



povos
indígenas
e psicologia

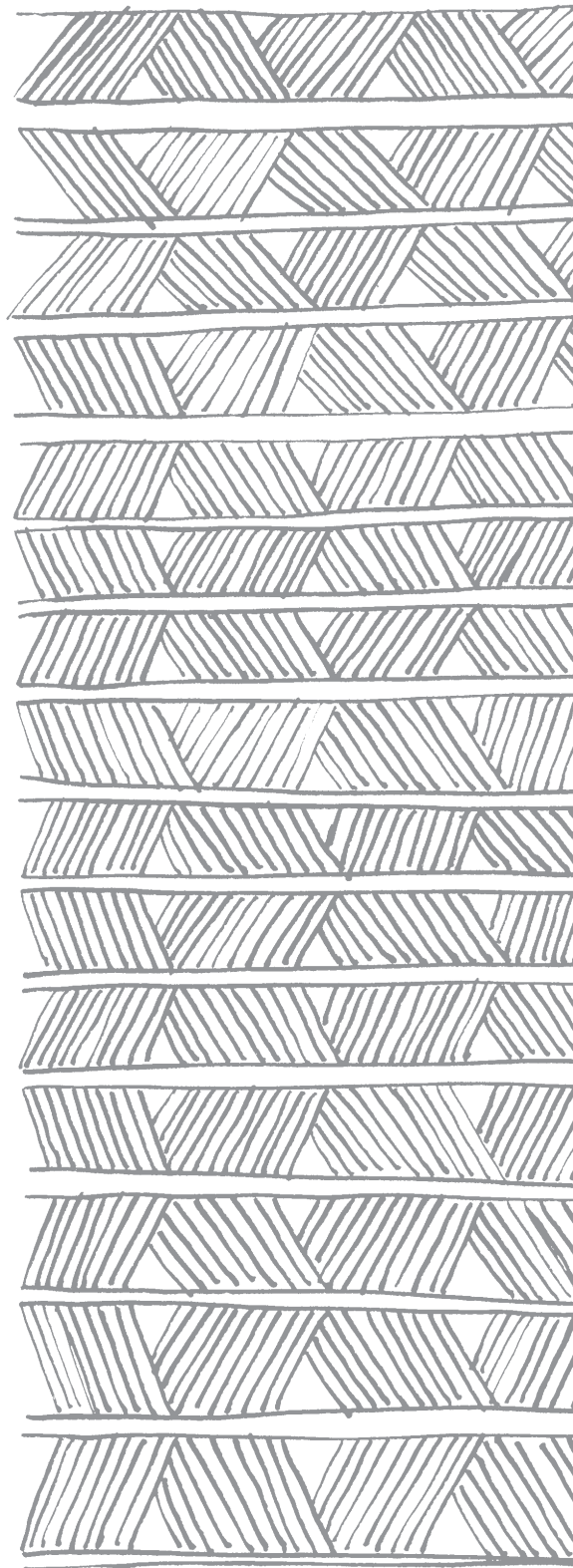
a procura
do bem viver



Conselho Regional de **PSICOLOGIA** SP

povos
indígenas
e psicologia

a procura
do bem viver



povos
indígenas
e psicologia

a procura
do bem viver

SÃO PAULO · 2016 · 1ª EDIÇÃO

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA

DA 6ª REGIÃO · CRP 06

XIV PLENÁRIO · 2013-2016

C755c

Conselho Regional de Psicologia de São Paulo.
POVOS INDÍGENAS E PSICOLOGIA: A PROCURA DO BEM VIVER.
Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. – São Paulo: CRP SP, 2016.
280p.; 16x22cm.

ISBN: 978-85-60405-44-2

1. Psicologia – Povos Indígenas 2. Bem viver indígena 3. Protagonismo indígena 4. Identidade indígena 5. Saúde mental indígena 6. Atenção psicossocial 7. Psicologia cultural 8. Etnopsicanálise 9. Questão indígena I. Título

CDD 150

Ficha catalográfica elaborada por Marcos Toledo CRB8/8396

DIRETORIA

PRESIDENTE

Elisa Zaneratto Rosa

VICE-PRESIDENTE

Adriana Eiko Matsumoto

SECRETÁRIO

José Agnaldo Gomes

TESOUREIRO

Guilherme Luz Fenerich

CONSELHEIROS

Alacir Villa Valle Cruces

Aristeu Bertelli da Silva

Bruno Simões Gonçalves

Camila Teodoro Godinho

Dario Henrique Teófilo Schezzi

Gabriela Gramkow

Graça Maria de Carvalho Camara

Gustavo de Lima Bernardes Sales

Ilana Mountian

Janaína Leslão Garcia

Joari Aparecido Soares de Carvalho

Livia Gonsalves Toledo

Luis Fernando de Oliveira Saraiva

Luiz Eduardo Valiengo Berni

Maria das Graças Mazarin de Araujo

Maria Ermínia Ciliberti

Marília Capponi

Mirnamar Pinto da Fonseca Pagliuso

Moacyr Miniussi Bertolino Neto

Regiane Aparecida Piva

Sandra Elena Spósito

Sergio Augusto Garcia Junior

Silvio Yasui

COORDENAÇÃO GERAL E ORGANIZAÇÃO

Lumena Celi Teixeira

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO

Fonte Design



‘Bem-viver nos convida a sair da dicotomia entre ser humano e natureza, ou seja: despertar para uma consciência de que somos filhos da Mãe Terra, da Pachamama, e tomar consciência de que somos parte dela, de que dela viemos e com ela nos complementamos.’

Katu Arkonada

Sumário

13 Apresentação

17 Introdução

parte um • com a palavra os indígenas

26 *Nhande rekoha nhẽ`ẽ ayvu arandu*

Para o bem viver da humanidade na cosmovisão Kaiowá

Valdelice Verón Xamirinhupoty; Maria Aparecida Rezende

33 Mobilização do povo Guarani M'bya pelo tekoha

Marcos Tupã

40 Aldeia Paranapuã na luta pela terra

Cleirray Werá Fernando

43 Unidade e potência no movimento indígena

Sandro Tuxá

53 Resistência e defesa da cultura Kaingang

Dirce Jorge Lipu Pereira Kaingang

58 Preservação da cultura Kaingang pelo conhecimento dos antepassados

Jose da Silva Barbosa de Campos Kaingang

64 Espiritualidade na essência da cultura Guarani

Sergio Karai Macena

69 Formação de pajé e uso tradicional da ayahuasca

Eri Manchineri

79 Memória do sagrado enquanto resistência ao medo

Liderjane Kaxixó

- 83 O tempo da criança e da natureza na educação diferenciada guarani
Pedro Luiz Macena
- 89 Desafios dos indígenas em contexto urbano
Paulo Wassu Cocal
- 101 Reflexão para as(os) psicólogas(os) no 'Dia do Índio'
Emerson de Oliveira Guarani

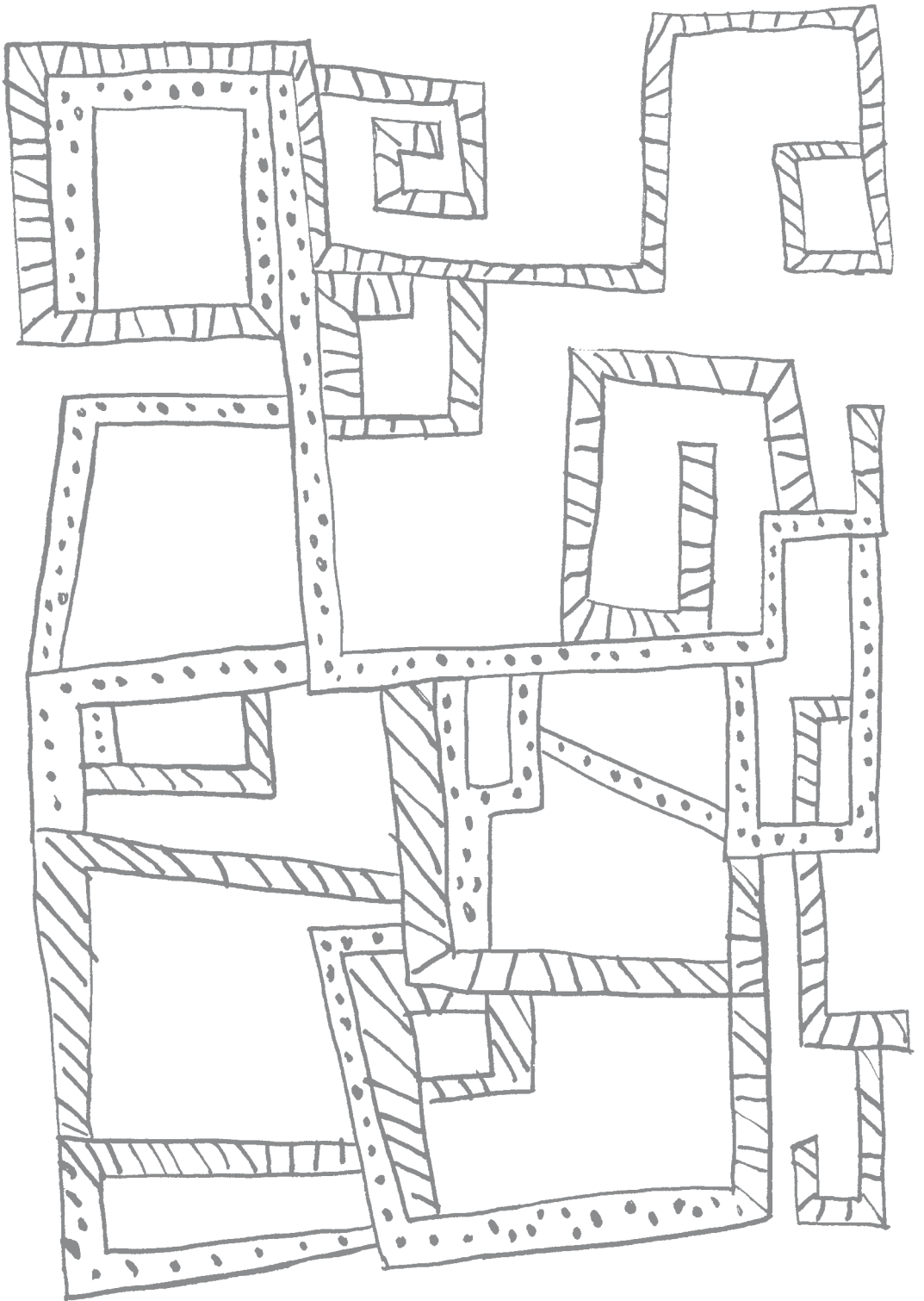
parte dois • profissionais à procura do bem viver

- 104 A ciência, o índio e o Brasil: Fundamentos para uma revisão epistemológica
Luiz Eduardo Valiengo Berni
- 110 Vozes do Brasil: Diferentes identidades, um devir intercultural?
Daniela Bueno de Oliveira Américo de Godoy
- 124 Etnocídio ameríndio e alucinação negativa: O estatuto do morto e suas decorrências para a psicologia
José Francisco Miguel H. Bairrão
- 134 A lápide e os cânticos
Juliana Dal Ponte Tiveron
- 145 A investigação do devir indígena
Leonardo Zaiden Longhini
- 158 Violação do direito às terras tradicionais dos povos originários
André Valécio de Jesus
- 169 Direito às terras tradicionais: situação das aldeias na Baixada Santista e Vale do Ribeira
Antonio José Donizetti Molina Daloia
- 178 A psicologia e a questão indígena no Brasil
Danilo Silva Guimarães

- 189 Considerações sobre o trabalho com comunidades indígenas a partir do serviço “Rede de Atenção à Pessoa Indígena”
Rafaela Waddington Achatz, Flaviana Rodrigues Sousa, Marília Antunes Benedito e Danilo Silva Guimarães
- 199 PGTA Kaxixó: Mais uma experiência de diálogo entre povos indígenas, psicologia e antropologia
Vanessa Caldeira
- 209 Psicologia e povos indígenas: Reflexões iniciais sobre a participação do psicólogo na construção do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxixó
Elisabeth Passero Pastore
- 217 Psicologia e povos indígenas: Encontros na encruzilhada
Lucila de Jesus M. Gonçalves
- 227 O lugar da psicologia nas questões indígenas
Edinaldo dos Santos Rodrigues
- 235 A psicologia na promoção do bem viver indígena
Lumena Celi Teixeira

Apêndices

- 261 1ª Conferência de Política Indigenista.
Propostas da Etapa Local: Indígenas em Contexto Urbano
- 271 Sistematização das propostas aprovadas nos Congressos Nacionais da Psicologia (CNP) com relação aos povos indígenas



Apresentação

Quando iniciamos de forma mais contundente a discussão sobre Psicologia e Povos Indígenas no Sistema Conselhos de Psicologia, partimos do reconhecimento de que uma psicologia crítica e comprometida com a justiça social precisava tomar como questão a condição das populações indígenas no Brasil. Um país que tem seu processo colonizador fundado no extermínio dos povos originários e na exploração da terra, seguido por um longo período de escravização da população negra originária de países africanos e, posteriormente, por um processo de desenvolvimento industrial que contou com a exploração da mão de obra de imigrantes oriundos, sobretudo, das crises dos países europeus, e mais recentemente, de outros lugares do mundo. Se o Brasil é amplamente conhecido pela miscigenação do seu povo, uma outra face dessa mesma história carrega as marcas da violência, da exploração e de extermínio marcado por todas as características de um genocídio, no qual em diferentes momentos da história vemos a reprodução do assassinato em massa de determinados grupos humanos ou etnias. Acompanhando esse processo, um verdadeiro etnocídio insiste em destruir traços próprios das culturas desses povos, sob a forma, sobretudo, do estabelecimento de padrões de moralidade a partir da valorização das culturas dos povos dos países dominantes.

Esse processo perpetua elementos fundantes da história de nosso país e incide sobre a população brasileira das mais diversas formas. Constitui a subjetividade de nosso povo e está presente nas relações da vida cotidiana. Produz afetos, sofrimentos, medos, utopias, desejos. De tal modo que uma Psicologia brasileira não pode abandonar o olhar atento a esses processos. Assim, reconhecemos ao longo da nossa trajetória como ciência e profissão a necessidade de discutir a questão dos povos indígenas e de produzir uma Psicologia atenta às

suas necessidades, capaz de contribuir com suas lutas, como lutas pela dignidade, lutas pelo bem viver. E ao fazer esse reconhecimento identificamos imediatamente a necessidade de reinventar teorias, perspectivas de análise da dimensão subjetiva, referências de atuação profissional em Psicologia.

Com um campo de saber fundado na concepção do homem burguês, entendido como a forma social da subjetividade própria do tempo, da cultura e das relações características do mundo ocidental moderno, a Psicologia precisaria produzir novas referências para que seu compromisso com as populações indígenas não redundasse na mesma lógica violenta, característica da história de imposição de um povo e uma cultura sobre outro.

Para percorrer esse caminho, ao longo desses anos, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP SP) permaneceu orientado por alguns princípios. Primeiramente, que o método deveria ser o da aglutinação de coletivos, de pessoas que carregam contribuições e acúmulos na temática, de debates públicos, envolvendo a categoria, outros profissionais, disseminando o tema. Em segundo lugar, que era preciso construir os diálogos para a produção de referências necessariamente com a participação da população indígena, dando voz ao sujeito e reconhecendo seu protagonismo para a produção de uma Psicologia capaz de traduzir os processos constitutivos de uma subjetividade marcada por essa história de extermínio de seu povo e sua cultura, mas ao mesmo tempo de luta, de resistência, de movimento e transformação. Finalmente, essa produção firmou-se no reconhecimento do necessário diálogo com os países latino-americanos, seja com a Psicologia produzida por esses países, seja pelos atores outros que debatem os processos enfrentados por suas populações, os quais guardam importantes encontros com a história brasileira. Debater a questão da psicologia e dos povos indígenas nos obriga a assumir permanentemente nossa identidade latino-americana.

Essa publicação carrega todos esses elementos. Traz a voz da população indígena, torna públicos os debates realizados pelo CRP SP e compõe o campo de diálogos que temos feito com outras entidades

da América Latina por meio, sobretudo, da União Latino Americana de Psicologia (ULAPSI), coletivo que tem sido estratégico para essa construção.

Desejamos que a sistematização dessas reflexões marque o momento em que nos encontramos nessa trajetória de construção de uma Psicologia capaz de responder às necessidades dos povos indígenas, momento que passa a significar também um marco na reconstrução da própria Psicologia. Passados seis anos desde a publicação do livro *Psicologia e Povos Indígenas* (2010) pelo CRP SP, oferecemos, então, os avanços resultantes dos desdobramentos que ele permitiu. E esperamos que essa obra também siga produzindo movimentos e efeitos na direção do bem viver de nossos povos originários.

Elisa Zaneratto Rosa

CONSELHEIRA PRESIDENTE

XIV PLENÁRIO DO CRP SP (2013-2016)

Introdução

Esta publicação marca uma década de esforços do CRP SP em promover o compromisso da Psicologia brasileira às questões que afetam as comunidades indígenas. E chega em um momento histórico que nos convoca a reafirmar, de forma contundente, a defesa dos direitos humanos, da cidadania e da democracia.

Tal situação reforça ainda mais a pertinência de trazer a público as vivências relatadas pelos indígenas aqui presentes e as discussões levantadas pelos psicólogos participantes. Todos em busca de um bem viver que pressupõe equidade e justiça social, motivados pela certeza de que outro ordenamento social neste país há de ser possível. Uma certeza que deve ser de todos nós e que nos coloca em movimento, diante da tarefa tão desafiadora quanto inevitável, de contribuirmos para a construção de uma sociedade mais inclusiva, pautada no respeito à diversidade e na amorosidade. O bem viver dos nossos irmãos indígenas depende dessa transformação e a Psicologia se coloca como parceira no fortalecimento do seu protagonismo social.

O CRP SP, no decorrer desses anos, criou inúmeras oportunidades de diálogo entre a categoria, representantes indígenas e outros profissionais afins, tendo no horizonte a intenção de sistematizar referências significativas para inserção e atuação dos psicólogos nesse campo. O primeiro livro, *Psicologia e Povos Indígenas* (CRP SP, 2010), tornou-se um marco nesse sentido. Agora apresentamos esta segunda publicação, acreditando contemplar desdobramentos e aprofundamentos a partir do anterior, lembrando que ambos podem ser acessados, em versão digital, no sítio eletrônico do CRP SP.

Consideramos importante destacar que esta ação, assim como as demais ações do Sistema Conselhos, está contemplada nas deliberações

da categoria no último Congresso Nacional da Psicologia, VIII CNP. Ali foram aprovadas a realização de eventos, publicações e defesa dos direitos humanos de pessoas indígenas, entre outros grupos sociais. E, acreditando na relevância do acompanhamento das formulações da categoria sobre a ‘questão indígena’, apresentamos na forma de Apêndice deste livro uma sistematização das propostas aprovadas sobre a temática em cada CNP, lembrando que apesar do IX CNP já ter ocorrido, o respectivo caderno de deliberações ainda não foi publicizado.

Aproveitamos a oportunidade para agradecer a todos aqueles que participaram dessa longa travessia, sejam representantes indígenas, colegas psicólogos, colegas de outras áreas, Diretoria e diversos setores do CRP, pelo apoio e esforço na construção coletiva que tem marcado esse processo. Sincera gratidão.

Sobre os autores e o conteúdo

Esta produção se baseia principalmente nas palestras proferidas durante o 3º Ciclo de Debates Psicologia e Povos Indígenas, realizado em março de 2016, em universidades de três cidades: na USP de Ribeirão Preto, na Universidade Católica de Santos e na USP da capital São Paulo. Foram seis mesas redondas, com participação de lideranças indígenas, antropóloga, procurador da república, psicólogos e psicólogas que atuam com comunidades indígenas.

Enquanto aos profissionais foi solicitado que preparassem um texto com base na palestra, as falas dos indígenas foram gravadas e transcritas, passando por um grau mínimo de edição. Com exceção de duas participações indígenas, cujos textos também foram escritos previamente: Valdelice e Emerson.

O primeiro texto da ‘Parte Um’, de **Valdelice Veron Kaiowá**, foi apresentado em mesa redonda na 2ª Mostra Nacional de Práticas em Psicologia (Anhembi, SP, setembro de 2012), a nosso convite. Em coautoria com Maria Aparecida Resende, sua orientadora, o texto é parte de seu TCC em Ciências Sociais – Licenciatura Indígena. Ela aborda os ensinamentos tradicionais em forma de oralidade que os

rezadores Kaiowá e Guarani repassam de geração a geração, apresentando 17 princípios de uma educação que é “vida, terra, palavra, alma, ética”. Em suas palavras, “esses ensinamentos poderiam ser pontos orientadores de toda a educação brasileira, pois é voltada para a espiritualidade e para o bem comum da nossa casa – o planeta Terra.” Diante do significado e pertinência desse texto, pensamos ser esta uma boa oportunidade para apresentá-lo aos demais psicólogos. Além disso, lembrar que durante a Mostra, Valdelice foi homenageada com o prêmio Paulo Freire, pelo seu destaque na luta pelos direitos do povo Kaiowá e Guarani.

A segunda exceção trata-se do último texto da ‘Parte Um’, de autoria de **Emerson de Oliveira Guarani**, que retrata o material produzido, por solicitação do CRP, para marcar o dia 19 de abril deste ano de 2016, Dia do Índio. Emerson, nos últimos anos, participou do Subnúcleo Psicologia e Povos Indígenas na qualidade de colaborador indígena, como já o haviam feito Marcos Tupã e Edinaldo Rodrigues Xukuru, em anos anteriores. Coordenador da CAPISP – Comissão de Articulação dos Povos Indígenas de SP, trouxe ao CRPSP as questões referentes aos indígenas que vivem nas cidades. Tamanha a relevância social da problemática e a invisibilidade da situação – segundo censo IBGE 2010, o município de SP é o quarto município brasileiro em número absoluto de indígenas (12.997) e o primeiro em número de indígenas em contexto urbano (11.918) – que na qualidade de apoiadores do evento sediamos uma das Etapas Locais da 1ª Conferência de Política Indigenista, a única etapa no Brasil voltada aos indígenas em contexto urbano. A sistematização das propostas elaboradas pelos indígenas nesse encontro encontra-se nos Apêndices deste livro, para conhecimento e acolhimento de todos.

Os demais indígenas convidados para o 3º Ciclo de Debates Psicologia e Povos Indígenas contaram principalmente sobre a situação de suas comunidades e suas lutas, e puderam perceber, através do diálogo com os psicólogos, apoio e parceria na construção de uma sociedade mais inclusiva, pautada na justiça social, que reconheça e valorize seu caráter multicultural. São eles:

Marcos Tupã, coordenador da Comissão Guarani *Yvyrupa*, apresenta um histórico sobre os Guarani M'bya e sua luta pelo território.

Clerray Werá, da mesma etnia, foca na situação da aldeia Paranapuã, no litoral paulista, que sofre com processo de reintegração de posse pelo governo do estado de SP.

Sandro Tuxá, da Bahia, faz uma explanação sobre a diversidade do movimento indígena, suas representações e os desafios das lutas no congresso nacional.

Dirce e Zeca Kaingang, do oeste paulista, contam sobre a resistência da comunidade na preservação da cultura, destacando a presença da religião evangélica na reserva e as dificuldades nessa relação.

Sérgio Macena, pajé, afirma a espiritualidade como essência na cultura Guarani.

Eri Manchineri, do Acre, conta sobre suas duas formações em curso: a de pajé, desde criança, e a de antropólogo, na UFSCar. Aborda o uso tradicional da ayahuasca considerando a diferença de seu uso na tradição e na cidade.

Liderjane Kaxixó, raizeira de MG, fala sobre a preservação da memória e do âmbito sagrado como enfrentamento ao medo que tem produzido depressão e ansiedade.

Pedro Macena, educador na TI Jaraguá, destaca a educação diferenciada dos guarani e o respeito ao tempo da criança e da natureza no planejamento das ações educativas.

Paulo Wassu Cocal enfatiza questões que desafiam os indígenas no contexto urbano, a partir da situação vivida em Guarulhos, grande São Paulo.

Na Parte Dois desta publicação encontram-se as reflexões de 14 profissionais, além de duas estudantes de psicologia em coautoria com seu orientador, sendo seis psicólogas, seis psicólogos, procurador da república e antropóloga. Apresentamos a seguir, brevemente, a temática desenvolvida em cada capítulo:

Luiz Eduardo V. Berni, membro do Subnúcleo desde seu início, traça um breve histórico do percurso trilhado pelo CRPSP em relação aos povos indígenas, relacionando os avanços ali obtidos ao caráter multiétnico da nação brasileira e às referências estabelecidas para políticas públicas que contemplem essa diversidade cultural. Analisa aspectos da formação em Psicologia e articula a ampliação da temática efetivada pelo CRP – que incluiu a laicidade, religião e espiritualidade – às perspectivas contemporâneas de reflexão epistemológica.

Daniela Bueno de Oliveira A. de Godoy apresenta reflexões sobre os caminhos de construção de uma sociedade intercultural ‘em que “nós” e “eles” passem de uma relação antagonica – *ou* a identidade da cultura ocidental *ou* a identidade própria às culturas indígenas –, para uma relação que os combine entre si, de modo que o conceito de identidade carregue o de multiplicidade.’

José Francisco Miguel H. Bairrão, a partir da Etnopsicanálise, discute sobre o campo da memória enquanto abertura à alteridade, no contexto multicultural brasileiro. Considerando a realidade dos etnocídios, afirma que ‘o morto tem um estatuto próprio, uma perseverança na memória e eficácia para além da sua morte, cuja relevância ético-política pode definir alguns rumos para o diálogo das práticas psicológicas com os povos indígenas.’ E estabelece enquanto alucinação negativa a não percepção da presença indígena, seja dos seus mortos, em suas comunidades ou na sociedade atual.

Juliana Dal Ponte Tiveron investiga sobre o suposto esquecimento dos descendentes dos colonizadores do oeste paulista com relação à cultura *Kaingang*, articulando-o às formas com que os remanescentes indígenas *Kaingang*, habitantes dos territórios indígenas de *Vanuíre* e *Icatu*, lidam com tal omissão. O processo é marcado especialmente pelas mulheres *Kaingang* e seus cânticos.

Leonardo Zaiden Longhini parte da condição de contato crescente das populações indígenas com os centros urbanos, com o pressuposto de que ‘existem modos indígenas de se urbanizar

ou de se entrar em contato com o urbano do não-indígena, pouco conhecidos da psicologia e da etnografia, configurando um 'dever de possibilidades que desalojam a lógica assimilacionista'. Uma reflexão lastreada na Psicologia Cultural e Teoria da Ação Simbólica.

André Valécio de Jesus aponta aspectos da violência estrutural do Estado brasileiro quanto à violação dos direitos indígenas. Elenca parâmetros legais, nacionais e internacionais, e relaciona o não cumprimento da lei ao modelo desenvolvimentista desenfreado, que segue na intenção de 'integrar os povos indígenas à sociedade urbana'.

Antonio José D. Molina Daloia, Procurador da República em Santos, aborda a resistência das comunidades indígenas na luta pelas terras tradicionais à luz do Direito, relatando a atual situação jurídica de várias aldeias da Baixada Santista e Vale do Ribeira. Salienta que 'um litígio que despreze o direito ao uso tradicional da terra indígena contraria a Constituição Federal' e que 'nossa sociedade tem ainda muito o que aprender com os indígenas sobre o manejo correto do bioma que nos cerca'.

Danilo Silva Guimarães explana sobre o contexto histórico-cultural de emergência da psicologia e de sua fase moderna, destacando o encontro com o diferente, a alteridade, como pano de fundo desse processo. Com base na Psicologia Cultural, afirma a necessidade de revisão teórico-metodológica das abordagens clássicas da psicologia em sua relação com a questão indígena no Brasil.

Danilo S. Guimarães e suas orientandas Flaviana R. Sousa, Marília A. Benedito e Rafaela W. Achatz apresentam resultados parciais de pesquisas e do projeto de extensão Rede de Atenção à Pessoa Indígena, do Instituto de Psicologia da USP, valorizando o diálogo interétnico e interdisciplinar, o espaço de troca e a coautoria em todos os processos.

Vanessa Caldeira, antropóloga colaboradora do Subnúcleo, valoriza a pertinência do trabalho em conjunto com a psicologia

na elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental em Terra Indígena Kaxixó (MG), ainda em curso. Conta que a história Kaxixó foi produtora de sofrimento físico e emocional, pois ‘esse povo sofreu e ainda sofre por serem quem são’, e reconhece a contribuição da psicologia na potencialização de espaços de escuta, cuidado e conhecimento mútuo.

Elisabeth P. Pastore reflete sobre aspectos de sua prática enquanto psicóloga social, atuando na construção do referido Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxixó (MG). Identifica as demandas para a Psicologia, os desafios da atuação em equipe interétnica e, encontrando-se o trabalho em fase inicial, a proposta metodológica adotada.

Lucila de Jesus M. Gonçalves partilha sua pesquisa de doutorado ainda em curso, onde investiga sobre os sonhos na cultura dos Kamaiurá que vivem no Parque Indígena do Xingu. Amparada em Merleau-Ponty e numa ‘psicanálise implicada’, apresenta fragmentos do caderno de pré-campo e fala do ‘encontro de uma psicóloga com sujeitos indígenas, desde uma encruzilhada que é também um lugar de comunicação silenciosa: o lugar dos sonhos’.

Edinaldo Rodrigues, indígena-psicólogo, povo Xukuru do Ororubá (PE), relata sobre sua trajetória formativa, apresenta reflexões sobre a política de Saúde Mental Indígena e aponta a necessidade dos psicólogos superarem abordagens individualizantes para melhor atender às especificidades dos povos indígenas, cujas bases do sofrimento psíquico são sociais.

Lumena C. Teixeira parte das demandas iniciais formuladas pelos indígenas aos psicólogos, no campo da saúde mental, e busca articulá-las a referências na psicologia e nas políticas públicas oficiais, apontando para uma perspectiva emancipatória. Aborda sobre a gênese do sofrimento psíquico, a noção de bem viver e o modelo psicossocial, concluindo com algumas proposições da Psicologia Social Comunitária e Psicologia da Libertação.

Esperamos que este livro seja inspirador aos psicólogos, aos demais profissionais de equipes interdisciplinares e também aos indígenas, que talvez possam se apropriar um pouco mais sobre a psicologia ocidental e seus dilemas. Desejamos, ainda, que outras tantas publicações sobre esse tema sejam produzidas, demonstrando que a Psicologia brasileira assumiu de forma definitiva o compromisso ético-político com o bem viver dos nossos povos originários.

Lumena Celi Teixeira

Subnúcleo Psicologia e Povos Indígenas

(Núcleo Terra, Raça e Etnia do CRP SP)



parte um

com a palavra
os indígenas

Nhande rekoha nhẽ`ẽ ayvu arandu Para o bem viver da humanidade na cosmovisão kaiowá

Valdelice Verón Xamirinhupoty

LIDERANÇA DO POVO KAIOWÁ. MEMBRO DO MOVIMENTO DE PROFESSORES GUARANI KAIOWÁ. CIENTISTA SOCIAL, ESTE TEXTO É PARTE DO SEU TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO.

