhamentos interdisciplinares de casos.

A equipe do Programa realiza reuniões semanais. Também propomos reuniões entre equipes da Casai, com uma equipe grande de enfermagem, com equipe de limpeza, de motoristas, da cozinha e da administração.

Há ainda as reuniões com equipes parceiras, com instituições parceiras, como o Ambulatório do Índio e a Funasa. E, por fim, o Programa coordena as reuniões ampliadas de discussão de caso.

Outra atividade do Programa Tamoromu é a divulgação e a participação de eventos, relatórios, registros, exposições, informativos.

Entre os principais resultados de todo esse trabalho, de acordo com nossa avaliação, estão o fortalecimento da sociabilidade entre os usuários, o fortalecimento do intercâmbio cultural e o acompanhamento destes pacientes nesta situação, propiciando que os indígenas estejam, na medida do possível, mais preparados para enfrentar a doença, o tratamento e a desconhecida cidade de São Paulo. Chamamos atenção também para uma postura mais ativa em relação à situação de doença e exílio, a consolidação de um espaço institucional de escuta para indígenas e funcionários, construção de um grupo de pertencimento e interlocução para questões pessoais e culturais de indígenas e funcionários.

Podemos citar também o acolhimento das angústias vividas pelos indígenas durante a permanência na Casai, e o acolhimento das angústias vividas pelos funcionários no cotidiano de trabalho. Com a avaliação e o acompanhamento interdisciplinar dos casos, percebemos que as zonas de conflito estão hoje minimizadas na Casai.

Vou contar rapidamente como se deu o caminho da Psicologia e da Psicologia em interface com a Antropologia dentro da Casai São Paulo. Eu nunca tinha tido experiência com indígenas, nunca tinha trabalhado com indígenas quando fui convidada para esse trabalho. Mas, tive uma experiência na ACTC, que é uma casa de apoio ligada ao Incor, onde eu fazia atendimentos em terapia breve para pessoas em situação muito parecida com essa que os indígenas vivem na Casai. Na ACTC, as pessoas vinham para tratamentos de doenças cardíacas e ficavam ali por tempo indeterminado na maioria das vezes, vivendo uma série de questões bem difíceis, um conjunto a que chamamos de crise. Depois eu caracterizo um pouco que crise é essa vivida na Casai.

Como o atendimento psicológico surge na Casai? O projeto inicial (Projeto de Atividades Cotidianas para Indígenas e Funcionários da Casai-SP) não previa atendimentos psicológicos aos indígenas. Esta era uma questão a ser pensada. Cabe ali? Ajuda? As perguntas eram muito básicas quando eu entrei na Casai. Eu fui tateando, e tinha uma pergunta básica que virou do avesso toda a Psicologia que eu tinha aprendido: conversar ajuda, aqui neste contexto, pra essas pessoas? Era a pergunta mais básica que eu podia ter, para saber como a Psicologia, como uma psicóloga poderia trabalhar a favor daquelas pessoas, com aquelas pessoas.

Havia muitas perguntas, eu achava bem delicado o trabalho da Psicologia com indígenas, eu precisei de um chão para que esse trabalho pudesse se desenrolar. Primeiro há uma circunstância especifica, a circunstância Casai São Paulo. Os indígenas estão ali transitoriamente, em tratamento, sofrendo, isso se pode ver. Há um recorte ali.

Outra baliza que torna possível o trabalho de psicóloga com os indígenas é ter a prática ancorada em um programa, dentro de um projeto e, por fim, dentro de uma equipe interdisciplinar. Então, o atendimento psicológico nasce neste um contexto.

Fui percebendo algumas similaridades e conexões em relação a minha experiência na ACTC e a vivência na Casai. É um grande aprendizado trabalhar lá.

Mas, o que se vive ali? Em primeiro lugar, o medo da morte, tema que ronda a Casai. O medo da morte do parente, de si próprio, dos colegas, dos outros indígenas que estão ali. O contato com esse tema é muito intenso e diário,

mesmo para aqueles que estão bem. A morte está aí, está na cara. Enfim, a situação vivida é de doença, a doença própria ou de um familiar, de um parente. De estar doente fora de casa, fora da família, fora da comunidade, fora da língua. É um estranhamento bem intenso.

Há, muitas vezes, uma vivência de esgarçamento das relações com a família e a comunidade. É difícil a comunicação. Muitas vezes, é bem difícil de se falar com as aldeias, com que as famílias. Daí, vêm muitas fantasias do que está acontecendo com a família lá, se a pessoa ainda tem seu lugar garantido ali, naquela família, naquela comunidade. Isso é uma vivência muito dolorosa.

A espera é outro ponto nessa crise. Também é um assunto que ronda, uma espera angustiada porque não se sabe até quando ela vai durar exatamente, não se entende muito pelo "o que" se espera muitas vezes. É uma vivência de perda de controle da situação, a pessoa fica ali à mercê.

A questão do retorno é uma crise também. Quando chega a notícia de que é hora de voltar, o retorno é também cheio de questões e incertezas: as despedidas na Casai e as perspectivas em relação à volta para casa. As coisas estarão transformadas? Ainda há lugar para si? Como será recebido?

A Casai é um lugar transitório. Diariamente pessoas chegam e partem. Então, como se vincular ali dentro? Também é uma questão muito rica a ser trabalhada.

O medo da medicina, do desconhecido, da cidade, o estranhamento, o medo do outro estranho, dos outros indígenas diferentes de outras etnias e uma sensação de paralisação de vida na aldeia, de paralisação dos projetos pessoais e coletivos, cada um com sua comunidade.

Em princípio, tínhamos esta aposta da oficina como um espaço de escuta e um lugar por excelência para se trabalhar essas questões, e elas são trabalhadas, de fato, neste espaço. Durante a Oficina de Artesanato, por exemplo, os assuntos vêm à tona: quanto tempo está aqui , que difícil que é ficar esperando, se tem conseguido falar com a família. Tudo isso surge nas oficinas. Mas, com o tempo, surgiram demandas de atendimentos individuais. Quem primeiro falou disso foi a equipe de enfermagem da Casai, que pediu que eu começasse a atender alguns casos.

Enfim, vamos experimentar. Achei que podia ser proveitoso ter um espaço mais protegido, uma conversa individual. Entre mil aspas, porque individual, no atendimento com o indígena, é um individual bem relativo. Mas o quanto um espaço protegido, reservado, para se falar e se conversar sobre o que é vivido ali, podia funcionar, podia ajudar? A resposta foi muito positiva porque a demanda foi crescente.

No início, era a enfermagem que fazia, que sugeria, que encaminhava. Atualmente, não, os indígenas vêm querendo ter esse tipo de conversa.

Essa minha primeira pergunta radical ao trabalho da Psicologia voltada a indígenas, sobre a eficácia da conversa foi respondida, em parte: conversar, sim, pode ajudar. Ajuda em alguns casos, com algumas pessoas, ajuda muito, sim. Em princípio, o que eu faço ali? Eu ofereço um espaço de escuta para a elaboração do que está sendo vivido ali, naquela situação específica de crise. Em princípio é isso. O atendimento na crise se propõe a trabalhar no caos e a partir do caos.

Essas questões, que compõem a crise do indígena que está na Casai, são algumas, são as mais gerais. Elas podem ser trabalhadas em atendimentos psicológicos. São muitas e como é que se pode cuidar um pouco de cada uma? Esse é o desafio ao qual se propõe esta linha da terapia breve na qual eu trabalho.

Nos atendimentos é possível aproveitar, também, essa crise, a riqueza que ela tem, porque este é um momento muito rico. Em primeiro lugar, a pessoa distanciada da aldeia consegue ter uma visão diferente da vida lá, consegue elaborar coisas novas. Além disso, há um convívio com a diferença, com essa diversidade que é a Casai, e essa experiência de estranhamento com a novidade possibilita muitos novos sentidos.

No atendimento, eu me ofereço também como testemunha dessa experiência, de construção de uma história. Aquilo é uma parte da história.

Esqueci de falar que eu sou psicóloga e contadora de histórias também. Uma das oficinas que eu faço na Casai é a Oficina de História. Tenho pensado bastante nas histórias, uma historia no consultório. Na verdade, eu penso que o meu material de trabalho são histórias. Os psicólogos trabalham com isso e com a possibilidade de criar, de recriar, de recontar a própria historia, de direcionar a sua própria história para lugares desejados.

Quais são os meus instrumentos de trabalho nesses atendimentos, no meio desse caos que é vivido ali na Casai? Primeiro é a escuta, é ouvir, é partir dessa pergunta "Como você está?", "O que você está vivendo aqui?", "O que é ficar aqui na Casai esse tempo?". Abrir muito os meus ouvidos, amplificar muito minha escuta para tentar captar de onde essa pessoa está partindo, de onde ela vem. Qual que é o ponto de partida, a partir do que ela está pensando e construindo sentidos?

Isso eu não faço sozinha. É isso que também me dá um chão pra trabalhar nessa diversidade, nesse estranhamento, porque eu vivo um estranhamento radical, a cada atendimento. Isso é vivido no consultório também, mas eu sinto que na Casai é vivido na sua radicalidade, porque muitas vezes não se

compartilha sequer a mesma língua com o paciente. Então, como que se dá este diálogo? Já é a primeira pergunta.

O chão que me possibilita caminhar com este trabalho é a equipe interdisciplinar e principalmente as conversas com a antropóloga Vanessa Caldeira. É nessa interface da Psicologia com a Antropologia que podemos fazer hipóteses a respeito do que determinada pessoa vem vivendo ali na Casai.

Um instrumento fundamental para meu trabalho como psicóloga é uma pergunta muito profunda que ronda qualquer atendimento que eu faça: "Mas que diabos essa pessoa está falando?", "Do que ela esta falando?". É uma pergunta fundamental, essa é a pergunta da escuta. Essa pergunta, no atendimento com um indígena, ainda é mais radical por conta da distância entre culturas. É uma pergunta desconfortável (é mais fácil achar que se sabe, ficar em um lugar conhecido) mas é ela que orienta o trabalho. A partir disso, então, podem-se construir hipóteses do que aquela pessoa quis dizer, e até pensar os rumos possíveis para essas conversas-atendimentos. Essas hipóteses são construídas em equipe, principalmente com a Vanessa.

Além desta escuta, essa pergunta estranha que me orienta, essa postura de estranhamento profundo, os diálogos e construção de hipóteses na interface com a Antropologia, ainda conto com mais um instrumento potente de trabalho. Este consiste no diálogo entre duas culturas, a minha e a do outro. O que parece, em princípio, a maior dificuldade deste trabalho, pode ser um elemento que potencializa o encontro e a transformação. Este diálogo, sem dúvida, é muito rico e propicia construção de novos sentidos.

Algo que eu tenho constatado que pode aliviar um pouco a angústia dos que estão passando pela Casai é trazer o universo familiar para o atendimento. Trazer a história de cada um, a cultura de cada um, a origem, para aquele contexto, possibilita que a pessoa faça conexões do que é vivido na Casai com algo familiar, já conhecido – o que possibilita alguma elaboração. Este trabalho vai em direção à recriação da própria história e da criação de projetos de vida.

A Casai é um lugar privilegiado para se construírem projetos de vida, por incrível que pareça. Um tanto por essa situação de crise que eles vão vivendo, outro tanto por esse distanciamento que possibilita olhar para a vida a partir de um outro lugar, então, buscar caminhos novos.

O atendimento, como reconhecimento de um sujeito com uma origem determinada, com uma história própria e no meio de um aglomerado de pessoas, que muitas vezes é a Casai, por si já é terapêutico.

Tem uma amiga minha que fala uma frase que eu gosto muito. Ela diz que: "Quando a gente conta uma história, a gente se dá conta dela e a gente toma

conta dela". Então, é nesse sentido que trabalhar com a história é muito terapêutico ali dentro.

Eu tenho aprendido um monte de coisas novas, uma delas é um pouco esse atendimento indígena, que vem com uma demanda diferente. Atender o indígena muitas vezes é acompanhar o indígena em um telefonema, é prepará-lo para uma consulta, é ajudar a explicar o que a chefia disse, quais são as regras da casa, entre outras coisas.

Mas, essa é a vantagem também de se estar em uma equipe interdisciplinar, pois na medida em que estas outras demandam atropelam o que eu penso que possa ser, mais genuinamente, meu trabalho de psicóloga, temos a possibilidade de ter a participação das outras pessoas da equipe. Tem uma pedagoga indígena que pode fazer determinadas coisas, a Vanessa que pode ter algumas conversas que eu não posso, enfim.

É por aí que eu venho pensando o modo como têm sido esses atendimentos. Atendimento individual é um jeito de chamar um atendimento sui generis, cada um é um.

O individual às vezes é uma família que vem conversar, várias pessoas da família acabam sendo atendidas. Às vezes, atendendo um indígena, há outro que está com um problema parecido, que está com uma questão em comum. Vem junto, participa, elabora, conversa.

Temos feito, além dos atendimentos, os acompanhamentos de caso. Alguns casos precisam de mais do que um atendimento, de uma conversa, de um acompanhamento psicológico. Vários casos são discutidos. A Vanessa me ajuda com suas hipóteses para os atendimentos e propostas de intervenção, e também faz atendimentos nesses acompanhamentos de caso.

Eu trouxe como exemplo o caso de uma indígena kalapalo, só para ilustrar um pouco o que pode acontecer ali dentro. Ela chegou até nós, com um câncer no útero, e veio para um tratamento com um objetivo de ficar boa logo e poder engravidar de novo. Ela tem um filho com o marido dela, e ambos ficaram ali um bom tempo na Casai, até que ela entendeu que não poderia ter mais filhos. Ela ficou muito mal.

Ela não dizia quase nada, o marido é que falava sempre por ela. Por sinal, ele é agente indígena de saúde lá no Xingu. Ele é que coordenava, tentava participar do tratamento dela. Falava por ela, dizendo que ela não sabia o português, e dizia para mim sempre que ela estava muito triste por só ter um filho. Realmente ela estava muito triste, era visível. Eu fiz atendimentos com os dois, mas só ele falava e ela, ao lado dele, concordando. Depois de um tempo, ela passou a ter muito ciúme do marido, ali dentro da casa. Ele é bonito, sedutor, e ela não podia ter mais filhos, uma posição bem difícil para ela.

Eu estava havia muito tempo querendo conversar com ela, a sós. Um dia, consegui uma brecha. Ele falou um monte por ela, o que ela estava sentindo, como era, como não era. Uma hora que ele se afastou, eu insisti, fiquei lá do lado dela, suportei um tempo de silêncio, de timidez e, de repente, ela começou a falar. Nessa hora, ela conseguiu reconstruir um pouco a própria história, ressignificar aquilo que estava vivendo.

Aquele era o segundo marido dela. Do primeiro casamento, ela tinha mais três filhos. Ela não era mãe de um filho só, é que ele queria mais filhos. Daí, ela foi dizendo da saudade da aldeia, e eu fui indo muito atrás, "Saudade de quem? Quem que está lá?", daí ela falou: "Três filhos", "Ah, tem mais três filhos? Nossa!", e daí ela foi se dando conta "É mesmo", de repente, "Puxa, eu tenho quatro filhos, não um só". No meio dessa conversa, foram aparecendo os netos novinhos, dois netos, que ela vinha ajudando a criar, a cuidar.

Então, ela sentiu um alívio que, a meu ver estava relacionado com a possibilidade de ressignificar seu papel de mulher. Foi um atendimento muito pontual, e foi interessante como ela foi se dando conta de tudo o que ela tinha. Pôde a partir daí dar outro sentido para aquela vivência terrível na Casai, pois ela tinha quase que deixado de ter alguma função de maternidade, de mulher, de não poder mais ter filhos, não poder mais engravidar, além do ciúme doentio do marido.

Um outro caso interessante para ilustrar a parceria da Psicologia com a Antropologia na Casai foi o acompanhamento de um casal suruí que permaneceu alguns meses na instituição. A esposa era paciente. Esses acompanhamentos foram muito espontâneos, não planejamos atendimentos, a enfermagem não chegou a fazer indicação para este caso.

Vale, antes de trazer o caso, ressaltar que os indígenas, quando começam a ter um pouco de confiança, a estabelecer uma relação com você, eles te procuram, escolhem um ou outro profissional de acordo com a simpatia, com a afinidade. Então, nem sempre é o psicólogo o profissional que se busca para essa conversa.

Então, o que fazia a nossa equipe, sendo que histórias passavam por nós individualmente a partir dos laços estabelecidos? Como profissionais, como equipes, nós ficávamos perdidos. Decidimos em equipe que os casos seriam acompanhados sempre em interlocução comigo, uma espécie de supervisão. A equipe discutia os casos para pensar, a partir de um olhar da psicóloga, como conduzir as próximas conversas.

Esse casal começou procurando uma pessoa, duas, três, quatro. De repente, vários profissionais da Casai estavam envolvidos com a vida pessoal, entre

aspas, com a vida emocional desse casal, que entrou em crise conjugal, no nosso termo, no nosso jeito de falar. Então, separa, não separa, liga para o pai, que era o cacique, se ele autoriza, se volta um, se troca o acompanhante.

Aquilo foi envolvendo todo mundo e, quando demos conta, estavam todos superpreocupados. Nós, como profissionais, pensávamos: "Poxa, vir a São Paulo para fazer um tratamento e gerar a dissolução de uma família... Nossa, que barra!". Quer dizer, será que é esse o preço? Você vem para cuidar da saúde e descuida de um outro lado?

Foi um caso clássico, era um grupo com o qual a Vanessa nunca tinha trabalhado e ela tinha pouca informação sobre como é que se dava a vida cultural, as tradições, os costumes, os valores desse universo suruí.

Ela foi dialogar com uma pessoa da Antropologia que se dedicou a esse povo. Conversamos muito com o casal, os atendimentos eram intensos, o casal demandava muito da equipe. Foi muito gratificante porque, ao mesmo tempo, foi um aprendizado enorme para nós.

A equipe ficou muito angustiada e ansiosa por querer ajudar e não saber como. Foi um alívio perceber que, em princípio, só a escuta já ajuda bastante.

Quando esse indígena falou para Vanessa: "Eu estou com ciúme da minha esposa", e ela falou: "Deve ser difícil", ele encontrou um lugar para ele, foi acolhido, entendido, minimamente, no que pode ser que ele estivesse sentindo.

Vanessa disse que se arriscou muito porque, em uma situação dessas, não sabia se essas conversas eram capazes de ajudar. Sua estratégia nas conversas, quando ele lhe falava coisas que não entendia era dizer abertamente: "Não estou entendendo nada. Eu não estou entendendo o que te angustia porque não faz parte do meu universo. Como o casamento foi arranjado, o que é o amor"?

Vanessa trabalha há pelo menos 11 anos com povos indígenas. Nunca teve um olhar para esse universo doméstico, mas sempre para o universo político, as reivindicações, as reuniões, demarcações de terra, pleito de políticas públicas, fóruns de discussão e assim por diante.

De repente, a Psicologia e o atendimento à saúde trouxeram novas questões a serem pensadas no âmbito da Antropologia. A Vanessa dizia: "eu nunca conversei com os indígenas a respeito, o que é amor? O que é sofrimento? O que é traição? Eu não sei. Então, eles vinham trazendo tudo isso para mim e eu ficava olhando, e falava: 'Meu Deus, será que o que ele está falando é o que eu estou entendendo?'".

Como Vanessa diz, não é apenas uma questão da língua, não é só ele falar suruí ou falar português, é outro código de linguagem. Nesse sentido, é fundamental perguntar, o quanto for necessário, o que o indígena está

falando, a partir de que está sentindo e pensando. Só assim, podemos nos aproximar da construção de algum sentido comum.

Isso foi legal, porque nesse caso deu certo. Muitos indígenas ficam cansados de responder muitas perguntas, principalmente para os antropólogos. Segundo Vanessa, eles cansam de ficar respondendo e explicando para o antropólogo o que você é, como é que você vive. Nesse caso deu certo porque ele gostou, porque para ele foi bom falar.

Criamos um vinculo a partir do que estava se passando com eles, e tentamos, então, usar isso como instrumento para buscar soluções. A solução não veio de nós, da equipe, veio desse diálogo com o casal, que foi suado, porque ele achava que nós, antropóloga e psicóloga, podíamos trazer a solução.

Conforme o tempo passava, a Vanessa virou Van, eu virou Jô, criamos uma intimidade. Era assim: "Van, o que a gente faz?", "O que a gente faz? Não sei", "Como você não sabe? Você não entendeu o que eu falei?", "Entendi", "Então, o que faz?" e a Vanessa falava: "Não sei", "Como não sabe?", "Não sei, não sei mesmo". E nisso foram longas conversas.

O casal estava havia muito tempo sem se falar, eles não conseguiam conversar um com o outro. Acabamos virando pombos-correio. Ele queria que eu conversasse com ela e eu falava: "Bom, a intenção é que você vá conversar com ela". Então, teve uma sessão por fim que vieram os dois, mas continuavam direcionando as falas a mim.

Eu ficava num fogo cruzado, era muito difícil. Em um atendimento com os dois – eles falavam em português comigo o tempo inteiro –, de repente, ele pergunta pra mim: "Mas por que ela faz isso comigo? Isso e aquilo?", e eu falava: "Pergunta para ela". Ele continuava falando comigo: "Mas eu não consigo entender por que isso, por que aquilo", e eu: "Pergunta para ela, olha ela aí". Enfim, chegou um momento em que ele começou a falar suruí com ela, um monte de coisas. Aí, ele virava para mim, falava: "Não é, Jô?", como se eu pudesse entender sua língua. Nesse momento fica clara a intensidade deste encontro, a sensação de que estamos compartilhando de fato aquelas questões a ponto de o indígena ter uma sensação, por alguns instantes, de que podíamos compartilhar até mesmo sua língua. Esse atendimento é um exemplo interessante por conta da sua intensidade e por ter se dado de modo bastante ilustrativo nesta interface da Psicologia com a Antropologia.

Vivemos muito intensamente com aquele casal, com aquela família. Fizemos o parecer técnico para que a filha dela pudesse vir, uma menina pequenininha, que tinha ficado na aldeia. A paciente (e mãe!) tinha 14 anos, ficou internada na pediatria. Precisamos reforçar diante da chefia da Casai a importância de

que este bebê viesse para ficar com a mãe – que, na nossa cultura, é uma criança, uma adolescente. Fizemos um parecer na época e consultamos Betty Mindlin também para este caso, para que seu parecer também reforçasse o que essa moça solicitava havia muito tempo: a vinda e permanência de sua filha na Casai durante o tratamento da mãe.

Este é um exemplo de atendimento interdisciplinar que realizamos e que, muitas vezes, se desdobram em discussões ampliadas de casos. Atualmente temos feito isso. Quando há casos complexos, fazemos reuniões com os parceiros, para pensar casos específicos e outras situações mais gerais.

Em alguns casos mais complexos, chamamos para estas reuniões ampliadas o médico do Ambulatório do Índio, o enfermeiro, a equipe toda da Casai. Um representante da enfermagem, um técnico, a chefia da Casai, liderança, o paciente e seus familiares, principalmente.

Esse tipo de reunião que envolve família, liderança, profissionais da ponta (polos-base) é possível quando se trata de indígenas do Estado de São Paulo (guarani, principalmente). Apesar de focarmos casos específicos, acabamos trabalhando a favor de outros casos e exercitando um modo de trabalho interdisciplinar, em rede e que, acima de tudo, parte daquilo que faz sentido para o indígena e seus parentes/comunidade.

a contribuição indígena na construção do nosso futuro comum

Paulo Roberto Martins Maldos

Psicólogo, trabalhou com Educação Popular junto a setores populares urbanos e rurais de todo o País, por meio do Centro de Educação Popular do Instituto Sedes Sapientiae – Cepis (São Paulo, SP), de 1978 a 1991; foi assessor político do Secretariado Nacional do Conselho Indigenista Missionário – Cimi (organismo da CNBB, Brasília, DF), de 1991 a 2009; desde abril de 2009 é assessor especial do Gabinete Pessoal do Presidente da República, atuando principalmente na interlocução com os povos e organizações indígenas e movimentos sociais do campo brasileiro.