Maria Aparecida Rezende

PROFESSORA DOUTORA EM EDUCAÇÃO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO/IE/PPGE, MEMBRO DO GRUPO DE PESQUISA EM MOVIMENTOS SOCIAIS E EDUCAÇÃO – GPMSE. MEMBRO DO GRUPO DE ESTUDOS EDUCAÇÃO & MERLEAU-PONTY/GEMPO –
E-MAIL: REZEMELO@GMAIL.COM

Neste texto faremos uma breve apresentação acerca do *Nhande Rekoha nhẽ`ẽ Ayvu Arandu* que é compreendido como a Educação indígena, Guarani e Kaiowá, com sabedoria, vida, terra e língua. Usamos como fonte primária duas autoridades religiosas reconhecidas por esse povo por *Nhandesy* e os rezadores que são os *Nhanderu*, também autoridades do mundo espiritual, nos revelaram a sabedoria de vida dos Kaiowá e Guarani. Este tema é parte do texto de conclusão de curso de Ciências Sociais do *Teko Arandu* Licenciatura Indígena, que objetiva pesquisar o tema “Construção do Parâmetro Curricular para Educação Escolar Indígena Kaiowá e Guarani do Território Etno-Educacional do Cone-Sul”.

É importante ressaltar que no mundo dos Guarani, enquanto Grande Povo não é usual o nome de cacique. Outras etnias têm a figura do cacique e do pajé. Nesse povo tem-se como autoridades as duas figuras – *Nhandesy* e *Nhanderu*. São relações de poder

diferenciadas a do cacique e deles. Essas autoridades são responsáveis pela educação espiritual, que rege toda a vida desse povo. A educação cotidiana é orientada pelos princípios religiosos do grande Povo Guarani e Kaiowá. É por esse motivo que eles têm um modo próprio de relacionar-se com a natureza, com a fauna e com a flora. Nesse sentido, o texto vem tornar conhecidos alguns princípios entre os dezessete tópicos abordados ao longo dele.

Os rezadores repassam os conhecimentos educacionais em forma de oralidade que os Kaiowá e Guarani repassam para seus filhos, obedecendo a uma cronologia que vai de geração a geração, representando as etapas da educação indígena. Essa educação que é vida, terra, palavra, alma, ética, a promoção da autonomia intelectual conciliada ao pensamento crítico e ao desenvolvimento da teoria e da prática aliados no processo próprio de aprendizagem.

De um modo singular abaixo serão descritos um pouco dos ensinamentos tradicionais Kaiowá e Guarani que perpassa pelos conhecimentos dos bisavós para avós, de avós para filhos e de filhos para netos. Esses ensinamentos poderiam ser pontos orientadores de toda a educação brasileira, pois é voltada para a espiritualidade e para o bem comum da nossa casa – o planeta Terra.

Tekoha nhe'è Ayyu Arandu, Tekoha nhe`ẽ, Nhanderekoha e Tekoha nheẽ ayyu, detalhados abaixo, são os conhecimentos repassados que dão vida e a constituição da pessoa que forma o bom Kaiowá e Guarani. Esses ensinamentos levam o povo indígena da etnia Kaiowá e Guarani a acreditar que a vida é cheia de amor, de humildade e esperança como fala o educador Paulo Freire. Nós, os Kaiowá, somos inspirados nessa educação e crescemos buscando os valores sociais e a essência da vida fortalecida por essa educação inscrita nesse texto.

1- *Teko* – vida e todo ser que respira na terra.

É a vida do Kaiowá e Guarani. Vida e todo ser que respira em cima da terra e embaixo dela, no ar, nas águas, as plantas grandes e pequenas, os animais do mato, do cerrado, do brejo e todas as aves. Cada uma dessas vidas depende do outra pra sobreviver.

2- *Tekoha nheẽ* – vida – terra – língua.

A vida, o território e a língua são a essência da vida do Kaiowá e Guarani. Portanto, sem terra não haverá vida e sem vida não haverá a língua.

3- *Teko Nheẽ mbaèkua* – vida de conhecimento da realidade –
PALAVRA SAGRADA.

Esse ensinamento é repassado dos mais velhos que na vida devemos: ser muito sábio para saber respeitar o outro – na caça, na pesca, na hora de lavar roupa no rio, respeitar o lugar de banho dos mais velhos, saber falar na hora certa.

4- *Teko nheẽ mborayhu* – vida afetiva – amor.

Vida de amor com os filhos, netos, noras, genros, de filho para com pai, mãe com filhos e filhas; mesmo tendo muita fofoca dentro do convívio, saber contornar a situação para viver uma vida de amor. Esse geralmente é o papel das matriarcas das famílias grandes.

5- *Teko nheẽ ete* – vida de palavra.

A palavra na língua Kaiowá e Guarani é sagrada por isso não pode ser proferida de qualquer jeito. A palavra tem muita força. É carregada de compromisso e de valor, representa a verdade.

6- *Teko nheẽ anhete* – vida verdadeira.

Essa é a verdadeira lição que nos ensina jamais podermos deixar de ser Kaiowá e Guarani seja onde for.

7- *Teko nheẽ tee* – vida com falar verdadeiro.

Na língua Kaiowá e Guarani é ensinado que devemos saber falar a verdade sem magoar o outro. Dar a palavra para o outro e cumprir.

8- *Teko nheẽ porã* – vida sem mal.

Esse ensinamento é repassado para criança desde o ventre da mãe Kaiowá e Guarani até a criança nascer, ou seja, para toda a vida busca viver essa vida sem maldade.

9- *Teko nheẽ katu* – vida de respeito ao outro: justiça e ética.

O *teko katu* nos ensina a saber viver de modo digno, com lealdade e vida correta. Esse é um conhecimento que retrata o verdadeiro modo de vida do Kaiowá.

10- *Teko nheẽ arandu* – vida de sabedoria.

Esse conhecimento nos ensina que devemos ser sábios nas seguintes situações: nas decisões em grupo, em ouvir, planejar, criticar, construir, destruir, abandonar, lutar, retomar as terras tradicionais, no falar, no recuar, projetar. Enfim, “a vida de sabedoria nos ensina pensar certo no tempo certo” *nhandesy* Julia Cavalheiro Veron.

11- *Teko nheẽ rendu* – saber ouvir e obediência.

Esse conhecimento nos ensina que devemos saber ouvir no momento certo, saber ouvir e obedecer aos mais velhos, saber ouvir a terra, saber ouvir a mata, saber ouvir os pássaros, saber ouvir os rios, saber ouvir os animais da mata, saber ouvir os animais do campo, saber ouvir os animais do brejo, saber ouvir o bebê na barriga da mãe, saber ouvir o céu, saber ouvir o seu ser.

12- *Teko nheẽ Joja* – vida de coletividade e justiça.

Esse conhecimento nos ensina como devemos tratar o outro com igualdade, saber dividir as coisas com as pessoas, a saber: caças, pescado, mantimentos da roça (*kokwe*), decidir junto, dar a palavra junto.

13- *Teko nheẽ Marangatu* – vida sem maldade.

O *teko marangatu* nos ensina que devemos viver uma vida correta para poder ter um relacionamento diretamente com o ser do firmamento. Para que o ser do firmamento nos ajude e proteja devemos ter uma vida sem maldade, vida de fé, para que nosso dono *Nhandejary* nos ouça, não podemos matar, nem roubar, *nhe'erei* – falar mal do outro, *porojuka* – matar outro índio, se isso acontece tem o *teko jejavy* – vida errada; não deve mais participar do *jeroky*, do *gwah* e do *gwaxire*, é assim o *teko marangatu*, é o modo de vida religiosa do Kaiowá.

14- *Teko nheẽ Poriahu* – vida de compaixão.

Esse conhecimento nos ensina a ter piedade do outro e ajudá-lo sempre que necessário nas seguintes condições: quando precisar de ajuda, seja na doença, na morte na família, na fome, ajudar a cuidar dos órfãos (*gwacho*), ajudar as viúvas (*tyrey*), cuidar dos mais velhos.

15- *Teko nheẽ Rory* – vida de alegria.

Esse conhecimento nos ensina que devemos sempre passar a vida de alegria seja onde for, seja onde estiver, seja nas terras reservadas para os indígenas, seja nas retomadas de terras tradicionais, seja jogado nas beiras das estradas, devemos sempre manter o sentimento de alegria (*Py'arory*) para podermos sobreviver.

16- *Teko nheẽ Pu'aka e Mbarete* – vida de força para sobreviver.

Esse conhecimento nos ensina que devemos ter sabedoria e buscar força para viver a vida com coragem: coragem na caça, coragem na pesca, coragem para fazer roça, coragem para caminhar, coragem para falar, coragem no agir, coragem no pensar, coragem em decidir, coragem em recuar, coragem para construir, coragem para reclamar, coragem na retomada das terras tradicionais e coragem para sobreviver.

17- *Teko Mboè* – vida de repasse de conhecimento dos mais velhos para os mais novos durante as diferentes etapas da Educação Indígena.

Diante do exposto, esse texto veio mostrar os princípios e elementos educativos da educação indígena na vida das pessoas Kaiowá e Guarani. Os conselhos educativos para um kaiowá ou para um guarani devem ser memorizados e obedecidos conforme os valores de sua sociedade. Seguindo esses ensinamentos a pessoa toma rumos do bem viver e tem forças para lutar pelo seu povo, pois acreditam nas suas tradições, costumes e cultura. O objetivo de promover uma aprendizagem significativa supõe o domínio dos conhecimentos Kaiowá e Guarani dos conhecimentos da sociedade ocidental. Os professores indígenas Kaiowá e Guarani em

Mato Grosso do Sul assumem o desafio de empenhar-se na busca de um ensino de qualidade, tornando efetivo o processo próprio de aprendizagem e, para tanto, todos os mecanismos e ações que orientam o fazer pedagógico indígena Kaiowá e Guarani e a gestão escolar indígena propõe sua organização em três eixos: 1. *Teko* (vida); 2. *Tekoha* (terra, território); 3. *Nheẽ* (língua – palavra sagrada).

Os princípios estéticos para o Kaiowá e Guarani, ou seja, o que é a beleza para o indígena, são os elementos éticos, valores morais e a conduta humana do Kaiowá ou do Guarani. O *Tekoha* *nheẽ* são fundamentais para nortear as práticas pedagógicas enfatizando a percepção das variações comportamentais, bem como a criatividade, que estimula o espírito coletivo.

Para fazer uma pesquisa com os mestres tradicionais, os professores indígenas e não indígenas devem ter uma disciplina, ou seja, uma educação espiritual para obter êxito na investigação. Isso porque o pesquisador é observado pelo mestre tradicional, vai depender dessa educação a qualidade das respostas para a pesquisa.

O objetivo é desenvolver a construção e consolidação da identidade étnica afirmativa do aluno Kaiowá ou Guarani, propiciar sua autonomia consciente e promover seu desenvolvimento no *Teko Joja*, solidário no seu *tekoha* no qual participa.

A forma de conhecimento que os alunos trazem de sua educação Kaiowá e os seus valores são indispensáveis à vida deles, a aprendizagem que propicia a redução de problemas que se apresentam no cotidiano do aluno, como por exemplo, uma criança que recebe um nome [*Ava Akutipay*], significa “achar várias saídas” ele vai viver o seu significado, ou seja precisa achar uma saída para seus problemas. Promover a aquisição de domínios de ordem *tekonheẽ*, conhecimento da realidade e linguístico, possibilitando a representação espacial temporal e gráfica bem como diferentes formas de comunicação. Esses domínios aliados ao processo próprio de aprendizagem permitem realizar a leitura e escrita, como a produção de texto na língua Kaiowá e Guarani, mais aprimorada, ampliando tais habilidades e as diferentes áreas do saber.

É necessário destacar que o desenvolvimento intelectual deve ser simultâneo ao desenvolvimento das capacidades físicas, em que o corpo é um meio de expressão como pode ser exemplificado na dança do *guaxire, kotyhu, porahei' jeroky*, enfim nas diferentes atividades realizadas em que corpo e mente trabalham junto com o lazer e outros.

Atualmente os Kaiowá e Guarani sentem a necessidade de procurar na educação escolar forças para dar continuidade aos conhecimentos culturais de sua tradição, mas ainda sentem medo de que a cultura escolar possa desviar a educação indígena que seus filhos recebem quando pequenos, antes de irem para a escola. As palavras da Julia revelam o desejo de que a cultura escolar seja uma aliada na continuidade da educação tradicional Kaiowá e Guarani. “Gostaria que meus netos estudassem para nunca esquecer o que ele é e que sejam responsáveis, solidários e que tenham compromisso com tekoha.” É essa formação que ela espera que a escola dê para seus netos, que promova a autonomia das crianças Kaiowá e Guarani.

Fontes consultadas

CAVALHEIRO, Julia [71 anos] Nhandesy Kaiowá. Terra Indígena Takuara, Juti-MS, junho de 2010.

CAVALHEIRO, Carmen [69 anos] Nhandesy Kaiowá. Terra Indígena Takuara, Juti-MS, junho de 2010.

VERON, Marcos [76 anos] liderança Kaiowá. Terra Indígena Takuara, Juti-MS, dezembro de 2000.

VERA, Mario [87 anos] cacique Guarani. Reserva Indígena Pirajuí, Paranhos – MS, dezembro 2010.

VILHARVA, Carlos [88 anos] cacique Guarani, Reserva Indígena Porto Lindo, Japorã – MS, dezembro, 2010.

RODRIGUES, Santa [103 anos] Kaiowá, Reserva Indígena Porto Lindo, Japorã – MS, dezembro, 2004.

Mobilização do povo guarani m'bya pelo tekoha

Marcos Tupã

POVO GUARANI M'BYA. COORDENADOR DA COMISSÃO GUARANI YVY RUPA, REPRESENTANTE GUARANI DO SUDESTE NA APIB – ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, E MEMBRO DA CNPI – COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA.

Eu sou o Marcos Tupã, M'bya Guarani. Sou coordenador da Comissão Guarani Yvyrupa [CGY]. É uma representação dos M'bya Guarani e Tupi-Guarani, que atua na faixa litorânea. No Sudeste temos nossa representação na representação nacional e regional, assim como todos os Estados, desde Rio Grande do Sul até Espírito Santo. Nós criamos essa representação em 2007, mas antes nós temos um histórico de outros movimentos, na década de 70, 80.

Meus pais e os mais velhos conduziam uma representação de resistência do povo M'bya Guarani e as lutas pelo reconhecimento das terras. **Dando continuidade a esses trabalhos, nós, da nossa geração, que acompanhamos as lutas dos mais velhos – caciques, lideranças – propomos dar continuidade nessa luta. Porque a luta e o reconhecimento territoriais do povo M'bya Guarani é bastante difícil.** Não só para nós, quando falamos dos indígenas em específico o M'bya Guarani, mas a luta dos povos indígenas no Brasil. Somos hoje em mais de 200 povos indígenas. 230 hoje já contatados. Aproximado de 190 ou 200 línguas faladas no Brasil.

Mas eu quero voltar um pouquinho. Contar um pouco da presença da nossa resistência enquanto povo M'bya Guarani na faixa litorânea. O Povo M'bya Guarani estava mais localizado lá para o centro, na região de fronteira de Rio Grande do Sul e interior, já para

Paraguai e Argentina. Desde a época da colonização, Brasil colônia, Brasil império, as comunidades do povo M'bya Guarani ou Guarani, sempre estavam mais centralizadas nessa região. E muitos já passamos por perseguição, provas de resistência de como a gente se organizar e sobreviver diante da perseguição e a pressão. **Então as famílias Guarani, para se conduzir ou estar, buscam sempre onde podem viver sem conflitos.**

Isso a gente passou, desde o tempo do jesuítas, nas grandes missões, quando as famílias guarani estavam próximas e conviviam todas, e na época das grandes negociações entre Brasil e Espanha, na época dos bandeirantes, e mais recentemente, na época da ditadura militar.

Antes da FUNAI nós tivemos o SPI, Serviço de Proteção ao Índio, que na verdade tinha o interesse de criar, ou definir um local, espaço de terra, para que os povos indígenas fossem agrupados naquele espaço e com isso ceder terrenos, regiões e lugares para grandes exploradores da terra. Que era para criar gado, criar ou desenvolver as cidades. E aí muitas das famílias Guarani também eram levadas para esses espaços, que SPI criava, como eles diziam, para os povos indígenas.

Aí os Guarani, para não criar conflitos nesses espaços, eles saíam ou fugiam e vinham para o interior ou litoral. Então, nós temos histórico aqui na década de 1930, 1940, quando as grandes famílias saíam desses espaços ou migravam para região do litoral em busca de lugares ou espaços sagrados, como eles poderiam dizer. Ou onde os espaços eram também revelados através dos grandes rezadores e pajés. Eles revelavam um certo lugar e regiões que poderiam buscar junto a sua família viver bem, com sua comunidade, crianças, grupos familiares. Então, mais ou menos nessa época as grandes famílias guarani, em busca desses lugares, vieram e foram se instalando. Houve grande tekohas, ou aldeias, em algumas regiões na grande faixa litorânea. Então, nós tivemos essa caminhada de grandes famílias guaranis que vieram, mais ou menos nessa época, para essa região litorânea. Com histórico de que muitos lugares eram habitados por seus ancestrais. **Nossos ancestrais que buscavam um caminhar sagrado nesses lugares.**

res; espaços, e que estando próximos do grande mar, oceano, ele poderia se fortalecer na parte da religião e atravessar o grande oceano ou encontrar um lugar, uma tekoha, que se chamava *Ivy marãey*, a terra sem males. Com esse caminhar sagrado, algumas famílias ou grandes famílias vieram para essa região do litoral. Mais ou menos nessa época de 1930, 1940, 1950 e aí foram se instalando aldeias nessa grande faixa litorânea, onde hoje encontram as famílias guarani na faixa litorânea do Rio Grande do Sul até Espírito Santo.

Uma das aldeias mais antigas que nós lembramos, falamos, e meu pai é nascido nessa aldeia, é a aldeia de Rio Branco, no município de Itanhaém. E também Peruíbe. Peruíbe tem uma comunidade onde nessa época da SPI foi criada uma aldeia, um território, onde todas as famílias poderiam ser juntadas com outras etnias; povos. Nessa época do serviço da SPI, Serviço de Proteção ao Índio. E aí muitas famílias guarani foram levadas ali, foçadas, de caminhão. Depois ficavam lá e as famílias Guarani, M'bya Guarani, saíam de lá. Procuravam outros lugares; territórios; espaços. Mais ou menos na década de 70 aconteceu que algumas aldeias onde estavam as famílias guarani, na região aqui no litoral, aí já no Rio Silveira em São Sebastião. Ubatuba. Lá no Parati. Em Angra. E as 3 aldeias de São Paulo ali de Parelheiros e Jaraguá. Ocorre grande pressão dos proprietários dizendo que aqueles espaços eram de proprietário particular. E muitas dessas aldeias, aqui no Vale do Ribeira e no litoral Sul, também sofriam nessa época grande resistência de não reconhecimento do governo do Estado, da Secretaria do Meio Ambiente. **E então o que houve? muitas dessas aldeias foram colocadas na justiça. Na primeira instância, nos municípios, pedindo reintegração de posse. Pedindo a saída dos povos indígenas, da comunidade indígena desses lugares.**

Essas aldeias, na época, antes do reconhecimento, porque foi antes da Constituição [Federal] de 88, foram concedidas graças a nossa luta; resistência; rezas. Nessa época de 70, 75, foram reconhecidas através das lutas e da decisão da justiça, que decidiram pela posse permanente onde as comunidades estavam localizadas, ou onde as aldeias estavam. Com isso, conseguiram derrubar e ganhar a questão.

Na aldeia Boa Vista; em Angra, na aldeia de Bracuí; e Parati. Nas 3 aldeias aqui de São Paulo e também nas aldeias do Rio Branco, Itanhaém aqui nessas regiões. Com isso, com atuação da FUNAI e a organização dos caciques e das lideranças, conseguiram depois que esses territórios; tekoha; aldeias; fossem demarcadas, para reconhecimento formal dessas terras. E foram reconhecidas 8 aldeias nessa época. Juntando as 3 aldeias da capital; litoral: Ubatuba, Rio Silveira, Itanhaém, Itariri. Então, nós conseguimos juntar. Essas 3 aldeias foram reconhecidas na época. Dessas lutas, a partir de 87. **Me lembro que foi em 87 quando o meu pai ouvia na rádio, rádio a pilha, a voz do Brasil, quando saiu um anúncio na voz do Brasil que as terras Guarani no Estado de São Paulo estavam sendo reconhecidas pelo governo federal.** Me lembro que meu pai pulou, saiu da cama, não tinha fogueira, ele pegou uma espingarda e atirou para cima. De tanta alegria. Nessa época que reconheceram foram terras bem pequenas. E as famílias também eram poucas. Então cada aldeia que foi reconhecida, algumas tinham 15 famílias, 20 famílias. A maior eram 30 famílias. E outras aldeias com 10 famílias, mais ou menos essas famílias. E continuou as instalações e moradia, outras novas tekohas aqui na região do litoral Sul e do Vale do Ribeira.

Mas recentemente, depois que saiu essas demarcações de áreas pequenas aqui no litoral, **hoje a nossa luta é ainda sobre reconhecimento territorial. Regularização fundiária. E nós precisamos de apoio e de ajuda da sociedade, porque a luta agora está mais difícil.** Na época já era difícil, hoje continua mais complicada.

Nós temos a nossa participação, desde 1980, quando teve a união das nações indígenas no Brasil. **Na época de 80, 88, na época da Constituição, teve muita participação do movimento indígena, com muita luta e resistência de enfrentamentos. Então as lideranças conseguiram que fossem colocados dois artigos importantes na Constituição de 88. Nessa questão, que foi muita luta na época, hoje há uma grande ameaça desses dois artigos serem retirados ou modificados. Que é a PEC 215, com interesse, que todos sabem, do desenvolvimento econômico, desenvolvimento do Brasil, com**

grandes interesses de expansão do agronegócio. E aí onde nós estamos sofrendo os ataques da bancada ruralista para, de fato, colocar isso no papel. Tirar os artigos garantidos na Constituição.

Porque hoje a competência na demarcação das terras indígenas é do poder executivo. Aí tem um relatório que é reconhecido e aprovado. Relatório de estudo onde identifica e delimita as terras indígenas. É reconhecido na FUNAI e aprovado na FUNAI com assinatura do presidente e publicado no diário oficial. Depois vai para o ministro da justiça. O ministro da justiça tem uma comissão de advocacia e analisa. Ai o ministro da justiça também publica a portaria declaratória, reconhecendo como território indígena. E quando cria território indígena, ou demarca, as terras tornam a ser patrimônio da União. **Nos processos, tem a demarcação física da terra e depois a retirada dos ocupantes das terras. E aí, conseqüentemente vai para o presidente da república. O presidente da república homologa as terras indígenas. Esse é o processo hoje, na constituição.**

Só que nessa legislação, hoje, está em discussão a questão do marco temporal. Se refere aos indígenas que tiverem aldeia em discussão de disputa ou de luta antes da Constituição de 88, até 5 de outubro de 88, quando foi promulgada a Constituição. Essas terras hoje estariam em discussão para aprovação, ou reconhecimento territorial. E aí a competência seria do congresso nacional e não mais do poder executivo. Essa discussão toda já foi aprovada na comissão da PEC e agora vai ser colocada para votação na plenária. Então, nós estamos muito preocupados com essas mudanças e essa crise que estamos passando hoje. A crise econômica, muito mais ainda a crise política que nós estamos vivendo hoje no país. E as mudanças de ministros e ministérios. Tudo isso afeta a nossa comunidade e as nossas lutas.

Só para complementar, então voltando um pouquinho a questão das aldeias nossas aqui do litoral. **No Vale do Ribeira nós temos a Sete Barras e algumas aldeias que foram pós anos 90, muitas dessas aldeias inclusive foram judicializadas pelo governo do Estado, pela Secretaria do Meio Ambiente, reclamando que os indígenas estão ocupando o parque e que nós somos ameaça para os parques.**

Quando nós somos ao contrário. Onde nós estamos, temos nossa tekoha, aldeias, não só do M'bya Guarani, mas todos os povos indígenas, com certeza somos totalmente ao contrário. Nós vivemos da floresta e todo o espaço, para nós, da mata é sagrado. Erva medicinal. Animais. As arvores, rios. Coletas do material do artesanato, tudo é sagrado. Nada se vende. E nós não temos a intenção de vender as nossas terras, remédios. Tudo que nós usamos é de consumo coletivo e cultural. E aí tem então essa questão do governo do Estado, da Secretaria do Meio Ambiente, que colocam essas aldeias que foram judicializadas, inclusive pedindo a reintegração de posse, para que as famílias guarani deixem essas aldeias e vão para outros lugares. Enfim, sem dar um destino para a comunidade. **Então, [aldeia] Paranapuã é um caso desse, que a prefeitura [de São Vicente] e a Fundação Florestal, que são coordenadores dos parques ambientais acionaram, entraram na justiça e a juíza concedeu.** Fomos pegos de surpresa que as famílias teriam que se retirar dessa comunidade lá em Paranapuã. Foi uma questão muito triste. A gente tem muito assunto para falar aqui, mas o tempo é curto. Então, vou passar aqui para o companheiro de luta da APIB [*Articulação dos Povos Indígenas do Brasil*], da qual eu participo também, representando o meu povo M'bya Guarani. Obrigado.

* * *

Estamos à procura de parceiros e apoiadores para mobilizar uma delegação ou uma representação do M'bya Guarani aqui de São Paulo e os Tupi-Guarani também, para o Acampamento Terra Livre [10 a 13/05/16, em Brasília]. Ver se a gente consegue esse apoio para se deslocar. Se não conseguir, a gente vai fazer, independente da nossa mobilização, cada uma das aldeias vai ter suas atividades normais; manifestações. E aí acho que é importante as aldeias, a gente conver-sou, para que algumas aldeias sediassem um movimento; encontro. Para estar discutindo; debatendo; fortalecendo as nossas discussões. Mas aí tem essa questão da representação em Brasília também, da nossa participação. Porque no movimento indígena, enfim, temos a nossa representação; organização, mas a gente depende muito de

recursos. **E toda mobilização, organização depende de recursos. E nós não temos recursos próprios da organização. Então a gente procura parceiros, amigos.** No ano passado a gente conseguiu com o CRP um apoio, e com os demais, um ônibus e levou uma delegação de São Paulo [*para Brasília*]. Dessa vez estamos buscando de novo. Acho que vai chegar uma demanda da nossa representação no CRP de São Paulo e a gente vai negociando.

* * *

A princípio, os caminhos para o reconhecimento de territórios é um pouco diferente da questão indígena e dos quilombolas. Mas, enfim, a gente tem hoje uma aproximação e já participa do movimento e eles também participam. Inclusive no Acampamento Terra Livre tem ido as representações. E na região aqui, pelo menos, de São Paulo, nós estamos trabalhando muito junto com fórum de comunidades tradicionais. Hoje lá na região de Parati, Angra e Ubaituba, tem um fórum de comunidades tradicionais onde nós participamos e sempre que temos alguma atividade mais próxima, também chamamos a representação. E aí discutimos toda essa questão. Além dos direitos quilombolas e a questão do direito das comunidades indígenas, ou dos povos indígenas. O que a gente busca hoje é essa aproximação de luta. De fortalecimento em conjunto, até por força da questão da PEC 215 e outras, enfim, que hoje, além dos quilombolas estamos, de fato, buscando apoio, levando essas informações para outros segmentos para que todos estejam engajados nessa luta. Porque as ameaças estão aí para as comunidades indígenas, quilombolas, então necessita de uma aproximação; união de todas as suas sociedades, segmentos, para que sejam fortalecidos.

Eu sei que nós temos dificuldade muito séria em relação à imprensa. A grande imprensa não está nem aí para a nossa causa. Então nosso único meio de comunicação são as pessoas que participam. Principalmente vocês, podemos sempre buscar apoio através de outros segmentos, inclusive universidades e outros que possam, queiram, estar nos apoiando, ajudando nessa causa.

Aldeia paranapuã na luta pela terra

Cleirray Werá Fernando

LIDERANÇA GUARANI M'BYA DA ALDEIA PARANAPUÃ EM SÃO VICENTE, SP.

É muito importante para nós povos indígenas, o direito à nossa terra. O direito e o reconhecimento de nossos direitos sobre as nossas terras. Que hoje, infelizmente, vivemos em um tempo difícil. Todos nós sabemos disso. E eu sempre falo isso, para vocês *Juruá* – que é homem branco. Está difícil, imaginem para nós povos indígenas que estamos na aldeia e sofrendo muita pressão da parte dos governos, que sempre foram contra os povos indígenas.

Então, eu sou da aldeia Paranapuã, São Vicente. Esse ano vai fazer 13 anos que a aldeia se localiza ali. Mas, de 2 anos para cá que começou a ser visualizada. As pessoas começaram a ver que ali tinha uma aldeia. Porque antigamente ninguém sabia que tinha uma aldeia ali em São Vicente. Então, hoje com a luta que a gente teve lá para que a aldeia pudesse ser reconhecida. Sofremos muito ali, acho que só nós que estamos ali sabemos o quanto difícil a situação que estamos vivendo ali na aldeia. Como a aldeia se localiza em um parque, eles falam que ali é parque, não tem como plantar; cortar madeira. Na verdade, a gente vive lá sem fazer nada. **Você não pode plantar; ir na floresta cortar uma madeira ou buscar um fruto, porque “está degradando a natureza”. Sempre a gente recebe essa palavra. Que falam que o povo indígena está degradando a natureza. De fato, isso não acontece. Através do povo indígena que vocês podem ver os rios, a mata atlântica, o pouquinho que resta. Mas está tudo em aldeias. Graças aos povos indígenas. Isso que os *Juruá* não veem. *Juruá* que a gente fala é um branco.**

Então nós recentemente também recebemos a reintegração de posse da aldeia Paranapuã. E foi uma luta. Resistência do povo guarani ali de Paranapuã. Para permanecer ali, porque a terra é o nosso lar; casa. **De lá a gente não sai. Sempre a gente fala isso e sempre repetiremos. E se é para morrer pela terra a gente morre, mas sair a gente não sai.** Apesar de passar várias dificuldades, que as vezes eu penso que o próprio Estado coloca essas barreiras para que o povo indígena possa desistir. Mas a gente nunca desistiu, por isso que a gente está há 12 anos, 13 anos e pode vir mais anos. Se é para ficar ali, a gente fica ali. É o restante que a gente tem das nossas terras. Se a gente sair dali vamos para onde? Para a cidade? Não tem condições. Então, é isso que a gente tem passado. Muita coisa. O povo indígena sofre muito, a gente sempre fala isso. Sempre na mídia aparece que nós o povo indígena que somos ruins. Se a gente faz uma passeata ou reivindica os nossos direitos, aí falam que o índio é ruim. Mas não é isso não. A gente só cansou de ficar esperando pelos governantes. Ficar esperando que a ajuda chegue na nossa aldeia. A gente cansou disso. A gente se levantou e vamos fazer as coisas nós mesmos. É isso que a gente tem feito.

A situação de Paranapuã é muito complicada, por essa questão de ter um parque ali. Nós estamos em uma luta tremenda ali e estamos vendo o que a gente pode fazer. É muita pressão do *Juruá* ali, entendeu? Então, nós estamos ali lutando, resistindo e ver uma maneira que a gente possa fazer para permanecer ali. Senão a gente não sabe o que acontece. Ultimamente a gente tem feito grandes atos ali em São Vicente, e ali na sede mesmo da Fundação Florestal, para tentar ver no que daria. Ver o que os *Juruá* pensariam disso.

Mas com tudo isso que a gente está passando a gente sempre olha para Nhanderu, que é Deus, e pede fortalecimento a ele. Nós temos a nossa casa de reza, nossas crianças, nossos anciãos. Então a gente pensa nisso. Eu sempre falo que eu luto pela causa indígena, não pela minha vida e sim pelas crianças que hoje há na comunidade. Eles são o futuro, então nós temos que preservar a cultura. A cultura indígena para o futuro. Porque não sabemos como vai ser

daqui 10, 20, 30, 50 anos. Será que o povo indígena vai existir ainda? Então isso que a gente quer garantir para o futuro. A pressão é muito forte através dos governantes, criam leis e mais leis e a gente que fica sem saber para onde correr. Mas de tudo a gente tem lutado e falar que vamos resistir sempre. O povo guarani é um povo forte. Povo que nunca desistiu. É mais de 1.500 anos resistindo. Até então vocês podem ver a cultura guarani. A língua. Artesanatos feitos. Porque a gente permaneceu firme. A gente levou essa luta. **A gente resistiu, para que até hoje a gente pudesse estar aqui para vocês verem a cultura guarani.** Então, é mais ou menos isso que eu falo e mais uma vez agradecer esse convite para estar aqui nessa manhã.

Unidade e potência no movimento indígena

Sandro Tuxá

PROFESSOR DA COMUNIDADE TUXÁ DE RODELAS, BAHIA. MEMBRO DO CNPI (COMISSÃO NACIONAL DE POLÍTICA INDIGENISTA) E DA APOINME (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE, MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO). ATUALMENTE LIDERA UM MOVIMENTO DE DEMARCAÇÃO DE TERRA TRADICIONAL TUXÁ E ATUA NO MOVIMENTO OPARÁ DE REVITALIZAÇÃO DO RIO SÃO FRANCISCO.

Meu nome é Sandro, sou do povo Tuxá do médio São Francisco, localizado entre Juazeiro da Bahia e uma cidade maior, que é Paulo Afonso. Estou atualmente representando a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, que é a APOINME. Que faz um trabalho com uma organização maior, a Aty Guasu, que é dos índios guarani. E com a COIAB, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. E aí as outras articulações que aqui tem, que é ARPIN Sudeste, que envolve o Estado de São Paulo e Rio. E a ARPIN Sul, que envolve os Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e ARPIN Pan, que é a organização dos indígenas do pantanal. **Isso é para mostrar um pouco a diversidade do movimento indígena que está organizado pela organização maior, que é a APIB, Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.**

Bem, também estou aqui na qualidade de representante da Associação dos Professores Indígenas do Norte e Oeste da Bahia, que tem o prazer de anunciar que está fazendo o seu terceiro encontro agora nesse ano. No mês de outubro na cidade de Paulo Afonso. Como eu estava dizendo antes, acho um momento muito importante que nós estamos vivendo aqui e agradecer o Conselho Regional de Psicologia

porque eu vejo em vocês agentes transformadores. Agentes transformadores não só porque vai trabalhar com a cabeça do povo. Que vai poder dar o seu melhor para poder ajudar a sociedade, no sentido de trazer as coisas boas que nós temos como ser humano. De olhar o próximo e se ver no próximo. Que isso, o *karai* vem perdendo muito, que é o não-índio. Que é o se olhar no próximo, se ver no outro. Isso ainda tem muito que ser aprendido com os indígenas.

Os indígenas se veem muito no outro. Tanto é que a gente chama um ao outro de parente. A gente às vezes não sabe nem se temos afinidade entre os povos. Nossos povos já guerrearam no passado, mas a gente se vê no parente. Se encontrar um parente ruim, adoecido e tal. Ai não, parente, você está doente a gente vai ficar doente junto. Então a gente vai procurar a cura. Você está com fome, a gente vai ficar com fome junto, a gente vai procurar alimento.

E a região do Norte, Nordeste, Leste também não foi uma região diferente nesses impactos. **Talvez de maneira mais severa, a luta pela terra sempre foi um grande símbolo dos índios do Nordeste.** Falar dessa região é dizer que nós fomos um celeiro forte para diminuir o impacto das outras regiões. E quando venceram a nossa frente de luta com o colonizador e com os bandeirantes, que são enaltecidos em São Paulo, mas para a gente foram grandes vilões da nossa história, adentraram muito severamente no Sul, Sudeste. E aí o último contato foi com o Norte. Por isso nós temos ainda, graças a Deus, muito índio ainda em contato, semicontato ou isolado. No ano passado foi publicado mais de 69 povos indígenas que não têm contato algum, que não sabem o que é dinheiro; nada do que é do mundo exterior. Vivem como bravios, como nossos antigos chamavam, ou como silvícolas, como tentaram atribuir à nossa sociedade. Bem, nessa linha de frente de atração, que foi do Nordeste, os indígenas se apegaram a uma coisa que é muito importante. Que os Guaranis sabem fazer muito bem no seu *tekoha*. É a cultura. Hoje, o que valoriza as populações indígenas no Nordeste e Leste, envolvendo Minas Gerais e Espírito Santo, é a questão cultural. **Os índios têm um apego muito forte nos seus rituais ocultos. Que eles conseguem manter**

até hoje, sendo um grande elo do povo. Porque o primeiro elo é a terra, o que junta, causa unidade de um povo. O bem maior é a mãe terra. É o saber de onde vieram; estavam. É o saber da sua história. E eles sabem através da mãe terra. Mas muitos povos foram forçados a sair da mãe terra, ou perder a mãe terra. Não porque quiseram se inserir na sociedade, mas porque a sociedade chegou até eles. E no Nordeste severamente isso aconteceu com muito mais intensidade. E aí por uma série de razões históricas os indígenas no Nordeste perderam muitas coisas dessa cultura. De maneira forçosa tiveram que contrair outro sangue, na maioria dos casos. Entenderam que para dizimar os indígenas era preciso ter os cruzamentos com eles. Perdendo fenótipo ele não teriam como reclamar o direito do pertencer indígena. Portanto, suas terras.

Outra coisa que fizeram de maneira muito articulada foi a questão das missões, que na verdade eram chamadas de reduções. Eles tinham vastos territórios e necessidade de mão de obra barata, ou mão de obra por servidumbre. Não é muito contado na história atual, mas os índios foram os que construíram os principais pilares dos grandes centros hoje. **Foram os índios que construíram Salvador, Recife, iniciaram a construção de São Paulo. Tanto que eram considerados os negros da terra. Depois que chegaram os negros da África. Então, o primeiro povo escravizado foi o povo indígena.** Tem autores que contam que até 1560, 60% da população escravizada era indígena. E a escravização era muito severa. O indígena, por ser dono da terra e não querer se sujeitar a trabalhar para aquele que chegou, para o *karai*, preferia a morte. E aí as mulheres que acabavam sendo escravizadas e a sua prole. Então, era melhor quando capturar alguns indígenas matar logo os indígenas [*adultos*]. Ficar com as mulheres e seus filhos. Porque eram mais fáceis de serem sujeitos à submissão e ao domínio do poder do não-índio.

Eu quero contar um pouco disso tudo, que é coisa que vocês já sabem, mas é importante a gente lembrar para ver onde estamos. **Hoje, um reclamo, um grito, ecoa nos índios do Brasil por conta de campanhas muito pesadas contra a luta indígena.** Do marginalizar,

trazer o pejorativo como elemento central para dizer se o índio é índio. Por que ele luta, por que ele não luta. Para desvirtuar os ideais da luta indígena. Por isso quando há esses encontros, sobretudo acadêmicos, como estamos aqui, a gente faz um esforço muito grande para se fazer presente, para encontrar uma outra versão e ao mesmo tempo poder interagir com vocês e compartilhar um pouco da luta.

* * *

Antes de você poder dizer algo sobre o outro, o movimento, é importante você se enveredar e conhecer esse movimento. Esse recado eu dou aqui para esse grupo de estudantes de psicologia que está aberto a fazer esse enfrentamento, porque é preciso antes de vocês formarem uma opinião sobre a nossa luta, ou de qualquer outra luta, conhecer porque estão lutando. O que a gente acredita. Quais são os ideais dessa luta. Queria aqui dizer que nesse engajar das nossas lutas, a gente acabou tendo que se olhar muito verdadeiramente um para o outro. E nós não conversávamos, nós do Nordeste com os índios do Norte amazônico. Com os índios do Sul. Porque a gente acreditava muito em Darcy Ribeiro, quando ele dizia que os índios do Nordeste tinham sido dizimados, não existiam mais. E como era um autor renomado, ovacionado pelas grandes redes e pelo povo e que tem obras muito bonitas, quando ele terminou seu parecer antropológico e outros engajaram, disseram que não existia mais índio no Nordeste. Os nossos próprios parentes do Norte e do Sul copiaram isso. E aí a gente ficou em um distanciamento muito maior do que vocês pensam. Se havia uma luta do movimento indígena em uma determinada parte, os índios do Norte não chegavam com o Nordeste. Os índios do Sul não chegavam com o Norte e os índios do Norte não chegavam com o Sul. Esse grupo girava cada um lutando por si. **Então nós tivemos que enfrentar as nossas próprias diferenças. E não foi fácil a gente enfrentar as nossas diferenças. Se reconhecer entre nós mesmos um no outro. E nós fizemos esse exercício duro ao ponto de chegarmos a essa unidade de movimento nacional.**

Sabemos que os enfrentamentos ainda são muito severos contra nós. Só para vocês terem uma ideia, **a bancada ruralista conta com mais de 300 e poucos parlamentares, que estão com esses projetos infames, horrendos, nefastos, que põem em risco a vida dos índios do Brasil. Que é a PEC 215 e outras que estão lá.** Que foi encabeçada pelo Luís Inácio Adams com a portaria declaratória 303, que dá vasão às condicionantes impostas pelo caso Raposa-Serra do Sol, e que cria esse buraco que a gente está se metendo. E a gente não está mentindo quando falamos aqui de corpo aberto que a gente precisa da sociedade. A gente precisa do povo. A gente sabe que somos pequenos. Nós não somos nem 1% da sociedade nacional, ainda. E a gente acaba lutando muito que só. Então, por isso que a gente anda nesses espaços, fazendo essa militância, esse corpo a corpo, sendo muitas vezes questionado e chamado a atenção. Pelo contrário. Pelo contraditório. Mas a gente faz esse enfrentamento de alma lavada, de forma muito digna.

Nós passamos recentemente duas horas na Câmara dos Deputados. 28 lideranças. Marcos Tupã estava lá. Nessas duas horas não teve um parlamentar que não dissesse algo baixo, sórdido, de baixo calão: “Índio é tudo safado; e tem índio prostituta; veado”. Isso foi dito em um fórum nacional, audiência pública: “Um monte de maconeiro; alcóolatras; que vivem do romantismo da sociedade brasileira que não os conhece”. “Esse povo tem que ir para a cadeia; escorraçado”. “E ficam vulnerabilizando o progresso, o nosso agronegócio. A produção está aí, nós é quem damos a receita no país”.

Isso foi dito por um representante maior da bancada ruralista. Algumas índias choraram, pediram a fala. Fomos ameaçados de polícia, porque não tínhamos direito à voz na audiência pública. E por último o presidente da audiência pública nos olhou nos olhos e disse, “se vocês querem direito a voz nessa casa, vão para as suas comunidades, elejam um representante legal e através do voto de vocês, com o voto da sociedade, ele pode vir para esta casa com direito a voz. Por hora vocês não têm direito a voz e se vocês não se calarem vão ter que ser retirados a força da polícia”. Começamos a protestar,

foi que o deputado do PV e outro deputado do PSOL ecoou sua voz dentro, quando teve sua palavra. E pediu que ao menos, depois de 2 horas, um indígena pudesse fazer o enfrentamento e dizer por que estava lutando. Então depois de duas horas a gente falou uma fala meio tímida. Então, assim, destruídos. Nós estávamos destruídos com tudo aquilo. **Então a gente sabe que se nosso processo de demarcação de terra for ser julgado, transitado no congresso, nós não teremos voz. Não teremos condições alguma de lutar, ter o enfrentamento. Então a gente pede a todos e todas que possam se engajar conosco contra a PEC 215.**

Bem, estou um pouco emocionado, porque agora há pouco eu estava vendo a mensagem no meu celular: depois de 15 anos o ICM-Bio – Instituto Chico Mendes [*de Conservação da Biodiversidade*], conseguiu uma liminar contra os meus parentes do Sul e extremo Sul da Bahia, que são os Pataxó. Eles estão há 15 anos morando, vivendo, nas suas terras após eles reconquistarem. **Porque em 54, houve o chamado evento do fogo, que os coronéis da região tocaram fogo nas malocas dos Pataxó. E quem fosse Pataxó era morto. Então eles tiveram que se viabilizar. Mesmo morando nas áreas do entorno do Monte Pascoal, eles não tinham o direito de dizer que aquela terra era deles. Mas há 15, 16 anos atrás eles começaram a fincar o pé.** Muito pela questão dos anos 2000, quando houve o evento da resistência indígena, negra e popular, que alguns de vocês eram mais jovens, mas se recordam que foi um movimento bacana da sociedade brasileira. E nesse evento a gente fez uma grande mobilização no extremo Sul da Bahia e conseguimos instalar as aldeias no Monte Pascoal, que é onde simboliza lá em abril quando Cabral veio e avistou o monte na páscoa. Avistou a Bahia e descobriu o Brasil. Bem, **hoje o governo brasileiro está lá com uma frota de mais de 200, 300 policiais. Bala de borracha, efeito moral, projétil normal, de fogo. Chumbo mesmo. Para poder fazer reintegração de posse contra meus parentes.** Parente me ligou chorando dizendo que, “até quando isso vai continuar?” Porque ela não sabe onde o pai, mãe, irmão, vão parar. Então é uma coisa generalizada que está

acontecendo junto aos índios do Brasil que a gente não consegue dar visibilidade na mídia. Que a gente não consegue ter apoio de ninguém. E o governo brasileiro, mesmo que venha a querer, é ré-fém dessa situação. Que ele mesmo ocasionou. O congresso nacional todos voltados, na sua maioria, para o agronegócio, para aquilo que gera grana e os indígenas acabam sendo vistos como empecilho. E o judiciário lamentavelmente está viciado nessas questões indígenas. A gente está sem saber a quem recorrer.

E aí eu quero dizer, parentes [*da aldeia Paranaçuã*], em solidariedade, que não é só vocês que estão com a questão de reintegração de posse. Ela está acontecendo agora em 6 aldeias no extremo sul da Bahia. Terras declaradas pela FUNAI como sendo dos Pataxó, pelo decreto 1775, mesmo assim eles estão fazendo reintegração de posse porque um juiz federal entendeu que a terra não é dos índios. Porque lá um pai entendeu que para expulsar os indígenas era interessante formar um filho na área jurídica. E esse filho se forma na área jurídica e acaba sendo juiz daquela área. E ele agora é quem responde por todos os direitos dos indígenas. É filho de posseiro da área. Então, assim, é uma coisa que a gente não sabe por onde ir.

* * *

O ATL vai acontecer agora de 10 a 13 de maio [de 2016], é o Acampamento Terra Livre. Esse acampamento convida todos e todas que quiserem participar. Vai debater sobre toda a conjuntura indígena; todas as lutas. Era importante que esse encontro aqui possa fazer com que o Conselho Regional de Psicologia envie um representante, para saber o que é o ATL. Esteja convidado. Para poder ver por dentro o que está acontecendo e poder difundir informações mais precisas e fazer o balanço das coisas e poder tomar uma opinião própria.

O ATL hoje é tido como fórum. Um espaço de grande assembleia, como é a assembleia Aty Guasu, dos índios Guarani. Esse é o grande encontro que ocorre ano a ano dos povos indígenas do Brasil. A gente está na 12ª edição desses encontros. No ano retrasado

nós tivemos que fazer, acho que foi no Mato Grosso do Sul, em um local de maneira estratégica. Mas ele ocorre de maneira pontual na capital do Brasil, Brasília, na sede do poder. A gente acampa na esplanada dos ministérios e fazemos uma taba. A gente faz uma comunidade. Uma oca central com várias casas ao redor. Sãoocas pequenas, que aí vem por povo ou por delegação. Quando o povo vem numeroso eles fazem uma oca para eles e fica aquele grupo lá.

A gente trabalha com todas as questões de segmento da luta indígena. Então a gente vai trabalhar o fortalecimento da luta das mulheres indígenas. Por mais que nós digamos que elas são nossas companheiras e que estão ao lado, conosco, em todas as empreitadas, elas também reclamam de uma participação mais efetiva. **Elas querem ser cacique, pajé; sair da barra da saia do companheiro, do lado do companheiro. Estar à frente, a verdade é essa.**

* * *

A gente que anda nesses espaços, acaba conhecendo muito o direito humano. Então **a gente não pode aceitar nada que atente contra a integridade física da pessoa humana ser tido como cultural. Isso tem que ser apartado de nós, melhorado.** É bem diferente de coisas que querem colocar na cabeça dos indígenas. Ou da sociedade. Como por exemplo, algumas comunidades que são nômades e que vivem em total isolamento, ou semi-isolamento, e precisam migrar de local a local. E que estão sujeitos a ação de animais, onça, gato do mato e tudo mais. Então eles só podem carregar um por vez. Então quando nascem gêmeos, eles fazem um ritual e entregam essa criança para uma passagem. Ela vai para o mundo espiritual porque lá ela pode ser confortada, do que ser comida por bicho. Por não ter como eles conseguirem alimento para a família como um todo, então eles têm essa tradição, mas é um pessoal que vive em um estado de isolamento ou semi-isolamento. Então, nesses encontros a gente começa a trabalhar muito isso de não aceitar certo tipo de coisa que ainda vem da comunidade. Os índios entenderem que pode ser melhorado. Por exemplo, na cultura Kayapó, eles têm o autoflagelo. Quanto mais

eles se machucam mais amor eles tinham pela pessoa. Então, quando eu perco um pai, eu me bato, me machuco. Dou um soco na minha face, bato a cabeça no chão. Às vezes tem que amarrar. Quanto mais eu me machucar, me bater, mais sentimento eu tinha pelo pai. Então é uma coisa dos Kayapó, de alguns clãs. Nesse exemplo, há necessidade disso continuar? Não, mas são os Kayapó que têm que decidir até onde isso vai.

Então, nesses espaços um olha no outro; vê a realidade do outro e a gente começa a entender de maneira mais dinâmica as coisas. Isso foi criado em 2000, na primeira assembleia nacional dos povos indígenas, que aconteceu em Porto Seguro. Então a gente ficou tentando fazer esse encontro até que surgiu o ATL, que é o Acampamento Terra Livre. **Muito pensando naquele objetivo dos nossos guerreiros e guerreiras guarani: a busca da terra sem males. Então a gente vai sentar, dialogar, interagir para buscar o equilíbrio entra as nações indígenas e a nação do karaí, a nação do não-índio, da sociedade dominante.** E aí a gente traz nossas propostas.

Levantamos a hipótese desses encontros muito em função do dia 19 de abril, que inicialmente era o dia do índio. Depois ficou o dia do exército, ou dia não sei do que. Mas, enfim, o dia 19 simbolicamente remonta o dia da existência indígena, o dia que tem que falar dos índios. As escolas falam muito disso, e colocam os alunos vestidos disso. E as universidades trazem índios para palestrar. Então é aquele dia de evidência.

Assim como tem o dia da mulher e as mulheres têm que ser enaltecidas como algo muito maior, não como objeto, não como coisa banal, como alguns tentam lamentavelmente, vulgarizar a mulher. Digo isso propaganda, novelas. A mulher é muito mais do que isso, não é só corpo bonito. Então a mulher não quer só o dia da mulher. Todo dia é dia da mulher.

O índio entende que todo dia é dia de índio, que deve ser debatido. Então a gente aproveitou esse marco, o dia 19 de abril, como momento para cobrar, lutar, trazer a pauta. Então a gente sai das nossas aldeias, vamos para a esplanada dos ministérios, passamos

uma semana, montamos um acampamento. Aí fazemos parcerias com outros segmentos da sociedade.

A gente solicita ao governador do DF uma autorização, a gente faz todo um procedimento e se instala. Muitas vezes eles não dão. Mas a gente aparece por lá. A gente chega lá e acampa. Vem a polícia, tenta retirar. Lideranças vão lá e conversam com os tenentes, comandantes. Fala, “nós somos de bem. Nós nunca quebramos nada”. E a prova é que os índios já fizeram inúmeras manifestações e nunca ocorreu algo de maior natureza. A única vez foi que a imprensa disse que tinha uns baderneiros, bando de sei lá o que. Foi a rede globo que noticiou que tínhamos quebrado o vidro do Ministério da Justiça. Quando na verdade, a gente sabe, mas não vai dizer, tinha um grupo de outro movimento, que põe uma máscara assim no rosto, que estavam ao lado. Aí um chutou o outro, na brincadeira, não sei como foi, aí ele largou um pedaço de coisa que estava na mão. Bateu, trincou. Ai o outro veio e chutou, o vidro quebrou. E aí colocaram que foram os índios. Mas foi um caso na história. Do patrimônio público que existe em Brasília. Porque a gente entende, diz que assim, “mais vale quem Deus ajuda. Mais vale quem tem para dar. O índio que anda nas terras alheias, pisa no chão devagar”. Então, os índios não vão lá para fazer dano ao patrimônio. Vão lá para visibilizar suas pautas, fazer audiências, cobrar. **E a gente consegue fazer com que esse movimento, talvez seja um dos únicos que consiga se instalar na esplanada dos ministérios. Fica uma semana, a gente define as nossas pautas, vamos fazer audiência com o congresso, vamos tentar fazer audiência com os senadores. Vamos tentar fazer audiência com a câmara dos deputados.** Não estamos tendo muito sucesso com o atual gestor da câmara dos deputados. Eles não recebem. Olha, diz que vai fazer, acontecer. Quando a gente vira as costas ele aciona os processos, toca e bota audiência. Então não estamos conseguindo muitos avanços, mas no geral, a gente consegue dar visibilidade. Por isso que nós entendemos que esse é o fórum nacional dos povos indígenas. E a gente convida a todos e a todas que se interessarem em participar.

Resistência e defesa da cultura kaingang

Dirce Jorge Lipu Pereira

POVO KAINGANG. COORDENADORA DO GRUPO DE CULTURA KAINGANG DA TERRA INDÍGENA VANUÍRE (ARCO-ÍRIS, SP) E PARCEIRA DO MUSEU HISTÓRICO E PEDAGÓGICO ÍNDIA VANUÍRE (TUPÃ, SP).

Trabalhamos com parcerias. E com o projeto, que conseguimos também, se Deus quiser, até esse ano, eu penso, **vamos construir o museu Kaingang ‘VOWJEUWIG – SOL NASCENTE’, dentro da nossa reserva.** Então, trabalhamos na nossa aldeia. Tivemos bastante dificuldade. Porque **havia muito problema com evangélicos dentro da nossa reserva.** E nos encontramos com bastante dificuldade porque temos nossa cultura, cantamos, dançamos e fazemos rituais medicinais. E eu sinto que somos muito perseguidos por fazermos isso. Porque **falam que é macumba, essas coisas que eu não entendo.** Então, para eles falarem em espiritualidade... uma outra coisa que falam, que eu não gosto de falar. Então, nos encontramos bastante prensados por causa disso. Mas, graças a Deus, hoje, estamos com bastante espaço na nossa aldeia. Dentro da nossa casa. E nos encontrávamos bastantes apertados ali dentro. Então, hoje, trabalhamos para, como eu falei, unirmos nossas forças. Porque, com nosso conhecimento, vamos conseguir. **Porque é através dessa religião que está acabando com nosso povo indígena. Acabam com tudo, rituais. O que somos? Temos de lutar contra tudo isso. Porque temos nossos costumes. Não podemos deixar e ir para o não indígena. Porque chega o que aconteceu com nosso povo no passado. Mas nosso povo não acorda. Continuam dormindo. Porque, no passado, foi derramado sangue. E agora, não. Estão matando nossos costumes, cultura e rituais, sem eles perceberem. Estão tirando**

tudo o que é nosso. Então, isso que é nossa preocupação. Porque não adianta você viver dentro de uma reserva se não tem o conhecimento do seu povo, do passado. Você vai deixar de viver. Porque, sem a cultura e nossos rituais, quem somos nós? Hoje, se temos força, é de viver o nosso passado. É nisso que encontramos mais força ainda. Por causa disso. Eu falo: foram cortados os galhos. Mas não arrancou a raiz. Continuamos lutando, batalhando. Temos de lutar. Então, essas pessoas que entram na nossa reserva, é para acabar com tudo. E não podemos deixar isso acontecer dentro da nossa reserva. Eles entram, vão devagar. E vão ganhando nosso povo. E eles continuam achando que é certo. Não é. Nós sabemos que não é certo o que está acontecendo. Fizeram um massacre em nosso povo. Mas, ainda continua. Porque, de um jeito ou outro, estão matando. Como vamos falar, se perdermos tudo? Se perdermos nossa identidade. Tudo o que temos é isso. Isso que eu tenho para falar. Não podemos perder.

* * *

Sobre o que você falou, sobre a roda de conversa. Na nossa aldeia sempre sentamos em círculo... **Nunca fazemos nossa roda de conversa do jeito que vocês estão sentados** [*padrão auditório*]. Mas estamos em outra casa. Na nossa, conversamos. Como eu falo para a Juliana: você está na minha casa, vai comer o que comemos. Agora, como eu falei ontem: que comemos uma comida que eu não conhecia. Vamos comer o que você nos está dando. Então, na nossa casa conversamos em círculo. Nunca sem. Sempre assim. Então, é muito importante isso. Nunca eu vi nenhum indígena, fazer um encontro e conversar dessa maneira. É sempre em círculo. Sempre. Então, para nós é muito importante isso. Então, também estamos aqui. **Eu sinto que, como estamos buscando forças, através de vocês, vamos nos fortalecendo cada vez mais.** E os conhecendo e também olhando, vendo que tem pessoas interessadas em ajudar mais indígenas. Então, nem tudo está perdido. Como eu falei, nós conseguimos o museu Kaingang da nossa aldeia de Vanuíre. Então, nossa luta, estamos conseguindo. Como já conseguimos o museu. Então, falamos: “somos poucos, mas continuamos fortes”. Nunca desistimos da luta.

* * *

Sobre a Psicologia: eu não entendia. Ela [psicóloga Juliana Tiveron] chegou e me falou. Eu sou uma pessoa cismada com tudo. Por tudo o que aconteceu na nossa aldeia, que o Zeca falou, o antropólogo que não mostrou nada sobre o nosso povo. O que ele colheu, levou para outro lugar. Não está no museu Índia Vanuíre. Então, é nossa luta. Porque o antropólogo, como conseguimos nosso museu, e, se Deus quiser, vamos construir como foi aprovado o projeto, então, queremos nossas peças de volta. Do nosso povo. Então, terá de devolver. Porque não é dele. Aquilo é nosso. É ouro. Do nosso povo. Então, queremos de volta. O que ele fez com as peças? Por que ele levou para outra cidade? Então, terá de nos dar uma resposta. Esse antropólogo.

Igual a Juliana: quando ela chegou lá, viu. Eu fiquei muito cismada. Hoje, é muito querida. Ela é. Mas ela demorou um pouco para ganhar meu coração. Mas ganhou. Hoje, eu falo: minha casa é a casa dela. Ela chegou: “você não vai, porque, às vezes, está tarde. Dorme aí”. Mas foi meio difícil. Ela chegava com o jeito dela, esse mansinho. E foi devagar, conseguindo. Mas, nós, Kaingangs, somos muito cismados. Porque passaram muitas pessoas dentro da nossa reserva. Não vimos nada. Até porque, hoje, estamos aqui muito felizes. E espero que continue o trabalho, acontecendo. Que não pare. Então, é a luta. Entrou dentro de uma reserva, é uma luta que não acaba. Os índios são pessoas que lutam e não se cansam. **Isso que eu falo para ela: é muito querida. Porque ela mostrou e mostra o trabalho dela. Os antropólogos não nos mostraram nada. Só pegaram, levaram, achando que era deles. Mas vai ter de devolver. Porque não é deles. É nosso, do nosso povo.** Então, vai ter de devolver. Então, é isso. Esse antropólogo, para falar a verdade, eu não gosto dele. Então, é esse trabalho. É complicado. É como se eu entrasse na casa de vocês, pegasse as coisas e não devolvia. É de vocês. Então, é isso. Como chega e pega nossas peças? Leva e não devolve? Não mostra. São peças dos nossos antepassados. Precisa reconhecer. É isso.

Como vamos passar [a cultura] para nossas crianças? Vamos começar com nossa noite cultural. Para poder fazer nosso círculo. E começar a explicar para eles. Porque nós já temos a nossa cultura. Já ensinamos nosso idioma, cantamos, dançamos. Mas vamos

refortalecer a nossa noite cultural. Para poder fortalecer mais. E agora, porque está com um mês e dois dias que eu perdi minha mãe, que era uma parceira minha. Estou aqui. E com 22 dias, eu estava na abertura do museu, da exposição. Então, para nós trabalharmos assim, para lembrar, é triste demais. Mas temos de continuar o trabalho. Como ela sempre falou: “Dirce, você não para. Eu vou embora. Mas você continua o trabalho. Não deixa acabar. Tem as crianças, então, precisa ensiná-las”. Isso que estou fazendo. Então, temos nossa noite cultural. Vamos acender quatro fogueiras, que é o círculo. E dançar igual e conversar com eles. Falando sobre o passado. Buscando, para eles. Para quando estiverem no meu lugar, estarão levando também essas mensagens para outras pessoas que estarão no lugar de vocês. Então, é isso que estamos fazendo, dentro da nossa aldeia. Estamos trabalhando firme, para nossas crianças. E cantam, dançam, tudo no idioma. E falam também. Mas, para afirmar mais, também vamos fazer a noite cultural. Para podermos ficar mais forte. Ter mais forças. Então, é isso: temos de fortalecer nossas crianças.

* * *

Nossa aldeia é a nossa casa. Se aquela pessoa entra, se é evangélico, também tem de respeitar nossa cultura lá dentro. Então, como chegamos para conversar com evangélico lá fora? Vamos falar de outra coisa, sem falar de religião. Porque, se ele entra na nossa casa, não somos obrigados a viver do jeito deles. Porque, dentro da igreja, tem de usar terno, gravata. Então, na nossa aldeia, não temos esse costume. Então, o que estão fazendo? Tirando o costume indígena e levando o deles para dentro da nossa casa. Na nossa casa o costume tem de ser respeitado. Pisou o pé dentro, já tem de falar: “dá licença que estou entrando”. A mesma coisa quando chego na casa de vocês. Vamos respeitar o costume de vocês. Então, é isso. Antes dessa religião nós éramos muito unidos... **Você precisa ver como era a união ali dentro. Trabalhávamos todos unidos, tínhamos projetos de roças, tinha milho, feijão, arroz. Mas, depois da entrada dessa religião, afastou. Desuniu a nossa comunidade. Totalmente.**

O Cacique é o cooperador. E o que o povo faz é obedecer ele. “Obedeça o que eu falo. Me obedecê”. Então, é nossa luta ali dentro. Jamais vou me curvar aos pés dele. Mas tem quem se curve. Ele faz assim: “eu falo e você obedecê”. **Ele está usando a religião dele para o povo o obedecer e passar para o lado dessa religião para ter o que ele tem. Mas jamais vamos fazer isso. Vamos continuar com nossa cultura, tradição, rituais e costumes.** Como falei: “você podem tirar tudo. Menos os nossos costumes, cultura, tradição e rituais. Isso, não”. Isso, vamos lutar até o fim.