Agradeço o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo pelo convite a este debate. Foi importante perceber que o nosso encontro em Brasília (Seminário Nacional Psicologia e Povos Indígenas, CFP/Cimi, 2004) foi mencionado aqui como um momento especial, de certa forma fundador, mas penso que este evento de hoje apresenta frutos que superam, e muito, aquele evento inicial. Vocês estão de parabéns pela forma como estão continuando esse movimento, penso que é uma experiência única no país e que cada vez mais vai ser uma referência para o Brasil todo.

Como estou situado na Presidência da República, a minha fala vai ser marcada por um olhar político sobre a questão das relações dos povos indígenas com o Estado brasileiro e as políticas públicas.

Primeiro quero comentar um pouco sobre quem são estes povos indígenas com os quais nos relacionamos. Estes povos estão aqui, neste continente, desde muito tempo antes de nós, há pelo menos 12 mil anos. Nos últimos 500 anos, os povos indígenas sofreram um processo brutal de redução da sua população: eram entre cinco e seis milhões de pessoas no ano de 1500, pertencentes a mais de mil povos que habitavam essa região, que hoje chamamos de Brasil.

Da fase colonial até a Ditadura Militar, esses milhões foram reduzidos a quase zero. Aliás, houve um plano oficial na Ditadura de zerar a população indígena, de aniquilamento total. Esse plano, felizmente, foi superado, com a mobilização indígena e de seus aliados nas universidades, igrejas e entidades da sociedade civil.

Nos anos 70, ocorreram as assembleias indígenas interétnicas, com a temática central da "terra", o que gerou uma articulação inicial dos povos indígenas no País. Depois veio a criação da chamada UNI, a União das Nações Indígenas, com lideranças que se tornaram referências para o movimento indígena, que então se iniciava.

Esse processo ganhou peso durante os anos 70 e 80; no País todo foram sendo realizadas, cada vez mais, assembleias indígenas e lutas indígenas pela terra. Tudo isso desembocou na Assembleia Constituinte, de 1986 a 1988, que resultou na Constituição que temos hoje e no capítulo indígena, os artigos 231 e 232. A Constituição Federal de 1988 criou uma ruptura com todo o passado de uma relação colonialista e integracionista, que o Estado nacional mantinha com os povos indígenas no Brasil.

O capítulo indígena da Constituição foi uma vitória expressiva dos povos indígenas, que teve consequências grandes na época, tem cada vez mais e vai ter cada vez mais consequências. As elites nacionais, se soubessem o que estavam aprovando naquele momento, certamente não teriam assinado.

Neste capítulo, que é breve, há conquistas com relação ao reconhecimento dos territórios indígenas, com relação à diversidade cultural, com relação ao reconhecimento do direito à participação dos povos indígenas na formulação das políticas públicas que lhes dizem respeito e com relação ao reconhecimento das suas formas próprias de reprodução física e cultural.

Esse novo patamar para as relações entre os povos indígenas e o Estado nacional teve consequências que foram se desdobrando ao longo dos anos, por exemplo, o crescimento populacional. Apesar do risco que passamos durante a Ditadura, temos atualmente 235 povos indígenas, cuja média de crescimento populacional supera a média da sociedade nacional.

Segundo as últimas estimativas, mais de 700 mil indígenas vivem hoje no País. O próximo censo, certamente, vai confirmar a população indígena brasileira com mais de 1 milhão de pessoas, vivendo nas aldeias e nas cidades.

O reconhecimento do direito territorial propiciou a demarcação de terras indígenas, em uma boa parte da Amazônia brasileira e nas demais regiões do País. As terras indígenas demarcadas somam hoje quase 13% do território nacional. Há muito a ser feito ainda, particularmente no Mato Grosso do Sul, no Sul e Nordeste.

Conhecemos avanços significativos nas demarcações e avanços também em outro processo importante, na região Nordeste principalmente, que alguns antropólogos chamam de "reconstrução étnica". São povos indígenas que viviam as suas culturas de forma clandestina e, de alguns anos para cá, vêm

se reconstruindo como povos, retomando seus rituais, suas formas de viver, e seus territórios.

A Constituição reconheceu o direito dos índios poderem representar a si próprios para interagir com o Estado, o que favoreceu, dos anos 80 para cá, o surgimento de uma infinidade de organizações indígenas no País todo. Há regiões do País onde existem hoje muitas organizações indígenas: organizações por povo, entre diferentes povos, federações e assim por diante.

O processo de articulação desses povos ocorreu também em termos de macroregião, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – Coiab, que cobre toda aquela vasta região Norte. No Nordeste surgiu a Apoinme, que é a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Norte de Minas e Espírito Santo.

Existem várias mobilizações indígenas coletivas hoje. A cada ano ocorre o chamado Abril Indígena, que reúne mais de mil indígenas, pertencentes a quase duas centenas de povos de todo o país. Os representantes indígenas vão aos ministérios, onde discutem as temáticas que lhes dizem respeito: saúde, educação, cultura, demarcação de terras, a relação com o Estado e assim por diante.

Conhecemos hoje as alianças dos povos indígenas com outros setores do campo, com a Via Campesina, por exemplo, uma articulação das organizações camponesas, entre as quais o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Movimento dos Pequenos Agricultores, Movimento das Mulheres do Campo, Movimento dos Atingidos por Barragens. Os povos indígenas se articulam com essas organizações do campo para lutar pelas políticas públicas que lhes dizem respeito.

O exemplo maior de participação indígena na relação com o Estado brasileiro é a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI), na qual os representantes indígenas participam de maneira quase paritária com os representantes de diversos ministérios, Funai e outros órgãos governamentais. Eles discutem ali as políticas públicas indigenistas e a maneira de implementá-las.

Os povos indígenas têm um protagonismo fundamental nesse processo. Ali, na CNPI, já foram desfeitas pelos índios várias armadilhas, por exemplo, a tentativa de se criar uma legislação específica para a mineração nas terras indígenas. Os índios exigem que toda a legislação referente à questão indígena seja discutida no âmbito do novo Estatuto dos Povos Indígenas, que está parado no Congresso Nacional há décadas.

É preciso consolidar toda a legislação indigenista num único projeto de lei, que é o novo Estatuto dos Povos Indígenas. Existe, ainda hoje, o antigo Estatuto do Índio, que é da época da Ditadura Militar.

As elites perceberam que na nossa Constituição Federal está a base das conquistas dos povos indígenas, então passaram a judicializar a questão indígena, encaminhando ações ao poder judiciário, ao STF, ao STJ, aos TJs, para impedir demarcações de terras, para impedir iniciativas do Executivo que possam ser benéficas aos povos indígenas.

Vimos isso com bastante clareza na questão da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, o Governo já a havia homologado em 2005 e uma ação do Supremo Tribunal Federal tentou impedir que se concretizasse.

Foi um debate que se prolongou por anos, até abril de 2009, e, felizmente, os índios ganharam, também graças à grande mobilização que tiveram de aliados no País todo.

Ganharam, porém as elites conseguiram introduzir as chamadas "19 condicionantes" para as próximas demarcações. Estas condicionantes buscam limitar, coibir as demarcações de terra, mais particularmente aquelas que hoje, com tanta dificuldade, estamos buscando realizar no Mato Grosso do Sul, pertencentes ao povo guarani kGaiowá. É nosso dever fazer todo o esforço para superar esta situação. O guarani é um povo que reza muito, que fala baixo, que não é de responder agressão com outra agressão, muito pelo contrário, é de se retrair. Tem toda uma forma de reagir que não tem nada a ver com as formas históricas que conhecemos de lutas sociais.

É um povo que sofre, há anos, um processo de etnocídio e genocídio. O Governo Federal tem feito tentativas de demarcar e identificar as terras indígenas no Mato Grosso do Sul, mas há fortes resistências naquele Estado, a partir do próprio governo estadual. A reação dos guarani kaiowá frente à falta de perspectivas de vida é a do suicídio.

Essa reação de suicídio é uma reação que talvez psicólogos e antropólogos juntos possam ajudar a compreender, mas não basta compreender, temos que superar esta situação. A cada ano, cerca de 90% dos casos de morte indígena no País ocorre no Mato Grosso do Sul, sendo que quase todas as mortes por suicídio ocorrem Naquele Estado.

E cada vez mais os suicídios ocorrem entre jovens e crianças. Se anos atrás, os suicidas tinham vinte e poucos anos, hoje têm doze, treze anos de idade. Li recentemente a notícia chocante de uma criança guarani kaiowá, de 12 anos, que chegou em casa vinda da escola, varreu embaixo de uma árvore e ali, em seguida, se enforcou.

Situações corriqueiras resultam em suicídio, por exemplo, a partir de uma briga entre namorados. Depois da briga, o garoto se suicida, daí um irmão deste garoto se suicida, um primo ligado a este irmão se suicida, na outra semana um

amigo deste primo se suicida. Criam-se às vezes ondas de suicídio, detonados por um suicídio de um adolescente, de uma criança. Portanto, é uma situação trágica à qual devemos nos dedicar como uma prioridade em termos de política pública.

Outra questão que deve exigir muito de nós é a defesa e proteção dos povos indígenas isolados. Existem mais de 70 indícios de povos isolados no País, que sofrem a ação da sociedade nacional, principalmente das frentes agrícolas situadas na região amazônica.

Hoje, a própria Funai e os indigenistas já compreenderam que a forma ideal da sociedade brasileira se relacionar com esses povos é não nos relacionarmos com eles, ou seja, identificar os seus territórios e demarcá-los para que eles possam viver tranquilamente na sua forma histórica, porque eles já optaram em não se relacionar conosco. Então, o que precisamos é garantir esse direito deles de não terem contato conosco.

Vivemos hoje uma tensão e um conflito bastante intensos entre os povos indígenas e a sociedade nacional. Localizamos essa tensão, principalmente, na nossa visão de desenvolvimento econômico, que, por sinal, se encontra totalmente questionada.

O nosso modo de ser, o nosso modo de agir, como sociedade nacional, já é algo condenado pela história. Como bem disse um indígena que nos precedeu aqui, a espécie humana talvez tenha dez ou vinte anos para começar a ver seriamente os resultados desta forma catastrófica de se relacionar com a natureza. Os povos indígenas têm muito a nos ensinar neste tema fundamental.

Hoje conhecemos, devido ao crescimento das lutas indígenas na Bolívia, no Equador e em outros países da América Latina, o conceito indígena do "bem viver". Este conceito, que propõe a relação respeitosa, equilibrada, entre as pessoas e com a natureza, já está inscrito nas constituições da Bolívia e do Equador e pode nos ajudar a construir outra maneira de viver e conviver em sociedade.

Acredito que o profissional psicólogo pode ter um papel importante como facilitador deste processo de escuta das comunidades e povos indígenas, do nosso aprendizado com eles, do reconhecimento respeitoso de subjetividades diferentes da nossa.

A subjetividade hegemônica na nossa sociedade é uma subjetividade urbanizada, globalizada, marcada pela influência onipresente das multinacionais, numa dinâmica em que nós somos estimulados a consumir incessantemente, assim como consumidos pelos objetos que compramos.

O nosso objetivo deve ser superar, definitivamente, o Estado colonial presente, hegemônico nas nossas instituições; superar a ideologia colonial presente na nossa sociedade, nas relações entre os grupos sociais e entre as pessoas. E,

finalmente, superar o que eu chamaria de subjetividade colonial presente nas próprias pessoas, em nós mesmos, numa repetição que é fruto de mais de 500 anos desta visão de mundo que nós ainda adotamos, que é predatória com relação aos demais seres humanos e com relação à natureza.

Nós, psicólogos e outros profissionais, como cidadãos, podemos contribuir teórica e cotidianamente na construção de novas subjetividades, na construção de novas relações sociais decorrentes delas e na construção de um novo Estado.

Considero que este é o grande desafio: fortalecer as novas subjetividades emergentes, construir com elas novas relações pessoais, novas relações sociais e um novo Estado.

Precisamos buscar romper com essa repetição secular, precisamos implodir a lógica das relações e subjetividades impostas e abrir oportunidades de reconhecimento e vivência de outras subjetividades, das subjetividades indígenas, quilombolas e de outras minorias étnicas.

Se fortalecermos, tanto os territórios originários, no interior do País, como os territórios urbanos, onde tais minorias também se expressam, vamos perceber que os povos indígenas e as demais minorias têm muito a contribuir conosco na construção de uma nova sociedade e de um novo modo de viver e conviver.

Cada vez mais, os povos indígenas poderão deixar de ser povos do passado, como se ensina nas escolas ainda hoje, para serem cada vez mais povos do futuro, porque vão nos ajudar a construir um novo país, uma nova nação, um novo modo de ser, baseado na concepção de bem viver com a natureza e de bem viver com os outros.

ensaio para uma epistemologia trans (disciplinar, cultural e pessoal) na mediação da psicologia em sua aproximação com os povos indígenas

Luiz Eduardo Valiengo Berni

Psicólogo, mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP; doutor em Psicologia pela USP; membro do GT Psicologia e Povos Indígenas (CRP SP); membro fundador do Centro de Educação Transdisciplinar (Cetrans); pesquisador do Grupo de Pesquisa - Estudos Transdisciplinares da Herança Africana (Unip/CNPq); coordenador científico da Université Rosae-Croix Internacionale (URCI) – Amorc, jurisdição de Língua Portuguesa.

Apresentação

Meu contato com os povos indígenas tem pelo menos 20 anos, embora nunca tenha se dado de maneira sistemática ou contínua. Inicialmente o interesse esteve ligado à musicalidade desses povos, principalmente dos povos andinos e amazônicos. Com o passar do tempo estendeu-se para a dança sagrada incluindo-se aqui fragmentos da cultura de etnias norte-americanas. Com o passar do tempo ampliou-se para cultura e fui percebendo a complexidade e diversidade desses povos em suas especificidades. Foi somente no mestrado em Ciências da Religião, onde estudei o complexo canto-dança-oração, elemento irredutível e comum a muitas etnias, que acabei chegando ao CRP SP. Com o desenvolvimento de nossas reflexões e a criação do Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas e posteriormente a coordenação do Grupo de Estudos Transdisciplinares Psicologia e Povos Nativos (Getrans), que a reflexão atingiu o status aqui apresentado, sendo ainda apresentada em dois de nossos eventos.

Trata-se, pois, de uma proposição epistemológica apresentada em sete pontos. (1) Inicio com uma reflexão sobre o pluralismo epistemológico que vigorava até a modernidade, enfatizando sua glória pela diferenciação do Bom, do Belo e da Verdade, e sua queda com a ênfase na Verdade e o cientificismo, e a consequente oposição entre ciência e religião que se sucedeu. (2) Depois procuro traçar um panorama da Psicologia Científica que surge no auge da cisão ciência-religião, motivada pela necessidade de se atribuir novos significados ao mundo moderno. Abordo, também, a fragilidade da Psicologia Científica e as grandes correntes do pensamento psicológico. (3) Em seguida apresento uma reflexão do caráter disciplinar ao transdisciplinar traçando um histórico desse movimento. (4) Na sequência, apresento os pilares da abordagem transdisciplinar enfatizando seus eixos ontológico, lógico e complexo. (5) A reflexão prossegue com um exame comparado entre Transdisciplinaridade e Transculturalidade, esta compreendida como um elemento complementar para apoiar o transdisciplinar no diálogo da Psicologia com os povos indígenas, onde são apresentadas as dimensões mito-simbólica, lógico-epistêmica e mistérica; (6) Então realizo um primeiro exercício transdisciplinar fazendo uma releitura de elementos do perspectivismo à luz dos conceitos transdisciplinares, além de analisar dois roteiros etnopsicológicos para mapeamentos transculturais; (7) e, por fim, realizo num segundo exercício, uma aproximação etnopsicológica da cultura guarani apresentada a partir de seus parâmetros históricos e sócio-religiosos; com breve caracterização da dimensão mito-simbólica, da estrutura social e relacionamentos; arrisco uma concepção de pessoa e a noção de desenvolvimento humano para, por fim, apresentar alguns elementos sobre a educação e a cura.

Espero que essas reflexões possam ajudar os interessados na aproximação da Psicologia com os povos indígenas a dimensionar seu desafio.

Introdução

A Psicologia científica ensinada em nossos cursos de graduação é pautada por um viés que pode dificultar um diálogo inter e transcultural fundamental para o contato com a subjetividade dos povos indígenas.

Ao narrar sua *História da Psicologia,* Mueller (1968), afirma categoricamente que "foi considerando a Psicologia como uma criação da mentalidade ocidental que tomou a liberdade de excluir de sua história não só as concepções animistas dos povos ditos primitivos, mas também as grandes tradições orientais" (pág. XVIII). Schultz e Schultz (1981) em *História da Psicologia Moderna* não tiveram preocupação desta natureza, fato talvez desnecessário, pois o título de seu

livro sugere de onde partiram, ou seja, do projeto científico da modernidade. A mesma perspectiva segue Davidoff[14] (2000) em sua *Introdução à Psicologia*, fato que também pode ser observado no popular *O que é Psicologia*? de Teles (1995).

Não bastasse esse olhar enviesado, o status da própria Psicologia Científica é questionado por diversos autores, dentre eles Japiassu (1982), que levanta a problemática não apenas no campo da Psicologia, mas também no que diz respeito às Ciências Humanas como um todo, visto que não há unicidade de campo em tais estudos que, não raro, podem ser conflitantes entre si. A mesma perspectiva é abordada por Figueiredo (1996, 2000) que traz a questão da pluralidade "aparentemente caótica e antagônica" que existe do campo da Psicologia, dada a diversidade de posturas metodológicas e teóricas nela existente.

Embora os conhecimentos psicológicos encontrem uma grande dispersão por diferentes campos da ação humana, as teorias de personalidade talvez possam assumir um lugar privilegiado, sobretudo porque a partir delas pode-se compreender as visões de homem e de mundo por elas veiculadas. Visões estas que se fazem implícitas das posturas dos psicólogos que atuam em diferentes áreas.

Fadiman e Frager (1979), ao apresentarem um conjunto das teorias de personalidade mais veiculadas no pensamento psicológico ocidental, têm a coragem de incluir três capítulos que contêm uma aproximação comparada com sistemas psicológicos orientais marcadamente os veiculados pelo zen-budismo, o ioga na tradição hindu, e o sufismo. Por entenderem que "a Psicologia torna-se cada vez mais um campo de estudo internacional, menos amarrado aos pressupostos intelectuais e filosóficos dos Estados Unidos e da Europa Ocidental." (pág. 282). Neste sentido, Wilber (2000) vai além, fazendo estudos comparados entre diversos sistemas psicológicos das tradições esotéricas ocidentais e orientais.

Como se verá, iniciativas como as de Fadiman e Frager e Wilber são de extrema importância para que a Psicologia possa estabelecer um diálogo com a Psicologia dos povos indígenas.

Diante desta breve introdução, pergunto-me: será que os psicólogos e os profissionais de outras áreas que atuam na área da Saúde e da Educação, junto aos povos indígenas, já pararam para considerar quais as implicações de suas concepções de homem e de mundo nas intervenções que fazem junto aos Povos indígenas do Brasil? É neste contexto que esta reflexão se

[14] É importante destacar que o livro de Linda Davidoff, Introdução a Psicologia, é de Psicologia Geral, não de História da Psicologia, porém traz um capítulo introdutório situando a Psicologia Moderna.

justifica, tentando explorar algumas zonas entendidas como fundamentais para o estabelecimento de uma perspectiva epistemológica que sirva de ponte para a realização desse diálogo.

A Psicologia apenas muito recentemente começa a se aproximar institucionalmente das questões indígenas. O marco foi o Seminário Nacional promovido pelo CFP e CIMI em 2004 e as iniciativas do CRP SP que desde 2005 acabaram por redundar na constituição do GT Psicologia e Povos Indígenas em 2007.

É preciso que se diga que, apesar dessa novidade em termos institucionais para a Psicologia brasileira, muitas iniciativas interventivas, marcadamente no campo da pesquisa, já aconteciam anteriormente. Felizmente, tivemos a honra de contar com a participação de muitos desses colegas em nossos colóquios.

Da grande cadeia do ser ao reducionismo: a oposição ciência-religião

Segundo LenKow (1992) Einstein teria afirmado que "ciência sem religião é coxa, e religião sem ciência é cega", pois "a ciência é indubitavelmente um dos métodos mais profundos encontrados pelo homem para descobrir a verdade; ao passo que a religião é ainda a maior força produtora de significação" (WILBER, 1998, pág. 11).

Mas religião e ciência vivem em conflito. Como a dimensão teológica é fundamental para os povos indígenas, penso que seja importante que possamos olhar, ainda que brevemente, para a história desse desacordo procurando entender como ele se deu e quais as implicações para as sociedades envolvidas.

Até o advento da Modernidade, por volta do ano 1600, a realidade era compreendida a partir da visão do que Lovejoy (2005) denominou de Grande Cadeia do Ser. Uma estrutura multidimensional, onde Níveis de Realidade superiores abarcavam e continham Níveis de Realidade inferiores numa grande hierarquia ou *holarquia*[15].

Essa estrutura podia ser compreendida em seus diferentes matizes, dependendo da cultura, escola, religião ou tradição que a abordasse. Era possível divisar, por exemplo, pelo menos cinco Níveis de Realidade ou dimensões que a contemplavam: (1) o do Sagrado elemento não-dual, que

[15] Recorrendo ao conceito de hólon de Arthur Koestler, Wilber (1998) afirma que essas hierarquias formadas seriam mais holarquias, nas quais o hólon seria um "inteiro/parte ou inteiros que são simultaneamente partes".

pode ser compreendido pela mística[16], do qual emanava o (2) Nível Espiritual, que podia ser compreendido pela dimensão mítica, que continha o (3) Nível Mental, que podia ser compreendido pela dimensão racional, que continha o (4) Nível Emocional, que podia ser compreendido pela dimensão psicológica, que continha o (5) Nível Físico, que podia ser compreendido pela dimensão material química, física e biológica, ou seja, de forma totalmente objetiva.

Figura 1 – A Grande Cadeia do Ser

Concepções desta natureza orientaram, em grande medida, a sabedoria de diferentes culturas no Oriente, assim como penso ocorra com muitos povos indígenas do Brasil. Trata-se de uma forma de abordar a realidade na qual vigora um pluralismo epistemológico[17], significando que as diferentes escolas ou "disciplinas" que sondavam a Grande Cadeia do Ser produziam conhecimentos que eram e ainda são considerados relevantes.

A sondagem dessa grande cadeia se dava (e se dá) de forma empírica, por meio da experimentação, e os conhecimentos produzidos foram (e são)

[16] Em Ciência da Religião, a mística estuda o caso de pessoas que tiveram contato direto com o Sagrado, com o Numinoso. Casos dessa natureza existem em diferentes culturas e religiões.

[17] Campo da Ciência que estuda como se produz o conhecimento

sistematizados em forma da sabedoria cultural perenizada por meio do que conhecemos como Arte, Ciência e Religião.

Segundo Wilber (1998) a Modernidade, a partir de Max Weber, clareou a relação existente entre essas esferas, estabelecendo uma diferenciação dos "Três Grandes": O Bom, a Verdade e o Belo. O Bom ficou a cargo da Religião (das Tradições); o Belo, a cargo das Artes; e a Verdade, a cargo da Ciência. Essa diferenciação permitiu significativos avanços na sondagem empírica da realidade, ou da Grande Cadeia do Ser, evitando-se um aspecto altamente nocivo que prevalecia até então: a invasão de uma esfera pela outra. Essa situação invasiva foi muito comum, sendo que a religião assumiu o domínio das demais áreas por um longo período de tempo, fato que quase levou Galileu para a fogueira.