Então, o que fizeram? **A religião entrou. E junto, o preconceito, tudo. Porque, primeiro, podíamos andar daquele jeito que andávamos. Ninguém enxergava. Agora, é tudo malícia, que entrou ali.** Se você estiver conversando com alguém, parado, na estrada: “olha, aqueles dois”. Olha a malícia. E nós, indígenas, não temos malícia. Onde estiver, vamos dormir todos juntos. E se formos colocar uma roupa, viram as costas. Vamos nos trocar ali mesmo. Não é assim no nosso povo? Então, é desse jeito. Então, quando esta religião entrou, entrou a malícia, é muito triste isso. Isso que fazemos. Tudo isso. Mas, graças a deus, temos força. Nós indígenas, sempre fomos guerreiros. Vamos continuar. Então, é isso.

[Quem que autoriza a entrada de uma igreja na aldeia?]

No caso foi até uma pessoa não índia que trabalhava dentro da Funai. Ele foi expulso. **Trancamos o coordenador da Funai de Bauru dentro de uma sala e falamos: “você vai assinar a demissão desse chefe da aldeia, hoje”. Não tem mais chefe da FUNAI na aldeia. Então, foi esse chefe de posto [da Funai] que levou essa religião para dentro da nossa aldeia. E hoje, se encontra desse jeito. Ele foi embora, mas deixou nossa aldeia totalmente desunida.** Não conseguimos, até hoje continua. Não é mais a união que era. E sentimos saudade. Não é mais. Através desse chefe de posto. Ele saiu. Mas deixou a igreja dentro e a desunião. Tínhamos um projeto enorme e bonito. Hoje, nossa aldeia não tem nada. Não tem projetos. É isso.

Preservação da cultura kaingang pelo conhecimento dos antepassados

José da Silva Barbosa de Campos

POVO KAINGANG. LIDERANÇA ESPIRITUAL DA TERRA INDÍGENA VANUÍRE (ARCO-ÍRIS, SP).

No passado existiu um fazendeiro que saiu matando tudo, guerreando. Tanto é que nossos Kaingangs eram muitas pessoas. Andavam tipo nuvem hora para um lado, hora para outro. Quando a caça fracassava, e ia terminando, eles mudavam de lugar e ia procurar outro lugar onde passava uma temporada de seis meses ou um ano. Isso porque o índio sempre quer preservar, se matar tudo, aí acaba com tudo. Eram muitos quilômetros, porque a terra não era desmatada. Então, andavam. Não tinha marco, tudo era terra habitável. O que acontecia? **Foi muita luta. Porque, quando meus pais contam a história para nós, ali foi muita matança.** Então, aconteceu que nossa aldeia, hoje, de grande que era, está vamos dizer, encolhida. Hoje temos 250 alqueires lá, é pequena.

Nossa aldeia, tem muitos evangélicos que não veem igualdade. Então, os que são evangélicos na aldeia, tem duas igrejas: a Congregação Cristã e a Assembleia de Deus. Então, o trabalho do índio, sendo índio, passa através da religião. Sempre passou o que está passando. E ele não vê. Mas, a gente que está ali, vemos o dia a dia porque sempre passa o evangélico. **E todo mundo é filho de Deus. Não existe dois Deuses.** Então, nossa luta é isso: quem está trabalhando lá, eu, a Dirce, tem que pensar em todo mundo. A continuação é para que isso não se acabe. Como a Dirce falou: cortou o galho, mas a árvore não morreu. Brotou. E acabou brotando as crianças, que passamos no dia a dia os costumes, idioma, para falar e não ter esquecimento,

as escolas, os antepassados. Passamos para eles, para que eles falem como estamos falando hoje. Que nunca deixe morrer. Isso tem que ser passado de geração para geração. Para não acabar.

Porque eu sinto, que o povo dos Kaingang lá na minha aldeia, nosso grupo, se for contar, eu conto nos dedos, se der 15 ou 20, é muito pouco que tá na presença de nós vivos, os índios mais velhos, natos, índio Kaingang legítimo, puro. Porque ali na minha aldeia em Tupã existem cinco etnias, é o que acontece.

A gente sente que parte dos evangélicos acabaram assim, querendo nos excluir. Mas não damos o braço a torcer. Então, nossa população está lá e sempre viveu lá, os antepassados. Porque a luta é muito grande. Então, enquanto formos vivos ainda, as crianças também estão aprendendo tudo o que passamos, e a luta que vamos levar adiante para isso nunca acabar.

* * *

Para nós é uma satisfação grande estar aqui porque trazemos conhecimentos do dia a dia que vivemos na aldeia. E o pessoal da Psicologia que mora na cidade não sabe. Então, para nós, é trazer o conhecimento do que vivemos lá. Nosso dia a dia. É importante porque pode levar adiante nosso conhecimento. Tem muitas pessoas que só conhecem porque é nosso vizinho. Mas para esse pessoal que está bem distante, longe, na capital, é importante, pois é um conhecimento que vai caminhar.

A gente nunca teve conhecimento da Psicologia, dentro da aldeia. Sempre que passou na minha aldeia, foi antropólogo. E os mais velhos perguntavam: “será que eu devo falar? Será que não?”. Chegou um dia, que minha avó, que já faleceu, do Rio de Janeiro, falou [para o antropólogo] como eram os costumes, o dia a dia. Só que aconteceu que ele saiu de lá, escreveu o que não tinha nada a ver com nada. Depois disso, faz tempo, uns 60 ou mais anos atrás, muito mais que avós contam para nós. Daí passou para a parte de Psicologia que foi a menina que chegou na aldeia. Jamais teve a pergunta “Será que posso ou não falar?” Não, primeiro você tem que falar o certo,

para não acontecer o que aconteceu antes. Aí, não escreveu nada. Primeiro ouviu. Passou quase 12, 13 meses. Depois que sentiu que estava firme, falou: “posso escrever?”, falamos: “pode”. Minha mãe falou que estava certo.

Juliana [*a psicóloga*], foi um trabalho excelente. O pessoal procurou saber mais dela. Porque ela chegou: “Zeca, quem eu procuro?”, “procura os mais velhos, porque eles que são mais sábios”. Eu, praticamente, estou aprendendo com eles ainda. Têm aquele ensinamento. Apesar de que eu não tive pai, minha mãe foi solteira, quem me criou foi minha mãe e avó, que ao mesmo tempo foi pai e mãe. E sempre falou só um idioma até os 16, 17 anos. Depois foi. Deus a levou. Mas foi tudo aprendizagem.

* * *

Lembranças dos nossos antepassados é uma riqueza para nós. Você nunca esteve com o morto. Cada vez que passa, dia que levanta e está pensando no que vai fazer. Rapidamente, vem em mente o pensamento, tipo um sonho, acordado de manhã, antes do café: “hoje, vou fazer isso”. Então, **para nós, os mortos nunca foram. Continuam sempre vivos. E vão continuar.**

* * *

Os evangélicos veem o trabalho que fazemos dentro da aldeia, espiritualismo. Não veem como cultura. Mas sim, como se fosse macumba. Mas não é. Então, para nós, é triste. Mas eu estou feliz com esse trabalho, com a gente também. Porque também estamos aprendendo. E vocês também, com a gente. Cada um aprende um pouco. Vocês aprendem de lá e nós, daqui. Vamos pegar e fazer uma junção que vai fortalecer a cada dia mais. E passamos para nossos filhos, netos. Eu já tenho uma neta de dois anos. Então, é sempre uma continuação, uma vida. E nunca morre. É uma continuação que passa de geração para geração. E é o trabalho que fazemos. E a Juliana também faz esse esforço, junto conosco.

* * *

Na nossa aldeia, nossos avós contavam há muitos anos atrás, o que aconteceu? **Depois das invasões pelos fazendeiros, grileiros, mataram o pajé.** Então, a minha avó, que fazia parte lá, ela tem muitos conhecimentos das canções. E também fazia o remédio do dia a dia. Então, ela falou, antes de falecer, eu tinha 22 anos, na época: “um dia, eu posso morrer, mas eu deixo para você. Porque todos os ensinamentos que te passei, é o que, culturalmente, vai passar”. Eu disse: “vó, fala para mim o que vai acontecer”. Ela chegou e começou a falar “como será que vamos descobrir o pajé?”. Ela disse: “Vocês vão, um dia, descobrir. **Ninguém faz o Pajé. Ninguém benze, o faz. O Pajé já vem da infância. Deus o manda para uma mãe. Mas você verá. Você pega firme na luta. Porque estou indo embora. Mas isso não acaba. Quero que você se encarregue para frente. Ou seja, se juntar com os povos Kaingangs. Pegue, junte aqueles que querem te acompanhar. Que acreditam em você. Fala para eles o que eu deixei, te passei. O que é importante, da raiz. A medicina. Que nós entendemos os remédios. Somos os conhecedores das ervas que tem dentro da mata.** Se isso não der continuidade, o que vai acontecer? Vocês terão, futuramente, os filhos que vão tomar o remédio que vem da química e faz mal à saúde. Da química, é em último caso. Se *[a doença]* é leve, a própria mata vai curar essa criança, a mãe, e assim por diante.”

Nossa mata é nossa mãe. Os mais novos hoje não tem esse aproveitamento. Se os novos pudessem pegar mais firme com os velhos, que eles sabem tudo, se tiver na idade que eu tô hoje você vai saber falar tudo. Quando velho falava pra mim eu saía correndo. Só queria saber de brincar. A gente existe no estado de São Paulo e dando continuidade pra frente, passando. Criança a cabeça é livro aberto, estão acolhendo, registrando, elaborando uma cartilha. É como se minha avó tivesse falando agora. A lembrança nunca esquece. A gente conversa com várias pessoas. Pensamento vem tipo relâmpago que tem que falar naquela hora. Tudo vem do pessoal que já se foram e estão junto da gente espiritualmente. A gente lembra todos os dias. Vendo corpo e alma não pode. E você falando é como se ela tivesse falando agora.

* * *

O trabalho que temos na nossa aldeia: montar esse museu que falamos. Então, se juntar todos, de mão dada, vai acontecer. E esse sonho será realizado. E é o que esperamos: montar essa cabana espiritual. E eu tenho certeza, vejo e sonho com isso. Que, daqui para frente, teremos um Pajé e a seguidora, uma mulher, não sabemos quem é. Porque minha avó disse: “descobrirão quando estiverem de mão dada”. Temos de fazer junção dessa mão. “Quando vocês pedirem firme, vai se manifestar quem é ele, quem Deus deu o dom, ou ela. Para seguir esse trabalho e dar vida a todos os que se restaram, os poucos Kaingangs que estão vivos, hoje”.

* * *

Dos jovens que estão na faculdade, pegamos no pé também: “você está estudando junto com o branco. Mas não se esqueça do seu costume, cultura. Nunca deixe seu povo”. Eu falo porque tem pessoas que moram na capital de São Paulo. Kaingang nato, legítimo. Estudou, formou. Alegando que voltaria a estudar para dar uma ajuda e passar os conhecimentos para o mundo. Dar continuação do trabalho. O que aconteceu? Foi embora para São Paulo, casou e não voltou mais. É Kaingang. Então, não paramos por aqui. Não é porque foi embora. O nosso trabalho é a continuação que temos.

* * *

O conhecimento que temos, passado pelos nossos antepassados, de geração para geração, cabe que não é você ou outro que vai falar. Vai acontecer com você. Isso não tem dia, nem hora. Pode ser amanhã ou depois. Do mesmo jeito que você [*Liderjane Caxixó*] comentou que, às vezes, escuta vozes, já teve medo, eu já passei por isso. Mas, até então, muitos não entendem. Quando minha avó se foi, abriu minha mente do porquê estava acontecendo aquilo. Era o fato de fazer a junção, pegar a mão deles. Todos eles: 10, 15, 20, quanto mais gente tiver, melhor ainda. E dali, surgirá um Pajé, uma benzedeira.

Pajé, só que mulher. Vai cuidar de criança. Pode passar as ervas. E só a pessoa que sabe. Mais ninguém. Às vezes, você acaba indo na mata, na hora não sabe: “que remédio que vou pegar? Qual que serve para a criança?”. Rápido, você não sabe de onde vem, mas deus então, na hora fala: “essa planta”. Arranca, para cuidar da criança. Essa que minha avó sempre passava. Então, por isso que me esforço. Vou firme. Para que um dia, possa ser eu, uma criança para se tornar um Pajé. Então, isso que eu posso falar.

Espiritualidade na essência da cultura guarani

Sergio Karai Macena

POVO GUARANI M'BYA. LIDERANÇA ESPIRITUAL DA ALDEIA RIO SILVEIRA (BERTIOGA).

A gente está aqui para falar um pouco da nossa cultura; crença. Realmente, hoje, é o único dos povos indígenas guarani que ainda mantemos nossa cultura, idiomas, língua materna. Isso é importante para nós. **Hoje, criança de 7, 8 anos não fala o português. Só fala os nossos idiomas. Para nós é muito importante.** Quando a gente só fala, as crianças falam depois que vão à escola. Elas têm que aprender a nossa cultura e a língua portuguesa dentro da escola.

A nossa cultura, a nossa espiritualidade é muito importante para a gente. Porque hoje na tribo guarani, nosso nome é muito importante. Não é um nome qualquer, que nem o branco coloca o nome de João, Pedro, não é um nome assim para nós. Para nós é muito sagrado. **A gente sempre tem o nome muito sagrado e esse nome não é o pajé que escolhe. Ele tem uma visão, espiritualidade, ele fica concentrado 2, 3 dias dentro da casa de reza para ele poder ter uma luz, o espírito do nosso antepassado, [sobre] como é o nome da criança. Então, nem o pajé que escolhe o nome. Ele tem a sua força espiritual para poder ter a visão de como é o nome da criança.** É assim que a gente tem um ritual forte dentro das comunidades indígenas Guarani. Então estou falando um pouco da nossa cultura; espiritualidade. A criança guarani tem que ter o nome depois de 1 ano. Essa é a uma regra que tem dentro da aldeia. Das comunidades indígenas. Todas as crianças têm que ter o nome depois de 1 ano. Antes de 1 ano não pode ter o nome. Então é assim que a gente tem uma regra

dentro da comunidade indígena. É isso que eu quero falar um pouco da nossa cultura.

Dentro da aldeia a gente tem uma casa de reza, oração; onde a gente medita, o nosso espírito antepassado. A gente tem o cântico, a reza do pajé e aí tem o cântico das crianças. Que todo cântico é sagrado. Então a gente sempre está concentrado dentro da casa de reza. É mais ou menos isso que a gente faz dentro da casa de reza. A gente tem uma espiritualidade muito forte dentro das comunidades indígenas. Único povo indígena guarani que pouco se mistura com o homem branco. A gente não tem muita mistura dentro da aldeia. É um povo indígena que é muito preservado dentro da cultura; sua língua materna. E a nossa sobrevivência. Espiritualidade. Então acho que é o único povo indígena que não tem a sua mistura dentro da comunidade.

Cada um tem o seu respeito, a sua cultura. Todos indígenas somos. Não é só olhar o índio e falar assim, “você tem a sua cultura. A cultura de outro é a mesma coisa”. Não. Cada um tem a sua cultura; língua. Se eu tenho um artesanato próprio. E tem os saberes. **Só que os saberes indígenas são todos iguais, porque nós temos um Deus só. E nós temos só um único criador da Terra que a gente tem, que é o Deus, nosso pai eterno.** Então, é isso que a gente sabe. Eu queria agradecer. Isso que eu queria passar um pouco. Se tiver alguma coisa mais que falar eu falo daqui a pouco.

* * *

Teve uma moça, na hora do almoço, que estava perguntando se a gente quer uma representação política. Um deputado; prefeito; vereador, dentro do município; Estado; Brasília. Então, eu vou passar um pouco do nosso começo, quando a gente vivia só índio dentro da comunidade, do nosso território. A gente só vivia índio, quando branco não chegou ainda na aldeia. A gente vivia muito tranquilo. **A gente não se preocupava com educação. Hoje a gente se preocupa muito com a educação, porque hoje se você não ler, escrever, você não vive. Nem o índio vive sem poder ler e escrever.**

Então, antigamente não. Antigamente a gente não se preocupava com isso. A gente vivia da roça; isolados no mato; na selva. Então a gente nunca teve a preocupação. Mas hoje o nosso jovem precisa da educação de qualidade. Acho que hoje nós precisamos disso porque quais são as pessoas que vão defender a nossa comunidade hoje? Os jovens, pessoas que estão estudando dentro da escola. **Na minha aldeia existe escola na língua portuguesa e língua materna. Então nós seguimos essas duas educações dentro da aldeia. Nós precisamos da educação na língua portuguesa para o jovem poder defender o seu território. A aldeia, seu povo.** Acho que isso nós precisamos sim, de uma educação que o jovem tem que estar bem informado.

Nós temos dentro da aldeia Rio Silveira, escolas recentemente. Tem 15 anos que a gente precisa uma sala de aula dentro da aldeia. Então é recém-nascida a sala de aula dentro da aldeia.

Nossa liderança, eu como pajé, prefiro ver o meu filho ser formado, ter faculdade para poder defender seu povo. Porque ele que vai defender o povo dele. Hoje eu já tenho idade, então quem vai defender o meu povo hoje são os meus netos, filhos, que vão continuar na luta. Então acho que isso que nós precisamos.

* * *

Primeiramente a minha aldeia. Eu sou povo guarani, minha aldeia fica em Bertioga. Sou da aldeia Rio Silveira, no município de São Sebastião, bairro Boracéia. Fica situada em São Sebastião, município.

Na verdade, quando você fala da cultura, eu acho que cada povo indígena tem a sua cultura. Então, **nós optamos para formar [indígenas] próprios da comunidade para dar aula dentro da comunidade. Porque ele vai ter o seu conhecimento, a cultura. Como é o sistema da aldeia. Porque se o branco for dar aula sem saber a cultura e o sistema da comunidade, como ele vai dar aula para as crianças ou para os jovens?** Então ele tem que ter todos esses conhecimentos.

Hoje nós temos *jurua*¹ que está dando aula dentro da aldeia e temos indígenas também, então temos dois professores. Indígena e não-indígena também tem.

E outra coisa que eu queria falar. Falamos muito dos pajés. No nosso costume guarani não existe curso para pajé. Porque quando se fala da espiritualidade, não existe isso. Muitas vezes *jurua* fala assim, quando visita aldeia: “é verdade que o filho do pajé tem que ser pajé?” Não existe isso. A pessoa, o índio já nasce para isso. Sendo filho do pajé ou não. Porque ele tem um dom para isso. **Eu sou pajé. Existe pajé que cura espiritualmente e existe o pajé raizeiro, que só cuida com medicamento tradicional. Isso que existe dentro da aldeia. Existe pajé que só trabalha com cura espiritual. E tem o pajé que só trabalha com o nome indígena. Ele dá só o nome. Outro pajé não dá. Eu sou pajé, eu não dou nome. Eu trabalho com cura espiritual.** Se o meu filho não tiver nome, vou ter que chamar outro pajé para dar nome para o meu filho. Assim que funciona o trabalho do pajé espiritual. Então existe esse conhecimento dentro do povo indígena guarani. Agora, não sei outros povos. Mas o povo indígena guarani, a gente não tem curso. E a gente não tem “o filho do pajé, o filho do cacique tem que ser cacique”. Não. Então, hoje nós temos o pajé. Eu sou pajé, mas não sou filho de pajé. Meu pai nunca foi pajé. Mas eu sou pajé hoje. Porque meu dom já nasceu para isso. Eu sou curandeiro. Falado no português certo falam curandeiro. Nós chamamos de pajé raizeiro. Então só trabalho com cura espiritual e com cura de doença com o trabalho de medicina tradicional, assim que funciona.

Não existe tupi-guarani da tribo. Fala Tupi-guarani. Mas que tribo é Tupi-Guarani? Então, não existe. Existe Tupi ou Guarani. Não existe Tupi-Guarani. A tribo não existe. Quando falam assim, “eu sou Tupi-Guarani”. Se eu falo assim, eu sou “Tupi-Guarani”. Então, o que é Tupi-Guarani? Eu sou Guarani e sou casado com Tupi. Então você forma Tupi-Guarani. Mas não existe tribo Tupi-Guarani.

1 Palavra que designa “homem branco”, não-indígena.

Existe tupi ou guarani. É assim que nós sabemos. Igual índio Guarani-Kaiowá. Não existe. Só existe kaiowá. Quando o kaiowá casa com o povo guarani aí se forma Guarani-Kaiowá.

Então, nós temos dois guaranis também. Tem Guarani M'bya e Guarani Nhandeva. Que são sotaques diferentes. Falamos igual, mas o sotaque é diferente. Por isso que existe Guarani M'bya e Guarani Nhandeva.

Eu queria também já falar, eu tenho o meu livro. **Eu lancei o meu livro de pajé. A minha vida. Contando um pouco do meu trabalho; história de pajé.** Vai contar um pouco da minha história, do trabalho. Como se transforma em pajé. Então eu tenho aqui. Eu trouxe esse livro, se alguém quiser dar uma olhada também pode.

Eu queria agradecer por a gente estar aqui, e eu queria já avisar vocês. **Eu tenho minha aldeia aqui pertinho, se quiser visitar, a porta está aberta. A [psicóloga] Mary visita sempre a aldeia. Pode ir lá. Tem a minha casa de reza, pra vocês conhecerem. O meu altar está lá, se vocês quiserem conhecer. Medicamentos. Alguma coisa que vocês quiserem, até conhecimento mais de perto, pode estar lá na minha aldeia.** Então se vocês quiserem visitar estão convidados.

É semana do índio, vai ter uma festa indígena dentro da minha aldeia; comida típica, tudo esse trabalho vai estar a partir do mês de abril. Se vocês quiserem mais informações, só pegar o número do contato e pode entrar diretamente em contato na aldeia para poder ir visitar na semana do índio. Então, eu agradeço muito e obrigado.

Formação de pajé e uso tradicional da ayahuasca

Erinilso Severino de Souza

POVO MANCHINERI, ACRE. ESTUDANTE DE ANTROPOLOGIA NA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS (UFSCAR). DESCENDENTE DE UMA FAMÍLIA DE PAJÉS, DEDICA-SE AO FORTALECIMENTO DA CULTURA DE SEU POVO, PRINCIPALMENTE POR MEIO DA AYAHUASCA, FONTE DE CONHECIMENTO ESPIRITUAL E MEDICINAL.

É muita coisa para falar, por isso que é bom a participação do pessoal também, de ir perguntando algumas coisas que aí vai abrindo as perguntas e a gente vai explicando de uma forma que todo mundo possa compreender. A minha etnia é do Estado do Acre, fica na divisa do Brasil com o Peru Terra indígena Mamoodate. A nossa etnia era conhecida antigamente como Yine, o Yine seria um grande povo, nos. E dentro desse grande povo existiam vários clãs, e nós pertencemos ao clã Manchineri povo da árvore. O nosso clã está mais para o lado do Brasil, no sul do Acre, por ali. E tem outros parentes que ficam do lado do Peru e um pouco na Bolívia. Porque antigamente não havia essa separação, divisão da terra em pais ou estado. Então era tudo um mesmo território. Eu acho que ali, antigamente, era um território incaico. Onde nosso povo fazia várias trocas de cultura, espiritualidade, formação de pajé. **Então envolve toda uma complexidade de cultura, falar da espiritualidade.**

Meu nome é Eri Manchineri, mas meu nome no idioma é *Katahiry*, que na nossa etnia seria a reencarnação de um antepassado. No nosso idioma a gente chama *Karrunhoti*, traduzido em português seria o pajé na nossa etnia. Então na minha família, a nomeação tradicional se dá pela capacidade que a criança ou o jovem vai tendo deste desenvolvimento espiritual, que é a formação do *Karrunhoti*, pajé.

A medida que a gente vai estudando a espiritualidade, através das plantas, e tendo o contato com os antepassados, rituais, cachimbo e tudo mais, em um certo tempo a gente vai receber esse nome, que seria o nome próprio mesmo da essência da pessoa, do ser, eu fui nomeado, a partir dos 17 anos, com um nome tradicional da minha cultura, mas também pelo fato de já estar vivendo na cidade, a nomeação veio só mais velho, na aldeia a nomeação se dá logo que nasce, ou mais novo.

Eu estudo na Universidade Federal de São Carlos, UFSCar, estou me formando em Antropologia, já terminando. **Eu faço dois estudos: o estudo na área da antropologia, e quando estou de férias vou para a aldeia estudar a espiritualidade, formação de pajé.**

Eu já pesquisei educação escolar indígena no Amazonas, na região de São Gabriel da Cachoeira em janeiro de 2011, e Pará em setembro de 2011, Então pesquisei educação escolar indígena nessas duas áreas, na Amazônia ocidental e oriental. Depois dessas pesquisas eu consegui, pelo Observatório da Educação Escolar Indígena, que é um grupo de estudo que a gente tem em São Carlos, ministrado pela antropóloga Clarice Cohn, que estuda a educação escolar indígena em vários âmbitos, **eu consegui levar o Observatório lá para o Acre, para a minha etnia, para estudar a questão da música e o uso tradicional da ayahuasca dentro da nossa cultura no final de dezembro de 2011.** Então a pesquisa foi mais focada na música e no uso tradicional da ayahuasca, que é uma outra coisa diferente propriamente da escola indígena diferenciada. Eu fiz essa pesquisa baseado nos conhecimentos que os nossos pajés têm sobre o uso do chá; cantorias; de como as pessoas começam a receber essas músicas. De que forma elas podem receber, usar? Que tipo de alimentação elas têm que comer? O que elas têm que fazer para poder fazer o uso do chá? Com quanto tempo de idade e que tipo de roupa, espaço essa pessoa pode andar, transitar? Com que tipo de pessoas elas podem estar juntas?

Então foram questões que envolveram toda uma comunidade. Principalmente os mais velhos, em saber como era o uso tradicional

da ayahuasca, no ponto de vista mais correto para a nossa etnia. Então isso acabou virando uma pesquisa mesmo, eu acabei terminando, falta divulgar; acertar algumas coisas. **E foi muito interessante porque eu acabei descobrindo várias outras coisas. Principalmente da nossa relação espiritual. Que não é só espiritual, mas envolve todo um conjunto de acontecimentos que estão ligados, tanto do viver no cotidiano quanto dentro do ritual. São coisas que são como se fossem uma simbiose.** O homem/mulher e a natureza fazendo essa relação, como se fosse uma troca mesmo. Uma simbiose entre esses conhecimentos para a pessoa chegar ao conhecimento de um pajé, mulher ou homem.

Essa relação de simbiose com a natureza que nós temos da nossa parte, é muito importante para o fortalecimento da cultura tradicional, assim, porque **a gente sofre muito preconceito no Acre, com essa questão do uso chá de Ayahuasca, principalmente das religiões protestantes.** Falam que nossos rituais são coisas profanas. Então a gente sofre muito preconceito por ser diferente. Por seguir uma tradição diferente. Por fazer o uso tradicional das plantas de acordo com a nossa concepção, que é um conhecimento milenar.

Diferente também do que tem ido para as cidades. Que é uma outra questão que é muito preocupante para nós, povos indígenas. Tem toda essa questão da apropriação do conhecimento indígena transformado em coisa que vira mercadoria. É meio banalizado, na verdade. Então são coisas também que atingem os povos indígenas. E muitas vezes acontece alguma coisa na cidade por causa do uso de uma planta de uma forma totalmente fora da concepção indígena. A primeira coisa que a mídia fala, “ah, mas isso aí veio dos indígenas. Conhecimento que foi dos indígenas”. Sendo que **na verdade o nosso uso tradicional das plantas tem outra dimensão. Não é todo mundo que pode usar as plantas, a não ser uma pessoa que esteja preparada, e tenha feito vários dias de preparação corporal, física, mental, para poder usar esse tipo de planta. Porque tem todo um conjunto de fatores, que é muito arriscado.** Mesmo para a gente indígena, não podemos ultrapassar algumas barreiras que a natureza

ensina para a gente. Por exemplo nós temos a terra, que como foi falado de manhã, é como se fosse uma mãe mesmo. Então a ayahuasca seria como se fosse uma representação dessa mãe para nós, como se fosse uma mãe para nós. Ela que põe a gente em contato com esses outros mundos e vem nos ensinar como temos que viver. Essas pinturas tradicionais que temos, as roupas, é tudo baseado no nosso conhecimento ancestral que nós temos com as plantas. Eu acho que é isso. Eu prefiro mesmo que as pessoas vão tirando as dúvidas que a gente vai abrindo mais. Se eu não falei outras coisas, acho que eu prefiro falar nas perguntas mesmo que fica mais interessante. Obrigado.

* * *

Foram colocadas várias questões muito interessantes para que a gente venha a refletir sobre o que realmente são os povos indígenas no Brasil. Não só no Brasil como em toda a América Latina – Ameríndia. **Muito se fala, existe um mito também principalmente no Brasil, que os povos indígenas só vivem dentro da mata e vivem lá nos rios, só pescando. E a gente tem recebido muita crítica, “ah, mas o índio está vindo para a cidade. Está nas universidades. Está estudando. Vive andando na rua, vestindo roupa e tal”, mas parece que muita gente não tem essa capacidade de pensar que muitas cidades foram derivadas de aldeias indígenas.** Ou seja, será que o índio está vindo para a cidade mesmo ou será que aquele já era o lugar dele? Muitos indígenas tiveram que se refugiar para outros cantos, muito longe, que não era território tradicional deles por causa da chegada da cidade nas aldeias. Então são vários fatores que a gente tem que pensar.

Muitos territórios, principalmente lá no Acre, que era como se fosse uma terra muito grande pertencentes a etnias indígenas, foi tornada em fazendas e estradas de asfalto. **Lá no Acre tem várias estradas que passaram por cima de sítios arqueológicos superimportantes. Geoglifo, onde a gente fazia os estudos das estrelas e tudo mais.**

E é importante falar de métodos de pesquisas para as culturas dos povos indígenas, muitos pesquisadores/as que chegam nas terras indígenas ou mesmo em pesquisas com indígenas que estão

nas cidades, é “a gente vem ajudar”. Em uma concepção totalmente eurocêntrica. Uma ótica que a gente chama de ocidental, e muitas vezes os métodos de pesquisas em uma ótica só não dá conta de explicar uma cultura tradicional indígena. Eu não sei se existe uma ciência propriamente só ocidental mesmo. Na minha concepção, o conhecimento ocidental vem de vários ramos uma junção de várias culturas uma apropriação de conhecimentos de vários outros povos. Enfim, mas a entrada nossa, de povos indígenas dentro das universidades não significa que nós vamos perder nossa ancestralidade, por exemplo, eu estou me formando em antropologia. Não que eu quero me transformar no outro, mas por outro lado nós também dependemos de um movimento de resistência. Que é se apropriar desses outros conhecimentos para a gente fazer esse diálogo com o Estado e de repente também reivindicar umas escolas para as nossas aldeias e expor nossas capacidades como seres capazes de aprender e ensinar e porque a gente também quer aprender outro idioma e outros conhecimentos também. Para nós podermos nos defender um pouco e dialogar com os outros demais conhecimentos.

No meu caso, eu fiz estudo de pajé desde pequenininho, hoje eu tenho 29 anos, comecei com 8. Não me considero pajé formado. Muito pelo contrário. É como se eu estivesse iniciando ainda essa formação por causa dos estudos na universidade, ainda não me formei em pajé. Então não tenho tanto tempo de fazer o estudo, dessa outra formação tradicional como Manchineri. Mas eu tenho bastante experiência desse conhecimento do pajé. É muito difícil a gente falar desse conhecimento que é a formação do pajé porque ele envolve várias coisas, isolamentos, restrições de comidas e um estudo profundo. Por exemplo a questão do tratamento dentro da aldeia depende muito do pajé, homem ou mulher, e da capacidade que ele, ela, tem, que a gente chama de pajé mais poderoso/a. Por exemplo eu. Eu não sei curar ninguém ainda. **Eu sei instrumentos que chegam até a curar de uma pessoa dependendo da doença dela. Tem doenças que a gente, o pajé, não dá conta. Tem doenças que vem de outras instâncias que a gente não conhece. Mas tem doença que**

é propriamente da nossa cultura, essas doenças são mais fáceis de lidar com elas e fazer o tratamento de uma forma tradicional.

Aí vem a pergunta, mas como que é essa sua entrada na universidade tá sendo como indígena? É muito difícil. Porque a relação que a gente tem, mesmo dentro da aldeia, é totalmente diferente da relação que a gente tem aqui na cidade e na universidade. Por exemplo, a gente não pode comer as comidas, propriamente, enlatados, sal, açúcar. Então isso gera como se fosse uma doença no nosso corpo que é do âmbito da nossa cultura. Eu já adoeci várias vezes em São Carlos, já fiz vários exames médicos. **O médico falava: “olha, você não tem nada”, mas eu sentia várias dores no corpo, inflamação e tudo mais. E os tratamentos só foi sanado quando fui para a aldeia fazer um tratamento com os remédios e ritos tradicionais.** Então é muito difícil a gente lidar dentro da cidade porque é uma relação muito diferente dos nossos costumes, quando a gente está fazendo o estudo temos que ficar meio isolado. Mesmo dentro da aldeia, sem contato com muita gente. Ficar comendo só uns tipos de comida que muitas vezes são pessoas especializadas e preparadas em fazer comidas para quem está fazendo estudo de pajé.

A questão da formação, do uso do chá por outras entidades, acho que foi em 2008 que a Holanda queria patentear o uso da Ayahuasca para ela. **Então o Brasil transformou o uso da Ayahuasca como Santo Daime, patrimônio imaterial brasileiro. Sendo que é um patrimônio imaterial dos povos indígenas.** Semana passada mesmo, fato é que eu vinha do Acre trazendo uma Ayahuasca e a polícia federal apreendeu porque falou que tinha que ser com documento do IBAMA. Eu falei: “não, eu sou indígena, é da minha cultura. Eu uso de forma cultural. Faz parte da minha cultura”. Enfim, eles não deixaram passar. Então a pessoa para passar com isso tem que ter um CNPJ de uma igreja do Santo Daime, que uma religião que faz o uso do chá com modo próximo ao cristianismo católico. Tenho vários amigos na igreja do Santo Daime, também não tenho essa separação, de que minha cultura é melhor ou pior do que a de outras, bem como não é melhor do que as outras religiões que usam o chá como o Santo Daime.

Mas em termos de direitos civis e indígenas, nosso uso tradicional da Ayahuasca não é tão respeitado, principalmente dentro das cidades, dependemos de estar ligado a uma instituição com CNPJ para fazer o transporte do chá, e muitas vezes nós não temos ligação a instituições com CNPJ, então se torna mais difícil o nosso uso do chá na cidade.

Eu sempre procuro ter boas relações com outras entidades religiosas. É uma coisa muito complicada para a gente falar se a gente pratica uma religião. Porque de uma certa forma é uma cultura milenar, que não é só religião, não dá para a gente falar que nosso uso da Ayahuasca é uma religião, mas sim uma manifestação da cultura que envolve um complexo de coisas evoluindo cosmologia, alimentação, cantos, rituais e vivência no cotidiano, bem como os ensinamentos dos velhos.

No mesmo caso, a música indígena também é diferenciada. Principalmente quando eu fui fazer a pesquisa de música tradicional. A mesma música essa que é feita na cidade e universidades, tocada no violão, tem uma influência da igreja. Ela separou todas as notas, o dó; ré; mi, o que podia ser tocado, ou seja a igreja tem uma influência na padronização da música. E muitos instrumentos indígenas foram proibidos porque tinham uma tonalidade que não era adequada na época, não sei se foi em Roma que foi proibido tocar vários instrumentos, enfim, vários instrumentos no país foram proibidos porque eles geram uma ressonância diferente, que eles falam que é uma coisa profana. Então nisso tudo a gente acaba se deparando com essas coisas e várias manifestações musicais e rituais indígenas foram proibidos por não se encaixarem nos padrões do cristianismo movido pelas igrejas.

E sobre os cursos. O xamanismo é um conceito que vem acho que da Sibéria, alguma coisa assim. É um conceito que a antropologia usa muito para estudar as práticas de curas indígenas e cosmologia. Na nossa cultura a gente chama prática do *Karrunhoti* mesmo, que não tem uma definição se é xamanismo, prática espiritual ou religião, mas sim uma prática milenar. Dentro da cultura, pode ser visto como um estudo, uma formação em pajé, o pajé é um intelectual da cultura.

Você tem que ir lá e conhecer a cultura. É muito difícil a gente pesquisar uma cultura indígena porque a gente vem carregado de um estudo que é de fora. Então a gente tenta adaptar as formas de descrever uma cultura como ela é, e o jeito mais fácil que a gente tem, é indo para as aldeias e descrever um povo não com nossas concepções mais com as concepções do que é tal coisas para eles.

* * *

Na minha jornada de vida, a minha intenção mesmo que eu esteja dentro da cidade é se formar em pajé. Porque na minha família já está acabando também essa coisa. Porque o pajé não é simplesmente você falar assim: “a pessoa é um pajé”. **Não é só porque o cara sabe cantar umas músicas, que ele é um pajé. Quando o cara fala que é um pajé, ele é um pajé mesmo.** E é uma formação assim, por exemplo, nós passávamos de um as dois meses dentro da mata. Tem um tempo determinado para você chegar a um nível de pajé. De ficar dentro da mata durante 2 meses só comendo um tipo de comida e ficando lá bem recluso. Então, é uma vida bem difícil. Durante o processo de formação você está muito suscetível a ataques de espíritos quem veem testar seu nível de aprendizado. De outras entidades que estão ali. É como se você estivesse passando um teste a todo o tempo. E você tem que ir superando esses testes que acabam pegando no seu corpo, gerando doença. **Muita gente não consegue se formar em pajé por causa quem não consegue se desprender da família, ou das coisas do cotidiano alimentação relacionamentos entre outras coisas.**

Por exemplo, a educação escolar indígena tem influenciado nesse negócio de impedir a formação [de pajé] também. Porque a nossa educação foi muito baseada na religião. O católico protestante. Lá no Acre foi mais católica mesmo. Então, na época a gente tinha escola e a escola era para transformar a gente no outro. Para a gente deixar a nossa cultura. Agora que nos tem a educação diferenciada. A partir de 88 foi implementado que o indígena tinha que ter professor indígena. Tinha que ser uma pessoa que sabe lidar com a cultura para poder dar aula no idioma indígena ou na língua portuguesa.

Enfim, a discussão, o debate da educação escolar indígena no plano das análises está muito avançado. Mas dentro das aldeias pouco funciona. É uma questão que é muito difícil também. Enfim, na nossa cultura, hoje em dia a gente está tentando valorizar esse conhecimento, cultural que nós temos da formação do pajé mais fora do contexto da escola indígena diferenciada infelizmente a educação escolar indígena ainda não dar conta desses paradigmas, nesse caso nos arrumamos outros meios para estudar o mundo espiritual indígena.

Porque muita gente acha que o mundo espiritual, é o cara fica meditando, vivendo de luz como o povo da cidade chama. E não é só isso. É uma coisa que envolve toda uma cultura na tradição indígena. Por exemplo, a maioria dos pajés sabe contar mais de 20, 30, histórias que se remetem ao passado. E a pessoa tem que aprender a contar todas essas histórias que estão ligados aos antepassados. De como o mundo foi criado. De como que surgiu tal tipo de pé de planta na nossa cultura; o que significa; para que serve; quando tem que usar. Enfim, e tem que saber fazer, essa troca de conversar com os animais; onças; e pé de plantas. **E se acredita que muitos pés de planta, na nossa concepção indígena como ser humano, são seres muito mais evoluídos do que propriamente nós, os seres humanos. Por isso que nós consideramos o pé de planta, essa ayahuasca como se fosse a nossa mãe. E realmente é ela quem ensina nos.** A gente não vai mudar a concepção da natureza. É ela que vem falando de que forma a gente tem que agir na nossa cultura, principalmente no mundo espiritual. A gente faz essa ponte para conhecer outras plantas também. A gente não bebe só essa planta para, falar, vou me iluminar, vou ficar adorando Deus”, ou não sei o que. É tudo uma complexidade de cultura que vai além de iluminação e manifestação religiosa.

O neo-xamanismo tem feito bastante trabalho na cidade, mas para a gente, infelizmente é uma outra coisa. Até o próprio modo de fazer o chá na nossa cultura é totalmente diferente. As folhas são específicas, não é qualquer folha que a gente usa. A potencialidade do chá é muito mais forte do que a que você bebe na cidade. A preparação é totalmente diferente da preparação que o pessoal

prepara na cidade. A gente tem que ter todo um cuidado também. Porque muita gente acaba, na cidade, passando muito mal, às vezes tem que ir para o psiquiatra. Às vezes é pela influência de como esse chá foi feito. O cuidado que tem que ser feito. Por isso que nem nós mesmos indígenas bebemos qualquer chá ayahuasca.

Esse texto foi pensado a partir da vivência e da experiência de pesquisa feita em uma comunidade indígena Manchineri, no município de Xapuri, no Acre.

Memória do sagrado enquanto resistência ao medo

Liderjane Kaxixó

LIDERANÇA INDÍGENA DO POVO KAXIXÓ (MG)

Boa tarde. Meu nome é Liderjane, sou da etnia Kaxixó. Fica às margens do rio Pará, no município de Martinho Campos, centro-oeste de Minas Gerais. Fica, mais ou menos, a cento e poucos quilômetros, três horas de carro e quatro de ônibus, de Belo Horizonte. É a aldeia mais próxima. Eu sou guerreira da tradição e da comunidade que, na língua não-índia chamam de fitoterapeuta. **Trabalho com ervas medicinais**, os antigos chás da vovó.

O meu povo vem de antes de 1500, porque a sociedade só entende que estamos presente de 1500 para cá. Mas antes disso já éramos moradores das margens do rio Pará. E depois de 1500, vieram os colonizadores desbravando nosso Brasil. Até chegar em nós. Com isso, **viemos sofrendo muito abuso, tanto de expulsar nossos antepassados da terra, como também estupraram nossos parentes e antepassados**. Com isso, veio surgindo um medo muito grande. Uma fobia de tudo. Não só do fazendeiro como do homem branco. Hoje, falamos não-índio. Porque, para nossa raça não ser exterminada, nossa geração, o que nossos antepassados fizeram? Casaram com fazendeiros e os filhos também foram estuprados para ter um filho com eles. Foi miscigenando nossa raça. Com isso, veio um medo muito grande. **Tem muita depressão, ansiedade dentro da comunidade. Não só na minha, como várias outras etnias que, se não é pelo fazendeiro, genocídio, é pela igreja que tem medo de tudo.**

Em 2013 foi a publicação no Diário *[Oficial]* da União, que era terra indígena Kaxixó. Viemos a ter, novamente, ameaças de veneno na água. Porque não temos água da COPASA e de rua, tratada. Temos nascente, que tem poços. Eles falaram depois da publicação... até então, meus antepassados é que sentiam essa pressão. Como é recente, achamos que não existia mais. Então, 2013 está aí. Foi ontem. Por sair essa publicação no Diário da União, sofremos ameaça de colocarem veneno na nossa água, de motoqueiro encapuzado pegar os meninos na escola que fica a quilômetros da aldeia. De fazendeiro jogar o caminhão de gás em cima do carro da saúde. Então, o medo voltou.

Então, conversar e estar presente, hoje, para mim, é um aprendizado muito grande. Não somente eu, como a Eleni, que é minha cunhada, agente de saúde. Então, eu venho mais para passar para vocês o que é viver em uma comunidade em perigo. E querer levar algo de bom para minha comunidade, buscar o saber e entender. **Como lidar com essa ansiedade, com essa fragilidade que temos na nossa comunidade? Tem muitos que frequentam psiquiatras, psicólogos. Então, é algo que, hoje, temos muito medo e não queremos mais sentir. Só queremos viver bem na nossa terra. E ajudar vocês que trabalham com isso, para que nos ajudem.**

* * *

O professor perguntou o que nos faz resistir. Ainda temos esperança de viver, não deixar morrer. O que nos faz ficar firme e não deixar nos abater? É isso: a memória, amor à terra, árvore, lugar, não há um amor a um ser. É a um lugar, estado. Tudo. Então, se você tem amor à terra, sempre vai querer ficar ali, contar para seu filho: “filho, sua mãe passou nessa árvore. Eu era assim, desse tamanho. Era grande, pequena. Eu sentia isso nessa árvore. E o meu filho vai crescer, sabendo onde era uma mangueira, bambuzeiro que eu passei e tirei bambu. **Então, ele vai levar aquilo na memória dele: que aquele lugar, para mim, era sagrado. E, a partir daquele momento que eu passo para meu filho, aquilo se torna sagrado para ele também. Porque a memória que ele terá de um lugar que foi especial para mim.** Então, ele, quando

crescer, se passar por lá, pode estar destruído, bonito, vai passar: “eu passei aqui com minha mãe”. Vamos dizer que passe com o filho dele: “passei com minha mãe. Disse que era a infância dela, lembrança dela. Então, é minha também, filho”. Então, o filho dele vai passar. Isso perpetua. É essa origem que não deixamos morrer. De estarem os parentes que falam melhor do que eu. Passamos de geração para geração, algo que é importante e foi para mim, que os nossos antepassados nos passaram. E passamos para nossos filhos, com gosto. Hoje, está perdendo. A mãe passa para o filho algo que, duas horas depois, não lembra. Porque estava no telefone, com os dedos assim. Ele nem ouve o que a mãe diz. Ela fala. Entra aqui, sai aqui. Como dizia minha mãe. Nem para. A nossa mãe fala: “entra aqui, passa por esse, para escorregar nesse”. Então, passa direto. E sai. Então, essa é a memória que guardamos, viva, dos antepassados. Nos bens materiais que, antigamente, era feito para durar a vida toda. Uma cadeira dessa era feita de paraju. Uma madeira forte, de lei. Hoje, não. É feita de tecido sintético para destruir mais rápido. Porque, se ficar por aí muito tempo, vocês não gostam mais, joga na rua. Vem a enxurrada, leva para o rio e inunda. Então, isso está deixando pouca coisa para os mais novos, de memória. Isso acaba com a nação, com o ser humano. É a falta de memória. Hoje, existe cartão de memória, telefone com não sei quantos gigas de memória. **Mas a memória principal é a visual e que você pode pegar, tocar. Algo que você vai passar adiante.** É igual a história da bíblia que ele cita: um pai que tem de sacrificar um filho. Isso não foi hoje, nem ontem. Foi há quantos anos atrás? Veio perpetuando e passando de geração para geração. Algo que eles acham que é importante ser lembrado. Então, é isso: algo que achamos que é importante ser lembrado como uma música, lugar, jeito de fazer um chá. Se eu achei fácil pintar essas penas, porque tem mais saída, vou passar para meu filho: “pinte as penas, porque tem mais saída”. Então, isso eu vou passar para meu filho. Fazer o pau, com uma madeira boa que não vá desgastar logo. Vai durar muito. **Então, isso é não deixar morrer a cultura, o saber. É sempre estar em evolução. Essa é a palavra-chave. Passando à frente, sem deixar morrer o princípio, a base.**

* * *

No norte de Minas, perto da divisa com a Bahia, na cidade de São João das Missões, tem um grande grupo da etnia Xacriabá, uma das maiores de Minas. Lá teve prefeito indígena, o prefeito José Nunes [gestões entre 2005-2008 e 2009-2012].

Ele não deu conta de fazer muito porque a Câmara [dos vereadores] barrava muita coisa que ele queria fazer. É algo que a comunidade vê como gato pingado, mas antes disso do que faltar. **Na política, eles conseguem eleger vereador, deputado, prefeito, porque é muito grande a população indígena.** Então, muitas das coisas que querem fazer, fazem.

* * *

Eu trouxe tintas. **Se alguém quiser uma pintura rápida, me disponibilizo pintar. Só daqui uns 15 dias ou um mês irá sair. Porque é de uma fruta chamada Jenipapo, e é ralada verde. É tipo hena.** Na cidade, eu sempre falo: o não-índio passa creme na pele, isso forma uma impermeabilidade. Fica impenetrável com a tinta. Outra coisa, o Jenipapo é uma fruta rica em ferro. É bom para anemia, porque é natural, não tem nada de tóxico. E a água da cidade, como eu falei para ele, é muito ruim. Porque tem cloro. E não estou acostumada. Dá uma pinicada na garganta, ruim. Me incomoda. Eu trouxe minha garrafa, da aldeia. Então, sinto isso. Um desconforto. E irritação. Então, a água da cidade, por ter esse cloro, desbota mais rápido a pintura.

Então, não é que eu faço pintura todo dia, faço em 15 dias, um mês. Se eu não gosto dessa mais, cansei, vou e faço outra. Essa aqui eu pinte bem cedo. Quando eu cheguei não tinha, agora, já está começando a aparecer. Amanhã, estará bem escura. Depois, mais ainda. Em cinco a dez dias, no mato, porque na cidade desbota, vai escurecendo. Depois, vai clareando uns dez dias. 20 dias, um mês para sumir totalmente. Aí eu posso fazer outra em cima. Então, muito obrigada. Quem quiser, estou aí. Melhor: não gosto de cobrar. Gosto de trocar. Se não tiver, faço assim mesmo.

O tempo da criança e da natureza na educação diferenciada guarani

Pedro Luiz Macena

LIDERANÇA M'BYA GUARANI DA ALDEIA TEKOA PYAU. EDUCADOR E COORDENADOR CULTURAL DO CECI – CENTRO DE EDUCAÇÃO E CULTURA INDÍGENA DA TERRA INDÍGENA JARAGUÁ, SP.

Bom dia a todos. Eu sou Pedro, sou auxiliar de coordenação cultural do Centro de Educação e Cultura Indígena, onde nós temos 32 funcionários. Desses funcionários, só 2 são não-indígenas. 30 são, realmente, só guarani, que trabalham na unidade. **Desde educadores, faxineiros, seguranças, coordenadores, professores de informática, todos são guarani.** Isso porque nós temos essa luta muito grande, dentro da Secretaria de Educação do município, para que a gente tenha conseguido o nosso interesse, nosso objetivo, que era de trazer uma educação diferenciada, onde os próprios municípios respeitem o modo de vida guarani, o nosso olhar, nosso pensamento. **Que a Secretaria respeite isso, porque nós somos diferentes em tudo: no modo de pensamento, de visão, de educar nossas crianças, tudo isso tem uma diferença muito grande.**

Quando a gente teve essa discussão, em 2000, dentro da Secretaria, para a gente criar um espaço onde respeitassem a nossa diferença, a gente tinha muitos problemas de fazer com que a Secretaria entendesse, realmente, qual é a diferença. Mas, hoje, eles têm entendido muito essa questão das diferenças, e, hoje, a gente tem, dentro da Secretaria, um respeito muito grande, perante à educação infantil, e isso é muito importante. Essa é uma das primeiras conquistas que a gente teve dentro da Secretaria.

Há 6 anos atrás, a gente teve um projeto de levar o CRAS para a aldeia. Isso facilitaria, também, dentro da aldeia, geraria empregos. Não só emprego, mas sim uma ajuda às famílias, aos jovens. E, também, **não só levar o assistente social para dentro da aldeia, mas também para que os próprios guarani possam estar dentro desse CRAS, porque nós conseguimos esse projeto em parceria, e agora, em agosto, vai estar funcionando um CRAS dentro da aldeia.** São 3 aldeias: Jaraguá e 2 em Parelheiros. Então, isso é uma conquista do povo guarani. A gente fica muito feliz.

E outro, é que, quando se trata da educação infantil, para nós tem muita importância, porque a educação, para o povo guarani, não é apenas uma formação. Formação, para nós, não é educação. **Educação é onde há o respeito, uma cultura preservada, uma educação de forma tradicional. A educação onde você tem um grande conhecimento e sabedoria dentro da tradição. Essa é a educação do povo guarani.** A educação não é uma caneta, um livro, uma escrita que faz você educado. Não adianta você ter a formação e você ser mal-educado. Então, isso também não serve nada. Para o povo guarani, educação é viver bem consigo mesmo. Então, isso que a criança aprende dentro da cultura guarani. A criança vai aprender, desde pequenininho, desde junto com a mãe, depois ele tem vários processos de conhecimento, de formação dentro da sua comunidade. A partir daí ele vai desenvolvendo.

Então, para nós, educação não tem um tipo de definição. Para o povo guarani, mesmo depois de grande, ele continua aprendendo. **Então, para nós, guarani, a educação está no tempo de tudo: do dia, da natureza, do sol, da lua, tudo isso vem junto com a educação e aprendizagem nossa. Por isso que, quando se trata de educação, para o guarani, ela não tem uma avaliação. As crianças não são avaliadas, elas têm todo o tempo do mundo para aprender, quando se trata da cultura guarani.** Não tem: “hoje você passou”, “a criança não passou, vai ter que passar esse ano, porque tem que passar”, isso não existe. Não existe essa pressão, dentro da cultura guarani.

E outra: eu fui educado 8 anos dentro da educação, depois eu passei para outro cargo, hoje sou auxiliar de coordenação cultural do CECI. Quando eu fui ser educador, eu sempre falava para a criança: “eu não tenho pressa que vocês aprendam. Vocês têm todo o tempo do mundo para aprender. Eu não vou ficar nessa pressão”. Então, eu acho que educação está nesse sentido. A criança não pode sofrer pressão dentro de uma unidade, não tem que pressionar para que a criança passe de ano. **Acho que nós, como educadores, não podemos trabalhar com o nosso tempo, temos que aprender a trabalhar com o tempo da criança, e isso é a parte fundamental para que a criança desenvolva a aprendizagem. Então, essa é a cultura guarani: trabalhar com o tempo da criança, não com o tempo do professor.**

Dentro dessa educação diferenciada, é isso que nós temos conquistado, e a gente fica muito feliz que a Secretaria de Educação do município tenha respeitado esse projeto, esse pensamento do povo guarani. **Então, hoje, a gente tem o nosso calendário próprio, a gente elabora o nosso livro didático, os próprios educadores indígenas do CECI, a gente elabora nossas atividades, criamos nossos planejamentos pedagógicos que vão ser passados durante meses com as crianças guarani.**

A gente vai trabalhando conforme o tempo, então, o nosso planejamento é elaborado conforme o tempo. Por exemplo, em janeiro, o que vai ser feito em janeiro? Então, a gente vai, senta com os mais velhos, elaboramos um trabalho que vai ser passado durante o mês de janeiro, que efeito o mês vai ter. Janeiro vai ter batizado? então, vai trabalhar em cima do batizado com as crianças, falando qual a importância do batizado, qual a importância desse batizado na aldeia que vai acontecer, então, a gente já vai trabalhando com as crianças o batizado. Em fevereiro, vai ter o batismo do chimarrão. Por que isso? Qual a importância disso? Qual o significado desse batismo, para o povo guarani?

Então, a gente vai trabalhando conforme o tempo, o ciclo da natureza. Cada mês a natureza se mostra de outra forma diferente. Você vê, hoje, em fevereiro, prestando atenção na natureza, ela vai

mudando conforme o mês, só que quem não presta atenção, não vai perceber isso. Mas o guarani percebe tudo isso, ele vai percebendo toda essa mudança, durante o ano todo. Então, nós trabalhamos em cima dessa mudança da natureza, com as crianças. Por que a natureza muda? Para a gente poder ter esse entendimento. Essa é a educação, porque se a gente não aprender tudo isso da natureza, do ciclo do mundo, a gente não é educado. Então, hoje, nós pensamos muito: “a educação é quando vai para a escola se formar”. **A educação não está lá, fora da aldeia. Está dentro da aldeia, com seu povo, com a natureza, a educação está ali. A educação está em volta, é só a gente perceber.**

Só que, hoje, se inventou tantas coisas que você, para ser um funcionário, tem que ter formação; para você trabalhar sentado você tem que ter essa formação, você tem que se formar em algum lugar, e, para o guarani, não tem isso. Então, **a nossa luta, hoje, dentro do município, é para que o próprio município reconheça os educadores indígenas dentro do CECI, mesmo eles não tendo essa faculdade.** Só basta ter o conhecimento e a sabedoria do povo guarani, para que a Secretaria reconheça esses guarani como professores guarani. Então, nossa luta, hoje, no CECI é isso, para que o município reconheça isso, como professor guarani, sem ter formação, sem ter o certificado.

Para nós, guarani, é muito importante manter toda essa nossa cultura, nossa tradição, porque hoje nós temos a casa de reza, na aldeia a criança fala guarani, não fala português. Isso é importante, é uma riqueza onde a gente está, porque é difícil do pessoal entender como que um povo, vivendo próximo da terceira maior cidade da América Latina, conseguir manter toda essa cultura, essa língua preservada. Não é fácil. Mas, hoje, entendemos que isso é o que mantém a nossa existência muito forte, dentro da nossa comunidade. Então, o guarani está ali, nós somos caçula dos caçulas, mas a gente tem essa resistência forte.

Veja que nós, guarani, não temos esse costume de escrever. Tudo que a gente fala, por exemplo, ontem fiquei memorizando

tudo dentro da mente para pode falar hoje. Falei: “o que eu vou falar, amanhã? Então, eu vou ficar memorizando”. Depois, na hora de falar, você vai puxando na memória tudo o que fica armazenado, tudo o que você fala. Então, o guarani tem essa memória, tanto é que a gente nunca escreve. No guarani, é difícil escrever.

Hoje, eu entendo que é importante essa integração do conhecimento. Tem dois lados do conhecimento: a minha cultura e a cultura não indígena. Eu sei qual é a importância disso, eu não falo que não é importante. É importante, mas eu acho que o guarani tem que ter esse conhecimento, sem deixar de ser guarani, porque o nosso espírito é guarani e nós não podemos mudar. Então, hoje, eu sou uma pessoa que entende... eu tenho separado o conhecimento não indígena e o conhecimento indígena, que faz parte da minha cultura. Então, eu não posso misturar. Dentro de um espaço que há um armazenamento guarani, e armazenar tudo junto o conhecimento não indígena, isso não dá certo, porque confunde muito a cabeça do guarani. **O conhecimento não indígena é bom, mas desde que você tenha esse controle. Se você não tiver o controle para armazenar as coisas boas, ele vai prejudicar,** porque a gente sabe que hoje existe esse problema político no nosso país, que está atingindo todo mundo, não só os povos não indígenas, mas também o nosso povo, isso mostra que a inteligência, às vezes... a própria inteligência pode se prejudicar. Então, o guarani também tem esse reconhecimento, por isso que a gente não pode ser contaminado pelo conhecimento não indígena. A gente tem que saber, realmente, usar esse lado que não faz parte da nossa cultura. Então, a gente tem muita calma nessa caminhada, nesse conhecimento. **A gente tem que ter calma, tem que entender realmente o que é bom e o que é ruim para a gente, para nosso povo, nossas crianças.** Então, o guarani tem todo esse cuidado.

Eu queria agradecer esses minutos, porque a gente não está acostumado, por isso que eu não entendo, isso eu acabei de dizer: esse é o modo, o jeito do não indígena. Por isso que fica muito difícil a gente sair, porque muitas vezes falam assim: “você quer ir lá falar sobre sua cultura, a dificuldade?”, só que, quando chega aqui, eles colocam esse tempo.

Ao mesmo tempo eles querem ouvir, mas não dá tempo para a gente. Então, isso é muito complicado, nós, guaranis, não entendemos, porque nós não vivemos desse minuto, nós vivemos com tempo. Eu, como guarani, não coloco tempo, porque eu não vivo de tempo, eu vivo do dia. O que a gente fala: “a gente vive do tempo, mas o dia que dá o tempo para a gente, não esses minutos escritos”. Esse escrito já não pertence ao tempo guarani. Então, é isso. Mesmo assim agradeço por esse pouco tempo que a gente tem, e espero que a gente venha a aprender juntos.

Desafios dos indígenas em contexto urbano

Paulo Wassu Cocal

CACIQUE DA ETNIA WASSU COCAL NO ESTADO DE SÃO PAULO.

Eu sou Paulo Wassu, cacique da etnia Wassu Cocal aqui no estado de São Paulo, recentemente eleito pelas famílias que estão aqui no estado de São Paulo espalhadas e, principalmente, na cidade de Guarulhos, ali no bairro dos Pimentas, onde, desde a década de 50, o meu tio tinha vindo para cá para a cidade de São Paulo e se localizou ali no bairro dos Pimentas. E eu quero agradecer pela oportunidade, desde já, aos coordenadores desse evento por estarem me convidando pela primeira vez.

Quero dizer a vocês um pouco do índio no contexto urbano, porque a minha etnia está localizada no contexto urbano, desde 1950. Não é pouco tempo. E por terem imigrado só 4 deles, era muito pouco para se manifestar, mas, ao passar do tempo, de 86 para cá, começou a imigração lá do estado de Alagoas. Então, essa imigração ela foi muito importante, porque nós começamos a troca de informações, como que era São Paulo e, então, a gente começou a imigrar mais pessoas. Veio a minha irmã, veio o meu irmão, voltou e eu vim para cá em 94. E essa coisa foi muito boa, ajudou muito essa imigração, porque o índio, como o parente falou, ele não pode ficar só plantado dentro da sua aldeia. Ele não pode. Você pode ver que aqui nessas universidades do estado de São Paulo, tem índios de todas, posso dizer assim, de todas as etnias do país. A minha filha, por exemplo. Nós somos do estado de Alagoas, mas ela está, graças a Deus e aos esforços dela e meu, ela está na Universidade de São Carlos,

tentando realizar e vai conseguir realizar, que ela se apega muito a isso, se dedicou muito, nunca repetiu um ano de estudo, desde o seu primeiro dia de aula até hoje não tem registros de reprovação dela, então, ela é muito esforçada, graças a Deus, e está lá na universidade, cursando a universidade, tentando e vai conseguir, com fé em Deus, a realizar esse sonho que, nossa, eu fico até emocionado, quando eu falo disso, porque quando ela liga para mim, que eu pergunto para ela como que ela está, e ela fala que está indo bem no curso de fisioterapia, está fazendo fisioterapia, é um sonho dela e ela está correndo e eu acredito muito nos esforços dela, por ela ser sempre uma boa aluna e aquela coisa de preparação, não é fácil.

No conjunto Marcos Freire, tem um cursinho, que foram inscritos 250 alunos, não é pouco. O bairro é grande, o Pimentas, em Guarulhos. Então, o que acontece? Não é pouco, porque os jovens de hoje em dia, praticamente, não querem nada com a vida, mas, mesmo assim, com o incentivo dos pais, o vereador lá fez o seu trabalho e conseguiu fazer a inscrição de 250 alunos. E na reunião seguinte eu estive lá, gente, e eu fiquei, assim, muito surpreendido com a desistência dos jovens. **Eu fiquei muito triste com aquilo, eu falei na reunião para os pais, porque dos 250, só 50 ficaram, gente. 200 desistiram.** E essa desistência é uma queda muito grande para os nossos jovens, que vão levar adiante esse país e que não estão nem aí. Eu fiquei muito sentido com isso. E por esse lado da desistência, eu fiquei muito triste e, ao mesmo tempo, eu fiquei feliz, porque 1 dos 50, era a minha filha e que continuou lá como indígena. E que conseguiu, em seguida, suas boas notas no Enem, para conseguir a bolsa lá na universidade.