Segundo Stoeger (2002) essa posição acirrada da Igreja contra Galileu teria sido fomentada pelos iluministas franceses do século XVII que almejavam a separação da Igreja e do Estado. Todavia, os reais objetivos de Galileu, que era um católico devoto, seriam apenas o de levar Ciência e Religião a uma situação de equilíbrio. O fato é que o episódio acabou ficando conhecido como o marco da cisão entre a Igreja e a Ciência. A partir daquele momento, na cultura ocidental, as palavras teologia e religião passaram a ser sinônimo de "atraso".

Assim, aquela situação de equilíbrio teve uma efêmera duração, um reflexo tênue de um momento de lucidez da humanidade, que possibilitou a livre sondagem da Grande Cadeia do Ser, levando a avanços significativos em muitas áreas do conhecimento humano, contribuindo para a instalação das democracias e para o avanço dos estudos na Medicina.

Entretanto, de forma bastante rápida, a ciência passou a promover uma dissolução reducionista dessa sondagem, ou seja, o pluralismo epistemológico foi paulatinamente sendo substituído por um monismo lógico e gradativamente a ciência começou a reduzir a sondagem da realidade apenas ao nível físico da Grande Cadeia, ou daquilo que podia ser compreendido por um empirismo sensório-motor. Surgia, então, o cientificismo, que passaria a dominar as demais esferas como antes o fizera a religião.

A religião ocidental, por sua vez, marcadamente o cristianismo (católico ou não) reagiu rapidamente à perda de poder estabelecendo uma aliança estratégica com o Estado, que supostamente almejava pela separação. Essa aliança se deu no campo político-econômico, assim, o Estado passou a fornecer os recursos materiais e tecnológicos para que a Igreja e o próprio Estado ampliassem seu poder.

Essa empreitada se deu por meio das Grandes Navegações, que levaram à conquista das Américas, onde os religiosos sempre marcaram presença. Desta

forma, a igreja acabou mantendo seu poder e o Estado ampliou suas riquezas. Os efeitos dessa aliança hegemônica foram devastadores para as culturas do novo mundo. Vejamos como isso foi descrito por Smith (1992) que, de maneira quase poética, foi capaz de registrar esse momento histórico.

"Ao rever o caminho de como o novo substituiu o velho – reflexo de uma parada míope, de uma cegueira à eternidade como a que pode ocorrer no amanhecer de um dia brilhante –, nossos pensamentos se voltam para os nativos americanos. Eles também assistiram ao desmonte da paisagem. No caso deles, de uma paisagem rica em magia. Uma paisagem inexplorada e intocável como grãos de solo do Grande Espírito. Onde árvores eram os pilares do templo, onde o solo era tão sagrado que só podia ser pisado suavemente pelas peles macias de seus mocassins. Através daquelas passagens virgens, sem paralelo na natureza, aquelas pobres hordas possuíam essa estranha capacidade que pareciam ser de outra raça. Eram incapazes de ver as coisas da natureza como potencialmente exploráveis: árvores como lenha, animais como comida, montanhas como pedreiras. Essas vítimas da 'missão civilizatória', como os predadores denominaram sua conquista, podiam apenas sentir, como afirmou um oficial aposentado do Comissariado de Assuntos Indígenas dos EUA, *uma tristeza tão profunda quanto à imaginação possa alcançar - homens tristes, completamente conscientes, observando o universo ser destruído por um inimigo desprezível*. Os índios sabiam 'que o mundo estava perdendo... a ancestralidade, a reverência e a paixão que o humano compartilhava pelo antigo, perdendo a reverência e a paixão pela terra e pela teia da vida'." (Smith, 1992, pág. 35)

A análise do posicionamento radical da Religião em sua aliança com o Estado fez com que teóricos de grande relevância como Freud, Marx, entre outros, formulassem teorias que negaram a existência do Sagrado ou do Espírito relegando-os a categorias secundárias tidas como "ilusórias" (David, 2003). Ao analisar a história da dissolução, Wilber (1998) afirma que, ao longo dos séculos, quando a ciência materialista conseguiu provar que os processos anímicos ou espirituais encontravam ressonância ao nível cerebral, esse foi o momento do golpe derradeiro e a Grande Cadeia do Ser foi definitivamente abandonada, dissolvendo-se por completo as perspectivas plurais de compreensão da realidade. Então, tanto o Belo quanto o Bom foram abandonados em detrimento da Verdade, pois só a ciência materialista era capaz de explicar a realidade.

A partir da Modernidade, com o cientificismo, enfatizou-se a expansão disciplinar. Isso trouxe para a sociedade inúmeros benefícios e, simultaneamente, muitos problemas. A fragmentação dos conhecimentos, sobretudo com a exclusão do Bem e do Belo do debate sobre a realidade, levou à criação de uma série de cisões.

No caso do projeto epistemológico da Psicologia, Figueiredo (1996) nos lembra que, além de se expurgar a dimensão espiritual, expurgou-se também a mente, ficando-se apenas com a dimensão física, corporal.

Wilber (1998) apresenta três grandes movimentos que buscaram por uma reaproximação entre ciência e Religião. Visando a reintegração corpo-mente-alma, foram eles: O Romantismo, o Idealismo, o Pós-Modernismo.

Os românticos tentaram reconciliar a Ciência e a Religião propondo um retorno à natureza como forma de combater o excessivo reducionismo racionalista, afirmando sua crença na bondade do homem, enaltecendo a nobreza do selvagem e a admiração do herói. Estes caíram no que denominou de "falácia pré/trans" quando o pré-racional foi confundido com o transracional, simplesmente porque ambos não eram racionais. Isso porque a espiritualidade está além da racionalidade e não aquém desta (Wilber, op. cit. pág. 75-83). Os românticos se empenharam em libertar os sentimentos que estavam aprisionados pela razão, todavia, o caminho adotado os conduziu muito mais no sentido pré do que trans, ou seja, mais no sentido da indiferenciação do que da diferenciação. Isso os levou a valorizar indiscriminadamente tudo que não fosse racional, inclusive práticas regressivas, egocêntricas e narcisistas. O Romantismo foi, de fato, vítima da própria dissociação que procurou negar.

Os idealistas procuraram transcender a noção romântica que buscava a integração "do paraíso perdido" no passado, no "tempo antes do tempo" e a ela incorporaram a ideia da evolução (desenvolvimento). Assim tomam um caminho oposto ao dos românticos e rumaram para o pós-racional, para o Espírito Desperto, não-dual, e não para o pré-racional ou do Espírito Adormecido dos românticos. Propuseram que a grande integração não poderia ser alcançada nem pela volta à Natureza, nem pela Mente, mas somente pela via do Espírito que as transcende e engloba. Todavia, apesar desse avanço gigantesco, as proposições idealistas não lograram sucesso, pois eram apenas proposições intelectuais que careciam de prática, ou seja, não havia o elemento contemplativo que as pudesse levar para uma prática contemplativa, o que fez com que suas proposições fossem classificadas como "metafísicas", ou como pensamentos sem evidência real, portanto, não foram aceitas pela Ciência (Wilber, op. cit. pág. 84-93).

Os pós-modernistas (extremos) procuraram atacar as bases do cientificismo, ou seja, negando-lhe a objetividade pretendida. Afirmando que a Verdade inexistia, existindo apenas interpretações, sendo esta a "característica intrínseca ao tecido do universo". Esta forma de atacar a Verdade fez com que ela fosse reduzida às dimensões do Belo e do Bom que haviam sido negadas. Porém, ao tentarem negar a objetividade da Ciência, esta foi reduzida à subjetividade. Isso gerou uma panaceia de teorias incoerentes que acabavam por negar a si próprias. Todavia, essas teorias derivavam de três grandes pressupostos que pareceram a Wilber (op.cit.) poder contribuir para o diálogo entre Ciência e Religião. São eles: (1) A realidade não é apenas dada, é também construída de forma interpretativa; (2) O significado atribuído a essa interpretação depende do contexto onde se dá, sendo que este pode ser num contexto que crie limitações; (3) Portanto, a cognição não deve privilegiar nenhuma perspectiva isolada.

Apesar dessas importantes formulações, quando os pós-modernistas chegam ao extremo de negar toda e qualquer objetividade à Ciência, incorreram em erro, pois acabaram por reduzir tudo a uma perspectiva linguística e, desta forma, suas próprias formulações ruíram frente aos argumentos lógicos mais básicos, pois, se tudo era uma interpretação, os próprios pós-modernistas estavam fazendo isso (Wilber, op. cit. pág. 94-108).

Como se viu, ao longo dos séculos da Modernidade, muitas foram as tentativas de retomar o diálogo entre as esferas que exploravam a Grande Cadeia do Ser reconciliando saberes. Todas, infelizmente, aparentemente sem muito sucesso. Wilber (op.cit.), por fim, salienta que essa situação levou à existência de cinco posturas básicas, com as quais nos deparamos ainda hoje, que refletem a situação atual deste conflito, ou da busca pelo diálogo. São elas: (1) A Ciência nega qualquer validade à Religião e à tradição. (2) A Religião ou tradição nega qualquer validade à Ciência. (3) A Ciência é apenas uma das diversas modalidades válidas de conhecimento. (4) Dentro da Ciência, pode se encontrar argumentos plausíveis para a explicação do Espírito, do Sagrado. (5) A Ciência, ou a Verdade, não existe, o que existe são apenas interpretações.

O panorama da psicologia científica

No século XIX, enquanto a Psicologia se constituía como ciência na Europa, em meio aos posicionamentos extremos assumidos pela Ciência e Religião, nas Américas os povos indígenas eram massacrados.

Conforme afirmou Figueiredo (1996), do século XVII a meados do século XX a cultura ocidental esteve obcecada com as questões do conhecimento, com o foco na "produção e validação" das nossas crenças. Com a falência das tradições que

sucumbiram frente ao cientificismo, radicalizando-se em posturas cada vez mais fundamentalistas, formou-se o caldo ideal para a "privatização da individualidade" particularizada nas categorias analíticas que passaram a ser objeto da Psicologia Moderna. O triunfo da consciência reflexiva clamava por uma nova organização das crenças. "Nesse contexto, o recurso às experiências subjetivas individualizadas e de caráter privativo (em oposição às experiências coletivas promovidas pela Religião) passou a ser tanto uma possibilidade como uma exigência na tarefa de reconstruir crenças e regras de ação, valores e critérios de decisão seguros e confiáveis." (Figueiredo, 1996, pág. 15 – parênteses nossos).

Michel Bernard, citado por Japiassu (1982), afirma que a necessidade da Psicologia pretender-se científica é um reflexo da ideologia que a precedeu, aliás, isso ocorreria em qualquer campo científico. A perspectiva paradigmática formulada por Khun (1999) para explicar a "ciência normal" elucida com muita clareza esse posicionamento. Para ele "alguns exemplos aceitos na prática científica real – exemplos que incluem, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentação – proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica". (Kuhn, op.cit. pág. 30).

Como exemplo desse utilitarismo conveniente, gostaria de citar um "esquecimento" comum em livros de História da Psicologia. Wilber (2000) ao realizar uma "arqueologia da Psicologia" descobre alguns elementos curiosos e pouco conhecidos na História da Psicologia. O mesmo Gustav Fechner, que em 1850 formulou a primeira lei da Psicologia (Lei de Fechner), teria escrito anos antes (1835) um livro impensável para um teórico de seu calibre, *"A Vida Após a Morte"*[18], que anos mais tarde fora prefaciado em sua versão para o inglês por um de seus discípulos, William James.

Neste ponto da nossa reflexão, penso que seja fundamental retomar um ponto crucial: afinal de contas, o que é a Psicologia?

O estudo da alma? É isso que sugere o termo grego que lhe dá origem ao nome. Mas não seria a alma o objeto de estudo da Religião? Então, talvez fosse melhor dizer que o objeto de estudo da Psicologia é o homem? Mas esse não seria o objeto de todas as "Ciências Humanas"? O comportamento? Ao acaso a Antropologia ou a Sociologia também não o estudam? Por fim, talvez fosse mais adequado dizer, como propôs Wilber (op.cit.), que a Psicologia estuda a consciência, ou a inconsciência.

Infelizmente, não há resposta certa. A Psicologia pode ser tudo isso e muito mais. Essa é a grande angústia que acompanha a Psicologia Científica desde

[18] Buchlein vom Leben nach dem Tode (Little Book of Life After Death) Chicago: Open Court Publishing, 1945.

sua formulação. Portanto, conforme já afirmou Figueiredo (1996), "é preciso reconhecer que a Psicologia não tem uma delimitação unívoca do campo, uma compreensão partilhada do que é fundamentalmente seu objeto, nem muito menos, há consenso sobre como gerar ou validar conhecimentos". (pág. 22 – parênteses nossos).

Mas é possível reconhecer-lhe grandes linhas de pensamento. O próprio Figueiredo fez isso em seu *Matrizes do Pensamento Psicológico* (2000), assim como o fez Japiassu em *Introdução à Epistemologia da Psicologia* (1982) e Maslow, em *Introdução à Psicologia do Ser* (1968). Este último compreende a Psicologia a partir das "forças" ou de seus grandes enfoques epistemiológicos. Assim, identificou como Primeira Força o Behaviorismo, como Segunda a Psicanálise, como Terceira a Psicologia Humanista e como Quarta a Psicologia Transpessoal.

O Behaviorismo está intimamente vinculado à constituição da objetividade da Psicologia a partir da qual esta se fundamentou como ciência. Seu foco está no clássico esquema estímulo-resposta, no qual os fatores externos (ambientais) assumem papel preponderante na determinação dos comportamentos. Seu maior representante foi Burruhus Frederic Skinner (1904-1990).

Sigmund Freud (1856-1939) é sem sombra de dúvida o representante mais importante da Psicanálise, a segunda força, que enfatiza, ao contrário do behaviorismo, a preponderância dos fatores internos na determinação dos comportamentos, onde as pulsões de vida e de morte (sexualidade e agressividade), que jazem no inconsciente, assumem uma função preponderante na determinação dos comportamentos.

Abraham Harold Maslow (1908-1970) e Carl Ransom Rogers (1902-1987), dentre outros, são considerados os pais da Psicologia Humanista, que não negou os fatores internos e externos abordados pelas psicologias de primeira e segunda força, mas acrescentou a estes os elementos puramente humanos na determinação dos comportamentos. Como a capacidade de escolha, a liberdade e uma tendência inata à realização humana.

Maslow é também considerado o pai da Psicologia Transpessoal, pois ele via a terceira força apenas como um trampolim para uma força mais abrangente, "mais elevada, transpessoal, transhumana, centrada mais no cosmos do que nas necessidades e interesses humanos, indo além do humanismo, da identidade, da individuação e quejandos". (Maslow, op.cit. pág. 12). Essa psicologia tem vários representantes na contemporaneidade dentre os quais se destacam Pierre Weil (1924-2008), Stanislav Groff (1931-) e Ken Wilber (1949-), entre outros.

Do caráter disciplinar ao transdisciplinar

A Psicologia, como ciência e profissão, tem diferentes áreas de pesquisa e aplicação como, por exemplo, a Social, Organizacional, Clínica, Escolar, do Desenvolvimento Humano, Hospitalar, Jurídica, do Esporte. É preciso que se compreenda que essas subáreas são fruto da especialização disciplinar do conhecimento própria da modernidade.

Uma disciplina se configura a partir de um problema que precisa ser explicado. Por exemplo, o campo Psicojurídico se configurou inicialmente pela necessidade do Direito da compreensão psicológica para entender os comportamentos que podiam fomentar (ou que fomentavam) situações desviantes (ou conflitantes) das normas sociais. Na configuração deste campo, inicialmente duas subáreas da Psicologia foram fundamentais: a Psicologia Clínica e a Psicologia Social. Na Psicologia Clínica, como se sabe, encontram-se diferentes formas de compreensão do fenômeno humano. Poderíamos retomar aqui a perspectiva maslowiana de compreensão epistemológica, ou seja, poderíamos ter uma Psicologia Clínica Psicanalítica, uma Psicologia Clínica Comportamental, uma Psicologia Clínica Humanista, ou uma Psicologia Clínica Transpessoal. Embora se reconheça que as contribuições da Clínica tenham sido relevantes para a configuração do campo Psicojurídico, foram as delimitações intrínsecas ao campo, como a delimitação de um objeto de estudo, no caso o comportamento dos atores do sistema judiciário e a realização de estudos (pesquisas) e a consequente produção de conhecimento que se sucedeu, que possibilitaram que a Psicologia Jurídica se configurasse como disciplina.

Se por um lado vivemos ainda um momento de grande profusão disciplinar, estamos também em tempos de compreensão multi, inter e transdisciplinar.

A multidisciplinaridade pode ser entendida como uma troca que se faz entre profissionais de disciplinas diferentes para compreensão de uma mesma problemática. Por exemplo, a situação dos reclusos no sistema penitenciário pode ser olhada pelo psicólogo, pelo assistente social, pelo médico. A Saúde Mental Indígena pode ser compreendida pelo médico, pelo antropólogo, pelo psicólogo. Cada um desses profissionais procura fornecer explicações para o fenômeno e, dessa maneira múltipla, contribuir para a solução do problema comum. Uma crítica que se pode fazer a essa abordagem é o estado de fragmentação produzido, pois as contribuições são dirigidas ao problema comum visto como objeto de estudo. Como elas serão gerenciadas? Quem estará apto a capitanear as informações para a solução da problemática?

A interdisciplinaridade envolve a troca de metodologias entre as disciplinas (Niscolescu,1999b). Esse processo pode chegar ao ponto de que uma nova

disciplina seja gerada. Veja o exemplo que se deu ao se explicar a formação da Psicologia Jurídica.

Dentro das correntes pós-modernas, começam a surgir movimentos que apresentam força epistemológica e passam a ganhar credibilidade na comunidade científica. Um desses movimentos é o da Transdisciplinaridade, que, segundo Nicolescu (2005), tem seu início formal com Piaget na década de 1970, passando também a ser desenvolvida no mesmo período por Edgar Morin, que liderava um "Laboratório de Transdisciplinaridade" numa importante universidade francesa. Esses pensadores atribuíram à Transdisciplinaridade um sentido de "liberdade de pensamento entre as disciplinas". Mas, foi o próprio Nicolescu (op.cit.), entretanto, que propôs que a Transdisciplinaridade devesse ser considerada também num contexto maior, ou seja, para além das disciplinas. Assim, pode-se definir a Transdisciplinaridade como uma abordagem científica que considera que existem verdades intrínsecas ao campo disciplinar, que existem verdades intrínsecas ao espaço entre as disciplinas (interdisciplinar) e que existem verdades para além das disciplinas (transdisciplinar). O objetivo da Transdisciplinaridade "é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é unidade do conhecimento". (Nicolescu, 1999, pág. 46)

Assim, a partir da década de 1970, começaram a ser realizados eventos que congregaram a comunidade científica em torno da necessidade de religação dos saberes. Nestes eventos foram produzidos documentos que passaram a se constituir em importantes referenciais para a constituição da Transdisciplinaridade como movimento científico. Eis a cronologia, disponível no Centro de Educação Transdisciplinar – Cetrans[19]:

• Em 1986 em Veneza, Itália, foi realizado o "Congresso A Ciência nas Fronteiras do Conhecimento", no qual se produziu a célebre *Declaração de Veneza,* que enfatiza categoricamente a necessidade do diálogo entre a Ciência as tradições, a importância do respeito à diversidade e o surgimento de um novo racionalismo e uma nova metafísica.

• Em 1991 em Paris, França, houve o "Congresso Ciência e Tradição: Perspectivas Transdisciplinares". Esse evento denunciou o enfraquecimento da diversidade cultural pela crença na existência de um único caminho de acesso à realidade e lançou o desafio de se pensar numa Civilização Planetária.

• Em 1994 em Arrábida, Portugal, houve o evento mais importante no campo da Transdisciplinaridade, o "I Congresso Mundial da Transdisciplinaridade", no qual se produziu a *Carta da Transdisciplinaridade,* que, em seus 15 artigos, enfatiza

[19] www.cetrans.com.br

que a Transdisciplinaridade: é contraria ao reducionismo; é complementar à abordagem disciplinar; compreende a realidade como multireferencial; valoriza, também, o diálogo; respeito às diferenças; entende que a economia deve estar a serviço do humano; e que a pesquisa científica deve ser pautada por rigor, tolerância e abertura.

• Em 1997 em Locarno, Suíça, foi realizado o "Congresso que universidade para o amanhã? Em busca da evolução transdisciplinar da universidade", no qual se discutiu a unificação do sujeito e do objeto em sujeito-conhecedor.

• Em 2000, em Zurique, Suíça, houve a "Conferência Transdisciplinar Internacional", no qual, onde se produziu a *Declaração de Zurique,* que enfatizava: a importância da reconciliação da Ciência com a Arte e a Espiritualidade; a importância do desenvolvimento integral do ser (interior-exterior); a importância do papel da Intuição, do imaginário e do corpo para uma educação verdadeira; a integração da Ciência, da Economia, da Democracia, da Metafísica, da Epistemologia e da Poesia. E se apresentaram pilares da Transdisciplinaridade: Complexidade, a Lógica do Terceiro Incluído, Níveis de Realidade.

• Em 2005, em Vila Velha, Santa Catarina, foi realizado o "II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade", no qual se produziu *A Mensagem de Vila Velha,* que enfatiza a necessidade de uma maior apropriação da *Carta da Transdisciplinaridade*; e a necessidade de integração dos múltiplos saberes, além de se criarem ações mais efetivas junto à universidade.

Com se vê, a Transdisciplinaridade é muito recente, embora a Psicologia também o seja. Em 1979, comemorou-se internacionalmente o centenário da Psicologia como ciência. A profissão no Brasil tem apenas 48 anos, tendo sido reconhecida apenas em 1962.

Os pilares da transdisciplinaridade

A Transdisciplinaridade não se opõe à especialização disciplinar da Ciência. Nem poderia ser diferente, pois ela só se justifica a partir do disciplinar.

Enquanto a modernidade reduziu-se na busca da Verdade pelas leis matemáticas de funcionamento do universo, a partir da dimensão física, a Transdisciplinaridade não tem obviamente esse objetivo. Está empenhada em buscar a unidade do conhecimento.

Nicolescu (2005) afirma que a Transdisciplinaridade reconhece três eixos axiomáticos por meio dos quais pauta suas pesquisas. São eles:

a) O Eixo Ontológico: Há na natureza e no conhecimento da natureza diferentes Níveis de Realidade e consequentemente diferentes Níveis de Percepção da realidade.

b) O Eixo Lógico: A passagem de um nível para outro só é apreensível por meio da lógica do terceiro incluído.

c) O Eixo Complexo: A estrutura total dos Níveis de Realidade e de percepção é uma estrutura complexa, onde cada nível é o que é porque todos os demais níveis existem ao mesmo tempo.

O conceito de nível de realidade é o ponto central da metodologia transdisciplinar, entretanto, os três eixos então intimamente ligados. Ao introduzir a noção de nível de realidade no campo da Ciência, a Transdisciplinaridade se harmoniza com o conceito pré-moderno da Grande Cadeia do Ser. Morin (1999) parece considerar que esse conjunto axiomático poderia se constituir num novo paradigma para a Ciência, o "paradigma da complexidade".

Níveis de Realidade são estruturas complexas regidas por leis próprias que lhe conferem consistência. Tais leis são estruturadas a partir de lógicas próprias acessíveis por meio dos Níveis de Percepção[20], formando um todo complexo, ou nas palavras de Arthur Koestler, citado por Wilber (1998), *hólons* "inteiros que são simultaneamente partes", pois fazem parte de um todo maior. Embora cada nível tenha uma lógica própria e uma consistência, eles são *per se* incompletos. A compreensão dos níveis só é possível a partir de uma compreensão lógica dessa incompletude que se faz por meio da "lógica do terceiro incluído".

"Um novo Princípio de Realidade emerge da coexistência da pluralidade complexa e da unidade aberta: nenhum nível de Realidade se constitui um lugar privilegiado do qual pode-se compreender todos os outros. Os níveis são o que são porque todos os níveis existem ao mesmo tempo. Esse Princípio de Realidade dá origem a uma nova perspectiva para a Religião, política, arte, educação e para a vida social."
(Nicolescu, 2005, pág. 6)

Nicolescu criou uma representação diagramática para os Níveis de Realidade (ver figura 2).

[20] Os Níveis de Percepção se complexificam em Níveis de Compreensão, e de Representação.

Figura 2 – Estrutura dos Níveis de Realidade (versão simplificada pelo autor)

Neste diagrama, que é apresentado aqui em uma versão simplificada, pode-se divisar do lado esquerdo a estrutura aberta da realidade em infinitos Níveis de Realidade (NR) e do lado direito os igualmente infinitos Níveis de Percepção (NP) que correspondem às lógicas a partir das quais se pode compreender os Níveis.

Os Níveis de Realidade são o objeto de estudo da Transdisciplinaridade, a partir dos Níveis de Percepção (estados de consciência) a eles associados, estes identificados como o sujeito transdisciplinar, portanto contemplam uma unificação entre sujeito e objeto.

Como se afirmou, cada Nível de Realidade possui uma consistência apreensível por uma lógica própria. Mas, como também se afirmou, os Níveis são *per se* incompletos. O que significa que suas limitações poderão ser encontradas na limitação da lógica que os explica. Desta forma, a resolução de um problema no limite da compreensão lógica de um Nível poderá ser encontrada na base de outro. Assim, uma incongruência intranível (paradoxo) só será resolvida num outro Nível de Realidade, com outra lógica. É assim que muitas vezes os Níveis se revelam a seus observadores.

Foi exatamente isso que ocorreu quando se descobriu o Nível Quântico. A lógica clássica que servia para compreender o macrocosmo não mais servia para explicar a realidade da matéria, visto que no universo quântico (microcosmo) o princípio da identidade da lógica clássica não é válido. Desta forma, só foi possível compreender o microcosmo a partir de uma lógica não-clássica. Na figura 3 apresenta-se uma representação diagramática de um "corte da figura 2", ou de um Nível de Realidade (NR), compreendido, como se afirmou também, por um Nível de Percepção (NP). (Nicolescu, 2000, pág. 51)

Figura 3 – Secção de um Nível de Realidade e a Lógica do 3º Incluído

Como os Níveis de Realidade constituem-se em "inteiros-partes", tanto o "mais alto quanto o mais baixo" têm que estar unidos por um elemento que lhes seja comum. Como um colar, cuja beleza do todo das contas só é possível divisar porque existe um "fio invisível" que as mantém unidas. Do ponto de vista transdisciplinar, esse "fio de união" é denominado "zona de não-resistência absoluta", que, como o fio do colar, está velado ou oculto, mas perpassa todos os níveis e os mantêm coesos. Essa "Zona" segundo Nicolescu (op.cit.) corresponde ao Sagrado ou àquilo que se mantém velado e que não se submete a nenhuma redução. No diagrama apresentado na figura 2, corresponde ao "ponto X", do qual todos os Níveis de Realidade emanam e para onde convergem. Assim, a Transdisciplinaridade reabilita o Sagrado para o campo da Ciência.

Elementos transculturais para o diálogo

Para uma aproximação efetiva da Psicologia com os povos indígenas, será fundamental uma complementação mediante o exercício transcultural, pois "as culturas não são disciplinas". As culturas não são comparáveis (ou redutíveis) ao disciplinar, até porque, como afirma Panikkar, citado por Coll (op.cit., pág. 73), "cada cultura é uma galáxia em si".

O objeto disciplinar corresponde apenas a uma parte da realidade, fruto de uma construção metodológica, como já se explicou. A disciplina em si não tem dimensão ontológica[21], apenas lógica, e reflete a "maneira que a cultura ocidental moderna desenvolveu para conhecer melhor o Real, com todas as luzes e sombras que esta segmentação comportou e ainda comporta (Coll, op.cit. pág. 74)". Uma disciplina lança um olhar sobre um fragmento de um Nível de Realidade, portanto corresponde apenas a um Nível de Percepção, compreensão, representação. Já a cultura, ao contrário da disciplina, com seu caráter holístico, procura explicar a totalidade da realidade. Portanto, lança um olhar ao Real de forma a explicar a realidade. Portanto, possui dimensão ontológica. Por isso o choque entre as culturas é tão violento.

Se retomarmos a Grande Cadeia do Ser por meio da *Psicologia Integral* de Wilber (2000), vemos que ele fez uma leitura ocidental dos Níveis de Realidade de Lovejoy[22], aos quais denominou "O Grande Ninho do Ser". (veja figura 4)

Figura 4 – O Grande Ninho do Ser (Wilber, op.cit, pág. 20)

[21] *Talvez a Psicologia seja uma exceção, por isso tem tanta dificuldade em circunscrever um objeto de estudo.*

[22] *É importante que se diga que A Grande Cadeia do Ser, de Arthur Lovejoy, é um texto que reflete o pensamento filosófico ocidental dos gregos (Platão e Aristóteles) até a Modernidade (passando pela Idade Média), sendo publicado pela primeira vez em 1936.*

Observe que neste enfoque disciplinar a Matéria ficaria a cargo da Física; a Vida a cargo da Biologia; a Mente a cargo da Psicologia; a Alma a cargo da Teologia; e o Espírito a cargo do Misticismo. O Sagrado ou Espírito Não-dual está fora dos círculos de compreensão.[23]

Apesar da dificuldade de se definir cultura pode-se dizer que ela seja o "conjunto de valores, crenças, instituições e práticas que uma sociedade ou grupo humano desenvolve num certo momento do tempo e do espaço, em diferentes campos da realidade, a fim de assegurar sua sobrevivência material e a plenitude espiritual, tanto individual quanto coletivamente." (Coll, op.cit., pág. 76)

Toda cultura, ao fazer uma interpretação completa (complexa) do Real, o faz a partir de três dimensões ontológicas: (1) Dimensão Mito-Simbólico – Reflexo de uma forma particular de consciência para além da lógica. Eliade (1999) entende que a principal função do mito seja a de fixar modelos exemplares para todas as atividades da coletividade ao qual represente, ou seja, o mito orienta os ritos realizados na família, no trabalho, na educação, etc; Panikar, citado por Coll (op. cit.) afirma que esta dimensão dá conta de três realidades: o homem, o cosmos e o divino. Portanto, os mitos e os símbolos encontrados nesta dimensão procuram explicar esses elementos do Real; (2) Dimensão Lógico-epistêmica - Que contempla a consciência de tudo o que pode ser pensado, ou seja, os conceitos, os signos, os termos, etc. A compreensão disciplinar enquadra-se neste nível; e a (3) Dimensão Mistérica - Ou daquilo é impossível de se definir, aquilo que não se submete à redução. Para Otto (1985) trata-se do Sagrado que não se submete a qualquer redução, o totalmente outro.

Há, como sabemos, uma grande diversidade de culturas no mundo. O Brasil é uma das nações que apresenta grande diversidade. Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 2004 eram identificados 241 povos indígenas, falando 180 línguas, vivendo em 24 dos 27 estados da Federação, com uma população total de 734.131 pessoas.

Evidentemente é fácil para nós constatarmos que a cultura ocidental é extremamente forte na dimensão lógico-epistêmica, dada a importância da Ciência em nossa cultura, mas também o é na dimensão mito-simbólica, veja presença das religiões entre nós. Porém essas instituições encontram-se em conflito na cultura ocidental há pelo menos 400 anos! Isso dificulta sobremaneira o já delicado diálogo com as culturas indígenas, cuja força está no nível mito-simbólico.

[23] Com isso, é possível deduzir, à luz de Coll (op.cit.), que a cultura ocidental procura compreender os Níveis de Realidade a partir de grandes conjuntos epistemológicos disciplinares.

Felizmente, vivemos em tempos onde se valoriza o pluralismo, a diversidade e o relativismo, e o perspectivismo. Mas esta valorização por si só, não garante o diálogo. Possibilita, entretanto, uma boa compreensão das interfaces culturais para além das reduções. Para Coll (op.cit.), o reconhecimento dessas três dimensões (mito, logo, mistério) é fundamental para o diálogo entre as culturas. Portanto, para compreender outra cultura é preciso dialogar conectando todas as dimensões presentes nas culturas, respeitando-se as diferenças.

O tratamento dialético dos sociólogos, etnógrafos, etnólogos, antropólogos, ainda que necessário, continua nitidamente insuficiente para perceber as culturas naquilo que elas são existencialmente, pois elas escapam a uma análise exclusivamente objetiva, lógica, teórica que pode mesmo tornar-se uma profanação se pretender auto-suficiente e não se fizer acompanhar de uma comunhão mítica. (Coll, op.cit., pág. 87)

Esse ponto pode ser aclarado pelo trabalho da etnopsicóloga Ronilda Ribeiro. Em seu estudo da sabedoria negro-africana percebeu que o caráter eurocêntrico da própria definição disciplinar de Etnologia compreendida como "ramo da antropologia que estuda a cultura dos chamados povos naturais ou das populações primitivas" (Ribeiro, 2004, pág. 86) pode comprometer o diálogo entre as culturas. Isso reforça a necessidade da mediação transdisciplinar e transcultural. Adverte, também, para os cuidados que devem ser tomados na transposição dos elementos de uma cultura para outra. Citando Ruth Benedict afirma que "as noções psicanalíticas segundo as quais a relação com genitores e os traumatismos da primeira infância são fundamentais na formação da personalidade" não se confirmam em muitas sociedades não ocidentais. O mesmo podendo ser afirmado em relação ao Complexo de Édipo. Assim, conclui que práticas psicoterápicas que desconsiderem crenças e expressões culturais, pelas quais a pessoa se reconhece, promovem a "decapitação cultural" reproduzindo o discurso do colonizador. (Ribeiro, Op. cit. pág. 88)

Concluímos com Coll (2002) que afirma se o transcultural, existir ele corresponde à partilha do mito, do logos e do mistério que existe entre as culturas.

Por uma epistemologia trans para realizar o diálogo

Retomemos brevemente o percurso que tracei até aqui. Como vimos, até a instauração do cientificismo a compreensão da realidade na sociedade ocidental se dava numa perspectiva onde vigorava um pluralismo epistemológico, ou seja, eram legitimadas várias formas de sondagem da Grande Cadeia do Ser. Durante um breve período da história moderna, essa sondagem se deu de forma respeitosa pela diferenciação do Belo, do Bom e da Verdade. Com a dissolução que ocorreu logo em seguida entre Ciência e Religião, as posturas se radicalizaram e a Ciência começou a ocupar o lugar de dominação outrora ocupado pela Religião.

A Psicologia Científica surgiu num momento histórico onde esse conflito se acirrava. Por características que lhe são muito peculiares, essa ciência nunca conseguiu unificar seu objeto de estudo, fato que fragiliza amplamente seu posicionamento científico.

Tendo em vista a necessidade de a Psicologia atender aos povos indígenas, as abordagens interdisciplinares e transdisciplinares mostram-se úteis para a criação de pontes epistemológicas realizadas por meio de um enfoque transcultural para que a Psicologia efetive esse diálogo. Mas, será que existe uma abordagem disciplinar no campo da Psicologia que possa favorecer essa aproximação?

A rigor, acredito que qualquer uma das abordagens da Psicologia, ou forças, na concepção de Maslow, poderá aproximar-se das culturas indígenas, desde que o faça seguindo uma mediação epistemológica do tipo transdisciplinar/transcultural como a que foi apresentada. Entretanto, acredito também que, do ponto de vista disciplinar, a abordagem mais preparada para essa mediação seja a Psicologia Transpessoal. Em todo o mundo, indígenas de diferentes etnias são convidados a compartilhar seus conhecimentos com psicólogos transpessoais, havendo um entendimento muito harmonioso entre eles.

Embora os povos indígenas apresentem muitas diferenças entre si, ou seja, as culturas são marcadas por inúmeras especificidades, o que faz com que esses povos se designem a si mesmos como "parentes"? Penso que seja mais do que suas eventuais origens em famílias extensas, ou o fato de coabitarem o continente americano antes da conquista, embora esses elementos também sejam importantes. O que os faz parentes é que eles compartilham de uma mesma abordagem epistemológica para sondar a Grande Cadeia do Ser. O modelo de Lovejoy (op.cit.), como já se afirmou em nota, é baseado em perspectivas platônicas. Estudiosos como Meliá (1989) e Chamorro (1998) conseguem perceber na teologia do povo guarani fortes traços platônicos que trazem bons elementos para o diálogo com a estrutura de Lovejoy. Tal epistemologia, como

bem aponta Coll (op.cit.), é mais centrada nos elementos mito-simbólico do que nos lógico-epistêmico, próprios do pensamento ocidental.

Assim, enquanto as culturas ocidentais acreditam que a Terra pertence ao povo, as culturas indígenas são sabedoras que o povo é que pertence à Terra (Arrien, 1992).

Na Tradição ocidental o conceito de humano é ambíguo, pois como humanidade (*humankind*), somos entendidos como uma espécie animal e, por outro lado, nossa humanidade (*humanity*) é um elemento essencialmente moral que nos distingue completamente dos animais. Em outras palavras, na visão ocidental, os animais comungam com o homem o ponto de vista corporal, pois todos são animais. Há uma descontinuidade metafísica, espiritual, ou seja, se o animal tiver uma alma, ela é diferente da alma humana. Para os ameríndios, entretanto, ocorre exatamente o contrário, ou seja, há uma descontinuidade física, corporal, os corpos são muito diferentes, mas acreditam que há uma continuidade metafísica, espiritual. Portanto, há uma continuidade anímica e uma descontinuidade física.[24] (Viveiros de Castro, 2004, 2007). Essa comunhão anímica é encontrada na mitologia.

Esse perspectivimo, que enuncia Viveiros de Castro (op.cit.), nos possibilita a realização de uma série de pontes epistemológicas e ontológicas que trataremos a seguir.

Nesta perspectiva, os animais um dia foram tão humanos quanto os homens o são, por isso é possível que se comuniquem com seus espíritos. Isso pode ser observado no valor simbólico atribuído à caça (ou pesca) em cerimônias xamânicas. Portanto, o xamã é aquele capaz de cruzar a fronteira entre os mundos (Níveis de Realidade) e acessar a humanidade do não humano.

A tecnologia xamânica para fazer essa travessia se dá por meio do ritual e de todos os acessórios utilizados. Assim, metaforicamente, como os ocidentais usam vestes especiais para andar no espaço sideral e no fundo do mar, o xamã usa seus instrumentos e suas vestes cerimoniais para fazer esse mergulho nesses outros Níveis de Realidade.

Parece importante destacar que há uma característica inerente e comum a todas as espécies, a de perceberem a si mesmas como sendo as únicas humanas, o que nos leva a uma formulação etnocêntrica. Sendo, portanto, uma característica

[24] Esse é um ponto de vista epistemológico conhecido na Antropologia como "perspectivismo", que enfatiza que toda percepção e pensamento têm lugar a partir de uma perspectiva que é alterável. O conceito foi criado por Leibniz. Do ponto de vista transdisciplinar, essa proposta encontra ressonância no conceito de Nível de Realidade, pois as perspectivas seriam como Níveis de Realidade, unificados por uma Zona de não-resistência comum (o sagrado), que permite a intercomunicabilidade entre os Níveis (perspectivas).

que não é exclusiva da sociedade ocidental, como muitas vezes se faz crer. Portanto, no nível de realidade do jaguar, por exemplo, o homem é um ser não humano, visto que os humanos seriam apenas os jaguares.

A visão indígena é, entretanto, cosmocêntrica. Esse fato tem implicações muito importantes do ponto vista epistemológico, pois promove uma união do sujeito com o objeto, elemento que, como se sabe, encontra-se separado no cientificismo ocidental, mas unido do ponto de vista transdisciplinar. Desta forma, os animais e demais seres sobrenaturais são sujeitos, porque também são humanos. Isto leva a outra perspectiva importantíssima, ou seja, a de que há uma só cultura, a cultura humana, o que variam são as naturezas. Em termos transdisciplinares, poderia se dizer que a cultura corresponde ao Real e dele emanam os múltiplos Níveis de Realidade (naturezas). Assim, do nosso nível de realidade, não vemos o jaguar como humano, nem ele a nós. Trata-se, pois, de saber como o mundo se exprime por meio do jaguar, e não, como seria próprio afirmar no ocidente, de como o jaguar vê o mundo.

Nesta perspectiva vê-se que os mundos não são unificados, há uma descontinuidade, pois cada mundo é um Nível de Realidade em si, com suas lógicas próprias. Para os indígenas, essa ruptura entre os Níveis de Realidade se apresenta no corpo, não na alma. Os corpos são singulares, enquanto a alma é universal.

A comunicação entre os mundos é possível porque há a união do sujeito com o objeto, visto ser alma sempre humana. Só por meio de uma lógica diferenciada, própria do xamanismo, é possível acessar esses outros níveis. Essa comunhão transdisciplinar/transcultural é de extrema importância, pois no mundo indígena o princípio da identidade, fundamento do cientificismo, é completamente negado, visto, por exemplo, que um corpo pode conter mais de uma alma, como veremos.

Estas, como se vê, são questões muito importantes que precisam ser consideradas na aproximação da Psicologia com os povos indígenas.

A Psicologia Transpessoal traz em seu bojo muitos elementos transdisciplinares e transculturais que podem favorecer o diálogo com os povos indígenas. O enfoque básico das Escolas Transpessoais é o crescimento transpessoal, que é uma tendência para lidar com algo maior do que o self individual (Fadiman e Frager, 1979). Trata-se da adoção de um modelo de psique humana que reconhece a importância das dimensões espirituais ou cósmicas, e o potencial para evolução da consciência (Groff, 1988). É uma proposta holística que, de forma interativa, estuda a relação entre os seres humanos, seu meio ambiente e a ecologia (Krippner,1991). Estudando também os estados alterados, ampliados ou superiores de consciência (Weil, 1978). Trata-se de um movimento que,

segundo Tabone (2003), pode ser compreendido como interdisciplinar, no sentido que dialoga com outras disciplinas para estudar a consciência humana. Esta é, pois, a perspectiva epistemológica da disciplina Psicologia Transpessoal, que a aproxima da compreensão de modelos adotados pelos Povos Indígenas.

Analisarei agora duas perspectivas etnopsicológicas e transpessoais, as propostas por Ronilda Ribeiro (1996, 2004)[25] e orientandos, e a de Fadiman e Frager (1979).

Na proposta de Ribeiro e orientandos, ao estudar o universo Afro-brasileiro e Movimentos Transpessoais, pode-se perceber que os trabalhos apresentados seguem, em linhas gerais, a seguinte estrutura básica:

a) Descrições gerais sobre a etnia ou movimento, dados históricos e geográficos;

b) Concepções gerais de universo e pessoa da etnia ou grupo estudado;

c) Descrições específicas dos elementos culturais e/ou conceituais encontrados na etnia e/ou movimento: mitos, ritos, espiritualidade e divindades;

d) Perspectivas psicológicas específicas: dinâmica do psiquismo, Noção de desenvolvimento humano, Perspectivas de saúde e doença;

e) Outros elementos relevantes.

Já a proposta de Fadiman e Frager, ao estudar a Psicologia Transpessoal de Tradições Orientais, Hinduísmo, Sufismo e Budismo, segue basicamente o seguinte roteiro:

a) Dados históricos da tradição;

b) Principais conceitos de espiritualidade;

c) Estrutura:

- Corpo
- Relacionamento social
- Vontade
- Emoções
- Intelecto
- Self (Noção de Eu, Indivíduo e Personalidade)
- Terapeuta (professor);
- Avaliação;
- Teoria em primeira mão;
- Exercícios;
- Bibliografia comentada.

[25] No trabalho de Ronilda Ribeiro, foram analisadas algumas de suas produções, bem como as produções de alguns seus orientandos. Ribeiro (1996, 2004) e Clavert (2010) trabalharam com descrições etnopsicológicas, enquanto que Ribeiro (2004), Boianain (1998) e Berni (2008) trabalharam com elementos transpessoais.

Se compararmos esses dois esquemas entre si e a proposta transcultural de Augusti Coll (mito, logo, mistério), apresentada em item anterior, vemos que são perfeitamente harmônicas entre si. Portanto, penso que roteiros dessa natureza sejam úteis para realizar mapeamentos etnopsicológicos, de modo que os psicólogos possam colocar suas abordagens em diálogo com a abordagem psicológica (ou etnopsicológica) da etnia com a qual estejam atuando.

Etnopsicologia guarani: um exercício de aproximação

Para finalizar, faremos um exercício etnopsicológico de mapeamento da Psicologia guarani. Para isso seguiremos esquema semelhante aos roteiros apresentados acima procurando localizar as estruturas propostas em textos antropológicos de diferentes autores, além de fontes de autores da própria etnia guarani.

a) Panorama Histórico Sócio-Religioso da Cultura guarani:

Apresento inicialmente uma visão geral dessa cultura milenar, sempre lembrando, como já afirmou Panikar, citado por Coll (op.cit.), que as culturas são galáxias e, portanto, irredutíveis, e toda informação será sempre incompleta.

Quando a civilização egípcia começava a entrar em declínio, os gregos mal existiam e Roma sequer havia sido fundada, mas o povo tupi-guarani como língua e como cultura já existia, originário de um ramo do tronco tupi mais antigo.

"Os movimentos de migração originados na Bacia Amazônica ter-se-iam intensificado, motivados, talvez, por um notável aumento demográfico numa época que coincide com o começo de nossa era, há uns 2.000 anos. Esses grupos que conhecemos como guarani passaram a ocupar as selvas subtropicais do Alto Paraná, do Paraguai e do Uruguai Médio. São agricultores que sabem explorar eficazmente essa terra de selva, cujas árvores derrubam e queimam, plantam milho, mandioca, legumes e muitas outras culturas. São também hábeis ceramistas, fabricando os artefatos que como projeto, constitui um traço característico dos guarani. Acima das denominações particulares prevaleceu logo o nome genérico de guarani, dada a indubitável unidade linguística dos dialetos destes povos e as profundas semelhanças em sua organização sócio-política e em suas expressões culturais. Na época de seus primeiros contatos com os europeus, a população guarani alcançava cifras consideráveis. A hipótese de uma população 1.500.000 a 2.000.000, embora pareça uma cifra alta e maximizada, tem fundamento sério na documentação histórica. Durante

o processo colonial, a queda demográfica alarmou os próprios governantes. Uns poucos milhares de índios guarani foram absorvidos pela mestiçagem biológica e social, guerras, maus-tratos, epidemias e cativeiro foram os quatro cavalos daquele apocalipse que se abateu sobre o povo guarani. A opressão colonial, especialmente sentida desde que foram instauradas as partilhas de índios aos encomendeiros (1556), fez estourar numerosas rebeliões contra os cristãos. A maioria delas apresenta uma manifesta estrutura profética. A rebelião parte da tradição religiosa que os índios sentem ameaçada e se manifesta por meio de gestos e palavras também religiosas. Levantes são movimentos de libertação contra a servidão colonial e ao mesmo tempo uma reafirmação do modo de ser tradicional, que na rebelião encontra sua expressão mais autêntica. Durante toda a época colonial, durante o século XIX e até atualmente, grupos guarani conseguiram sobreviver livres do sistema colonial. Selvas relativamente afastadas dos centros de população colonial, pouco ou nada transitadas pelos civilizados, os mantiveram suficientemente isolados para que pudessem perpetuar seu modo de ser tradicional. É verdade que hoje não têm um território continuo que lhes sirva de pátria comum e se encontram espalhados ocupando zonas que vão de alguns hectares até colônias com mais de 10.000 hectares geralmente em regiões de fronteira entre Brasil, Argentina e Bolívia. Fiéis à sua ecologia tradicional, procuram buscá-la e recriá-la onde ainda é possível, mas frequentemente deparam com ameaças e ações de expulsão de suas terras, invasão de novos povoadores." (Meliá, 1989, pág. 293-299)

A etnia guarani é a maior do Brasil, contando com aproximadamente 35.000 a 45.000 pessoas[26], um número ínfimo se comparado aos dados históricos fornecidos acima. Os principais dialetos falados no País são: m'bya, kaiowá e nhandéwa, havendo também algumas diferenças culturais entre eles. Muitos falam também o português, porém dentro das aldeias sempre se fala mais o guarani, principalmente por parte dos mais velhos e das mulheres.