Nós do contexto urbano, eu falo que as dificuldades são imensas, gente, são imensas. Dificuldade em tudo, mesmo que o Estatuto do Índio nos dê conforto, nos dê os direitos constitucionais com relação a tudo, à educação, à moradia, à saúde, mas nós temos a dificuldade política dentro desse contexto. Guarulhos é uma cidade grande, mas Guarulhos, ultimamente, eu tenho tido muita dificuldade na luta por moradia, que está sendo discutida essa semana lá.

Fiz uma ocupação lá, mas depois eu vim ver que eu caí, posso dizer assim, numa cilada, e, quando eu descobri, saí fora. Disse: “opa, aqui não. Saí fora. Vamos sair fora”, retirei o meu povo de imediato, porque as informações vieram e, quando a gente veio analisar direitinho, as informações estavam erradas, mas, graças a Deus, já pegamos o rumo da coisa certa e do caminho certo, através do Ministério Público, através da Secretaria de Habitação, que tem gente lá que está nos ajudando.

A questão do índio em contexto urbano é a seguinte, a gente tem essa dificuldade e os órgãos públicos falam assim: “o senhor é de onde?”, “eu sou do estado de Alagoas”, “a sua aldeia se localiza lá?”, “sim, se localiza lá”, “que é que você está fazendo aqui?”, isso é pesado. Isso é duro, gente. “Que é que você está fazendo aqui?”. Aí, muitos entendem que, se eu responder assim: “o que é que está fazendo um chinês aqui no Brasil? O que é que está fazendo um japonês aqui no Brasil? O que é que está fazendo um coreano? Um boliviano, que é o que mais tem no estado de São Paulo, o que é que ele está fazendo aqui?”, principalmente no nosso país, que tem tudo de bom. E aí? O que é que o índio está fazendo na cidade? Ele também está buscando a melhora, ele também está buscando o que é melhor para a vida dele, para o povo dele. Porque eu, como cacique representante da minha aldeia aqui no estado de São Paulo, dizendo a vocês que na minha aldeia também tem outro cacique da minha aldeia mãe. Fui nomeado cacique da minha aldeia aqui no estado de São Paulo, porque tem vários indígenas, só em Guarulhos são 23 famílias, mas tem mais espalhado por todo o estado de São Paulo. Campinas, Ribeirão Pires, São Vicente, Peruíbe, estão espalhados. Então, fui nomeado pela minha aldeia mãe, lógico, porque tem que ter o diálogo com minha aldeia mãe, que é para fortalecer a gente que está aqui no estado de São Paulo.

E ainda, também, desculpem, mas é a verdade, ainda tem o preconceito, às vezes, aqui, dos nossos próprios parentes: **“Ah, mas o índio no contexto urbano? Ele tem que voltar para a sua aldeia”, não. Não é assim. Não é bem assim.** Então, a minha etnia,

que está em Guarulhos, a gente está sofrendo muito com a questão da moradia. A saúde até que deu uma melhoradinha, por vias de luta de um companheiro nosso, o Gilberto Awá, vocês conhecem. O Awá é um guerreiro, é uma barreira que só os Tupi, pelo que eu conheço, é uma das barreiras que o Tupi tem, o braço forte, posso dizer assim, que ali luta e vai lutar até o último dia da vida dele. Eu parableno muito ele, porque ele tem nos ajudado bastante, o nosso povo Wassu Cocal, lá em Guarulhos, tem procurado os órgãos competentes, que nos dão cobertura, que nos orientam a resolver os problemas lá em Guarulhos. E a questão de homologação das terras. Como eu estava dizendo agora há pouco, nós indígenas no contexto urbano sofremos muitos.

Aí, a pessoa pergunta: “mas a sua aldeia está lá. Você tem que voltar para lá”, não, não tenho que voltar para lá. Se eu tivesse o que eu quero, lá na minha aldeia, todos os indígenas jamais sairiam da sua aldeia, não é, parente? Se o parente aqui tivesse o emprego dele e fosse lá na sua aldeia, ele não vinha para cá. Se o parente tivesse onde comprar roupa lá na aldeia, o seu trabalho lá na aldeia, o seu sonho a realizar. **Aí eu digo, o parente conseguiria realizar o seu sonho lá dentro da aldeia? Não, mas se você estivesse plantado lá dentro da sua aldeia, você conseguiria? Muito difícil.** Por isso, que o índio tem que vir para a cidade grande, ele tem essa necessidade, ele tem essa obrigação de sair, porque eu mesmo não conseguiria. Estou muito feliz por minha filha estar estudando e vai realizar o seu sonho. E ela, antes de terminar, até já falou para mim: “Pai, esse mérito é do senhor”. Eu falei: “Não. Esse mérito é 100% seu, filha. É você com os seus esforços. Suas noites de sono”, que a gente sentia falta dela nas nossas festinhas. A gente saía para viajar e não podia levar ela, ela estava ali focada nos estudos para a prova do Enem, para tudo que estava fazendo. Eu falava para ela: “o nosso troféu é o seu diploma na mão. E esse dia vai chegar. Tenho fé em Deus que vai chegar”.

Então, gente, eu vim aqui hoje para falar um pouco do contexto urbano e o que envolve o índio no contexto urbano. O que que o órgão público quando ele pergunta para nós? “Você é de qual etnia?”

“Sou Wassu Cocal”, “onde fica a sua aldeia?” “Em Alagoas”, “o que é que você está fazendo aqui?”. Então, eu falo: **“eu vim em busca de melhoras para mim e para o meu povo. Eu sou um representante do povo Wassu Cocal aqui no estado de São Paulo”, “mas que tipo de melhora?” “A saúde, a educação, as oportunidades, que eles na minha aldeia necessitam ter oportunidades também.** Não é só o povo que está aqui no contexto urbano, eles lá também estão estudando, eles lá também estão cursando universidades. Os professores da minha aldeia cursaram universidade para poderem estar em sala de aula”, porque eram professores do município, não eram professores indígenas. Então, se eu estudei no município, e eu tenho capacidade, tenho vontade, tenho o sonho de ser professor, eu tenho que fazer magistério, tenho que fazer faculdade, tem que se formar, para poder estar ensinando lá dentro. E isso, graças a deus, aconteceu e está acontecendo. Mas não é só ficar lá dentro da aldeia. **Se ele quer sair da aldeia, para ter a sua oportunidade, por que não? Ele tem um o direito de exercer a função dele em qualquer lugar do Brasil. Ele é um cidadão comum. Somos cidadãos e cidadãs comuns.** E, para isso, nossos esforços são intensos. Existe esse tipo de preconceito.

Quando a gente está reivindicando terras no contexto urbano, isso aí é uma briga pesada, não é, parente? “Não, porque você tem sua aldeia”. Aí, eu, pelo menos, graças a Deus, tenho um argumento. Por que eu tenho um argumento? **Amigo, é o seguinte, a minha aldeia, nós temos o documento dela, em que ela é 57 mil hectares de terra. Só que, hoje, só foi homologado por vias de muita, muita, mas muita luta mesmo. Muita insistência.** Lá o nosso povo na aldeia, hoje, nós estamos em **2.844 hectares. A diferença é muita. Por que tão pouca terra para quase 5 mil índios? A política. Infelizmente, a política.** Aí, é onde entra a política. Infelizmente, a política. A gente vai lá, bate na porta, onde nós vamos procurar os nossos direitos e coloca no papel, põe na gaveta, como aconteceu, por exemplo, na minha aldeia. E esse exemplo eu trago para cá, mas só que aqui está diferente, aqui está diferente. Desde 86, que a luta

continua lá na minha aldeia. Mas o contexto urbano, ele é pior. Eu vim sentir isso na pele aqui em São Paulo. Eu vim sentir isso na pele aqui em São Paulo, mas, nem por isso, a gente desiste. Somos fortes. A luta do índio ela vai até o último índio a existir no Brasil. Aí, eu quero saber é quem é esse último índio, se tem nós, tem nossos filhos, tem nossos netos, tem nossos tataranetos e por aí vai. Isso significa que a luta é infinita, não é, parente? Ela é infinita. Nunca vai terminar. Nunca. **Governo nenhum pense que um dia vai estar livre de nós, principalmente no contexto urbano. Não vai estar, porque o Brasil é nosso. O Brasil é dos indígenas.** O Brasil é de todas as raças que nele habitam, não é, parente? O Brasil é assim. E jamais vamos desistir das lutas por homologação de nossas terras.

Saúde diferenciada. Em Guarulhos, nós temos um pouquinho de saúde diferenciada, mas a luta do nosso companheiro Gilberto, minha, dos povos Pankararé e Pankararu, que se encontram naquele município, não é fácil, gente. Não é fácil, entendeu? Tem muitos deles ali que estão no poder, que quando veem a gente, já procuram um outro destino, porque sabe que a gente vai puxar o colarinho da camisa dele, vai bater nas costas dele, vai dizer: “e aí? O que você me prometeu. E aí, como é que a gente vai fazer? Vamos resolver isso aí. Era para ontem, não é para hoje, isso já era para ontem”, “não, nós esquecemos”, “vamos procurar e colocar as coisas em prática”, e, se a gente não correr atrás, eles esquecem, eles esquecem. E tudo isso se encontra dentro do Estatuto do Índio. **Tudo o que a gente vai pedir no termo do contexto urbano ao poder público, seja ele onde for, no município, na capital, a gente tem muita dificuldade.**

As faculdades elas têm aberto essas portas, não é, Emerson [*tupiguarani, sociólogo, coordenador da mesa redonda*]? Há muito tempo, com conhecimento, com paciência. **As faculdades elas têm aberto essas portas, mas tem muitas faculdades aí que, às vezes, pode até demorar para abrir essa porta, mas eu acredito que vão abrir essas portas para nós. Por exemplo, uma palestra como essa, não é, Emerson? E outras, porque eu estou vindo pela primeira vez, o Emerson já veio aqui outras vezes. E por aí começa, por aí é um caminho,**

podemos dizer assim, é meio caminho andado. E as oportunidades que as faculdades oferecem são muito importantes para o nosso povo. Principalmente, os que estão no contexto urbano. Existem parentes lá nas aldeias, na minha aldeia, posso dizer, que necessitam dessas oportunidades. Os que estão aqui também. Pode ser que não estejam ainda capacitados, mas eles estão se preparando, eles só precisam das oportunidades. Então, eu quero deixar isso aqui em aberto para a faculdade, porque eles necessitam da oportunidade para poder estar ingressando também junto e fortalecendo aqui o contexto urbano.

A moradia, como eu falei, nós estamos com uma dificuldade imensa aqui em Guarulhos, porque estamos localizados numa área do CDHU. E o CDHU quer fazer uma coisa que não está dentro das nossas regras como indígenas, porque o **CDHU quer tirar nós dos nossos barracinhos e colocar em apartamentos. Querem tirar a gente de lá de onde a gente está morando e colocar em apartamento, só que apartamento não é moradia de índio.** Não é. A gente, eu falo agora pelo povo Wassu Cocal, eu moro numa casa hoje que, ainda bem, em cima quem mora é a minha filha. Ainda bem, porque, se fosse outro vizinho, a gente viveria discutindo direto. E a gente não quer isso para as nossas vidas. Não quer isso. Minha neta corre para lá e para cá e aquilo incomoda. A gente chega cansado do serviço, da escola, sei lá, de alguma atividade, e a gente quer descansar. E a gente quer sossego em todo canto, apesar de que na cidade não tem. Não tem. Só tem no interior. Só tem lá no meio do mato mesmo.

E eles querem fazer isso com nós, só que nós estamos procurando os caminhos corretos com o poder público, que hoje envolve tudo. Tudo que a gente quer, a gente tem que envolver o poder público. Não tem jeito. Principalmente, quando se fala de moradia. A gente tem que envolver o poder público. Ou você envolve o poder público, ou não consegue. Não consegue. Não adianta você seguir o seu processo sem o apoio do poder público, com a política envolvida no meio, porque você não consegue, não consegue. Então, isso está acontecendo lá em Guarulhos, mas a gente está na luta, procurando a Funai,

os procuradores da União e estamos encaminhando esse processo e espero que até o meio do ano no máximo, depois da organização do nosso povo Wassu Cocal, a gente possa conseguir, porque lá está andando bem, graças a Deus. **A briga maior está lá em Brasília com os políticos, mas aqui a gente está achando meios de tentar resolver essa questão de moradia para o meu povo Wassu Cocal**, depois dessa organização, o meu próprio povo me deu essa oportunidade de correr atrás, de ser a pessoa tal para ir correr nos pontos certos. Com o apoio, lógico, da minha aldeia mãe também, Funai, Maceió, meu cacique da minha aldeia mãe me apoiando, me orientando também. Enfim, orientando cada vez mais, porque lá na minha aldeia, graças a Deus, eu tive a oportunidade de participar de várias coisas. Eu fui liderança, eu fui conselheiro municipal, conselheiro de saúde e uma das lideranças. Por isso, eu acho que, também, foi uma das coisas que mais me ajudaram aqui para o meu povo me colocar nessa posição em que estou hoje. Porque não sei se eu me encontro uma pessoa articulada por não ter muito conhecimento, mas em prol do meu povo eu vou longe. Eu vou longe, entendeu?

Derramo meu sangue por eles, porque eu tenho muito amor ao meu povo, a minha etnia, e aos próximos que estão ao meu redor também, que são seres humanos como eu. O índio jamais ele pensa nele só. Ele pensa nos outros também, porque, exemplo, se a gente não tem o conhecimento com o poder público, a gente não consegue nada, então, a gente tem que ter uma parceria com as outras pessoas bem legal para que a gente possa estar ali conseguindo nossos objetivos. Não fui ainda tão adiante, porque não tive a oportunidade, sou uma pessoa ocupada, tenho trabalho registrado, que só da cultura também não dá, não é, parente? Não dá para a gente sobreviver, infelizmente. Não dá para a gente sobreviver. E desse meu trabalho, com o complemento dos meus artesanatos, que procuro um jeito para tudo, um tempinho para tudo, fazer esse complemento em cima dos baixos salários que nós temos aqui no estado de São Paulo. Enfim, os índios do contexto urbano, na questão da moradia, eles sofrem isso aí. Em Guarulhos, eu já falei para vocês o que é que

a gente está sofrendo, mas, ultimamente, graças a Deus e às nossas orações, tem dado certo e está sendo bem favorável já.

Agora, na saúde faltam muitos ajustes, não só lá em Guarulhos, mas em todo o estado, em todo o estado. A questão da saúde é uma coisa muito burocrática. Nós do contexto urbano, principalmente nós da região nordeste que estamos aqui, a questão da saúde, quando se trata, por exemplo, quando se trata de traslado, é terrível. É terrível. Você, do contexto urbano, meu amigo, eu creio que nenhum de nós nordestinos temos condições de fazer isso aí, porque é caríssimo. Então, é onde o poder público, junto com a nossa reivindicação imediata, consegue fazer isso aí. É onde eu digo, se a gente não tem um bom diálogo com o poder público, a gente não consegue essas coisas. Não consegue, entendeu? **A gente não costuma enterrar nossos parentes onde nós estamos. A gente está fora da aldeia, faleceu o parente, a gente tem que mandar para a aldeia e isso é uma dificuldade terrível aqui no estado de São Paulo.** Mas, ultimamente, a gente tem conseguido de uma forma, que não é boa, porque como a minha aldeia está localizada no estado de Alagoas, a viabilidade de mandar é imediata e o único jeito é de avião. E isso custa caro. Muito caro. E por via da política a saúde indígena está precária, não só a saúde indígena, mas todo o contexto de saúde nacional está horrível, está terrível. E a gente tem conseguido isso aí com muita luta. Às vezes, até ameaças, porque o dono da caneta, que basta ele rubricar, basta pôr uma rubrica ali, ele se recusa. E ele se recusa de uma forma como se o dinheiro fosse sair do próprio salário. Imagine se fosse sair do próprio salário? Aí é que ele não faria mesmo. Aí é que a assinatura dele jamais iria para um documento para fazer um traslado. Jamais, porque nem o próprio salário dele daria para fazer, certo? Porque não morre índio todo dia também.

Muitos saem de suas aldeias para vir fazer tratamento aqui, quando na sua aldeia, primeiro, não consegue fazer, não consegue atingir. Às vezes, nossos idosos, não é, parente, eles são muito teimosos. A gente mostra para eles como que é, como fazer para não chegar àquele ponto, mas, infelizmente, eles não fazem. **Nós usamos as nossas**

ervas tudo direitinho, mas são tantas doenças que, às vezes, chega ao ponto em que as ervas não fazem efeito. Então, quando vem para cidade, já era. Aí acontece isso aí, morrer e ter que voltar para a aldeia, a gente tem essa dificuldade. Ultimamente, eu tinha mandado 3 para a minha aldeia, mas não foi fácil não. Um dia, minha tia, que estava em Paulínia, alguém conhece aqui Paulínia? Fica depois de Campinas, eu fui lá só no dia que ela faleceu, infelizmente, para mandar este corpo dela para a aldeia mãe e não foi fácil não. Foi, mas não foi do nosso jeito. Ainda bem que as funerárias aqui do estado de São Paulo elas trabalham bem, também, lógico, se não trabalhassem bem, é caríssimo. Preparar um corpo para ir de carro até a nossa aldeia. Isso é terrível. Isso é muito doloroso. Você liga hoje daqui de São Paulo para a sua aldeia mãe: “olha, infelizmente, seu papai, sua mamãe morreu e o corpo só vai chegar, hoje é sexta, o corpo só vai chegar aí na aldeia segunda-feira. Gente, não é fácil não. Com o meu sobrinho foi assim. Quando ele estava lá no IML em Guarulhos, nós recebemos essa notícia: “não, ela só vai poder transportar o corpo segunda-feira”, e foi numa sexta-feira também. E, se a gente não tivesse com a orientação do nosso companheiro Awá, se a gente não tivesse tido uma atitude imediata, talvez, ele não tinha ido para a aldeia. E a gente teve que se deslocar de lá até o Ministério Público Federal daqui, vir procurar com o desembargador para poder resolver essa situação.

Você vê como é o lado político. O quanto influi na vida do índio no contexto urbano. E se a gente não tivesse esse conhecimento? Ainda bem que a gente teve esse conhecimento. Ainda bem que a gente leu o estatuto e outras orientações demais que a gente consegue e que a gente guarda aqui na mente. Isso tudo é dificuldade para os indígenas no contexto urbano, mas conseguimos, conseguimos, a briga é feia, mas conseguimos. Daí, vai lá: “meu amigo, a gente sabe que tem, a gente sabe que a verba está aí. Essa verba é para usar para isso. Descobrimos que essa verba são tantos milhões para usar durante o ano. E quando chega no final do ano, não atingiu aquele total, me diga, meu amigo, para aonde vai esse total no final do ano?

Onde, a gente também já descobriu aonde vai”, então, quando a gente cobra, a gente já tem a certeza do que está fazendo. Infelizmente, tem muitos que não querem fazer. São os donos da caneta, mas não querem fazer.

Nós, do contexto urbano, no caso, o meu povo Wassu Cocal, **a gente está na luta por uma área, para que a gente possa viver, morar e tirar, quem sabe, a sustentabilidade dali, daquela área.** Aí como? A gente tem o nosso jeito. Levando as escolas para visitar, levando as faculdades para visitar, nós também saindo dessas áreas, para vim até a faculdade. Não importa o lugar. Chamou, a gente vai atender. Entendeu? Isso é muito importante. A importância que tem o índio, o Gilberto também tem trabalhado muito nessa questão lá em Guarulhos, com a Secretaria de Educação, a importância que tem o índio na sala de aula. E eu tenho visto isso pelas palestras que eu tenho dado nas escolas. A curiosidade que tem os alunos. E é uma coisa muito importante. Então, todas essas dificuldades, gente, o poder público ele tem dificultado para nós no contexto urbano. E, principalmente, da moradia. A moradia é uma coisa mais precária que a gente enfrenta como índio do contexto urbano, sofremos várias discriminações, como sofremos lá em Guarulhos, mas espero que, daqui para a frente, melhore.

Quero dizer a vocês que eu me sinto bem no meio de vocês estudantes, de vocês professores, de vocês diretores, porque são pessoas de grande evolução dentro do nosso país. **E você, estudante, que está com o seu objetivo, lute, jamais desista, faça de nós um exemplo. O índio ele jamais desistirá da sua luta, que seja por saúde melhor, educação, por moradia, que não deveria ter essa luta por moradia, porque somos donos, verdadeiros donos dessas terras.** Infelizmente, o poder público ele põe essa barreira na nossa frente, mas nós conseguimos quebrar ela. Jamais desista. Jamais.

Se você não passou este ano na faculdade, o ano que vem vai e faz de novo. Uma hora você passa. Um exemplo, para terminar, um exemplo, as pessoas dizem: “o índio é capaz? Ele não é capaz”, ele é sim. Ele é capaz. Eu também me sentia assim e quando eu vi que

o meu próximo conseguia, eu pensei comigo mesmo: “eu também consigo. Eu também consigo”. Se eu vivesse hoje dentro da minha aldeia com 42 anos, eu não teria profissão nenhuma. Teria, assim, os estudos e tal, mas cadê as oportunidades? Então, saí da aldeia, tive que sair para a cidade, porque a grande necessidade existia, porque eu tenho minha família e tinha que sair, não tem jeito. **Hoje, eu sou caldeireiro, hoje eu sou líder de estoque, estou tirando a minha habilitação para carro e moto, já fui aprovado, graças a Deus, na de carro. Então, o índio ele é capaz, gente. Todos nós somos capazes.** Jamais desistam de seus objetivos. Eu sempre falo isso nas palestras, nas faculdades e em escolas. Jamais. Honre seus pais. Os pais de vocês têm muito orgulho de ter vocês aqui dentro, que seja ele professor, diretor, coordenador, enfim, de forma geral. Obrigado.

Reflexão para as(os) psicólogas(os) no 'dia do índio'²

Emerson de Oliveira Souza

POVO GUARANI. BACHAREL EM CIÊNCIAS SOCIAIS, PROFESSOR DE HISTÓRIA E SOCIOLOGIA DA REDE ESTADUAL DE SÃO PAULO E COAUTOR DO LIVRO “A CRIAÇÃO DO MUNDO E OUTRAS BELAS HISTÓRIAS INDÍGENAS”, FORMATO/SARAIVA, 2011. COLABORADOR DO SUBNÚCLEO PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS DO CRP SP.

Dia 19 de abril é dia da Psicologia refletir sobre as 305 etnias, os vinte povos isolados na Amazônia brasileira, as 274 línguas. É dia de recapitular o massacre ocorrido nestes últimos 516 anos de invasão pela esquadra europeia.

É dia de refletir profundamente sobre o sofrimento causado pelo colonialismo, por teorias evolucionistas, racistas, discriminatórias e preconceituosas justificadas por grande parte da ciência.

É dia de pensar sobre a invasão ideológica, do estupro de crianças e mulheres indígenas em diversas regiões do Brasil, com mortes e assassinatos de muitas lideranças indígenas vitimadas pela ocupação desenfreada de seus territórios pelo agronegócio e multinacionais. De refletir sobre o direito indígena, sobre os artigos constitucionais 231 e 232, que estão fora de moda nas demarcações de terras em andamento. De refletir sobre as diversas comunidades que vivem nas cidades grandes, vitimadas pelo descaso e crescimento populacional que bate à porta de diversas aldeias em todo Brasil.

É dia de lembrar que populações indígenas se deslocaram para as cidades grandes (índios em contexto urbano) ocasionadas pela

2 Texto difundido pelo CRP SP em seu sítio eletrônico e redes sociais, por ocasião do dia 19 de abril de 2016.

migração forçada, expulsão de seus territórios tradicionais e violação de direitos em diversas partes do país.

O dia do índio é dia de voltar ao México em 1940, quando foi realizado o Congresso Indigenista Interamericano que contou com a participação de diversas autoridades governamentais dos países da América. É dia de lembrar que várias lideranças indígenas do continente denunciaram vários abusos, massacres, perseguições e atrocidades em toda América.

No Brasil, o dia 19 de abril foi criado em 1943 e desde lá muitos outros grupos continuaram sendo atacados pelo processo político, cultural, social e econômico que transformou territórios indígenas em áreas não indígenas. É dia da(o) Psicóloga(o) refletir se corre em suas veias sangue indígena e questionar suas futuras práticas frente o sofrimento, luta e golpes sofridos pelos povos e comunidades indígenas em todo Brasil.

É dia de pensar sobre a formação e troca de saberes entre a Psicologia e Povos Indígenas, na diversidade brasileira, nas culturas de vários povos, na sua religião, sua arte, sua linguagem, seu conhecimento ancestral, sua organização social e política, sua literatura, conhecimento milenar e, sobretudo, seu bem viver.



parte dois

profissionais à procura do bem viver

A ciência, o índio e o brasil: fundamentos para uma revisão epistemológica

Luiz Eduardo V. Berni

PSICÓLOGO, MESTRE EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (PUCSP), DOUTOR EM PSICOLOGIA (USP). PESQUISADOR DA URCI-NSP E CETRANS. CONSELHEIRO PRESIDENTE DA COMISSÃO DE ORIENTAÇÃO E FISCALIZAÇÃO, XIV PLENÁRIO, CRPSP, E MEMBRO FUNDADOR DO GT PSIND, E COORDENADOR DO PROJETO PSICOLOGIA, LAICIDADE, ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO, DIVERPSI, DO CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. MEMBRO DO GT NACIONAL DA APAE, PSICOLOGIA E LAICIDADE, CFP. E-MAIL: BERNI@USP.BR

Num momento histórico marcado pelo “retorno da onda”, ou seja, quando surge um levante reacionário no cenário macro político, com interferências em todos os âmbitos sociais, é importante pararmos para relembrar de uma relação ainda pouco compreendida pela categoria, qual seja a relação da Psicologia (ciência e profissão) com os Povos Indígenas. Isso se deve ao fato de que, aos olhos de uma Psicologia mais convencional, marcada por um viés euro-estadunidense ainda muito presente nos processos formativos, tal relação parece impossível, atribuindo-se a ela um viés de pura militância ideológica, ou religiosa, desprovida de caráter científico.

Primeiramente cabe salientar que, como profissão regulamentada, a Psicologia torna-se um bem social. Neste sentido regulamentar significa restringir o campo de atuação profissional para que esta ação se aproxime cada vez mais das necessidades da sociedade.

O Brasil é uma nação multiétnica, todavia o país não sabe disso, a despeito de existirem inúmeras políticas públicas em que essa realidade transpareça, tais como a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI, 2002), a Política Nacional

de Atenção Integral à Saúde da População Negra (PNASPN, 2007), apenas para citar duas, que contam com a presença de profissionais da Psicologia; bem como, com legislação que exige que nos processos formativos, sobretudo na formação básica e média, essas questões sejam abordadas, a Lei 10.639/03 destinada ao ensino da Cultura Afro-brasileira e a Lei 11.645/08 que inclui as questões indígenas, impõem essa necessidade. Todavia, como essas questões não são pautadas adequadamente nos processos formativos, os brasileiros, em grande medida, seguem desconhecendo a riqueza cultural que possuem. Assim, perpetua-se uma invisibilidade para essas questões, manifesta em diferentes tipos de preconceito e discriminações. Muitas pessoas discriminam sem se darem conta disso, pois vivem o “*mito da democracia racial*”. Essa situação, entretanto, imprime sofrimento psíquico a uma expressiva parcela da população brasileira.

Foi assim que em 2004 houve um pedido de socorro por parte de inúmeras etnias indígenas, que o fizeram a partir de reunião realizada na cidade de Luziânia, GO, durante o Seminário “Subjetividade e Povos Indígenas”, promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Conselho Federal de Psicologia (CFP), evento realizado sob a égide do IV Congresso Nacional da Psicologia (CNP). Os indígenas de quase quarenta etnias pediram auxílio para que a Psicologia os ajudasse a lidar com seu longo sofrimento psíquico, que se revelava sob a forma de desagregação cultural, dependência de álcool e outras drogas, prostituição, entre outros.

No ano seguinte, 2005, já sob o amparo do “novo” Código de Ética Profissional, aquilo que era um pedido de socorro tornou-se uma obrigação, pois a categoria se viu compelida por força da ética profissional a atuar *embasada na Declaração Universal dos Direitos Humanos; a contribuir para a eliminação da desigualdade, da discriminação, da opressão; e analisar criticamente a realidade, bem como as relações de poder.*

Se por um lado os psicólogos tinham clareza do que deveriam fazer, por outro, não sabiam como fazê-lo. Foi assim que começou

um longo trabalho de aproximação da Psicologia com os Povos Indígenas e o CRPSP assumiu um importante protagonismo nesse processo, a partir de seu Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas (PSIND), que em 2016 culminou com a realização do *III Ciclo de Debates Psicologia e Povos Indígenas*, do qual tive alegria em participar.

Após a realização de uma série de eventos de aproximação com a questão, a pergunta inicial foi respondida em nossa primeira publicação em 2010, *Psicologia e Povos Indígenas*, que se tornou uma referência nacional, tendo como último capítulo as “*recomendações aos psicólogos no trabalho com populações indígenas*”. Dentre estas indicações está o fomento ao protagonismo dessas populações, ou seja, a melhor forma de ajuda-los a vencer a dor promovida pela discriminação, pela desagregação cultural é fazê-los perceberem-se potentes para enfrentar, eles próprios, a dor de modo a contribuir para a reestruturação de suas identidades, a partir de seus próprios valores e culturas. O simples fato de terem voz e poderem ser ouvidos, e ouvirem-se a si mesmos, foi em muitos momentos, altamente terapêutico. Sendo esta uma das mais veementes recomendações aos psicólogos. Algo que tem profunda adesão aos princípios mais caros da Psicologia, pois só é possível dar voz a alguém se o interlocutor foi capaz de ouvir esse alguém, ou na melhor acepção da Psicologia, se os profissionais forem capazes de realizar uma escuta qualificada, uma escuta ativa.

Esse movimento autopoietico (escuta ativa), que se constrói a si mesmo, encontra respaldo em perspectivas do Construtivismo, bem como, nos Métodos de Investigação Ativa. Lastreia, portanto, uma possibilidade de desenvolver uma Psicologia mais aderente à realidade brasileira e latino-americana. Mas, numa leitura *stricto sensu* pode se contrapor às perspectivas euro-estadunidenses, pautados por um olhar popperiano *in vitro*, ainda muito frequentes nos processos formativos, como já se afirmou.

Assim, pode ser muito difícil para um(a) psicólogo(a) formado(a) nos moldes convencionais, que sofreu no segundo ano de formação

pressão de seus mestres para fazer uma escolha teórica, normalmente restrita entre a Psicanálise ou a Comportamental, e a uma atuação muitas vezes centrada na Clínica ou em Recursos Humanos, compreender as questões acima apontadas.

Já aqueles com a mesma formação que, por outro lado, saíram dos bancos da universidade e caíram numa atuação no contexto das Políticas Públicas, se deparando com uma realidade para a qual também não estavam preparados, talvez seja mais fácil de compreender, por exemplo, ao lidar a religiosidade do povo brasileiro.

As Diretrizes Curriculares Nacionais (2011) para cursos de Psicologia trazem com clareza a necessidade de a formação contemplar as bases *epistemológicas e históricas que fundamentam os saberes psicológicos*; a necessidade de compreensão dos *múltiplos fatores que interferem na amplitude do fenômeno psicológico*, para que o profissional possa atuar *considerando as necessidades sociais*. Prevê, também, a necessidade de serem criadas *interfaces com campos afins de conhecimento*, guardando, portanto, uma estreita relação com os fundamentos da ética profissional, e com as necessidades sociais como as mencionadas. Se isso, de fato, acontecesse nos processos formativos, talvez não estivéssemos abordando essa questão aqui.

Toda Ciência se constrói a partir de uma noção de verdade impressa nas metodologias de pesquisa constantes em diferentes acepções epistêmicas, que, infelizmente passam muito longe dos cursos de formação e mesmo nos de pós-graduação em Psicologia, o que configura uma carência dos processos formativos.

O CRPSP, amparado nas diretrizes do IX Congresso Nacional da Psicologia (CNP), 2013, tais como a 14ª Moção de “*Apoio à Inclusão do Diálogo com as Epistemologias não-Hegemônicas e os Saberes Tradicionais no Ambiente de Formação e Pesquisa*” (CRP, 2014) dando continuidade às ações de diálogo com as questões indígenas, ampliou o escopo de reflexão e, em diálogo com universidades e associações profissionais, promoveu uma discussão que abordou as matrizes culturais brasileiras (indígenas, africanas e europeias)

por meio dos “Seminários Estaduais Psicologia, Laicidade e as Relações com a Religião e a Espiritualidade¹” (CRPSP, 2016).

As reflexões pautadas nesses seminários encontram lastros em perspectivas contemporâneas de reflexão em epistemologia como “*As Epistemologias Pós-Coloniais*” que apresentam um esforço teórico múltiplo de caráter aberto preocupado em referendar diferentes formas de conhecimentos e saberes (WIRTH, 2013), como os de origem científicas, próprios da Psicologia, com aqueles de origem tradicional, próprios dos Povos Indígenas; as “*Epistemologias do Sul*” (SOUSA SANTOS e MENESES, 2013) que procuram trabalhar uma ecologia dos saberes, rompendo a linha abissal centrada na produção do conhecimento no eixo euro-estadunidense, favorecendo a emergência de novas perspectivas epistêmicas de construção de conhecimento, e; a “*Abordagem Integral*” (WILBER, 2007) que procura oferecer um mapa que visa conectar os saberes tradicionais e científicos. Todas, abordagens transdisciplinares que podem contribuir para que a Psicologia possa, cada vez mais, atender às necessidades do conjunto diverso da sociedade brasileira.

Dialogar com a diversidade cultural própria de nosso país distancia-se de uma ação meramente ideológica, e passa a ser uma ação científica da mais alta relevância social, pois conectada, como deve ser, com as necessidades do povo, além de estar amparada pela ética profissional.

Referências

BERNI, L.E.V. **Contributions of a Transdisciplinary Approach (TD) to the Dialogue Between Psychology and Traditional Knowledge (TK) of Indigenous People.** In: GUIMARÃES, D. S. (org.). *Amerindian Paths: Guiding Dialogues With Psychology*. 1ed. Charlotte, NC: Information Age Publishing, 2016, v. 1

_____. “**Ensaio para uma epistemologia trans(disciplinar, cultural e pessoal) na mediação da psicologia em sua aproximação com os povos indígenas**”, In *Psicologia e Povos Indígenas*. SP: CRPSP, 2010;

1 <http://www.crsp.org.br/EventosDiverpsi/default.aspx>

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA SP. Coleção Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade. Vol.3. *Psicologia, Espiritualidade e Epistemologias não-Hegemônicas*. SP: CRPSP, 2016a.

_____. Coleção Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade. Vol.2. *Na Fronteira da Psicologia com o Saberes Tradicionais*. SP: CRPSP, 2016b.

_____. Coleção Psicologia, laicidade e as relações com a religião e a espiritualidade. Vol.1. *Laicidade, Religião, Direitos Humanos e Políticas Públicas*. SP: CRPSP, 2016c.

_____. *Psicologia, Laicidade, Espiritualidade, Religião e os Saberes Tradicionais: Referências Básicas para Atuação Profissional*. SP: CRPSP, 2014.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Cursos de Graduação em Psicologia**. Brasília: MEC/CNE/CES, 2011.

_____. **Lei 11.645/08** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

_____. **MS, Política Nacional de Atenção à Saúde da População Negra**, MS, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Brasília: 2007.

_____. **Lei 10.639/03** – Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática «História e Cultura Afro-Brasileira», e dá outras providências.

_____. **Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas**, Portaria MS, 254, de 31 de Janeiro de 2002. DOU, no 26, Seção 1, p. 46.

SOUSA SANTOS, B. e MENESES, M.P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2013

WILBER, K. A. **Visão Integral**. São Paulo: Cultrix, 2007.

WIRTH, L.E. **Religião e Epistemologias pós-coloniais**. In PASSOS, J.D. e USARSKI (org.) **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

Vozes do Brasil: diferentes identidades, um devir intercultural?

Daniela Bueno de Oliveira Américo de Godoy

DOUTORA E PÓS-DOUTORANDA EM PSICOLOGIA (USP-RP). ATUALMENTE DEDICA-SE À
SUBJETIVIDADE INDÍGENA NO CONTEXTO UNIVERSITÁRIO. EMAIL: GODOYBOA@GMAIL.COM

Introdução

O Brasil é um país plural. A multiculturalidade² nos define como um princípio ideal de construção histórica de uma nação e, somente mais recentemente, como a existência conjunta de diferentes povos. A construção da ideia de que diferentes nações podem coexistir dentro de um Estado-nação se deu em função da reivindicação da autodeterminação defendida, entre outros, pelo movimento indígena iniciado nas décadas de 1970-80. Trata-se de um processo de conversão da “etnicidade” em capital político dentro de um país que se pretendia homogêneo (RAMOS, 1997).

Mas será que para além de uma soma de identidades culturais únicas, seria possível pensarmos em identidades formadas por diversas vozes culturais? Que vozes seriam essas? E ainda: em que medida

2 Carneiro da Cunha (2009a) apresenta uma importante distinção entre cultura e “cultura”. A primeira como ‘aquela rede invisível a qual estamos todos suspensos’ e a segunda ‘como o recurso e como arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional’. Do ponto de vista teórico, trata-se sempre de lidar dialeticamente com as duas, com uma estrutura gramatical própria a um povo e com o uso que esse povo faz das reverberações que tem dela. Todavia, para os fins dessa apresentação, creio adequado situar o multiculturalismo na perspectiva da “cultura”. Para uma discussão que tem por foco o primeiro sentido, ver Viveiros de Castro (1996), texto em que apresenta o multinaturalismo ameríndio em contraposição ao multiculturalismo ocidental.

e de que modo as vozes indígenas ecoam nos outros segmentos da população brasileira?

Esta apresentação tem por objetivo refletir sobre os caminhos de construção de uma sociedade intercultural em que os dêíticos “nós” e “eles” passem de uma relação antagonica – *ou* a identidade da cultura ocidental *ou* a identidade própria às culturas indígenas –, para uma relação que os combine entre si por meio de nuances amalgamáticas. Neste caso, “nós” e “eles” seriam categorias contínuas uma a outra, de modo que o conceito de identidade carregaria o de multiplicidade.

Para tanto, parte-se do pressuposto que o tratamento de questões relativas à alteridade deve ser feito conjuntamente à análise do posicionamento subjetivo do profissional, no caso o psicólogo. Na posição de representante de uma disciplina ocidental, como a voz do Outro circula em seu ser? Como a alteridade é escutada e interpretada? Quem é o agente do processo escuta – interpretação? Notem que essa questão ultrapassa a origem étnica ou cultural do profissional. Para além do campo das representações e dos egos individuais, visa-se abordar as questões relativas aos povos indígenas por meio da implicação subjetiva, ou seja, pelos efeitos gerados nas pessoas envolvidas no processo de enunciação – escuta.

Sobre o “ser indígena”

A produção antropológica aponta que a entrada progressiva na civilização ocidental transforma o modo de vida dos indígenas, mas não necessariamente corrompe a substância imaterial que os distingue enquanto tais (PONTE, 2009; ANDRELLO, 2006, GOW, 2003). A ideia que prevalece nesta disciplina é que as culturas indígenas não se perdem, mas continuamente reconstroem um tipo de identidade específica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996), de modo que se apresentam em função de um remodelamento que, por sua vez, propicia uma redefinição estrutural da identidade pela incorporação do outro (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Mesmo que a “aculturação” enquanto um conceito tenha sido ultrapassada, visto que as transformações ocorridas nas sociedades

indígenas não correspondem a uma evidência do colapso da sua lógica simbólica, mas implicam traços específicos de sua contínua transformação, é notória a representação estereotipada dos povos indígenas no imaginário da população brasileira. Ainda hoje a diversidade cultural dos povos originários permanece desconhecida, vigorando a imagem de um índio genérico, selvagem, folclorizado, remetido a um passado remoto.

Em parceria com os povos indígenas a Psicologia tem buscado contribuir para a reversão deste quadro. Este evento visa consolidar os desafios outrora assumidos pela Psicologia junto a esses povos aqui presentes, conforme expresso pela publicação do livro *Psicologia e Povos Indígenas*, organizado pelo Conselho Regional de Psicologia – SP em 2010. Trata-se de uma excelente oportunidade de diálogo e de troca de saberes entre a universidade e este segmento da população brasileira.

Agora é o momento de refletirmos sobre o que tem sido feito desde então para auxiliar o processo de interação / inclusão dos indígenas com a sociedade envolvente, por meio de uma mediação intercultural das subjetividades, conforme expresso pelas lideranças indígenas do Estado de São Paulo na supracitada publicação. Com esse intuito, relatarei algumas inquietações suscitadas durante o desenvolvimento de uma pesquisa de pós-doutorado realizada juntamente ao Laboratório de Etnopsicologia da FFCLRP-USP durante os anos de 2013 a 2015.

Essas inquietações situam-se no campo da metodologia. Basicamente abordam a relação pesquisador / profissional – povos indígenas: 1) como ela se estabelece? 2) a partir de quais modelos? 3) com quais propósitos?

Tenho observado que é consensual entre os indígenas o desejo de não mais serem falados, mas de falarem por si mesmos e de se fazerem ouvir. Sendo este o caso, não estaria eu mesma neste momento correndo o risco de falar em nome deles?

Minha apresentação é um convite a pensarmos sobre aspectos éticos relativos ao encontro com o Outro. Tendo isso em vista, tratarei

das experiências vividas pelo profissional em campo e a partir disso apresentarei uma proposta que espero ser útil para uma atuação pautada na escuta; escuta essa que ultrapassa a enganosa ideia de que enunciado e enunciação se sobrepõem.

Diálogo intercultural

A Constituição de 1988 se apresenta como um marco de uma transição sociopolítica, visto que contesta a suposta homogeneidade étnico-racial, a pretensa harmonia nacional e a cordialidade idealizada entre indivíduos e grupos (SILVÉRIO, TRINIDAD, 2012). Colocamos também diversos desafios. No plano político, dizem respeito à promoção da igualdade de direitos e de oportunidades para todos, independentemente das diferenças pessoais e culturais. No plano social, envolvem o desenvolvimento de sujeitos individuais e coletivos autônomos a partir de relações de respeito e de solidariedade. No plano da educação, abarcam a elaboração de conflitos para o fortalecimento da identidade pessoal e cultural ao mesmo tempo em que favoreçam a cooperação entre grupos sociais distintos (FLEURI, 2002).

A interculturalidade aparece, então, como um conceito necessário no processo de transformação das relações étnico-raciais. Para Ansión (2000) implica uma busca ativa para a construção de relações entre grupos socioculturais distintos tendo como fundamento a disposição para aprender e mudar mediante o contato com o outro. Para este pensador peruano as diferentes identidades culturais se constroem na tensão dinâmica do encontro / conflito. Tubino (2005) ressalta que a diversidade quando vista como fonte de riqueza nacional é tratada dialogicamente, como consequência diferentes culturas podem coexistir sem que uma tenha que se impor às demais. Walsh (2007) sublinha a necessidade de haver uma “interculturalidade crítica” sob pena de se utilizar o termo como uma forma de regulação social ao invés de remeter à emancipação social. Para esta autora, trata-se de uma prática política alternativa à geopolítica hegemônica (monocultural e monorracial) de construção de conhecimento e de

distribuição de poder. A interculturalidade exige, portanto, a articulação entre os direitos de igualdade com os direitos à diferença.

Boaventura Sousa Santos, sociólogo português, tem se dedicado a essa questão e enumera dois imperativos interculturais para superar a histórica troca desigual em que o imperialismo cultural e o epistemicídio vigoram como herança em países com passado colonial, como é o caso do Brasil (1997, p.122): 1) Das diferentes versões de uma dada cultura nacional deve ser escolhida aquela que abriga a versão mais ampla no que tange as relações de alteridade; 2) As pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza e o direito a serem diferentes quando a igualdade os descaracteriza.

Não se trata de uma tarefa simples. O diálogo intercultural implica não apenas a troca entre diferentes saberes, mas principalmente entre culturas distintas. São universos de sentido regidos por diferentes sistemas lógicos que se encontram e a tendência é que um deles se sobreponha ao outro. Para evitar que isso ocorra o sociólogo afirma que esse processo de criação de um novo tipo de conhecimento deve ser coletivo, de modo que no encontro com o outro possa ser percebida a incompletude de sua própria cultura.

Como a Psicologia pode lidar com esse desafio? Como o(a) psicólogo(a) no trabalho com populações indígenas pode ter uma conduta visando à interculturalidade? Primeiramente é preciso que se posicionem frente à questão do contato, normalmente polarizada em termos de “encontro x confronto”, “transformação x aculturação”³.

Grosso modo, para o senso comum “o conhecimento tradicional é um tesouro no sentido literal da palavra, um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e ao qual não se deve acrescentar nada” (Carneiro da Cunha, 2009b). O contato nesta acepção resulta necessariamente em perdas culturais para os povos indígenas, os quais passivamente ao longo

3 Quanto à discussão relativa à cultura, à identidade, à etnicidade e ao direito de um povo de ser ele próprio ver Carneiro da Cunha (2009c).

do tempo caminham para a extinção já que passam a viver como a sociedade dominante. Não é isso o que os povos indígenas defendem, nem o que os índios ressurgidos do nordeste nos mostram. O que não significa que a vivência das diversas formas possíveis de contato não seja algo conflituoso.

Por outro lado, do ponto de vista da sociedade dominante, quais são os resultados do contato? Ramos (2001) apresenta duas vertentes coexistentes. Numa delas, os índios estão associados à natureza, sendo os principais responsáveis por sua preservação, na outra, justamente por isso são os principais obstáculos ao desenvolvimento. Ora seres exóticos, ora empecilhos à civilização, nos dois casos encontram-se afastados do imaginário atual relativo à sociedade nacional. Há ainda a possibilidade de que seus modos de vida causem interesse enquanto produtos culturais destinados ao consumo.

Entendo que é tarefa do psicólogo comprometer-se com uma atuação que respeite as possibilidades ontológicas da cultura do Outro. Para tanto, é preciso que haja escuta. Mas em quais moldes? Minha proposta é que o “ser afetado” (FAVRET-SAADA, 2005) pelo contato é condição *sine qua non* dessa escuta psicológica. Sem o consentimento de viver o encontro e também o conflito provocados pelo contato com o Outro, processo que atinge tanto a relação com o outro quanto a relação consigo mesmo, não há como dar ouvidos àquilo que o Outro tem a nos dizer. Se não formos capazes de deixar que Outros mundos nos penetrem, nossos medos, preconceitos e certezas atuarão à revelia de qualquer proposta teórica.

Trabalhar em parceria com os povos indígenas requer que o psicólogo saiba analisar o cálculo de seu posicionamento subjetivo (em outras palavras o lugar que o Outro lhe concede na sua arquitetura significativa), operação crucial para o estabelecimento de uma relação ética junto à população atendida. É essa questão que abordarei a seguir.

O lugar do profissional

Tomar enunciados isolados como partes metonímicas de uma cultura acaba por achatá-la ao campo representacional. A fala e as ações daquelas pessoas cuja cultura se visa compreender não são suficientes para se decifrar a atividade simbólica em questão. Esta só pode ser apreendida por meio do estabelecimento de uma interação ética; o que para Stanfield (2011) implica ultrapassar os padrões universalizantes da supremacia ontológica branca.

Uma vez que o desenvolvimento de pesquisas e a atuação profissional com diferentes povos ou grupo étnicos estão inconscientemente condicionadas a pressupostos e preconceitos naturalizados pelas sociedades ocidentais, não é de se estranhar que em muitos casos os grupos pesquisados e/ou atendidos não se reconheçam nas produções a seu respeito e cheguem até mesmo a caçar dos pesquisadores ao lhes fornecer informações falsas. Uma apreensão enganosa do Outro resulta em intervenções ineficazes ou até mesmo contrárias àquilo que visam.

Propostas de intervenção prontas que só permitem a discussão das formas de sua aplicação com as comunidades não respondem às premissas da interculturalidade. Para que seja possível construir métodos híbridos de compreensão e de atuação com o Outro é preciso que se ponha em xeque o lugar que o profissional crê ocupar na relação com o outro. Ele pretende fazer o bem ou salvar o outro? Ele acredita que sua formação acadêmica o torna superior ou mais apto a aplicar um tipo de conhecimento (científico) para avaliar e reorganizar o mundo do outro? Ele quer ensinar o outro o modo correto de viver (morar, comer, se relacionar, constituir família, etc.)? Se sim, apesar das boas intenções os resultados não serão promissores porque as propostas não estarão em sintonia com a ordem simbólica assistida. Quando o profissional atua “de fora”, como se tivesse uma visão privilegiada do Outro, recusa-se a compreender sua lógica simbólica. Trata-se de uma postura monológica.

Por exemplo, quando o profissional elabora uma prática a partir de sua visão de mundo, comumente focada nas questões relativas à

exclusão e à marginalização, são os operadores da lógica capitalista que estão atuando. As diferenças transformam-se em déficits, a renda e o ideário sanitarista passam a constituir os principais dispositivos analíticos. Os sentidos hegemônicos sobre pobreza e desigualdade social manifestam a supremacia da ótica monetária e individual (SPINK, 2012) e outros parâmetros sociais de uma vida digna ou de um “bem-viver”, conforme a terminologia indígena não são considerados. Instaura-se um círculo vicioso de combate à exclusão, à marginalização, à pobreza e à desigualdade, pois que esse mesmo combate é também um modo de afirmação e reificação de um sistema massificador, no qual todos são tratados a partir de uma única visão de mundo. É claro que com isso não estou afirmando que essas questões não tenham que ser modificadas, estou apenas apontando outros modos de o fazer.

Ao experimentar outros modos de vida e de produção de sentido, o que ocorre por meio da participação do que é proposto ao profissional em campo, o(a) psicólogo(a) deve tentar compreender o que o Outro quer e por quem o toma. O exercício deste cálculo que relaciona um “eu” (a lógica simbólica operante, no caso, as indígenas) e um “tu” (configurado por meio da relação transferencial com o(a) psicólogo(a)) possibilita que novos lugares enunciativos regidos por outra gramática simbólica, com outros efeitos discursivos ecoem no profissional.

Este procedimento tem por objetivo instaurar um espaço de produção de sentido irreduzível às palavras. A dimensão do ato – o modo como a comunidade faz algo (alimento, ritual, dança, “artesanato”, etc.); a organização das tarefas, das pessoas, do espaço; quem faz o quê –, tudo isso é do campo do dizer e a designação de um lugar para o profissional nessas atividades (ou não) e o modo como isso o afeta diz muito sobre como ele é interpretado pela comunidade e o que a mesma espera dele. Quanto a isso quero sublinhar que:

1. O “ser afetado” não corresponde a uma gama específica nem aparente de emoções. Antes, implica uma possibilidade de experimentar novas posições discursivas, ver as coisas de outro ponto

de vista e ao fazer isso, se posicionar, ou seja, assumir responsabilidade por aquilo que o afetou.

2. O efeito de “ser afetado” não atinge apenas a pessoa afetada. Trata-se de um acontecimento referido a uma gramática Outra para além das possíveis representações cognitivas individuais que possibilita um rearranjo de lugares simbólicos.
3. O “ser afetado” não implica nem a ideia de uma identificação com o Outro, nem de uma suposição do que seria estar no seu lugar, antes é uma condição de se ter algum acesso a ele.

Em suma, “ser afetado” aponta que é o campo que interpreta (BAIRRÃO, 2005) e que, de fato, o “deixar-se ser afetado” vai ao encontro dessa interpretação. Quando nos dispomos a colocar entre parênteses nossos *a priori* temos a oportunidade de construir pontes epistemológicas e ontológicas entre culturas distintas, ou seja, o interesse investigativo dirige-se a apreender como essas outras culturas se compreendem e compreendem outras culturas, por meio de seus próprios sistemas simbólicos. Sem analisar a forma pela qual o campo ecoa no profissional, não há um lugar propício para o diálogo intercultural.

Isso significa que não existe nenhum tipo de conhecimento ou prática que sejam neutros. Há sempre um propósito ao se abordar o Outro e, no caso das populações ameríndias, historicamente temos visto a predominância de interesses econômicos e imperialistas sustentados por teorias evolutivas. Mecanismos de tutela, de assimilação, de negação da identidade cultural, de inferiorização, não são fantasmas do passado projetados nas relações atuais com profissionais de diferentes áreas; eles se repetem diariamente das mais diferentes formas.

Não basta saber e propagar que a igualdade de direitos pressupõe o direito à diferença. É preciso que a fala se consubstancie em prática: as populações indígenas não precisam que lhes deem voz, elas já a tem. É preciso que lhes dê ouvidos: do mesmo modo, não se trata de empoderá-las, visto que possuem lideranças muito bem articuladas inclusive com agências internacionais. É preciso facilitar a circulação

de seus discursos: também não é necessário que sejam representados por não-indígenas. É preciso que tenham acesso aos diversos setores político-administrativos de nossa sociedade.

Retomo agora a pergunta: estaria eu neste momento falando em nome dos povos indígenas?

Digo que não. Eles já o fazem. Minha fala tem outro objetivo: uma vez que outras ontologias, epistemologias e cosmologias passaram a circular em meu ser – como brasileira – pude entrar em contato com uma ancestralidade recalçada⁴, pude reconhecer-me também como herdeira de traços significantes condizentes com as populações indígenas. É deste lugar que falo. De um lugar que anseia pela construção de uma brasilidade original, composta pela contribuição dos povos que a formam. Para isso, é preciso assumir que a discussão sobre a colonização do saber, dos corpos e das almas, afeta a todos os brasileiros. “Ser afetado” resulta numa implicação subjetiva, numa tomada de posição, não apenas numa comoção circunstancial.

A ideia de interculturalidade pressupõe troca, aprendizado mútuo, abertura para o Outro. Estou aqui, portanto, para fazer este convite à sociedade brasileira e principalmente aos psicólogos. Para além dos discursos e memórias oficiais, há uma série de saberes não escutados, que de um lado estão gritando nas vozes de indígenas aldeados, universitários, urbanos, ressurgidos, e de outro, que estão sendo ditos nos corpos, nos fazeres cotidianos de nossa sociedade que sem se dar conta mantém hábitos, e diversos modos de viver herdados destes povos.

A interculturalidade aponta para a construção de uma “ponte” entre diferentes visões de mundo ao mesmo tempo em que possibilita o resgate subjetivo de uma parte ignorada de nós mesmos. Quero dizer

4 Num dado momento de minha vida foi-me dito que minha mãe tinha traços indígenas. Até então nunca havia atentado para essa possibilidade ancestral. Tempos depois início a referida pesquisa de pós-doutorado. A circulação de dizeres produz efeitos e um deles pode ser a reconfiguração da posição subjetiva em nível individual, mas também social (essa é a aposta que vos apresento).

com isso que os povos indígenas do Brasil não constituem o “eles”, o outro distante, mas uma parte do “nós”. Um país verdadeiramente multicultural deve ser capaz de honrar e respeitar todas suas raízes étnicas, deve ser capaz de construir uma identidade híbrida, plástica, para além dos padrões meramente ocidentais, frutos da lógica colonizadora.

Com isso, não estou dizendo que devemos nos tornar “nativos” ou tentar nos colocar no seu lugar, nem tampouco que devemos abandonar as ferramentas teóricas proporcionadas pela Psicologia. Antes, trata-se de conceber essas ferramentas de um ponto de vista metodológico, com a finalidade de possibilitar uma abertura ao Outro. O que isso significa?

Se sou afetado por emoções e sensações é porque não consigo me relacionar com o Outro apenas por meio da cognição. Há uma dimensão de produção de sentido para além das representações que merece ser considerada. Sendo assim, o profissional não sabe nada a priori. A teoria deve funcionar mais como um mapa nessa estrada de encontro com o Outro, não como um “passo a passo” que define como se deve tratá-lo.

Um conhecimento não é superior ao outro. A Psicologia é um produto cultural fruto da racionalidade ocidental. Os povos indígenas possuem outros tipos de conhecimentos tão válidos quanto. Abrir-se ao Outro implica o reconhecimento de que as respostas devem ser construídas em parceria, a partir da lógica simbólica da população atendida.

Uma vez afetado pelo Outro, é possível ultrapassar o modelo euclidiano de distinção entre “dentro x fora” normalmente aplicado aos dêiticos “nós x eles”. Se as enunciações do Outro podem circular em mim e se posso compartilhar de algum sentido provido dessas enunciações, o mesmo também ocorre em relação ao Outro. Ao invés de um uso substantivo desses pronomes, em que “ocidentais” se opõem a “indígenas”, um uso mais fluido pode ser mais promissor. Para tanto, temos que considerar que. Neste caso, muitos indígenas já estariam familiarizados com a “voz ocidental” e pouquíssimos ocidentais

com a “voz indígena”. Tanto o “nós” como o “eles” são compostos por diversas vozes⁵ culturais

Proposta de atuação

Tendo em vista que a construção da identidade é um processo dinâmico permeado culturalmente, tanto no caso dos “ocidentais” tanto no caso dos “indígenas”, trata-se de algo em aberto. As possibilidades são muitas e, no caso do contato, não se restringem a mera aparência (adoção ou perdas de adornos, vestimentas, etc.). Antes, diz respeito às apropriações de perspectivas que fazemos (ou não) proporcionadas pela diferença. O encontro com o Outro constitui uma dessas ocasiões. Ser capaz de se apropriar de uma voz cultural é, pois, uma necessidade para o estabelecimento do diálogo intercultural.

Neste sentido, proponho que o psicólogo consinta em ser afetado por outras arquiteturas simbólicas, que se deixe invadir por inquietações, perguntas, dúvidas, conflitos. É somente assim que poderá haver espaço para que outra voz (cultural) apareça. Essa nova voz não irá substituir a já existente, será somada a ela e “ativada” em contextos e com interlocutores específicos.

Creio que este é um meio possível de um devir intercultural para nosso povo pautado numa multiplicidade coexistente de vozes culturais. Nem “nós” nem “eles”, mas arranjos combinatórios neste *continuum*. Ao invés de identidades enrijecidas e pré-moldadas, teríamos condição de testemunharmos identidades plásticas, fluidas não como um fenômeno próprio ao Outro, mas possível para todos.

Referências

ANDRELLO, G. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

5 “Voz” aqui tem uma concepção de perspectiva discursiva, conforme elaborado pela teoria do self dialógico. Josephs (2002) apresenta a noção de “voz cultural”.

- ANSIÓN, J. Educar en la interculturalidad. **Vol. XXV**. Lima: outubro, 2000.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. In: **Estudos de Psicologia**, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O Índio e o Mundo dos Brancos** (4ª ed.). Campinas: UNICAMP, 1964/1996.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. Cultura e “cultura” conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a. p. 311-373.
- _____. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b. p. 301-310.
- _____. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009c. p. 235-244.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. **Cadernos de campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FLEURI, R. M. Educação intercultural: a construção da identidade e da diferença nos movimentos sociais. **Perspectiva**, v. 20, n. 2, p. 405-423, 2002.
- GOW, P. “Ex-Cocama”: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana**, v. 9, n. 1, p. 57-79, 2003.
- JOSEPHS, I. The Hopi in Me. The construction of a voice in the dialogical self from a cultural psychological perspective. **Theory & Psychology**, v.12, n. 2, p. 162-173, 2002.
- PONTE, A. S. X. A população indígena da cidade de Belém, Pará: alguns modos de sociabilidade. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 4, n. 2, p. 261-275, 2009.
- RAMOS, A. R. The Indigenous Movement In Brazil: A Quarter Century Of Ups And Downs. **Cultural Survival Quartely**, v. 21, p. 50-53, 1997.
- _____. Pulp fictions of indigenism. **Série Antropologia**, v. 301, p. 1-20, 2001.
- SILVÉRIO, V. R; TRINIDAD, C. T. Há algo novo a se dizer sobre as relações raciais no Brasil contemporâneo? **Educação e Sociedade**, v. 33, n. 120, p. 891-914, 2012.
- SOUSA SANTOS, B. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 48, p. 11-32, 1997.

SPINK, P. K. Processos organizativos e ação pública: as possibilidades emancipatórias do lugar. In: **Diálogos em psicologia social**, A. M. Jacó-Vilela; L. Sato (orgs), Rio de Janeiro: Centro Edelstein de pesquisas sociais, p. 352-369, 2012.

STANFIELD, J. H. Ethical and political considerations in researching in non-white communities. In: **Win Presentation for Educational and Social Science Research**, Indiana University Bloomington, 2011.

TUBINO, F. **Lineamientos para el tratamiento de la interculturalidad en el sistema educativo peruano**. Lima: mimeo, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Arawete: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WALSH, C. Interculturalidad crítica/pedagogia de-colonial. In: **Memorias del Seminario Internacional Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad**. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

Etnocídio ameríndio e alucinação negativa: o estatuto do morto e suas decorrências para a psicologia

José Francisco Miguel H. Bairrão

PSICÓLOGO, DOUTOR EM PSICOLOGIA. PROFESSOR ASSOCIADO DO DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA DA FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO – USP, ONDE FUNDOU E COORDENA O LABORATÓRIO DE ETNOPSICOLOGIA DA INSTITUIÇÃO. É LÍDER DO GRUPO DE PESQUISA EM ETNOPSICOLOGIA DO CNPQ. EMAIL: BAIIRAO@USP.BR

Um dos principais preconceitos do senso comum é a atribuição à memória, seja ela pessoal ou social, de um sentido de algo acabado ou passado.

Ora, a memória não remete a algo acabado. Pela memória o passado continua presente e atual. E é do passado, na memória, que se derivam as possibilidades de futuro. Ou seja, as representações do passado condicionam o destino.

As representações do passado fechadas e a sua rememoração repetitiva são tentativas de interditar o refazer o passado e de fechar as portas a um futuro diferente, mediante a imposição de um sentido único, que escamoteia as lacunas e o imponderável subjacente às narrativas do sucedido. A mera rememoração histórica e a comemoração do passado são insuficientes para reverter o que possa ter sido omitido, silenciado, ou remanescido lacunar.

É por meio das lacunas das versões oficiais do sucedido que é possível re-inserir vozes suprimidas na sua dicção e portanto de admitir-lhes a cidadania, deste modo trazendo à tona e dando ouvidos a dizeres que expressem narrativas do passado que possibilitem projeções

de futuro alternativas à sumária extinção radical de outros sujeitos e pontos de vista que não os impostos pelas representações oficiais. Desta forma, o campo da memória se abre à alteridade e, nas lacunas de um passado fixo, se apresenta a possibilidade de dar ouvidos a uma recomposição do futuro.