Esse povo que outrora vivia numa grande "nação em liberdade", hoje vive confinado em aldeias, onde não raro existe uma missão religiosa cristã (Nobre, 2005).

A questão da demarcação das terras é um grave problema, principalmente na região sul e sudeste do país. A terra para o guarani não é um simples meio de produção econômica, sendo antes de tudo um espaço sócio-político-religioso. Trata-se, pois, de um elemento fundante dessa cultura. (Grubits, 2003)

Do ponto de vista econômico, Meliá, citado por Grubits (op.cit.), afirma que a

[26] Há muita discrepância nesses dados. Sites indígenas informam números diferentes de sites governamentais, por isso optamos em situar a demografia nesta faixa.

agricultura guarani – podendo-se dizer uma verdadeira "agronomia" – foi um saber amplamente utilizado pelos colonos para cultivar a terra, pois se mostrava como a forma mais sustentável e adequada à terra brasileira na ocasião.[27]

Não há duvida em se afirmar que, apesar das discrepâncias históricas que situam os guarani entre a "dominação passiva e o extermínio" (Nobre, op. cit.), a estratégia de resistência desse povo foi bem sucedida, pois eles continuam estruturados como linguagem e cultura de maneira emblemática nos dias atuais, portanto, foram capazes de resistir a 500 anos de dominação.

O guarani é um povo extremamente religioso, suas crenças parecem terem sofrido grande influência no período colonial durante as missões jesuítas do sul do País (Nobre, Op. cit.). Esse aspecto pode ser particularmente observado no uso que fazem de alguns instrumentos musicais, como a rabeca (violino) e o violão, que são de origem ocidental. Há registros de que, apesar de aparentemente submetidos à religiosidade católica, eles sempre mantiveram secretamente suas crenças em locais que, por muito tempo, escapou ao olhar do branco (Clastres, 1978).

Um elemento fundamental em suas crenças é a busca da "Terra Sem Mal", um lugar sagrado de bem aventurança. Essa característica da religiosidade guarani, compreendida como profetismo, tem origens intraculturais[28], e promoveu ao longo da história desse povo grandes movimentos migratórios. Parece ser natural poder afirmar-se que a "Terra do Mal" é a cultura branca com sua proposta de exterminar a cultura guarani (Nobre, op. cit.). Dentre os grupos guarani, os m'byas são os que mais cultivam a dimensão da religiosidade tradicional (Nobre, op. cit.)

Clastres (op.cit.) aponta que os movimentos migratórios tanto dos tupi, quanto dos guarani, ocorriam mesmo antes da conquista. A direção da Terra sem Mal podia variar, entre o leste ou oeste. Em meados de 1500, há relatos de uma maciça migração tupi rumo ao Peru. Foram mais de 12 mil índios que caminharam durante 10 anos e, ao chegarem ao Peru, não chegavam a um milhar, sendo capturados pelos colonizadores. Já os m'bya de São Paulo procuraram a Terra sem Mal a leste, supondo-a para o além mar.

O complexo canto-dança-oração (Berni, 2002) é a "prática" por meio da qual

[27] Aparentemente, essa forma de cultivar a terra por meio de queimadas hoje não é mais compreendida como sustentável, principalmente dadas as restrições na mobilidade desse povo.

[28] Para Clastres (1978), há uma diferença entre o profestismo (busca profética) intracultural e o messianismo extracultural. O messianismo, que na forma assemelha-se ao profetismo, distingue-se deste por ser promovido pela ameaça de outra cultura, no caso da cultura ocidental. Como foi o caso da Ghost Dance na cultura indígena norte-americana. O profetismo guarani nasceu na própria cultura antes mesmo da dominação.

o guarani ajuda a comunidade a postergar a inevitável destruição do mundo e louvar a divindade. É também a "técnica" utilizada para o desenvolvimento humano e para cura. A palavra guarani se diz (canta) e se faz (dança). O canto, geralmente com entonações simples, é acompanhado de instrumentos musicais: (a) um m*'barocó* (violão) afinado num acorde fixo em tom maior (normalmente C+), o que significa que o músico que o executa não faz nenhuma posição (acorde), apenas executa um toque ritmado; ao ritmo do violão, segue-se (b) um a*nguapu* (tambor) que faz um contraponto rítmico que é também seguido pelo (c) *maracá* (chocalho); (d) r*awé* (rabeca, violino), que executa trechos melódicos separando os versos que são também cantados pelas mulheres (meninas) e homens (meninos).[29]

O tabaco ajuda a comunicação com o mundo espiritual e é fumado por meio do cachimbo *petyngua.* Segundo dados da Associação guarani *Nhe' Porá*,

"A fumaça que sai de nossos *petynguas* (cachimbo sagrado) leva os pensamentos até *Nhanderu*. Começamos a fumá-lo ainda pequenos para estimular, desenvolver a religiosidade desde criança para que quando ela passe para a adolescência, e se tiver o dom, se tornar um pajé. Em todos os momentos em que o guarani está em busca espiritual para se fortalecer em suas atividades, usa o *petyngua*. Cada vez que fazemos uma reza, alguma atividade religiosa, quando estamos na *Opy* (casa de reza), nós o usamos. Ele purifica as forças negativas que estão no lugar em que ele é fumado. O *petyngua* pode ser feito de vários materiais, como por exemplo, argila, que pode ser misturada com ossos de caça para ter maior resistência, e madeira. Nas aldeias da região Sul, o *petyngua* é feito com o nó de pinho, já que este material é bastante resistente ao calor. O cachimbo também pode ter formato de um animal, como um papagaio. Antigamente o fumo usado era plantando nas aldeias, hoje se usa fumo de corda comprado." (Associação guarani Nhe' Porá – parêntesis nossos)

"Todos os grupos guarani são profundamente marcados pela cultura do milho e todos têm seu modo de ritualizar sua dependência desse vegetal. (Para alguns) o milho é verdadeiramente uma criança avatíko mitánte voi. O crescimento do milho pode mesmo ser tomado como padrão de maturidade masculina." (Chamorro, 1998, pág. 174-175 – parêntesis nossos)

Os europeus trouxeram para os trópicos o inferno, proporcionando aos

[29] Ainda pode-se encontrar como instrumentos a "flauta feminina" kunhã mimby pu e o bastão de marcação rítmica tacuapy

nativos um grau inimaginável de sofrimento físico e psicológico. Há relatos dramáticos do sofrimento proporcionado pelas doenças trazidas pelo branco. "Na Bahia, cenário privilegiado da peste, a varíola chegou pelo mar, embarcada num navio lisboeta que lá chegou em 1562. Em três ou quatro meses extinguiu cerca de 30 mil índios, sobretudo escravos e os reduzidos nas missões." (Vainfas, 1999, pág. 49) Neste cenário que se configurou logo no início da conquista, Clastres (op.cit.) afirma as sociedades litorâneas foram as primeiras a desaparecer.

Entre os kaiowá do MS, houve uma grande onda de suicídios de 1995 a 2002, quando morreram 284 pessoas (Grubtis, op. cit.). Esses episódios tiveram início no primeiro semestre de 1991, fato que Morgado (1991) atribui à hipótese de "recuo impossível"[30].

Na perspectiva religiosa guarani, a morte não seria o aniquilamento do sujeito, podendo ser uma forma derradeira de manter viva a cultura e o próprio sujeito "num outro nível de realidade" (Morgado, op. cit.).

As migrações para o sudeste à procura da Terra sem Mal se deram entre os aos 1940 e 1950, quando os índios encontraram bastante receptividade por parte dos habitantes da região. Muitos, porém, foram os momentos em que sua boa fé proporcionou-lhes o engano e entre os anos 1970 e 1980 começaram os litígios pela terra frente à especulação imobiliária que se estabeleceu a partir de então (Ladeira, 1988).

Na região da Grande São Paulo, a predominância é m'bya, existindo três aldeias, duas em Parelheiros, Krukutu e Tendodê-Porã, e uma no Jaraguá, de mesmo nome.

Além da organização política tradicional, os índios da região da Grande São Paulo estão organizados por meio da Associação guarani Nhe'e Porá, que realiza diversas ações político-culturais.

Segundo Ladeira (op.cit.), atualmente as aldeias tekoa não seguem uma geometria regular, conforme o fora no passado (Clastres, op. cit.). Hoje não têm "um centro que as ordene espacialmente."

Dados do Instituto Socioambiental (ISA) informam que "Os m'bya (e os ñandeva) constroem e mantém uma casa para a prática de rezas e rituais coletivos, *opy guaçu*, localizada próxima ou mesmo agregada à casa do *tamõi* (líder espiritual)".

Do ponto de vista da sociedade envolvente, os guarani pertencem às classes

[30] Morgado (1991) afirma que o esgotamento de qualquer possibilidade de recuar no espaço, diante da pressão da civilização ocidental, leva esses jovens (12 a 20 anos) a cometerem suicídio, por verem seus valores e a dignidade humana aviltadas.

sociais D e E[31]. Com estilo de vida bastante peculiar, vivem em casas de taipa ou madeira praticamente sem móveis. Plantam pequenas roças e pescam na represa. Alguns vendem esses insumos e o artesanato. As aldeias têm forte influência da cultura envolvente por meio da comunicação de massa como a televisão e do rádio. O futebol é um esporte muito praticado na atualidade. (Andrade e Bueno, 2007).

b) Dimensão Mito-Simbólica: A Concepção de Universo

A força das culturas indígenas está em sua dimensão mito-simbólica. A essência do sistema mitológico guarani ficou na obscuridade até 1914, quando Nimendajú transcreveu em idioma guarani o que ele chama de lendas da criação. Talvez essa obscuridade tenha sido fruto de que no momento do contato, conforme aponta Clastres (op. cit.), o colonizador não percebeu a dimensão da religiosidade indígena, pois não encontrou os ídolos e templos que esperava encontrar, como os que foram encontrados em outras regiões das Américas.

"O universo guarani se compõe de três espaços bem diferenciados: a terra (*yvy*), o paraíso (*yva, yvága, oka vusu, yva rypy*), uma região intermediária (*ára popy*). (Chamorro, 1989, pág. 119) Meliá (1989) denomina essa concepção de "horizontal, segundo a qual o céu estaria nas beiras da plataforma (veja figura 5).

Fig.5 "O Mundo Como Plataforma Circular – Mario Toriba, Rio Brilhante, MS, julho de 1995 (In Chamorro, op.cit, pág. 229)[32]

"Imagina-se o mundo como uma série de plataformas sobrepostas. Para os

[31] Estas são as classes que possuem menos bens materiais, visto que a classificação é feita por esse quesito e não pela renda.

[32] Note-se a semelhança gráfica com o esquema da Grande Cadeia do Ser.

kaiová, o centro da terra se refere ao umbigo do mundo. Na terra guarani, o poder da natureza e dos fenômenos naturais é personificado em seres sobrenaturais que, numa taxonomia ocidental, corresponderiam a entidades inferiores. São comumente chamados de espíritos. Às vezes os termos espírito e dono são sinônimos. Em alguns grupos esses espíritos são chamados de *teko jará* (dono do ser). E é o dono ou a dona do modo de ser de uma determinada espécie animal ou vegetal, bem como de alguma faculdade do ser humano." (Chamorro, op. cit., pág. 119-122)

Meiliá (op.cit.) afirma que a Religião apresenta certos caracteres animistas. Há donos das matas, dos montes e dos penhascos. Os k*urupi* protegem os animais e castigam aqueles que caçam além daquilo que é necessário pra comer. Ele achou difícil fazer um resumo dos mitos guarani. Levanta como hipótese que a sobrevivência desses mitos até nossos dias se deveu aos princípios metafísicos neles contidos e a organização social da cultura como um todo, permanecendo idêntico, de modo que o dispositivo fundamental de construção cultural e de articulação sociológica se manteve afastado de qualquer revolução epistemológica. Portanto, os guarani continuam tão guarani como nos tempos pré-históricos.

Citarei um dos mitos a título ilustrativo:

"*Ñandé Ru Vusú* (Nosso Grande Pai) se deixa conhecer no mito das trevas como o sol. Ele dá à terra seus princípios colocando-os sobre um eixo firme. Ele e outro Nosso Pai (conhecedor das coisas) encontra a mulher (Nossa Mãe) que fica grávida de gêmeos. A mãe é comida pela onça, os gêmeos nascem órfãos. Os gêmeos se vingam das onças, e tentam recompor a mãe, não conseguem. A morte está definitivamente instalada na terra. São esses heróis que guaranizaram o aspecto do mundo. Os dois heróis, sempre caminhando, roubam o fogo dos urubus, dão nomes às frutas. Encontram inimigos e depois amigos. Reencontram com o Pai, através da dança ritual e da voz. O Pai lhes deixa o que traz entre as mãos: seus atributos de xamã, e se esconde de novo. A terra está ameaçada. Entretanto Nosso Pai faz a pessoa Tupã que ao mover pelo céu, troveja e relampeja. E já terminado, o discurso mítico se refere ao fato de que se dança o ano todo e é aí, na dança, que é revelado ao xamã, que é nosso pai, o caminho. Este caminho conduz primeiro à casa de Nossa Mãe, onde não faltam frutas nem cauim para beber. É a festa." (Meliá, 1989, pág. 325-326)

Na mitologia guarani, há relatos de dois dilúvios (*Iporun)*.

"Com efeito, o primeiro dilúvio deve-se a uma água celeste, o segundo a uma água tectônica; o primeiro articula-se com uma diversidade natural, geográfica: de uniformidade que era, achatada e sem água, a terra adquire relevo e os elementos se misturam nela; o segundo articula-se com a diversidade humana." (Clastres, 1978, pág. 25)

Segundo Clastres (op.cit.), assim como teria acontecido no dilúvio, a busca da Terra Sem Mal está vinculada à convicção de que a terra será uma vez mais destruída.

"A Terra sem Mal é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte. Morada dos ancestrais, sem dúvida era um lugar acessível aos vivos, aonde era possível, sem passar pela prova da morte ir de corpo e alma. (Clastres, 1978, pág. 30)

"A imagem amplamente divulgada do guarani é uma imagem de quem busca incansavelmente e profeticamente, essa terra-sem-males. Trata-se de um lugar teológico que serve para entender e tornar atual a busca do verdadeiro Reino de Deus. Seria a terra de liberdade de todos os homens." (Meliá, 189, pág. 336)

Nessa breve descrição da dimensão mito-simbólica pode-se perceber com clareza a descontinuidade corporal e continuidade metafísica dessa cultura, conforme apontado em item anterior.

c) Estrutura Social e Relacionamentos

"O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade." (Clastres, op. cit. pág. 35)

Dado o alto grau de religiosidade da cultura guarani é dentro de uma perspectiva xamânica que se dão as relações básicas entre as pessoas.

"É sempre em função da palavra inspirada que o guarani cresce em sua personalidade, em seu prestígio e até em seu poder. As categorias dos dirigentes, geralmente homens, mas sem excluir inteiramente as mulheres, são estruturadas segundo o grau de excelência do dizer-se, na palavra. Os guarani se dividem em quatro classes: (1) O que ainda não receberam inspiração nenhuma; (2) Os que receberam um ou vários cantos; (3) Os dirigentes rituais – *ñandé ru* ou *pa'í* e *ñandé sy* (nosso pai e nossa mãe). São chamados também de *oporaíva* (cantores). Seu canto está a serviço da comunidade para encontrar o nome de um recém-nascido, para curar uma doença, para dirigir um ritual,

para falar profeticamente sobre o que é que há de ser. (4) Os xamãs, caciques ou capitães. Se a quarta classe é a mais importante é porque ela, junto com o exercício notável da palavra e das virtudes próprias de um mago, se dá também a autoridade de um pai que sabe aconselhar, organizar um convite e providenciar recursos e medidas decisivas para a vida da comunidade. Xamã não é uma profissão ou cargo, o que pode fazer um xamã não é privativo dele já que em maior ou menor grau cada guarani é um rezador e um profeta. Não há uma classe social sacerdotal. Em princípio, qualquer guarani pode chegar à categoria de xamã, porque, sendo em potência um rezador, um cantor e um profeta, é também um chefe religioso. Não uma categoria de pessoas especializadas em explicar a Religião ou criar um discurso particular sobre ela. (Meliá, op.cit., pág. 315)

Em termos da organização social a cultura guarani segue os mesmo padrões sociais observados por muitos pesquisadores, ou seja, "pequenos núcleos sociais estruturados a partir da família grande (família extensa tupi-guarani), composta pelos filhos e genros/netos de um homem em posição de pai/sogro" (Ladeira, op. cit. pág. 25)

A estrutura é portanto patriarcal, porém, tradicionalmente a mulher tinha um papel fundamental na economia, pois além de cuidar dos serviços domésticos – cozinhar, lavar e tecer, também é responsável por semear e colher (Chamorro op.cit.). A mulher é também a guardiã da cultura, uma vez que permanece mais na aldeia, estando menos suscetível aos contatos com a sociedade envolvente (Grubits, op.cit.)

É comum que, após o casamento, o genro more com o sogro até a consolidação do casamento com o nascimento do primeiro filho, podendo, depois desse período, constituir uma casa separada.

Tradicionalmente as aldeias surgiam a partir do prestígio de um desses patriarcas que ao conquistar prestígio de seus filhos e genros em função de suas qualidades como líder religioso, podia fixar uma nova aldeia num local especialmente designado (*tekoa*) por vontade divina (Ladeira, op.cit.).

Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), "Entre os m'bya, a liderança espiritual é exercida pelo *tamoi* (avô, genérico) e seus auxiliares (*yvyraija*), podendo ser exercida também por mulheres *kunhã karaí*. Até meados da década de 1990 era comum, entre os *m'bya*, o líder espiritual e religioso exercer também a chefia política na comunidade. Em períodos de muitas atribulações decorrentes do contato, como ocorre atualmente, esta prática é impossível, pois o líder espiritual precisa ser preservado."

d) Concepção de Pessoa

Toda a cultura guarani é impregnada pela questão da mobilidade, portanto, esse elemento também será importante para se compreender a noção de pessoa nessa cultura (Testa, 2008). Assim, a personalidade do índio guarani é altamente transpessoal, pois nessa mobilidade "toda vida mental do guarani converge para o Além." (Clastres, op.cit., pág. 11)

A noção de pessoa está centrada numa *teoria das almas*, segunda a qual cada indivíduo portaria duas almas. Para os *m'byas,* estas seriam: (1) *"ã"* a que está ligada ao corpo, provavelmente aos processos vitais e (2) *"nheë"* , também conhecida como *"yvu"* (que também significa fala)[33], aquela que possibilita a comunicação interpessoal e transpessoal (Testa, op.cit.)

Meliá (op.cit.) afirma que é sempre em função da palavra inspirada que o guarani cresce em sua personalidade, em seu prestígio e até em seu poder. As pessoas "se manifestam como um jeito de ser que é constituído de duas formas essenciais: (1) *Ñandé rekó Katú*, nosso modo de ser autêntico e verdadeiro; (2) *Ñandé rekó marangatú,* nosso modo de ser bom, honrando e virtuoso enquanto religioso." (Meliá, op. cit. pág. 293)

A encarnação de uma pessoa é comunicada ao pai em sonho, quando a alma se apresenta informando seu nome. O que determinará o nome é a região de onde a alma da criança que irá nascer provém, portanto é fundamental que se saiba a origem da alma. A criança é que tratará o nome e neste sentido sua personalidade já vem pronta com um destino pré-estabelecido. Três são as regiões importantes de onde uma alma pode provir (1) do Zênite, onde vive *Nãnderuquy*; (2) do oriente, onde vive *Nandecy,* ou no (3) ocidente, onde vive *Tupã.* (Borges, 2002).

"Os Pais das palavras-almas, de seus respectivos céus, se comunicam geralmente por meio do sonho, com o que será pai. E é a palavra sonhada que, comunicada à mulher, toma assento nela e começa a concepção do novo ser humano. A criatura é enviada por "Os de Cima" O pai recebe em sonho, conta o sonho à mãe e ela fica grávida. A concepção do ser humano e concepção do canto xamânico identificam-se. A procriação é antes um ato poético-religioso, mais do que um ato erótico-sexual. A doutrina da concepção difere segundo os grupos guarani e, mesmo dentre deles, como difere sua concepção psicológica. Duas, três e até mais almas estariam presentes e atuando no guarani. Mas de todas elas a *sublime* e o núcleo inicial da pessoa é a *palavra*: ayvú ou ñe'é e, como tal, porção divina por participação; palavra-

[33] Em guarani, os termos alma e palavra são sinônimos. (Meliá, citado por Borges, 2002)

alma que, por sua origem mesma, está destinada a voltar a um dos pais de quem procede; é boa e indestrutível." (Meliá, op.cit., pág. 301)

Segundo Jecupé, os tupi-guarani, descendem de ancestrais mais antigos, os chamados tubuguaçu, que "detinham uma certa sabedoria da alma, ou seja, do *ayvu*, o corpo-som. A partir dessa sabedoria ligada a uma ciência do sagrado, intuíram técnicas de afinar o corpo físico com a mente e o espírito. Os tubuguaçu entendem o espírito como música, uma fala sagrada (*ne-em-porã*) que se expressa no corpo; e este, por sua vez é flauta (*u'mbaú*), veículo por onde flui o canto que expressa o *avá* (o ser-luz-som-música), que tem sua morada no coração." (Jecupé, 1998, pág. 24)
"Para os guarani, cada Palavra é semelhante ao hálito divino (*ruah*) que infunde a vida. Mediante essa Palavra, o ser humano é constituído do próprio tecido divino. É como se cada pessoa fosse uma centelha numinosa. A salvação, ou a restauração da Palavra, no pensamento guarani é a restauração e a realização dos atributos divinos nos seres humanos: alcançar a moderação, a boa palavra, tornar o corpo cheio de luz, resplandecente, transparente." (Chamorro, op. cit. pág. 158).

"O homem ao nascer será uma palavra que se põe de pé e se ergue até sua estatura plenamente humana." (Meliá, op. cit. pág. 309)
"Garantir o desenvolvimento da alma-palavra da criança é a maior preocupação dos pais. Num tempo mais ou menos breve – uns poucos dias quando a criança começa a falar se realiza a cerimônia para determinar o nome da pessoa, o que equivale a determinar qual a palavra-alma que chegou até nós e de que céu procede. Isso envolve tremendo esforço por parte do pajé, até que consiga entrar em contato com os seres celestes para encontrar o nome. Tremendo esforço da parte do pajé até que consiga entrar em contato com os seres celeste, coisa que, aliás, só é possível em estado de êxtase, logo após o cair da noite, ele se acomoda e começa a cantar, sacudindo o maracá. O guarani não se chama fulano de tal, mas ele é este nome." (Meliá, op.cit., pág. 311-312)

e) Noção de Desenvolvimento Humano

Desenvolver-se, crescer como pessoa na cultura guarani equivale a desenvolver as habilidades intuitivas, místicas ou xamânicas para "escutar as boas palavras que receberá do alto através do sonho e poder dizê-las".

"Recebendo o nome, a pessoa começa a ficar de pé como está levantada a palavra, a qual confere grandeza de coração e fortaleza, as duas grandes

virtudes a que um bom guarani aspira. O guarani procura a perfeição de seu ser na perfeição de seu dizer. Sua sabedoria procede do desenvolvimento de sua palavra e esta, por sua vez, na propriedade e intensidade de sua inspiração. Potencialmente, todo guarani é um profeta – e um poeta segundo o grau que atinge sua experiência religiosa. (Meliá op.cit., pág. 312-313)

Embora a participação do pai seja fundamental na designação do ser humano que estará encarnando, somente após o nascimento com a confirmação do xamã é que a alma é definitivamente recebida no grupo social. Os primeiros anos são vitais, assim os pais procuram ter todo o cuidado. Animais domésticos, como galinhas e cães são sempre admitidos de modo que atuem como anteparos para que eventuais energias ruins não atinjam as crianças. Até os três anos de idade toda a comunidade estará empenhada na internalização cultural (*reko*).
Os momentos de crise existencial, onde o emocional é particularmente mobilizado, podem ser de muita importância para o desenvolvimento humano na cultura guarani, principalmente para os *m'bya*. O "retiro espiritual" é ainda muito praticado por meio de "jejuns, continência sexual, observância de modos austeros de viver, comer e dormir; comportamentos que proporcionam o *ser dito*: *ñembo'e*, isto é, a oração." (MELIÁ, op. cit. pág. 314) Este é, sem dúvida, um elemento que fortalece a vontade estruturando a personalidade e o equilíbrio emocional.
A iniciação é vigente entre o *kayová* principalmente para os rapazes por meio da escuta das tradições mitológicas e, sobretudo, pela prática do canto e da dança. "A iniciação conclui com a perfuração dos lábios inferiores e colocação do *tembetá*, pedra labial, que lhes confere dignidade e será um distintivo de sua identidade." (Meliá, op. cit. pág. 315)

O guarani é um povo cuja meta de desenvolvimento é a perfeição. "Esta perfeição significa o ideal de pessoa humana, com sua virtude e exemplos. As grandes virtudes do guarani – pelo menos em sua expressão atual – são:

[34] Borges (2002) conta um interessante caso de uma aldeia infestada com cachorros sarnentos, quando as autoridades locais promoveram uma desinfecção dos animais, todas as crianças ficaram gripadas simultaneamente à melhoria da saúde dos animais.

Tekó porá (o bom ser)
Tekó jojá (a justiça)
Ñe'e porá (as boas palavras)
Ñe'e jojá (as palavras justas)
Joyahú (o amor recíproco)
Kyre'y (a diligência e a disponibilidade)
Py'a guapy (a paz entranhável)
Tekó ñemboro'y (a serenidade)
Py'á poti (um interior límpido e sem duplicidade)"

(Meliá, op. cit. pág. 340)

"Os objetivos de vida definidos não dão margem à dúvida e garantem a segurança de atitudes." (Testa, op.cit. pág. 294). "Pode-se depreender que ao praticar essas virtudes a Terra sem Mal é atingida por meio de um estado de perfeição do ser. Assim os guarani não temem a morte, sabem que 'alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida do homem e o modo como se faz é seu dizer-se; a história da alma guarani é a história de sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida'." (Meliá, op. cit. pág. 311).

f) Educação e Cura

Para Testa (op.cit.), todo o sistema de educação guarani é baseado na tradição oral, embora haja uma ênfase contemporânea para a educação bilíngue, havendo inclusive o desenvolvimento de parâmetros escritos para a língua, o valor está na oralidade, portanto na memória, "pois as palavras escritas podem se perder, enquanto as palavras faladas ficam para a posteridade". O conhecimento não é um objeto a ser adquirido, mas antes uma qualidade que proporciona o relacionamento vertical com as divindades e outros Níveis de Realidade, e horizontal, entre os homens da mesma espécie com suas formas de percepção da realidade compartilhada.

Os guarani descreem de qualquer iniciativa pedagógica para formação da pessoa. Toda energia é dedicada a precauções de ordem mágica. A noção de competência parece ser fundamental em seu sistema educacional, pois a pessoa é valorizada não pelo conhecimento que possui, mas por habilidade em mobilizar conhecimentos para a resolução de problemas, seja para a cura ou para a liderança do grupo. Neste sentido, o conhecimento vivencial é amplamente valorizado.

A noção de mobilidade é uma constante também nos processos de cura. Uma pessoa pode, por exemplo, trocar de alma como forma de curar-se. Quando isso

ocorre, há uma mudança radical e o nome pelo qual a pessoa era conhecida é esquecido, e ela assume uma nova personalidade. A palavra pronunciada adequadamente pode entrar no outro e servir como remédio (Testa, op. cit.).

Conclusão

Neste trabalho, procurei discutir uma proposta epistemológica para mediação da Psicologia com a etnopsicologia dos povos indígenas. Acredito que a Transdisciplinaridade, a Transculturalidade e a Psicologia Transpessoal sejam abordagens fundamentais para efetivação dessa mediação, por guardarem uma afinidade inerente com a etnopsicologia das culturas indígenas. Analisei aqui, em caráter introdutório, a etnopsicologia guarani. Evidentemente, os estudos para este mapeamento precisam prosseguir. Espero que essa reflexão tenha contribuído para que os psicólogos e demais profissionais que atuam junto a essas comunidades possam tomar ciência dos cuidados necessários para que nosso desejo de ajudar não se transforme em novas formas de dominação de modo a provocar uma "decapitação cultural", mas que antes possamos nos tornar aprendizes das riquezas contidas nas tradições indígenas ajudando os indígenas na recuperação de seu protagonismo, fundamental para que todos possam conviver em harmonia e com qualidade de vida e sustentabilidade.

Bibliografia

ANDRADE, Vivian M. BUENO, Orlando F. A. Neuropsicologia transcultural: grupo indígena guarani. Estudos de Psicologia, volume 12 número 3 pág. 253-258, 2007.

ARRIEN, Angeles. The Four Fold Way. Sausalito: Haper San Francisco, 1992.

Associação Guarani Nhe' Porá. Cultura guarani, disponível em http://www.culturaguarani.org.br/cultura.html, acessado em 10.02.2010.

BERNI, Luiz Eduardo V. Self-empowerment jornada de transformação: uma técnica de personal coach via internet. Tese de doutorado em Psicologia. São Paulo: IPUSP, 2008.

____. A dança circular sagrada e o sagrado. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2002.

BORGES, Paulo Humberto P. Sonhos e nomes: as crianças guarani. In: Cadernos do Cedes, ano XXII número 56, abril, 2002.

BREMER, Joseph E. The psychology of transdisciplinarity. Cetrans – Centro de Educação Transdisciplinar (s.d.) disponível em: http://cetrans.com.br/novo/textos/the-psychology-of-transdisciplinarity.pdf , acessado em 1º.02.2010.

BOAINAIN JUNIOR, Elias. Tornar-se transpessoal. São Paulo: Summus, 1998.

CHAMORRO, Graciela. A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
CIMI – Comissão Indigenista Missionária - Povos Indígenas, informações gerais. Disponível em: http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=456&eid=292 acessado em 08/02/2010
CLASTRES, Hélène. Terra sem mal. São Paulo: Brasilense, 1978.
CLAVERT, Manisa S. Da densa floresta onde menino entrei homem saí: o rito iromb na formação do indivíduo wongo. Dissertação de mestrado. São Paulo: IPSUP, 2010.
COLL, Augustí N. As culturas não são disciplinas: o transcultural existe? In: SOMMERMAN, Américo, MELO, Maria F. e BARROS, Vitória M. (org) Educação e Transdisciplinaridade II. São Paulo: Triom, 2002.
D'AMBROSIO, Ubiratan. Transdisciplinaridade. São Paulo: Palas Athena, 1997.
DAVID, Sérgio N. Freud e a religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
DAVIDOFF, Linda. Introdução à Psicologia. São Paulo: McGraw-Hill, 2000.
ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
FADMAN, James e FRAGER, Robert. Teorias de personalidade. São Paulo: Harbra, 1986.
FIGUEIREDO, Luís Claudio M. Revisitando as Psicologias, 2ª ed. São Paulo/ Petrópolis: EDUC/Vozes, 1996.
_____. Matrizes do pensamento psicológico. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
_____. Psicologia. Uma nova introdução. São Paulo: Educ, 2000(b)
GROFF, Stanislav. A aventura da autodescoberta. São Paulo: Summus, 1997.
_____. Além do Cérebro. São Paulo: McGraw-Hill, 1988.
GRUBITS, Sonia e DARRAULT-HARRIS, Ivan. Ambiente, identidade e cultura: Reflexões sobre comunidades guarani/kaiowá e kadiwéu de Mato Grosso do Sul. In: Revista Psicologia e Sociedade, volume 15 número , pág. 182-200, jan/ jun. 2003.
Instituto Socioambiental (ISA) "Guarani M'bya", disponível em http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Guarani-m'bya/1293, acessado em 12.02.2010.
JAPIASSU, Hilton. Introdução à epistemologia da Psicologia. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1982.
JECUPÉ, Kaká Werá Tupã Tenondé. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2001.
_____. A terra dos mil povos. São Paulo: Peirópolis, 1998.
JOHNDON, Willard. Do Xamanismo à Ciência. São Paulo: Cultrix, 1995.
KRIPPNER, Stanley. Parapsicologia, Psicologia transpessoal e o paradigma holístico. In: BRANDÃO, D. e CREMA, R. Visão holística em Psicologia e

Educação. São Paulo: Summus, 1991.
KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
LADEIRA, Maria Inês e AZANHA, Gilberto. Os índios da Serra do Mar. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1988.
LEMKOW, Anna. O Princípio da Totalidade. São Paulo: Aquariana, 1992.
LOVEJOY, Arthur O. A Grande Cadeia do Ser. São Paulo: Palíndromo, 2005.
MASLOW, Abraham H. Introdução à psicologia do ser. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.
MELIÁ, Bartolomeu. A experiência religiosa guarani. In: MARZAL, Manuel (org.) 1989.
MORGADO, Anastácio F. Epidemia de suicídios entre os guarani-kaiowá: Indagando suas causas e avançando a hipótese de recuo impossível. In: Cardernos de Saúde Pública, RJ, 7(4) pág. 585-598, out/dez 1991.
MORIN, E. Complexidade e transdisciplinaridade. Natal: EDUFRN, 1999. 56p.
MUELLER, Fernand-Lucien, História da Psicologia, da Antiguidade aos nossos dias. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1968.
NICOLESCU, Bassarab. Transdisciplarity past, present and future – II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade, Vila Velha, SC, 2005. Disponível em www.cetrans.com.br.
_____. Fundamentos metodológicos para o estudo do transcultural e transreligioso. In: SOMMERMAN, Américo, MELO, Maria F. e BARROS, Vitória M. (org) Educação e transdisciplinaridade II. São Paulo: Triom, 2002.
_____. Um novo tipo de conhecimento a transdisciplinaridade. In: BASSARAB, N. et al. Educação e transdisciplinaridade. São Paulo: Triom, 1999a.
_____. O Manifesto da transdisciplinaridade. São Paulo: Triom, 1999b.
NOBRE, Domingos. História do povo guarani no Brasil. In: Escola indígena guarani no Rio de Janeiro na perspectiva da autonomia: Sistematização de uma experiência de formação continuada, tese de doutorado em Educação. Niterói: UFF, 2005
RIBEIRO, Ronilda et al. Por uma Psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposífica. In: ANGERAMI, Valdemar M. Espiritualidade e Prática Clínica. São Paulo: Thomson, 2004.
_____. Alma Africana no Brasil. São Paulo: Oduduwa, 1996.
SCHULTZ, Duane P. e SCHULTZ, Sydney E. História da Psicologia moderna. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 1981.
SMITH, Huston. Forgotten the truth. New York: HarperCollins Paperback, 1992.
STOEGER, William R. As leis da natureza. Conhecimento humano e ação

divina. São Paulo: Paulinas, 2002.
TABONE, Márcia. Psicologia transpessoal. São Paulo: Cultrix, 6ª ed., 2003.
TELES, Maria Luiza S. O que é Psicologia. São Paulo: Brasilense, 9ª ed., 1995.
TESTA, Adriana Queiroz. Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os guarani-m'bya. In: Educação e pesquisa, volume 34 número 2, pág 291-307, maio/ago. São Paulo: 2008
OTTO, Rudolf. O sagrado. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista. São Paulo: 1985.
VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. "Encontro Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro". Manaus, Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, 22 a 25 de maio de 2007.
_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: revista O que nos faz pensar, número 18, 2004.
WEIL, Pierre. A consciência cósmica: Introdução à Psicologia transpessoal. Petrópolis: Vozes, 1978.
WILBER, Ken. Psicologia integral. São Paulo: Cultrix, 2000.
____. A União da alma e dos sentidos. São Paulo: Cultrix, 1998.

recomendações aos psicólogos no trabalho com populações indígenas

recomendações aos psicólogos no trabalho com populações indígenas

Apresentamos aqui a sistematização das produções obtidas durante os encontros realizados pelo CRP SP em 2009, que tiveram como propósito promover o diálogo entre psicólogos, lideranças indígenas e profissionais de áreas afins, em especial da Antropologia, Saúde, Educação e Assistência Social.

Partindo do pressuposto de que tal diálogo se faz necessário para uma inserção mais qualificada de psicólogos nesse campo, nosso intuito foi levantar, em conjunto com os participantes dos eventos, algumas recomendações para a atuação profissional dos psicólogos junto às comunidades indígenas.

Os "Encontros Interdisciplinares Psicologia e Povos Indígenas" foram realizados em São Sebastião – Praia de Boiçucanga (29 de maio), Itanhaém (26 de junho) e Tupã (2 de outubro), por representarem regiões com maior concentração de aldeias no Estado de São Paulo.

O "Colóquio Psicologia e Povos Nativos: Um Encontro Transdisciplinar" (13 de novembro), realizado na Capital, se constituiu em um dos eventos preparatórios para o VII CNP – Congresso Nacional da Psicologia. A partir dos debates ali realizados e das propostas levantadas nos encontros anteriores, foram construídas duas teses para o CNP, apresentadas ao final.

Para melhor contextualização, indicaremos a seguir a metodologia utilizada nos encontros, bem como os pontos de partida adotados na promoção desta construção coletiva.

Metodologia

A estrutura adotada para o desenvolvimento dos Encontros Interdisciplinares Psicologia e Povos Indígenas se caracterizou por três momentos distintos:

(1) Aquecimento Reflexivo - Nesse primeiro momento, palestrantes foram convidados para uma mesa-redonda de aquecimento sobre a temática. Em geral, contamos com a presença de um psicólogo e um antropólogo, convidados a trazerem suas contribuições, experiências e reflexões sobre o atendimento e/ou estudo com as populações indígenas.

Uma Mesa de Abertura inicial sempre foi preparada de maneira a possibilitar uma ligação do evento em curso com os eventos anteriores. Nessa mesa, além das lideranças indígenas e autoridades locais apoiadores dos trabalhos, participaram gestores das respectivas subsedes do CRP SP, que estavam coproduzindo o evento, e a conselheira coordenadora do GT Psicologia e Povos Indígenas, que contextualizava a tarefa que se colocava ali para o coletivo de participantes.

Lideranças indígenas que se fizeram presentes: no evento de Itanhaém, estava presente Luiz Karaí, vice-presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Litoral Sul; em Boiçucanga estavam presentes o cacique Renato da Silva (aldeia Pindoty, em Pariquera-Açu), as lideranças Celso Aquiles (aldeia Peguaoty, em Sete Barras), e Mariano Fernandes (aldeia Rio Silveira, em Boraceia), todos da etnia Guarani.

No evento de Tupã, havia aproximadamente 60 indígenas das etnias Guarani, krenak, kaingang e terena. Na mesa com as lideranças, estavam presentes: Darã, cacique da aldeia Tekoá Porã (Itaporanga) e primeiro vice-presidente do Conselho Distrital da Saúde Indígena do Interior Sul; os caciques Jazone de Camilo (aldeia Ekeruá, em Avaí), Gerson Damaceno (aldeia de Vanuíre), Roberto Carlos Indubrasil (aldeia de Icatu) e Claudino Marcolino (aldeia Nimuendaju); Anildo Lulu, cacique e professor indígena (aldeia Tereguá) e o vice-cacique Júlio César Pio (aldeia Ekeruá), além das lideranças Ranulfo de Camilo, chefe de posto da Funai (aldeia de Icatu) e Juraci Cândido de Lima (aldeia Pya, em Barão de Antonina).

Ainda contribuíram com os debates: Mário de Camilo, liderança terena (aldeia Ekeruá); Cláudio da Silva Félix, liderança terena e professor indígena representante do NEI – Núcleo de Educação Indígena; e os demais professores indígenas Alício Lipu (aldeia Ekeruá) e Creiles Marcolino (aldeia Numuendaju).

No colóquio realizado na Capital, além de contarmos com as falas de Luiz Karaí e Darã representando suas regiões, recebemos ainda Marcos Tupã, liderança da aldeia Krukutu e membro da Comissão Nacional de Política Indigenista.

(2) Busca por Referenciais – Em um segundo momento, os participantes foram divididos em subgrupos, nos quais se procurava manter a diversidade dos profissionais presentes, ou seja, a partir de uma rápida sondagem da composição profissional dos participantes, era realizada uma divisão de grupos de modo que se garantisse a representatividade. Foi comum a participação, além de psicólogos, de outros profissionais da Saúde (enfermeiros e médicos), profissionais da Educação (professores e pedagogos) e da Assistência Social.

Além da divisão em subgrupos, a metodologia adotada contemplou a leitura coletiva de um breve texto disparador, *Rede de Atenção aos Povos Indígenas* (abaixo). As discussões que se seguiram foram orientadas por duas questões disparadoras: (a) Quais as possíveis contribuições dos profissionais de Psicologia na construção de uma Rede de Atenção aos Povos Indígenas?; (b) Quais as ações conjuntas, possíveis de serem articuladas por este coletivo, que poderiam ser realizadas para melhor atender às necessidades das aldeias indígenas dessa região?

Os subgrupos foram coordenados por membros do GT, cuja tarefa foi a de possibilitar o diálogo entre os presentes, além de sintetizar a produção do grupo. No final dos trabalhos, cada grupo fez coletivamente uma apresentação de sua produção, sendo que no evento de Tupã realizou-se uma discussão em plenária.

Texto disparador: Rede de Atenção aos Povos Indígenas

Nos últimos tempos, observamos uma ampliação do termo "rede", se relacionando desde a contextos sociais até a computadores. Assim, tornou-se parte do nosso cotidiano considerar redes de computadores, redes de relacionamentos como o Orkut, redes sociais, redes de proteção à criança e adolescentes, entre outros.

Em relação aos povos indígenas, encontramos ainda hoje vários atores sociais com significativas contribuições, mas de maneira fragmentada e desarticulada. Instituições públicas governamentais, ONGs indigenistas, gestores públicos das esferas federal, estadual e municipal desenvolvem ações que consideram as especificidades de suas áreas de atuação, como a saúde, a garantia de direitos, demarcação de terras, o fortalecimento da cultura tradicional e a educação. Há, no entanto, um ponto de convergência dessas ações: elas se destinam à melhoria nas condições de vida dos povos indígenas do País.

No caso da saúde, o Sistema Único de Saúde (SUS), por si só, incorpora a concepção de rede, por se tratar de um sistema. A saúde Indígena, por sua vez, está inserida como um subsistema do SUS e resumidamente está caracterizada por ser integral, integrada e diferenciada.

Em uma rede de atenção, os atores têm como objetivo comum atender o sujeito em sua integralidade. Desta forma, as ações devem ser integradas, contemplar as especificidades inerentes a cada uma e, ainda, buscar que elas se complementem. Para tanto, o diálogo contínuo entre os atores envolvidos deve ser a ferramenta fundamental na construção da rede de atenção, com a participação efetiva e protagonista da população indígena.

O CRP SP vem realizando uma série de ações com o intuito de aproximar a Psicologia e os psicólogos das questões que envolvem a saúde dos povos indígenas e seus agravos. Por meio de Encontros Interdisciplinares Psicologia e Povos Indígenas, busca-se propiciar o diálogo entre profissionais de diversas áreas e lideranças indígenas, seus saberes e práticas, compreendendo que a atuação nessa área deve se pautar pela interdisciplinaridade, intersetorialidade e interculturalidade.

(3) Sistematização da Produção - A sistematização da produção aconteceu após os eventos e se deu em três etapas: (a) Primeiramente os coordenadores dos subgrupos ficam responsáveis por elaborar uma síntese, que foi digitada e encaminhada à coordenadora do GT; (b) A coordenadora reuniu as contribuições num único documento fazendo pequenos ajustes de redação; (c) Por fim, uma nova leitura foi realizada desse material procurando-se extrair seus elementos fundamentais e, a partir dessa releitura, procurou-se encontrar categorias de classificação.

Fundamentos gerais da proposta de trabalho

1. Deliberações do VI CNP

As seguintes teses foram aprovadas no VI Congresso Nacional da Psicologia (CNP) realizado em Brasília, em junho de 2007, as quais se constituíram na orientação básica das ações do CRP SP para o período entre 2007-2010:

- Incentivar a definição de políticas públicas dirigidas aos povos indígenas que considerem as diferenças entre as etnias e as especificidades regionais, garantindo a participação dos mesmos no planejamento das políticas;
- Apoiar iniciativas dos povos indígenas de ampliação e qualificação da escolarização, inclusive sua inserção nas universidades;
- Promover debates, seminários, trocas culturais entre a categoria e as comunidades indígenas, em especial as da sua região, visando à apropriação da temática pelos psicólogos;
- Estabelecer parcerias com entidades da Psicologia para discussão da temática indígena, no âmbito das instituições formadoras de psicólogos, garantindo a interdisciplinaridade necessária;
- Incluir as questões indígenas no esforço da construção da Psicologia Latino-Americana, junto à União Latino-Americana de Entidades de Psicologia (Ulapsi).

Vale destacar que essas teses foram produzidas no evento preparatório para o VI CNP realizado pelo CRP SP em 30/03/2007, o primeiro Colóquio Psicologia e Povos Indígenas.

2. Objetivos do Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas

Este GT foi criado em 2008, para encaminhar as deliberações do VI CNP no âmbito do Estado de São Paulo. A partir dos diálogos estabelecidos até então, foram definidos três objetivos a serem perseguidos até o final da gestão do XII Plenário do CRP SP, em setembro de 2010:

- Afirmar a importância da Psicologia e do psicólogo na promoção da saúde indígena.
- Proporcionar encontros e diálogos entre psicólogos, indígenas e demais profissionais preocupados com essas comunidades.
- Sistematizar e divulgar o produto das reflexões coletivas, que possam servir de referência para quem atua ou venha a atuar na área.

3. Recomendações iniciais propostas pelo GT

A criação do GT foi precedida por ações do Sistema Conselhos de Psicologia que já apontavam algumas diretrizes importantes na área. Destaque ao Seminário Nacional "Subjetividade e os Povos Indígenas", promovido pelo Conselho Federal em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em Brasília, de 5 a 7 de novembro de 2004.

A partir das discussões realizadas nesse seminário e nos encontros subsequentes em São Paulo, que reuniram psicólogos, indígenas e outros profissionais atuantes na área, o GT Psicologia e Povos Indígenas iniciou seus trabalhos tendo em vista as seguintes recomendações:

- O desafio das sociedades nativas é poder manter um contato com a sociedade nacional sem perder a integridade cultural e étnica. Este desafio deve ser tratado também como premissa ético-política dos psicólogos com as comunidades indígenas, embasando suas práticas e concepções.
- Apoiar as lutas dos povos indígenas, especialmente pelo direito à terra e à implantação de projetos estruturantes que promovam o desenvolvimento sustentável das aldeias.
- Apoiar a educação indígena diferenciada, expressa pela Constituição Federal, que garante uma educação bilíngue e a valorização étnica e cultural.

- Promover saúde mental a partir de um enfoque psicossocial, com base nos determinantes sócio-históricos dos problemas enfrentados hoje pelas diversas comunidades. Superar relações históricas de dominação.
- Fortalecer os laços familiares e comunitários. Intermediar conflitos e promover vínculos integradores da comunidade, por meio do fortalecimento da identidade étnica e cultural e da legitimação dos conhecimentos tradicionais.
- Inserir a temática indígena nos espaços de debate e formulação de políticas públicas, como Conselhos Municipais dos Direitos da Criança e do Adolescente, da Saúde, da Assistência, da Educação. Torná-los presentes na formulação de políticas locais.
- Incentivar a participação de lideranças indígenas nesses espaços e na relação com pesquisadores.
- Contribuir nas discussões interdisciplinares, especialmente sobre a natureza dos processos psicossociais e a ética nas relações interculturais.
- Tratar de modo diferenciado cada etnia, em função de sua cultura particular.
- Tomar cuidado nas pesquisas de campo; princípios éticos devem prevalecer aos interesses acadêmicos. Garantir as devolutivas dos conhecimentos produzidos às comunidades interessadas.

Sistematização das produções obtidas nos encontros

A seguir apresentamos as contribuições produzidas pelo conjunto dos participantes nos encontros de Boiçucanga, Itanhaém e Tupã, organizadas em três eixos.

1. Problemas a serem enfrentados pela Psicologia e pelos psicólogos no atendimento aos povos indígenas

- Desconhecimento das populações indígenas quanto às possibilidades de atuação dos psicólogos, o que pode dificultar essa relação.
- Trabalhar com as populações indígenas guarda alguma semelhança com o trabalho junto a outros grupos sociais vulneráveis. No entanto, a complexidade dessa relação intercultural é ainda maior porque se trata de outra cosmologia, outro universo cultural, diferentemente de outros grupos sociais vulneráveis que, apesar de traços culturais também singulares, estes pertencem à nossa mesma cultura branca ocidental cristã.
- A linguagem é uma barreira, visto tratar-se de diferentes culturas que falam diferentes idiomas.

- Conseguir identificar o grau de contato das populações indígenas com a sociedade envolvente, para estabelecimento de parâmetros culturais que favoreçam o contato.
- Falta de articulação entre as instâncias governamentais que promovem as políticas públicas; necessidade de um planejamento articulado entre as esferas federal, estadual e municipal.
- Falta de articulação entre os profissionais de Saúde para o trabalho em rede, há que se investir nesse modelo de atenção.
- Falta de infraestrutura (móvel e imóvel) para o trabalho das equipes que hoje atendem a Saúde Indígena, gerando frustração para ambos: técnicos e indígenas.
- Falta de atenção das Secretarias de Educação para o problema do alcoolismo entre os professores indígenas.
- Enfoques epistemológicos distintos. A cultura branca enfatiza mais a dimensão lógico-epistêmica, enquanto a cultura nativa enfatiza mais a dimensão mito-simbólica. Necessário desenvolver estudos e criar referências para a atuação dos psicólogos nesse campo.

2. Necessidades da Psicologia e dos psicólogos para a criação de Redes de Atenção aos Povos Indígenas:

Necessidades de Instrumentalização Intercultural

- Apreender a cultura indígena em questão, para se garantir uma atuação criteriosa e cuidadosa.
- Considerar a construção da subjetividade das populações indígenas, evitando-se as imposições culturais da sociedade nacional.
- Estudar sobre as questões específicas que enfrentam as comunidades para conferir legitimidade às ações, respeitando a diversidade étnico-cultural das populações com as quais se venha a trabalhar.
- Compreender e respeitar o conceito saúde-doença do ponto de vista das culturas em questão: compor, não impor.

Necessidades de Integração e Comunicação

- Divulgar as possibilidades de intervenção no campo da Psicologia para os indígenas. O psicólogo pode se situar entre a figura do pajé (que cuida da saúde) e do ancião (que cuida da educação).
- Estabelecer objetivos comuns entre os profissionais implicados em cada região, para efetivação de uma rede de atenção local, e definir as funções e responsabilidades de cada um dos atores dessa rede.

- Dar continuidade ao atual processo de reflexão, enfatizando o trabalho multiprofissional e interdisciplinar.
- Promover encontros sistemáticos entre os diversos profissionais que atuam junto aos povos indígenas, para trocas de experiências e produções coletivas.
- Estabelecer processos mais eficazes de comunicação entre os profissionais que atuam na área.
- Fortalecer as redes eletrônicas já existentes como a Lista de Discussão na Internet e o Grupo de Estudos Transdisciplinares Psicologia e Tradições Nativas.
- Usar o termo *nativo* ou a denominação pela etnia, evitando o uso do termo "índio" que é carregado de sentidos negativos.
- Ampliar o debate sobre essa temática às nossas redes de contato, como: família, trabalho e amigos, com a finalidade de multiplicar novas representações desses grupos sócio-culturais no imaginário social.

3. Contribuições da Psicologia e dos psicólogos no atendimento aos povos indígenas:

- Por meio da escuta, o Psicólogo pode contribuir para a criação de relações mais horizontais entre a sociedade nacional e as comunidades indígenas, promovendo o protagonismo desses indígenas e atuando no fortalecimento de sua identidade e autoestima.
- Contribuir para fomentar diálogos e superar preconceitos, atuando na administração/resolução de conflitos interculturais.
- Contribuir para a criação de políticas públicas que considerem a diversidade cultural e a subjetividade dos povos indígenas.
- Atuar nas equipes de Saúde, com particular enfoque na Saúde Mental, contribuindo para o enfrentamento do uso abusivo de álcool e outras drogas e na melhoria da qualidade de vida nas comunidades.
- Atuar na capacitação das equipes de Saúde sobre os processos psicossociais e ajudar na identificação das melhores práticas/estratégias, por meio da construção de sentidos compartilhados.
- Dar suporte emocional aos membros das equipes multiprofissionais de saúde para lidar com as limitações/frustrações do atendimento às comunidades indígenas.
- Realizar ações conjuntas com os educadores indígenas, assessorando atividades de capacitação, diagnóstico e estudos, contribuindo com a melhoria da qualidade da educação indígena.

Teses produzidas e encaminhadas à etapa regional do VII CNP

1. Primeira tese

Eixo:

Construção de referências e estratégias de qualificação para o Exercício profissional.

Tema da tese:

Atuação dos psicólogos junto aos povos indígenas

Descrição da situação problema:

Na época da colonização portuguesa, habitavam neste território 6 milhões de indígenas, distribuídos em cerca de 900 povos diferentes. Atualmente, cerca de 500 mil indígenas estão cadastrados na Funasa, sendo que 900 mil pessoas se reconhecem como tal no Brasil, falando em torno de 180 idiomas diferentes.

As questões enfrentadas atualmente pelos povos indígenas têm raízes históricas marcadas por relações de dominação e de desvalorização sociocultural por parte dos não-índios. O principal desafio dessas sociedades é manter um contato com a sociedade envolvente sem perder a integridade cultural e étnica, sendo que este desafio deve ser tratado também como premissa de trabalho dos psicólogos com as comunidades indígenas, no sentido de embasar suas práticas e concepções, evitando constituir-se em nova forma de dominação cultural.

Historicamente, a Psicologia parte de um modelo de homem hegemônico, produto de um momento específico da cultura ocidental. Desta forma, torna-se urgente considerar as questões indígenas com enfoque na diversidade que ela requer, a partir de novos olhares, criando, assim, referenciais adequados para atuação profissional do psicólogo junto a essas comunidades. Tais demandas são muito significativas para a Psicologia (Ciência e Profissão), que precisa aprender a lidar com a dimensão pluriétnica da sociedade brasileira.

Desde 2004 o Sistema Conselhos busca uma aproximação com a realidade desses povos, dialogando com lideranças de diversas etnias e identificando demandas que dizem respeito à atuação dos psicólogos, em diversas áreas. Assim, a Psicologia e os psicólogos estão diante de novos e importantes desafios, que nos impulsionam a desenvolver estudos e estratégias de trabalho que atendam às demandas dessa parcela da população, considerando suas visões de mundo, singularidades e especificidades.

Diretrizes para ação do Sistema Conselhos:

Criação de referências para o exercício profissional dos psicólogos na relação com os povos indígenas, observado o respeito à diversidade étnica e a valorização das subjetividades e das identidades dessas etnias.

Criação de oportunidades para compartilhamento de saberes e aprendizados entre psicólogos, indígenas e outros profissionais que atuam junto a essas comunidades.

Incluir a temática Psicologia e Povos Indígenas de maneira mais contundente nas ações e políticas do Sistema Conselhos de Psicologia.

Encaminhamentos:

a) Promover debates e eventos sobre a temática, em especial o II Seminário Nacional Subjetividade e os Povos Indígenas, com destaque às discussões sobre identidade, ressurgimento étnico e relações interculturais.

b) Promover diálogos e trocas culturais entre a categoria, as comunidades indígenas e demais profissionais afins, priorizando métodos participativos e igualdade de expressão entre os participantes.

c) Desenvolver ações concretas em parceria com outras instituições, no sentido de despertar nos profissionais da Psicologia o envolvimento político-ideológico com a temática indígena.

d) Incluir o tema "Educação Escolar Indígena" na pauta das discussões que envolvam Psicologia e Educação no Sistema Conselhos, considerando principalmente: (a) a complexidade dos processos educacionais bilíngues dirigidos às crianças e jovens indígenas nas aldeias e garantidos na Constituição Federal; (b) a demanda dos professores indígenas nas aldeias por apoio técnico na área da Psicologia; (c) os desafios vivenciados pelos alunos indígenas na adaptação às instituições de ensino superior.

e) Criar, por meio do Centro de Referências Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (Crepop), um banco de dados que integre informações sobre práticas e produções científicas desenvolvidas por psicólogos, relacionadas aos povos indígenas.

f) Criar Grupos de Trabalho (GTs) "Psicologia e Povos Indígenas" nos Conselhos Regionais, cujos Estados contem com populações indígenas, com a participação de representantes dessas etnias na condição de membros convidados, para efetivação dos encaminhamentos aprovados pela categoria no VII CNP.

g) Criar e/ou fortalecer canais de comunicação entre os psicólogos que trabalham com indígenas, em caráter nacional.

h) Fazer gestões junto à Associação Brasileira de Ensino de Psicologia (Abep) a fim de estimular discussões sobre o tema na formação, preparando futuros psicólogos para: (a) atuação ética e qualificada junto às comunidades indígenas;

(b) atuação junto à sociedade em geral que vise a superação dos preconceitos e das relações históricas de dominação sociocultural dos não-índígenas.
i) Estimular e dar visibilidade às pesquisas em Psicologia sobre a temática indígena, que contribuam com a melhoria das condições de vida desta população e possibilitem sua valorização pela sociedade como um todo.
j) Fortalecer o debate sobre as questões indígenas no processo de construção da Psicologia latino-americana, junto à União Latino-Americana de Entidades de Psicologia (Ulapsi).

2. Segunda tese

Eixo:
Diálogo com a sociedade e com o Estado.

Tema da tese:
Psicologia e os direitos dos povos indígenas.

Descrição da situação problema:
Vivemos um momento histórico muito importante para as comunidades indígenas, pois, desde o início da colonização, é a primeira vez que se observa o aumento demográfico dessas populações, que têm crescido em média oito vezes mais que a população da sociedade envolvente. Tem-se presenciado, ainda, o ressurgimento de etnias consideradas extintas, fenômeno que vem ocorrendo no Brasil e na América Latina, colocando novos e importantes desafios para os profissionais das ciências humanas e sociais em geral.
Essa situação tenderá a se constituir cada vez mais em problema, visto que as terras indígenas, além de ainda carecerem de demarcações, são normalmente inadequadas para o tamanho dessas populações que parecem explodir demograficamente. Além disso, relações históricas de dominação sociocultural produziram no imaginário social brasileiro representações distorcidas e preconceituosas sobre os povos indígenas, que têm servido para perpetuar relações marcadas por negligência e desrespeito.
É sabido que problemas de ordem psicossocial emergem quando as condições necessárias para o bom desenvolvimento de uma comunidade não estão garantidas, sendo assim, aqui se configura um campo novo, importante e desafiador para os profissionais da Psicologia, em diversas áreas de atuação.

Diretrizes para ação do Sistema Conselhos:

Defesa dos direitos indígenas, dar visibilidade à diversidade étnica desses povos e fomentar a participação de seus representantes na formulação e controle social das políticas públicas de seu interesse.

Fomento à inserção de maior número de psicólogos na luta pelos direitos indígenas e no atendimento às necessidades de ordem psicossocial dessas comunidades.

Promoção de ações que resultem no esclarecimento à opinião pública sobre a realidade dos povos indígenas brasileiros.

Encaminhamentos:

a) Apoiar politicamente as iniciativas que fortaleçam o movimento indígena e as condições de sua autosustentação, com destaque às campanhas e/ou movimentos pela demarcação das terras indígenas.

b) Apoiar as iniciativas dos povos indígenas de ampliação e qualificação da escolarização, inclusive sua inserção nas Instituições de Ensino Superior.

c) Construir parcerias para a implantação de projetos nas comunidades indígenas que resultem no fortalecimento e sustentabilidade dessas comunidades.

d) Incentivar a definição de políticas públicas dirigidas aos povos indígenas que considerem as diferenças entre as etnias e as especificidades regionais, fomentando a participação dos mesmos no planejamento e controle social dessas políticas.

e) Divulgar junto às comunidades indígenas as diversas possibilidades de atuação profissional do psicólogo, de maneira a favorecer essa relação e a reivindicação desse profissional pelos indígenas na composição das equipes que atendem às aldeias.

f) Divulgar a importância do trabalho do psicólogo junto a instituições governamentais e não-governamentais, contribuindo para a consolidação desse profissional como importante ator social na defesa dos direitos indígenas e também no atendimento às necessidades de ordem psicossocial dessas populações.

g) Dialogar permanentemente com outras categorias profissionais que atuam junto aos povos indígenas, valorizando a inter e a transdisciplinaridade.

h) Articular-se com as instâncias governamentais da Saúde Indígena, Educação e Assistência Social, para encaminhar e defender questões voltadas à melhoria das condições de vida dessas comunidades, bem como para maior inserção dos psicólogos nas respectivas equipes de trabalho.

i) Formalizar parcerias com organizações da sociedade civil para defesa dos direitos indígenas e maior conhecimento da realidade desses povos pelos psicólogos.

j) Fomentar, junto aos meios de comunicação, discussões prioritárias sobre: (a) a importância do território (demarcação de terras) para a manutenção das identidades indígenas; (b) a relação direta entre o bem-estar psicossocial (qualidade de vida) dos povos indígenas e a sustentabilidade das comunidades; (c) os direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988 a esta parcela da população brasileira; (d) o caráter pluriétnico da sociedade nacional e a necessidade de superar relações históricas de preconceito e dominação.

Por fim, gostaríamos de agradecer a todos que se dispuseram a participar deste processo conosco, que foi permeado pela disposição ao diálogo e sensibilidade de todos, com a expectativa de que prossigamos os diálogos interdisciplinares iniciados e continuemos unidos em torno do objetivo comum de promover maior qualidade de vida aos nossos indígenas.

São Paulo, março de 2010.
CRP SP - GT Psicologia e Povos Indígenas

CRP SP

"Colóquio Psicologia
e
Povos Indígenas"

VANESSA CALDEIRA

Povos Indígenas"
Francisco Matshua
Sonia Grubits

Conselho Regional
logia - SP
Lamara Cei Teixeira

Povos Indígenas

créditos

Créditos finais aos mais de 500 participantes dos eventos citados, que de várias maneiras contribuíram com a produção das reflexões apresentadas neste livro Psicologia e Povos Indígenas:

Adalton Paes Manso
Adeilda França Martin
Ademir Gomes
Adriana Dantas de Souza Gama
Adriana de Simone
Adriana Eiko Matsumoto
Adriana Marques Gomes
Adriana Selmo
Adriano Francisco de Oliveira
Agenilda Gomes de Medeiros
Alberto Uchoa Argento
Alessandra A. Tiburtino
Alessandra Costa da Rocha
Alessandra Pires
Alessandro da Silva
Alexandre Antunes
Alexandre Pedrassoli
Aléxis Carlos Echeverria
Alice da Silva Moreira
Alice Pfister Sarcinelli Barbosa
Alicio Lipu
Aline de Freitas Tallarico
Aline Saldanha Ponte Nascimento
Aline Zandorrá
Altino dos Santos
Álvaro Fernando Fernandes de Souza
Amanda Medeiros
Amanda Teixeira Rizzo
Amélia Maria Iorio
Ana Beatriz Fernandes Nogueira
Ana Carolina Almeida
Ana Cristina Fagundes Souto
Ana Cristina Santos Silva
Ana Lúcia Faria
Ana Lúcia Hashimoto Serafim
Ana Maria B. Quiqueto
Ana Maria da Silva Pereira
Ana Maria Waligora Gabel
Ana Paula de Aragão
Ana Paula Moreira dos Santos
Ana Silvia Ariza de Souza
Andrea Perusso Riera
Andreia Estrella
Andreia Greco
Andressa Cardeal Meschiatti
Angela Biagi Freire
Anildo Lulu
Anna Catarina Hegedus
Antônio da Silva
Antonio H.S. Pedro
Antonisio Lulu Darã
Aparecida Lúcia Rodrigues
Arismalda Pereira Assuncao
Augusto Guirado Ramos Mello
Augusto Martim
Beatriz Belluzzo
Bianca Sordi Stock
Blanca Sofia Bresani di Battista
Brisa Benites Morini
Bruna Gonçalves Toniolo
Bruna Mazoca Panham
Bruna Pedro
Bruno Gianfrancesco Palmer
Bruno Sini Scarpato

Cacilda Fernandes Maciel Nascimento
Camila Maia de Oliveira Borges
Camila Oliveira Santos
Camila Pedro de Camilo
Camila Regina Lós Reis Fidalgo
Camila Vaiti
Camila Vitule Brito de Souza
Camila Zanette Marques
Carla Cisotto
Carlos A. de Lima
Carlos Alberto Coloma
Carlos Eduardo de Andrade
Carolina de Carvalho Ramos
Carolina de Souza Rodrigues Torres
Carolina R Ferreira
Castorina Lourdes
Celia Aparecida Rodrigues de Oliveira
Celia R. Mendes
Celso Aquiles
Celso dos Santos
Cícera Karla Oliveira de Sousa
Cilene de Aguiar
Cintia Jordão
Claudia de Jesus Ferreira de Souza
Claudia Pereira Gabricio
Cláudia Valéria de Jesus
Claudiney Procópio dos Santos Alberto
Claudino Marcolino
Cláudio da Silva Félix
Cláudio Jose Soares
Cláudio Loureiro
Cláudio Mello Wagner
Cleber Silva
Clemilson Marcolino
Cleonice de Lourdes Saran
Cleonice Marcolino dos Santos
Clotilde de Jesus França
Clovis Ferreira Dos Reis
Constantino Jorge da Silva
Corina Maria Gomes da Silva
Creiles Marcolino
Cristiane Mina Morimoto
Cristiane Silva Cabral
Cupinare Aricua
Cynthia Granja Prada
Cyro José Leão
Daisy Maria Souza dos Santos
Daniel Antonio Alves
Daniel Ávila
Daniel Ribeiro Gulassa
Daniela Araújo da Silva
Daniele Ambrosio dos Santos
Danielle C. Neves
Danielle Caroline Maciel Nascimento
Danilo Silva Guimarães
Danúbia Muniz
Davi – cacique aldeia Aguateú
Deborah Duarte Franco
Dilcelaine Lucia Lopes
Dora Pankararu
Doralice Gomes de Abreu
Dreyf de Assis Gonçalves
Dulce Helena Rizzardo Briza
Dulce Lopes Barboza Ribas

Edilaine Batista Dias
Edilaine Gabriel Del Valle
Edileide Ap. de Carvalho dos Santos
Edileusa Santiago do Nascimento
Edinaldo dos Santos Rodrigues
Edivaldo Lipu
Edlaine dos Santos
Edson Yukio Nakashima
Eduardo Cordeiro de Paiva
Egli Maria Michoski
Elaine Cristina Lopes
Elaine da Silva Fiorucci
Elaine Tripodoro Escaleira
Elaine Vitor
Elda Varanda Dunley Guedes Machado
Elenice A. P. L. Orti
Eleonora de Paula E Souza Dias
Eliana Maria Schiavetti
Eliana Marques
Eliane Araújo
Eliane Araujo Ferreira
Eliane Barreto de Santana
Elisabeth Passero Pastore
Elisete Reis Santos
Eliska Casarim
Elizabeth Andrade Loch
Elizabeth de y Maciel Concone
Elizene Baren Leite
Eloídes Ferreira de Sousa
Elza Perez
Emily Christine Vitale
Erenir Pinto de Sant´Anna
Érica Didier Dantas
Erica Para Benite
Erika Brazil Rodrigues Vieira
Erika de Menezes Hirs
Erika Ferreira de Azevedo
Esperciano Rodrigues Soares
Ester de Oliveira Pinto
Etelma Tavares de Souza
Eunice Alves Da Silva
Eunice Augusto Marins
Eurico Lourenço Sena Baniwa
Eurico Sena Baniwa
Evanieli Apolinario de Lima
Ewem C. Rodrigues Lipu
Expedita Cesar Casquel
Fabiane F. da Silva
Fabio Augusto de Almeida
Fábio Okamota Yui
Fabricia Gomes Nunes
Fátima Braga
Fátima Carolina Baeta
Fernanda Esteves Fazzio
Fernanda Francisca Araujo
Fernanda Maia González
Fernanda Miszkinis de Melo
Fernanda Roder Martinez
Fernando Luiz Zanetti
Flaviana Silva
Flordelice Magna Ferreira
Francisco Alberto Melo
Francisco Carlos Da Silva
Francisco Matshua

Gabriela Alvarez
Gabriella Guimarães Roda Perim
Gardene de Jesus Soares
Genilda Vidigal
Geraldo Ladislau Damiani Jr.
Gerson Cecilio Damaceno
Glaucia B. Jorge
Glaucia Maria Viana Milagres
Glaucia Mocivuna
Gleidson Alves Marcolino
Gleise Sales Arias
Gleiser Alves Marcolino
Graziela Cunha Kleinas
Guaíra Celi Maia
Gustavo Gonçalves Da Cunha
Hani Khouri Fonseca
Helen Alessandra Arantes de Almeida
Helena Stilene de Biase
Heliane Groff
Heloisa Silva
Hênia Mascarenahs Andrade
Hilário da Silva
Hilda Umbelino
Iasmim Augusto
Ida Lonigro Lopes
Ilana Mountian
Ilham El Maerrawi
Ilva A. Q. Anunciação
Indinara Maraisa
Inlarina Lulu
Iraci Augusto
Isabel Cristina Frederico
Isabel Cristina Salmeirão Venâncio
Isaque de Oliveira
Ivan Darrault-Harris
Ivone Mendes
Ivoneth Cardoso de Albuquerque
Ivy Beritelli
Izabel Cristina Silveira Gazel Texeira
Jacqueline Severiano Caetano
Jader Silva Penha
Jaffet Barros Alves
Jakeline Alencar
Jazone de Camilo
Jhenifer Feliciano
Jhony de Oliveira
Joana Bielewiez
Joana Lopes Garfunkel
João Carlos Guilhermino da Franca
João Soares
Jocelina Teixeira
Jocinara Bispo dos Santos Silva
Joeanne Mane
Jonas Duarte Rodrigues Da Costa
Jonas Feltrin Ferreira
Jonas Lipu Flores
José Ricardo Portela
Julia Rodrigues da Silva
Juliana Aparecida Eloy Costa
Juliana Barbosa de Barros
Juliana de Figueiredo Affonso
Juliana Franco Maia
Juliana Maria Gonçalves de Souza
Juliana Miyuki Garcia Tanji

Juliana Rosalen
Juliana Santana B. Monteiro De Souza
Juliana Teixeira de Freitas
Júlio César Pio
Juraci Cândido de Lima
Karen Sayuri Makino
Karina Ar
Kátia Brito
Katia Cristina Teixeira Dantas
Kayê C. Masano
Kelle Cristina
Kleber Bones Lemos
Laizi da Silva Santos
Larissa Alves Bonfa
Laura Maria Jorge Carvalho
Laurianne de C Bastos
Leandra Aurélia Baquião
Leandro Augusto Ferreira
Leandro de Almeida
Leandro Valiengo
Leila Tardivo
Leoniza Felicio de Oliveira
Letícia Almeida de Castro
Lígia de Mello
Liliam Pajtak
Lisandra Cristina Berardone Siqueira
Lorena Galeotti Mendonça
Luana Benites
Lúcia Bonilia Keller
Luciana da Silva Thomé
Luciana Ferreira Silva
Luciana Martin
Luciana Pedreira de Azevedo Lopes
Luciana Torres
Luciano Diniz de Oliveira
Lucila de Jesus Mello Gonçalves
Lucy Ione Rabaça
Luisa Flosi Godoy
Luiz Eduardo Valiengo Berni
Luiz Gustavo Ramos Mello
Luiz Karaí
Lumena Celi Teixeira
Magali L. de Freitas
Maier Augusto dos Santos
Mara L. Dipier
Marcelo Barna
Marcelo Gabriades
Marcelo Lemos Correia
Márcia Andréia R. Pereira de Carvalho
Márcia Bracciali
Márcia Brandão Rodrigues Aguilar
Márcia do Amaral Miranda
Márcia Ester Caldas
Marcia Terezinha Nogueira
Marcia Venício
Marcilene da Silva Martins
Marcio Delfino Caldeira
Marcos Alves Da Silva
Marcos Eduardo Lopes Dutra
Marcos Júlio Aguiar
Marcos Piomotur
Marcos Tupã
Margareth Machado de Andrade
Margareth Silveira da Silva

Maria Alzinda de Maia
Maria Antônia da Silva
Maria Aparecida Guedes
Maria Cecilia Roth
Maria Cristina Cosentino
Maria da Conceição de Oliveira
Maria das Merces Barbosa
Maria do Carmo R Barros
Maria do Rosário Santos
Maria Dorothea Post Darella
Maria dos Prazeres do N. Loureiro
Maria Elisa Marchini Sayeg
Maria Ermínia Ciliberti
Maria Fernanda Langlada Y Gomes
Maria Gertrudes Vasconcellos Eisenlohr
Maria Helena Carvalho de Oliveira
Maria Helena F. Alves Raimundo
Maria Inês Ladeira
Maria Leni Benfica
Maria Lídia Da Silva
Maria Luiza dos Santos Silveira
Maria Matshua
Maria Nilda Rodrigues Dos Santos
Maria Odeth Pereira de Almeida
Maria Otávia Dorilêo Campos
Maria Roziani Da Conceição Pereira
Maria Silvia Gomes Nogueira
Mariana dos Santos
Mariana Hasse
Mariana Paula Scarparo
Mariano Fernando
Marilez Furlanetto
Marilia Martins Vizzotto
Marina da Silva
Marina Pitorri
Marinho Pedro
Mário de Camilo
Maristela Helechyj
Marli Machiaveli
Marta Viana da Cruz
Martha Virginia de Souza
Mary Ueta
Massumi Kamimura
Mayara Ferreira da Costa Patrão
Maynara Helena Flores Martins
Melquesedeque Mendes
Michele Harumi Junqueira Barbosa
Milena Aparecida Vieira Moreno
Míriam Felix Da Silva
Miriam Leirias
Miriam T. Vieira R
Mirna de Moraes
Monica Dias Santos Leite
Monica Feitosa Santana
Monica G. Levi
Monica P. Nascimento
Naira Vicente Carbutti
Nanci Neves Nicolussi
Nátali Franconere
Nathalia Cabrini
Nayza Freitas Carvalho Palo
Neusa Beniti
Newton Gonçalves de Figueiredo

Nilza Maria de Freitas Carvalho
Odair Jose Mendes Rodrigues
Odete Ferreira
Olga Elisa Castillo Modesto
Olivia Bara
Ozéias Andrade
Pacuery Garcia
Patricia Pintol
Paula Cristina Menezes
Paula Rosana Cavalcante
Paula Sampel Borges Moraes
Paulinho Jose
Paulo Baldivino de Oliveira Jr.
Paulo Félix
Paulo Roberto Martins Maldos
Pedro Pulzatto Peruzzo
Poliana Carneiro de M. A. González
Priscila Marcolino
Priscila Tamis de Andrade Lima
Priscilla Braga de Oliveira
Priscilla Ferreira Gonçalves da Silva
Rafaela Barrotti Ussier
Ranulfo de Camilo
Raquel Dias
Raquel Silva Torres
Raquel Zedan
Regiane Elorriaga Bezerra
Regiane Rodrigues
Regina Celia Villa Costa
Regina Claudia Melges Puglia
Regina Helena Batista Bianco
Rejane Galvão
Renata Maria Silva Peres
Renata Persike Serrano
Renata Yoshie Ruggiero Takacura
Renato da Silva Mariano
Rinaldo Arruda
Rita de Cassia Campos Ferreira
Roberto Carlos Indubrasil
Robson Rodrigues
Rocio Elizabeh Chavez Alvarez
Rodinei Roberto Coqui da Silva
Rodrigo Otavio
Rodrigo Padua Rodrigues Chaves
Rodrigo Selmo
Ronaldo Toioti
Rosa Helena Moraes
Rosa Regina R. Andrade
Rosana Cretendio Pajares
Rosana Cristina Coneglian
Rosana da Silva Ferreira
Rosana de Fatima Lechinieski Papini
Rosangela Dayse Monteiro
Rosangela Pereira
Rose Marie Guimarães Santos
Rosenilda Campos Damaceno
Rosenilda da Silva
Rosiane Holanda Raposo da Silva
Rosimeire Taiati
Ruth Almeida Soares
Salete Vasconcelos
Salvador Jordaneo Coelho de Almeida
Samuel Souza de Paula
Sandra F. da Silva

Sandra Luiza Snege
Sandra Regina Rodrigues de Souza
Selma Noguti
Sergio Seiji Aragaki
Shana Emanuelle Soares
Silvana Gaiza Piechazek
Silvia C. Bewtes
Silvio Magalhães Lima Breithaupt
Sirlei da Silva Poveda
Sirlei Fatima Tavares Alves
Solange Aparecida Neumann Salomé
Solange Laura de Freitas
Sonia Grubits
Sueli Rugno
Suely Hebane K. Lopes
Taise Maria Lopes Dutra
Talita Iris Esteves
Tania Aparecida Cordeiro de Negreiro
Tania Aparecida S. Bamondes
Tânia Bamondes
Tânia Cristina de Borba
Tânia Cristina dos S. C. de Almeida
Tânia Cristina Segretti
Tania Elena do Bonfim
Tássia Reis Theodoro
Tatiana Senhorinha de Melo Costa
Tatiana Yamasaki
Tatiane da Conceição C. Pereira
Telma Regina Ventura
Terezinha Pereira Santos
Thaís Duarte de Lima
Thamires Sebastiao
Tomás Bittencourt de Faria Alves
Ubirajara Nascimento
Ubiratan D'Ambrósio
Vagner Cecilio Damaceno
Valcileide de Lima Bona
Valdir Rocha Marcelino
Valéria Eugênia
Valeria Saud Melo
Vanderlei de Jesus
Vanessa Aparecida de Almeida Guerra
Vanessa Caldeira
Vanessa Dias Mastrogiacomo
Vanessa Santos da Silva
Vanina Souza Dias
Vera C. Freitas
Vera Lucia Correa
Vera Sonia Mincoff Menegon
Verginia Veríssimo
Verônica de Freitas Montanher
Verônica Estrella
Verônica Estrella
Vivian Pires Garcia
Walkyria Mollica do Amarante
Walkyriz Mollica
Wallace da Silva
Wane Vaz do Amaral
Wendel Ricardo
Winnie Calixto
Yanina Otsuka Stasevska
Yukiko Nezuka
Zulmerinda Rocha Neves

posfácio

Odair Furtado

Doutor em Psicologia Social, é professor no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social (PSO) e na Faculdade de Psicologia da PUC-SP; coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisa em Trabalho e Ação Social do PSO; atua na área de Psicologia Social (Psicologia Sócio-Histórica), com ênfase em Processos Grupais, Compromisso Social, Universo Simbólico, Produção de Sentido e Análise do Discurso; presidente do Conselho Federal de Psicologia na gestão 2001-2004.

Inicio meu texto agradecendo o honroso convite feito por Lumena Celi Teixeira, coordenadora do GT Psicologia e Povos Indígenas, do CRP SP. É de fato, para mim, um grande acontecimento poder finalizar esta importante publicação sobre Psicologia e os povos indígenas. Penso que tal convite foi inspirado no primeiro evento que discutiu a relação entre a Psicologia e os povos indígenas, em 2004, época em que eu presidia o Conselho Federal de Psicologia. O evento foi realizado na sede do CIMI em Luiziânia, cidade bem próxima a Brasília, e reuniu um significativo grupo de representantes indígenas. Talvez, como afirmei, não tenha sido o primeiro evento sobre Psicologia e povos indígenas, mas certamente foi o primeiro a contar com a participação de tão significativo número de representantes de várias nações indígenas.

De qualquer forma, o evento foi importante para desencadear a organização dos psicólogos em torno da temática, fazer com que o Sistema Conselhos de Psicologia centralizasse ações que culminaram com o GT de São Paulo e com os vários encontros mencionados no texto de Luiz Eduardo Valiengo Berni neste mesmo livro. Resgatando a história e garantindo os créditos necessários, preciso dizer que foi Marcos Ribeiro Ferreira quem sempre insistiu na necessidade desta discussão e o fazia desde a primeira gestão do CFP, da qual participamos juntos de 1995 a 1998. Foram muitos anos até o encontro de Luiziânia, e Marcos R. Ferreira insistiu nesta temática até que ela se materializou em tese para o Congresso Nacional de Psicologia. Minha gestão cumpriu essa determinação.

Naquela oportunidade, eu fiz, como mandava o protocolo, a abertura do encontro e falei para uma plateia majoritariamente indígena. A nossa capacidade de mobilização dos psicólogos interessados no tema ou com experiências concretas com povos indígenas foi precária e muita gente que deveria estar presente não foi contatada. De qualquer forma, lá estava eu, um professor de uma universidade paulistana encravada em um centro urbano, frente a frente com representantes de uma cultura tradicional e milenar. Havia me preparado para uma palestra e

isso me parecia fora de propósito para a ocasião. Comecei minha fala com uma declaração que me ocorreu naquele momento e que está registrada no texto de abertura da publicação do CFP que marca esse evento. Disse àquela plateia muito atenta que eu cresci numa cidade que, de 1860 a 1900, quadruplicou sua população em função da imigração, e o maior contingente de imigrantes era de italianos. Eram tantos os italianos, que o idioma passou a ser esse durante um período. As marcas da língua italiana estão presentes até hoje na cidade e os descendentes de italianos deixam suas marcas pela cidade e na sua cultura. Meus avós maternos eram italianos e foi em sua casa que passei uma boa parte de minha infância. Evidentemente, cresci no meio dessa cultura e foi assim que construi minha identidade como filho de uma família italiana.

Ocorre que, do outro lado, entre os meus avós paternos, a história era outra e no encontro de Luiziânia, no momento da fala, pude elaborar uma contradição que me acompanhou por muitos anos. Convivi muito pouco com meu avô Benedito, que morreu quando eu tinha apenas 6 anos, mas tenho viva a memória dos momentos vividos e um dos atrativos da relação avô-neto era o fato dele ser filho de índio. Bem, já começamos a esboçar o problema que estabelece a diferença entre os descendentes de imigrantes, rigorosamente todos os que aqui chegaram depois da Descoberta (do ponto de vista da civilização europeia), e os povos nativos. Por que os descendentes de imigrantes mantêm o vínculo com sua cultura original e os descendentes indígenas rompem com sua cultura?

Continuando com o caso particular, procurando uma forma de generalizá-lo, meu pai foi muito cedo incluído no mercado de trabalho e, aos 12 anos, foi trabalhar como ajudante/aprendiz com italianos na colocação do piso da Estação Sorocabana, hoje a Sala São Paulo de música. Ali começou seu aprendizado da língua italiana e dos costumes. Até a sua completa profissionalização, passou por várias empresas, todas de propriedade de italianos. Quando se casou com a filha do italiano, jovem que trabalhava em uma dessas fábricas, foi acolhido pela família sem estranhamento. Quando eu estava com 15 anos, ele comprou uma casa de massas italianas artesanais e eu cresci ouvindo sua clientela chamá-lo de italiano. Ele se aproveitava desse equívoco como garantia de verossimilhança para o seu negócio: o italiano da casa de massas italianas. Esperteza de comerciante!

Olhando para aquela plateia majoritariamente indígena e convidado a falar sobre um evento que discute a relação entre a Psicologia e a causa indígena, a lembrança do meu avô índio, quase índio porque fora aculturado, me invadiu completamente e contei aos ouvintes a história de minha socialização italiana para dizer que, como muitos paulistanos, eu era a

confluência de etnias, mas, naquele momento, uma delas se ressaltava por motivos óbvios. Descobri naquele instante que eu também era índio! E pude falar com aquela plateia privilegiada do meu estranhamento com o fato. Até então, não me reconhecia assim. Evidentemente, as histórias de meu avô contadas por meu pai remontavam as suas origens, mas sempre do ponto de vista exótico e não de valorização e continuidade da cultura, dos costumes, das crenças, do modo de vida.

Aqui está o ponto: por que o modo de vida italiano foi tão valorizado e o modo de vida indígena foi ocultado? Nas lembranças de meu pai, o meu avô era visto como pessoa batalhadora, respeitada pela vizinhança, homem alfabetizado que frequentava a livraria Pensamento (no bairro da Liberdade). Também sabia coisas que não eram comuns ao tipo de vida típico dos bairros paulistanos da década de 1930 e 1940. Ele lembra que pessoas o procuravam buscando remédios feitos de ervas e lembra das prescrições com um tipo de mistura para cada processo etiológico. Ele conta que, numa oportunidade, acompanhando o seu pai numa busca dessas ervas, o pai foi picado por uma cobra no dedo hálux. Imediatamente matou o bicho, tirou sua pele e enrolou um pedaço da cobra no seu dedo. O procedimento funcionou e o efeito colateral foi a troca de pele do hálux numa determinada época do ano. A história contada para a família na forma de lenda ganhava contornos exóticos como traços da cultura indígena que não podiam ser explicados.

O lugar da cultura europeia era o lugar preferencial tanto na família de origem indígena quanto na de origem italiana. No primeiro caso, a busca do reconhecimento e, no segundo, a situação confortável da manutenção. Frente ao grupo que me remetia aos meus antepassados, somente poderia reconhecer a minha origem, já que a cultura estava irremediavelmente perdida nos caminhos da minha socialização.

Lendo os trabalhos aqui apresentados, tanto os depoimentos quanto as intervenções, é possível pensar que a história acima pode ser diferente para as novas gerações. Neste ponto, avançamos e é possível dizer que a causa indígena está pautada nacionalmente. A tônica desta publicação aponta para uma condição de autonomia e altivez.

Desde o batismo de Sônia Grubits, realizado no evento durante sua fala, à cobrança realizada mais de uma vez pelos representantes indígenas aos pesquisadores não-índios que visitam as aldeias procurando enquadrá-los às exigências do seu modo de vida, o respeito ao seu modo de ver o mundo. Mais de uma vez foi pontuada a relação transcultural como principal problema na relação entre os pesquisadores não-índios e os índios, e Luiz Eduardo Berni discute com muita qualidade esta questão.

Temos aqui um problema de fundo e me lembro do trabalho do antropólogo Philippe Descola (Descola, 2006), que foi orientando de Lévi-Strauss e estudou índios da nação Jivaro, no norte do Peru/sudeste do Equador. O termo estudar se aplica neste caso e o método adotado, da etnometodologia estruturalista, é bem conhecido daqueles que acompanharam o trabalho de Lévi-Strauss. Depois de estar morando em uma aldeia por quase dois anos, o pesquisador francês se sentia completamente adaptado às condições de vida na floresta e falava da língua, dos costumes, do modo de vida dos seus hospedeiros como conhecimento vivido. Até que ele adoeceu, contraindo uma virose que exigia, de acordo com sua crença, uma boa dose de antibióticos.

Naquele momento, toda a relação transcultural foi colocada em dúvida. Descola pediu aos amigos jivaro que buscassem num entreposto o medicamento que necessitava e eles, reconhecendo a gravidade do caso, resolveram livrar o antropólogo de seu problema garantindo a ele que essas pílulas não seriam suficientes para extirpar o mal que o acometia. Somente um bom ritual xamânico, realizado por gente competente, seria capaz de reverter aquele mal. Duas crenças de culturas distintas colocadas frente a frente. Qual delas tem maior valor? Para os jivaro, sem nenhuma dúvida, a secular forma de tratar construída pela sua cultura, que é a de afastar o espírito (numa acepção muito livre por mim utilizada) inoculado pela inveja de um inimigo. Quanto mais forte for esse inimigo, pior será o efeito do mal e revertê-lo não é tarefa das mais fáceis. Como convencer o branco europeu que sente correr risco de perder a vida de que sua cultura não é superior e que sua ciência encontrou solução melhor? Como convencer os jivaro, que veem sua medicina apresentar bons resultados, que aquelas pilulazinhas mágicas teriam a capacidade de reverter um mal tão poderoso que está relacionado com todo o seu sistema de crença. Sim, também para o francês é difícil exatamente porque a sua solução também está fortemente vinculada ao sistema de crença de sua cultura. Um acordo de difícil solução que foi resolvido com a aplicação do ritual xamânico, porque o francês estava sob os cuidados dos jivaro. Mas que muito gentilmente ofereceram mais tarde as pílulas que o francês tanto queria.

Não é possível considerar se foi a pílula ou o ritual o responsável pela cura. Do ponto de vista de nossas crenças, evidentemente, cremos em nossa ciência e no nosso modo de resolver nossos problemas. É claro que historicamente já acreditamos em procedimentos que hoje condenamos e que procedimentos que acreditamos piamente hoje serão refutados futuramente. É possível que a pílula do francês esteja neste rol! Meu argumento, evidentemente, é um jogo de palavras e pode ser desmontado facilmente por um bioquímico competente. Mas

não é do princípio ativo de uma pílula que estamos falando e sim do ponto de vista de duas culturas com crenças opostas e com soluções eficientes em ambas. Voltamos, de forma um pouco mais sutil, ao problema criado pela invasão colonizadora e a disputa da cultura "maior" contra a cultura "menor": a destruição da cultura colonizada. Vocês já leram o que foi dito por Eurico Sena, baniwa do alto do Rio Negro: "A primeira coisa quando chegar em uma comunidade indígena, deve-se dizer: qual a concepção de doença? Como que vou conceber essa doença? Sempre quando eu converso com a minha mãe, ela fala assim: 'Alguém, o Curupira ou alguma coisa, fez um sopro e está doendo aqui no ombro ou estou sentindo uma dor aqui...', entendeu? Aí, vem o médico. E eu tenho que dizer, que convencê-la primeiro e dizer, 'Não, isso é uma doença que é por causa disso e daquilo, é uma gastrite e tudo mais'. Mas, antes de chegar ao médico eu preciso fazer uma intervenção cultural. E isso nós sabemos que é a nossa, digamos, medicina tradicional".

Berni coloca esta questão em foco e nos permite pensar como equacionar a relação entre a produção de subjetividade do ponto de vista de cada uma dessas culturas e a Psicologia é uma construção da nossa cultura. Abusando do uso da metáfora, podemos dizer que nossas teorias e métodos são as nossas pílulas. Elas não são universais! Não há uma Psicologia indígena, assim com não pode haver uma Medicina indígena. São outros parâmetros e outra forma de ver o mundo. Mas é possível, garantida a autonomia dos povos, a relação transcultural considerando uma troca de conteúdos de forma legítima e sem dominação. A política pública de Saúde hoje é oferecida pelo governo brasileiro e reivindicada pela população indígena, e este é um acordo possível. Como a Psicologia pode fazer parte desta política pública?

Renato Mariano, o Uiramirim, guarani m'bya do Vale do Ribeira, falou que: "a gente tem a preocupação, sim, da influência, da entrada do alcoolismo na aldeia, só que a gente nunca teve esse grupo de pensar com psicólogos, porque isso é de outra cultura, não faz parte da nossa cultura, só que está influenciando diretamente na cultura nossa. A gente tem que achar uma maneira de combater isso em conjunto, e de como falar à nossa etnia guarani, ela é muito grande, é uma população que ocupa uma área muito grande." Ou seja, o transculturalismo neste caso é feito de forma perniciosa e representa prejuízo para o povo indígena. O que vocês, que entendem de alcoolismo porque inventaram esse problema, podem fazer para melhorar a nossa situação? Se o psicólogo tem algo a dizer, que o diga respeitando a cultura indígena e promovendo uma forma progressiva de transculturalismo. Sim, Berni, sei que o termo já foi cunhado para exalar essa progressividade, mas a fala de Uiramirim soa como

um alerta. Antonísio Lulu é bem preciso e sintetiza a demanda: os dois maiores problemas são o alcoolismo e o suicídio. O desenraizamento é uma das causas e a solução tradicional não é mais possível. Assim, deve haver alguma forma de os psicólogos atuarem, desde que compreendam a subjetividade indígena.

Gosto da maneira como a dupla Vanessa Caldeira e Joana Garfunkel trabalha. No seu texto, Vanessa diz que a psicóloga e a antropóloga trabalham convocando a alteridade. Alteridade disciplinar e alteridade cultural para se colocar a serviço de um grupo que enfrenta a força da aculturação e luta para manter sua identidade. Nos interstícios entre as culturas, buscar o registro possível daquele que foi contaminado e ao mesmo tempo resiste. Inventar uma forma de traduzir dimensões subjetivas que se apresentam de forma amalgamada, distinta e complementar. Não deve ser fácil para técnicos e muito menos para quem é o sujeito deste conflito.

Esta dupla, Vanessa e Joana, apontam para uma questão importante que foi analisada mais adiante por Sonia Grubits: "Apesar da atividade xamanística ter perdido muito de sua importância na vida desse grupo, o reduzido número de nidjienigi (xamãs), também chamados padres, existentes atualmente na Reserva Indígena Kadiwéu, conservam um certo prestígio. Uma das principais atividades, a de curador, sofre a concorrência direta da assistência médica prestada pelos missionários evangélicos, ou da Fundação Nacional de Saúde, Funasa, sendo que os kadiwéu recorrem frequentemente às duas práticas". Ou seja, o contágio cultural já produziu o conflito entre as culturas e a polarização das crenças não se dá como ocorreu com o antropólogo francês, mas da forma como apresentam a psicóloga e a antropóloga brasileiras.

São boas iniciativas e dentro do espírito transcultural proposto por Berni, mas uma das que mais me impressionou foi o projeto Yvy Rupa, da etnia guarani e a participação da psicóloga Yanina Otsuka Stasevskas. Será esse seu trabalho o de uma psicóloga? Pois foram exatamente sua referência profissional e o respeito ao sonho do cacique Timóteo Verá Popygua de realizar um projeto de reunir as várias aldeias guarani que permitiram e incentivaram sua realização. O desprendimento e a força de vontade dessa psicóloga são um exemplo e uma alternativa para o trabalho de todos nós. Prova que o transculturalismo é realmente possível.

Bem, a história estritamente pessoal relatada no início perde o foco e a importância e posso felizmente me realizar no importante e bonito trabalho desenvolvido por tantos e brilhantes psicólogos que souberam construir uma alternativa que abre a senda para um grande futuro de resgate e respeito aos indígenas que vivem no Brasil e uma boa referência para um diálogo profícuo com os pesquisadores e povos indígenas de outros países.