O passado e especialmente a sua redução a uma representação específica da realidade são uma forma de tentar impor uma versão dos fatos e de fixar no presente relações de subordinação entre grupos sociais, numa tentativa de inviabilizar uma recomposição atual mais polifônica e diversa do acontecimento, sempre atual, do já acontecido.

Embora estes pontos sejam objeto de consideração por parte de historiadores e de cientistas sociais, para os examinar vou pegar o fio da contribuição psicanalítica, a qual, não obstante tenha se desenvolvido a propósito da clínica psicológica, a meu ver apresenta relevância extensível ao âmbito da experiência histórica e social (BAIRRÃO, 2015).

Segundo o casal de psicanalistas Botella (2002), na sua raiz a memória implica um olhar para dentro de si, como um terceiro o faria. Há uma alteridade intrínseca ao olhar sobre si, na medida em que o sujeito se vê do lugar de um outro, abreviando, do lugar do Outro.

Lá do Outro, quem vê a si mesmo é o sujeito, deslocado de si e tomado como objeto para si mesmo. Porém, este aparente desdobramento de si mesmo não se faz sem os filtros da memória e das representações de si, que por sua vez se estabelecem sobredeterminadas por matrizes culturais e idiomáticas e pela experiência histórica e social de muitos outros, finados ou contemporâneos (os primeiros ainda com mais peso). Deste modo, os processos de memória pessoais são inerente e concomitantemente sociais. A memória individual bem como a coletiva constituem-se com os outros.

Porém é muito importante sublinhar que a memória não se esgota numa rede de representações tecida de experiências não apenas individuais mas também étnicas e grupais, pois nem todo o acontecimento

deixa registro e no limite não apenas o irrepresentado como o irrepresentável participam do processo de memória, de maneira não isenta de consequências.

A psicanálise pode contribuir não apenas para que possamos lidar com a memória acessível e com a inconsciente, mas também com o sem registro, posto que ... *a ausência de conteúdo representável não quer dizer ausência de acontecimento* (BOTELLA; BOTELLA, 2002, p. 149), ao que os mesmos autores acrescentam, retomando um artigo póstumo de Winnicott, ser possível que *algo que ainda não foi experimentado pelo sujeito já ocorreu no passado* (p.189). Na trilha de Freud, sustentam que a psicanálise abre a possibilidade de ultrapassar os limites de uma ciência atrelada à necessidade de crer em evidências tangíveis (BOTELLA; BOTELLA, 2002).

O nunca ou ainda não representado na memória ratifica o fato de que os conteúdos da memória não dão conta de tudo e essa imperfeição, na qualidade de inacabamento, tem uma importância extraordinária, pela oportunidade de se redefinirem destinos aparentemente definitivos e gravados na psique humana.

A não representação abre para uma espécie de outro da representação que, na sua qualidade de pura negatividade, ausência de representação, não se encontra no mesmo patamar. Por isso os mesmos autores vão asseverar que ... *o irrepresentável não parece poder se definir senão em uma negatividade singular da representação que a inclui ...* (BOTELLA; BOTELLA, p. 140). Essa não representação não é uma mera negação de uma representação, ou seja, não remete exclusivamente a uma memória atual ou permanentemente inacessível (representação inconsciente), mas sim a algo que mais do que não rememorável, é imemorial e nessa condição se articula ao memorável, embora lhe seja irredutível. Mais precisamente, procede de uma negatividade ou vacuidade originária, que pode se sugerir como uma ocorrência irrepresentável, insuportável, relativamente à qual a reflexividade da memória entra em colapso, se desliga.

É isso o que se denomina de trauma e, por essa razão, segundo os mesmos autores,

... o caráter traumático não pode vir em nenhum caso do conteúdo de um acontecimento representável em si. ... A desorganização brutal originar-se-ia, acreditamos, não numa percepção, mas na ausência de sentido do violento excesso de excitação e do estado de desamparo do ego, na impossibilidade do ego de representá-los para si. (BOTELLA; BOTELLA, p. 93)

Portanto o traumático não deve ser compreendido como o efeito direto de um evento, na medida em que o que parece ser traço da sua inscrição já é uma tentativa de lhe dar sentido, posto que *...o investimento dessa percepção e sua repetição alucinatória já são reações defensivas do psiquismo diante do trauma* (BOTELLA; BOTELLA, p. 93).

O traumático pode assim ser entendido como ‘não experiência’ análoga da morte. Pois radicalmente, o que não foi experimentado, por estar fora de qualquer possibilidade de reflexividade para o sujeito, por escapar a qualquer possibilidade de o sujeito se pôr em perspectiva relativamente a uma experiência de si com alguma coisa, é a morte. Não há memória da morte, seja na posição de sujeito relativamente a um objeto morte, seja como objeto na posição de morto.

A morte, por se situar no limite e fora do horizonte de historicidade que é intrínseco aos sistemas de memória e ao âmbito da representabilidade, pode se situar em todas as direções temporais e tanto é algo apontável no porvir como situável no presente e já acontecido no passado.

Deste modo, a ‘não representação’ e a sua versão radical como morte podem ocupar uma posição de charneira relativamente às operações temporo-espaciais da memória e retomar experiências pessoais e coletivas ‘imemorizáveis’, possibilitando referir, ainda que como negatividade, memórias do futuro e o passado sem registro.

Esta situação de limite, o trabalho com o negativo, com o não representado e muitas vezes não representável, é um sério desafio para a psicanálise contemporânea (em boa parte por ser um tanto alheio às construções culturais de procedência europeia) que sem dúvida lhe é imposto pela clínica, mas também se constitui numa

boa oportunidade de diálogo etnopsicológico, uma vez que não é desconhecida em outros horizontes culturais, que também podem dar suporte e apoio ao enfrentamento desse desafio.

Por exemplo, em culturas orientais (e talvez por isso tenham fascinado e atraído muitos psicanalistas em momentos maduros das suas obras) valoriza-se o ‘não-significado’ e há mesmo uma certa prevenção contra a mente que se apega à positividade, àquilo em que o sujeito se percebe presente numa experiência objetiva, fóbica relativamente ao negativo e à morte.

Mas não é apenas no Oriente que se encontra uma certa abertura para a não omissão da morte e genericamente do não experimentado ou mesmo não experimentável. Ao se proceder ao estudo de etnopsicologias populares brasileiras (talvez em consonância com algumas das ameríndias que as podem ter influenciado ou determinado, e nas quais uma representação dos povos indígenas costuma sempre surgir em posição de destaque nas figuras dos caboclos), encontra-se a morte e o morto sempre em lugar de destaque. Nelas o morto se comunica e produz sentido de diversas formas, sendo a mais óbvia a possessão (mediunidade), mas também em sonhos, fenômenos meteorológicos, vivências cinestésicas, jogos divinatórios e uma ampla gama de eventos aparentemente fortuitos. Desconsiderar a legitimidade e valor comunicativo dessas interpretações seria, depois de mortos os vivos, destituir os descendentes da legitimidade dos seus saberes e mesmo do sentido dos seus mortos, tentar apagá-los de vez.

Ao re-matar os mortos, extermina-se, se não física, psíquica e identitariamente os vivos deles descendentes. Por isso é lastimável que tenha havido e ainda persista em círculos psicológicos acadêmicos e profissionais uma atitude de folclorização e mesmo de infantilização desses saberes, reduzidos a crenças e superstições, ou pura e simplesmente ignorados.

Não é o caso nem é o momento de nos adentrarmos nas concepções etnopsicológicas que convivem no contexto multicultural do Brasil, sobre as quais já há alguma produção disponível que pode ser consultada (BAIRRÃO; COELHO, 2015), mas tão somente de sublinhar que,

na contramão da nossa cultura psicológica acadêmica, nelas o morto tem um estatuto próprio e relevante não apenas do ponto de vista da arquitetura desses saberes, mas também pela relevância ético-política que pode apresentar para definir alguns rumos possíveis de diálogo das práticas psicológicas com os povos indígenas.

Um traço muito frequente nessas etnopsicologias é que nelas a morte surge como o estado natural do sujeito e equivale ao ser espiritual e, só por morrer, ninguém deixa de ser.

Por que isto é importante? Porque nos permite retomar dos confins da memória e do trauma do etnocídio uma perseverança do morto e a sua consideração e eficácia para além da sua morte. Ou seja, essas concepções permitem recuperar das sombras da morte e do trágico da pura e simples extinção física, para um efetivo protagonismo político-social, populações indígenas empoderadas com a sua cultura e com a força do sentido e valor dos seus ancestrais, por mais mortos e extintos que supostamente tenham sido.

Ao conceder à nossa psicologia o direito de ser tributária do (bom) senso comum, ao excluir o morto e dando-o como uma perda lastimável mas irreversível, reproduz-se uma perpetuação do componente homicida da extinção mata-se de novo o morto, considerando-o irrelevante. Quantifica-se o número de indivíduos vivos e desconhece-se a esmagadora maioria morta (morta, mas psíquica e eticamente exigente). Um despropósito que desconhece o lugar do morto no âmago do psicologia dos vivos e tende a ratificar uma surdez contra a sua voz.

E despropósito que se agrava ao levar-se em conta que a médio prazo todos os vivos estarão mortos e que na questão da morte não se trata de um se, mas de um quando e como, e que esta, traumática ou não, inscreve uma imemorialidade na vida dos vivos, que dela não se desvencilham nunca.

Essa maneira de narrar a história, reduzindo a mera insignificância e dado histórico inerte o fato histórico dos etnocídios, repete e refaz o crime. Pois os termos de equacionamento do passado são atuais e presentes.

O etnocídio comunga da natureza da morte. Não é apenas um evento histórico, mas também um ato atemporal, que salvo uma radical reelaboração, se perpetua. Um ato etnocida ocorrido fisicamente pode se repetir na atualidade, perpetuar e reproduzir discursiva e subjetivamente.

Encontramos exemplos disso na contumaz recusa, sob que pretexto for, ao reconhecimento da indigenidade de grupos sociais que não se conformam aos estereótipos construídos do que seja ser índio e um bom exemplo no relato de Sanchis a respeito de um texto que seu ... filho, na escola primária, recebeu no dia da celebração da descoberta do Brasil: *‘Quando os portugueses chegaram ao Brasil, eles não encontraram aqui nada: só mata e índios’* (SANCHIS, p. 35-36). Num golpe enunciativo sumário, nadifica-se a floresta e os primeiros habitantes do país. Para todos os efeitos, é como se os povos indígenas não fossem e nunca tivessem sido.

É importante sublinhar que este ‘ensino’, literalmente primário, não é certamente um caso isolado. O mesmo perigo ronda a Psicologia, de maneira muito mais rebuscada e menos evidente, se ela prescindir da Etnopsicologia. Só um enfoque que leve a sério as concepções psicológicas dos povos indígenas pode prevenir a tentação de a disciplina ser uma nova forma de tutela e reproduzir uma longa tradição de ‘falar por’ e de ‘saber o que é melhor para’.

Sob pena de se tratar de submeter ‘as massas’, devidamente despojadas das suas subjetividades e tradições, e que anteriormente foram mortas ou escravizadas para fins econômicos, em massa de manobra para a realização de novas utopias, uma Psicologia não apenas retórica mas efetivamente progressista precisa da Etnopsicologia.

A morte promove uma convocação técnica e ética da psicologia a ir além do recurso pobre e mal intencionado de uma constatação de uma tragédia já acontecida, como se ela efetivamente tivesse de ser tomada como um fato inerte e nada pudesse ser feito a respeito. Nesse caso, na prática reproduz-se o descarte, ‘re-nega-se’ o sempre negado, mesmo que em tom sentimental ou de lástima. E o pior: embalado como um fato.

É claro que o morto enquanto tal não volta à vida, mas ele tem, por assim dizer, um curso e historicidade próprios e possíveis. A reiteração da sua nulidade e inexpressividade apenas visam tentar silenciá-lo. Nem faria sentido a repetição de lóstimas se de fato o morto fosse inamovível ou tivesse de se conformar a uma representação de supressão.

Ao ratificar-se o ponto de vista de que a morte põe um ponto final na história desses povos e ratifica a sua inexistência, pouco mais se poderá fazer além de ficar no ponto da denúncia, sem situar os desafios do trabalho com memória e com os direitos indígenas e o papel crucial na reversão desse quadro que se impõe à Psicologia.

Ora, no caso da sociedade brasileira, é óbvio que os promotores e as carpideiras dos etnocídios indígenas muitas vezes são social e historicamente os mesmos grupos, em tempos cronológicos distintos. A Psicologia não deveria ignorá-lo nem acumpliciar-se com isso, alheando-se das suas responsabilidades. Apenas lamentar a morte e calar os mortos é extinguir os vivos. Ninguém é quem é privado dos seus mortos, nem que seja para temê-los ou evitá-los.

O enfoque etnopsicológico faculta lidar com o morto não apenas pelo lado factual e objetivo, documental e histórico, mas também como agência reverberante em sutis articulações significantes. Como ele está para além do cadáver e deste modo é irreduzível ao fático, o morto não se mata. Está fora da esfera temporo-espacial e portanto não se desloca nem pode ser “jogado fora”.

Ora os atos têm uma espécie de realidade própria, cujos efeitos não se apagam. Podem ser esquecidos, desconhecidos, ocultados, ignorados, mas, uma vez acontecidos, são para sempre e se encadeiam a outros atos. O passado não passa de qualquer jeito. Cometer ações deixa uma espécie de rastro.

O ato genocida inscreve o ser sujeito genocida. Afeta drasticamente os algozes, mas também costuma ser intolerável para a autorrepresentação que o homicida tem de si mesmo.

O insuportável do ato, portanto, não necessariamente é algo que vem de fora, como no caso de um trauma pessoal ou coletivo.

Ele pode vir de dentro, como algo intolerável, à autorrepresentação que se tem de si mesmo.

É nessa medida, como uma resposta ao intolerável do homicídio coletivo, que a exclusão do reconhecimento da presença e persistência do indígena pode ser vista como uma espécie de alucinação negativa (invisibilidade), de impossibilidade de representação, que tanto provem do trauma histórico do etnocídio, como do trauma psíquico vinculado ao não reconhecimento da herança e implicação na execução do seu extermínio físico e representativo.

Entenda-se aqui por alucinação negativa a não percepção da inscrição e presença indígena, seja das comunidades remanescentes, seja dos seus mortos, no cenário atual das terras em que vivem ou viveram e nos contornos da sociedade atual, por meio do esbulho sumário não apenas das suas terras e existências, como inclusive da sua representação e admissão subjetiva.

É aqui, e porque o ato e o trauma são sempre atuais, ainda que ignorados, recalçados ou até mesmo sumariamente não representados, que a Psicologia é convocada a agir. Este ponto é muito importante e deve ser bem entendido. Se a Psicologia puder operar desde esse ponto mais radical da exclusão repetitiva do indígena no ontem, no hoje e no futuro (genocídio, etnocídio, assimilação...), caminha ao encontro da mais contemporânea Psicanálise e sai do campo da caricatura imaginária da cadeia de comportamentos atrelados ao tempo cronológico (o que permite a escusa da responsabilidade atual) que é a sua representação habitual.

A meu ver apenas desta forma, levando em conta o cunho multicultural do Brasil e respeitando a diversidade epistêmica vigente no nosso meio, em vez de tentar 'domesticá-la' mediante critérios autocentrados de 'cientificidade', a Psicologia pode cumprir a sua autopropalada vocação ética para se pôr a serviço de uma transformação social radical e efetiva.

Pois para isso é preciso intervir para além do fático (e da memória e das representações) no feito. Ou seja, no sucedido, no seu estatuto intrínseco e irredutível à sua representação ou não representação, consciente ou inconsciente.

Referências

BAIRRÃO, J. F. M. H. Etnografar com Psicanálise: Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós. Revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants*, v.5, 2015. Disponível em:

<http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1197> Acesso em: 23 mar. 2016

BAIRRÃO, J. F. M. H.; COELHO, M. T. Á. D. **Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados**. Salvador: EDUFFBA, 2015, p. 425.

BOTELLA, C.; BOTELLA, S. **Irrepresentável: mais além da representação**. Porto Alegre: Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul; Editora Criação Humana, 2002, 243 p.

SANCHIS, P. O “Som Brasil”: uma tessitura sincrética? (p. 15-54). In Marina Massimi (org.) **Cultura e História: Perspectivas em Diálogo**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012, 156 p.

WINNICOTT, D. W. (2005). O medo do colapso. In D. Winnicott (2005/1989a) **Explorações psicanalíticas** (2ª ed., pp. 70-76). Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 1974).

A lápide e os cânticos⁶

Juliana Dal Ponte Tiveron

DOUTORANDA NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA PELA FFCLRP-USP SOB ORIENTAÇÃO DO PROF. LIVRE-DOCENTE JOSÉ FRANCISCO MIGUEL BAIRRÃO DESENVOLVENDO O PROJETO “ETNOCÍDIO E MEMÓRIA SOCIAL: A ALDEIA DOS MORTOS NO SERTÃO PAULISTA”. EMAIL: JUTIVERON@YAHOO.COM.BR

Apresentação

Quantos de nós habitamos e circulamos por lugares que por milhares de anos foram matas, trilhas, aldeias indígenas e ambientes sagrados para estes povos? Ademais, quantos de nós vivemos atualmente próximos a territórios indígenas sem ao menos nos indagarmos sobre a presença e os modos de vida de tais remanescentes?

Há milhares de anos os *Kaingang*⁷, etnia indígena pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, vivem no oeste de São Paulo, porém poucas são as menções⁸ sobre a presença desse povo.

Diante desse paradoxo, esse estudo tem como objetivo geral escutar o suposto esquecimento dos descendentes dos colonizadores do oeste paulista, assim como averiguar as formas com que os remanescentes indígenas *Kaingang* habitantes dos territórios indígenas de

6 Agradeço ao Prof. Livre-Docente José Francisco Miguel Bairrão pela orientação e discussão desse texto. Da mesma maneira, agradeço aos interlocutores Kaingang, às suas vozes e cânticos.

7 Além dos Kaingang e Guarani, o estado de São Paulo contava com a presença da etnia indígena Oti-Xavante (PINHEIROS, 1999).

8 Embora haja uma literatura vasta e aprofundada a respeito da presença indígena nesta região (HORTA BARBOSA, 1913; MELATTI, 1976; PINHEIRO, 1999; MANIZER, 2006; RODRIGUES, 2007; LOURENÇO, 2011) a história narrada pelos seus habitantes, na maioria das vezes, exclui tal conhecimento.

Vanuíre (próximo ao município chamado Tupã) e *Icatu* (próximo ao município chamado Penápolis) lidam com tal omissão.

Para isso, norteia-se através da seguinte indagação: o passado indígena ainda se faz presente na vida dos descendentes dos colonizadores do oeste paulista? Se sim, de que forma? Busca-se, portanto, ouvir as lembranças dos descendentes dos colonizadores e as costurar com as lembranças dos remanescentes indígenas.

O Sertão

Até o início do século XX a região oeste do Estado de São Paulo era nomeada nos mapas cartográficos como `Sertão Desconhecido` ou `Terrenos Desconhecidos`. Ao mesmo tempo, alguns mapas cartográficos, ao invés da denominação `Sertão Desconhecido` intitulava a área como `Terrenos Ocupados pelos Indígenas Feroses (sic)`, sendo a ambivalência de nomes ocorrentes até a primeira década do século XX (CAVENAGHI, 2006).

O `Sertão Desconhecido` não era `desconhecido` para os *Kaingang* que viviam há mais de três mil anos entre os vales do Rio Tietê e Paranapanema. Nesta região, se dividiam em pequenos grupos, construía suas aldeias e circulavam pelos seus caminhos nas matas (RODRIGUES, 2007).

Devido o recorte territorial imposto pela via férrea Noroeste do Brasil, os loteamentos de áreas para a produção agrícola (café, algodão, arroz e amendoim) cultivados pelos `braços` dos imigrantes, bem como com o estabelecimento de cidades, o `Sertão` tornou-se conhecido para os colonizadores (TOSI, 2012).

Inúmeros foram os imigrantes europeus, árabes, japoneses e migrantes de Minas Gerais, Bahia, e demais localidades do território brasileiro que `desbravaram` esta região (MELATTI, 1976).

Idosos(as) conhecidos como os(as) `pioneiros(as)` relatam lembranças dessa época, a época de `luta no Sertão`. São memórias da vida no campo: a derrubada do mato, as diversas árvores e animais existentes antes da derrubada, os modos de cultivo e criação, produção e comercialização de animais e agricultura, bem como os

modos de cultivo agrícola e criação de animais para o consumo próprio, a abertura de estradas, os nomes dos bairros rurais, os nomes dos donos de fazendas, as festas, procissões, médicos, farmacêuticos e benzedadeiras, as lavadeiras, parteiras, doceiras, padeiros, os circos, os bailes, as estações e viagens de trem e também lembranças sofridas como geadas, grileiros e grilagem de terras e morte repentina de pessoas devido à epidemia de doenças.

Porém, eles(as) pouco ou `nada` relatam sobre a presença indígena no oeste paulista.

Icatu e Vanuíre

Considera-se, por um lado, que o `Sertão` estava sendo ocupado por colonizadores, e, por outro, significativas mudanças estavam sendo impostas ao povo indígena que ali vivia levando-o a iniciar um modelo de vida desconhecido para eles. Após conflitos intensos com os colonizadores, que pela perspectiva indígena, estavam invadindo seus territórios, alguns remanescentes *Kaingang*, através da `Política de Pacificação` proposta pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI, hoje chamado de Fundação Nacional do Índio – FUNAI) foram alocados primeiramente na área atualmente chamada Território Indígena *Icatu*, e alguns anos depois se dividiram entre esta e a área chamada Território Indígena *Vanuíre* (PINHEIRO, 1999; LOURENÇO, 2011).

Quanto à `Política de Pacificação` vale mencionar que os primeiros funcionários do SPI no oeste paulista eram militares que tiveram ajuda de indígenas *Kaingangs* do Paraná. De acordo com Horta Barbosa, através destes intérpretes, a equipe do SPI se comunicava não somente com palavras, mas também por sinais particulares àquela etnia, `feitos com auxílio de businas e de uma espécie de hieróglifos, muitíssimo originaes (sic), construídos com paozinhos (sic) e pequenos ramos de arvores` (HORTA BARBOSA, 1913, p. 16).

Laroque (2006), após análise documental, diz que os *Kaingangs* que atuaram como intérpretes para o SPI foram: *Vanuíre*, *Futoio*, *Ducuten* e *Geigmon*. Porém, não está claro se eram *Kaingang* dos tradicionais

territórios do oeste paulista ou dos que vieram do Paraná. De acordo com Horta Barbosa (1913), alguns eram escravos de uma fazenda em Campos Novos do Parapanema, ‘cujo proprietário (sic), famoso bugreiro, os havia aprisionado por ocasião (sic) de devastadores assaltos que costumava das às aldeias do rio do Peixe’ (HORTA BARBOSA, 1913, p. 16).

Há evidências de que *Vanuíre* poderia ser descendente dos *Kaingang* do Paraná. Morais Filho (1951, p.60), por exemplo, diz que *Vanuíre* havia sido aprisionada na região de Campos Novos, foi levada, a mando do General Cândido Rondon, para que, junto com os *Kaingangs* intérpretes do Paraná, pudesse auxiliar no projeto do SPI. Por outro lado, Souza (1970, p.173-175) e Melatti (1976, p.89) dizem que *Vanuíre* era uma *Kaingang* do oeste paulista. Contudo, a última autora pontua que *Vanuíre* havia sido roubada quando criança, casada com um ‘civilizado’.

***Vanuíre*: Lembrança e Silêncio**

O silêncio dos descendentes de colonizadores quanto à presença indígena, as marcas e vestígios *Kaingang* se esvai na cidade chamada Tupã, fundada em 1929, pelo pernambucano Luís de Sousa Leão (ele foi um dos responsáveis da fundação), filho de donos de engenhos abastados do nordeste⁹.

Atualmente, a cidade consta com cerca de 60 mil habitantes. Conhecida por ser uma ‘Estância Turística’ (desde 2003), tendo como mascote um indiozinho sorridente, com uma pena em sua cabeça, e na mão uma lança. As ruas dessa cidade são exclusivamente denominadas por etnias indígenas, sendo as principais: *Tamoios*, *Aimorés*, *Tabajaras*, *Kaingang*, dentre outras. A avenida principal da cidade, conhecida como *Tamoios*, tem um calçamento todo trabalhado, de modo a formar continuamente a figura de um leão, ou seja, fazer referência ao fundador da cidade.

9 As descrições relativas ao município de Tupã estão disponíveis no seguinte site: <http://www.tupa.sp.gov.br/>.

Enquanto os descendentes de colonizadores são representados por Luís de Sousa Leão, ou seja, um homem que desbravou o `Sertão` e formou Tupã, os *Kaingang* são representados (na perspectiva dos colonos) por *Vanuíre*, tida como a heroína responsável pelo término de conflitos entre colonizadores e indígenas, ou seja, a pacificadora que subia em árvores altas e permanecia o dia inteiro entoando canções de paz para seu povo (CURY, 2015).

Como mencionado acima, inúmeras são as incertezas históricas quanto à equipe de intérpretes *Kaingang*, bem como não há registros de usos de canções como recurso no método empregado pela `pacificação`. Ademais, embora não somente *Vanuíre* tenha participado desse processo, atualmente, é por via de seu nome que os resquícios desse passado se mantêm.

Além de estabelecimentos comerciais seu nome designa instituições que ocupam a função de transmissão de conhecimentos como: Escola Estadual Índia *Vanuíre*, Museu Índia *Vanuíre*, a Escola Indígena da Aldeia *Vanuíre*.

Vanuíre, portanto, está associada com as canções, bem como aos vários lugares denominados pelo seu nome. Assim, através destas marcas, o passado indígena se faz presente na vida dos descendentes de colonizadores tendo *Vanuíre* como protagonista dessas memórias.

Por isso, torna-se inviável dizer que os descendentes de colonizadores apresentam esquecimento quanto à presença indígena. Cury (2015), contudo, argumenta que o mito da heroína indígena encobre

(...) a brutalidade empreendida na colonização do oeste paulista, transferindo-a aos *Kaingang*. À época, os jornais disseminavam a ideia da hostilidade *Kaingang*, ao passo que difundiam um ideal desenvolvimentista para São Paulo impulsionado pela cafeicultura. Essa política serviu para encobrir o intuito comercial sobre a apropriação dos territórios indígenas e a violência contra esse povo (...).

Embora pareça não haver entre os descendentes de colonizadores um esquecimento quanto à presença indígena, parece haver uma omissão destes quanto ao reconhecimento de que o território

do oeste paulista era ocupado pelos indígenas, que o defenderam e confrontaram os colonizadores.

Ainda, é interessante notar que a Terra Indígena *Kaingang* é denominada *Vanuíre*. Se, na perspectiva colonizadora estabelecimentos comerciais e instituições de transmissão de conhecimento levam o nome da indígena, na perspectiva *Kaingang* todo o território é denominado *Vanuíre*.

Enquanto os descendentes de colonizadores, por via do mito da heroína pacificadora, contam a história de Tupã e a história *Kaingang*, para os remanescentes *Kaingang*, de certo modo, *Vanuíre* é pouco lembrada. Ela é mencionada em situações de descrição de parentesco entre os remanescentes, bem como nas narrativas destes que rememoravam o trânsito de seus restos mortais do Território Indígena de *Icatu* para o jazigo atual, em frente à Escola Estadual Índia *Vanuíre*, na cidade de Tupã. Ou seja, em comparação com os descendentes de colonizadores são escassas as situações em que *Vanuíre* apareceu como temática central de uma lembrança.

Quanto à diferença entre descendentes de colonizadores e remanescentes indígenas sobre o lugar ocupado por *Vanuíre* em suas lembranças, propõem-se duas possíveis justificativas: *Vanuíre*, por razões culturais, não pode ser lembrada tão explicitamente pelos remanescentes indígenas ou, então, *Vanuíre* não apresenta e nem tem o mesmo papel, na perspectiva indígena, que os descendentes de colonizadores lhe concernem.

Tendo em vista que a primeira justificativa não possibilita investigações, já que se baseia na qualidade de lembrança que não pode ser expressa para uma pesquisadora, a segunda justificativa torna-se, assim, mais provável, sobretudo porque, muitas vezes, ao invés de *Vanuíre*, outras indígenas são lembradas e homenageadas pelos remanescentes *Kaingang*.

Através das lembranças referentes à indígena *Candire*¹⁰ os remanescentes indígenas têm transmitido os saberes da fabricação de cerâmica,

10 Anciã *Kaingang* (já falecida), tendo sido além de ceramista, benzedeira e parteira no território indígena *Vanuíre*.

a importância da comunicação com animais e fenômenos da natureza, assim como os cânticos entoados por ela.

Interessante atentar que, na maioria das vezes, os remanescentes indígenas recordam situações em que as mulheres *Kaingang* frequentemente entoavam cânticos, como, por exemplo: lembra-se que *Candire* cantava quando finalizava uma cerâmica ou quando avistava um animal, como um macaco; lembra-se que *Kerret*¹¹ (Maria Rosa) costumava caminhar e cantar; lembra-se que *Lequig*¹² (Mulata) cantava ao atravessar um córrego.

Além de *Vanuíre*, os remanescentes *Kaingang* incluem o relembrar de outras mulheres e seus cânticos, e por meio dessas lembranças transmitem a cultura e os seus valores para as novas gerações. Portanto, por via das lembranças do cotidiano da vida dessas mulheres, os remanescentes indígenas contam a história de seu povo, sem omitir ou encobrir aquilo que lhes é significativo.

Sendo assim, por meio da repetição da designação *Vanuíre* em vários estabelecimentos, bem como de seu papel de pacificadora no conflito entre os indígenas e os colonizadores foi possível escutar as marcas da presença *Kaingang* entre os descendentes dos colonizadores do oeste paulista, bem como refletir que sua intensa aparição possa esconder outras lembranças. Nesse sentido, notou-se que uma das formas com que os remanescentes indígenas *Kaingang* habitantes dos territórios indígenas de *Vanuíre* e *Icatu* lidam com a omissão dessas outras lembranças (pelos descendentes de colonizadores) é homenageando e relembrando outras mulheres e seus cânticos, que para eles, podem ser até mais significativas do que *Vanuíre*.

Enquanto os cantos de *Vanuíre* parecem cumprir entre os descendentes dos colonizadores um marco histórico de rendição e apaziguamento de conflitos, os cânticos para as águas, os saberes da cerâmica, a importância da comunicação com animais e fenômenos

11 Anciã *Kaingang* (já falecida) do território indígena *Icatu*. Quanto a sua ascendência, conta-se que era *Oti-Xavante* e que os *Kaingang* a encontraram, juntamente com outra criança, embaixo de algumas folhas e as levaram para serem criadas por eles.

12 Anciã *Kaingang* (já falecida) do território indígena *Vanuíre*.

da natureza, são mantidos e transmitidos graças à marcante presença de mulheres *Kaingang* na memória dos remanescentes indígenas.

Reflexão Sobre a Prática Psicológica

As convergências e divergências entre as memórias de descendentes de colonizadores e de remanescentes indígenas nos dão pistas de que não há como trabalhar com a temática indígena sem levar em conta o quanto e como ela atinge os descendentes de colonizadores e os remanescentes indígenas.

Dessa forma, uma prática psicológica versada aos povos indígenas não precisa se restringir aos remanescentes indígenas, sendo que, a escuta concomitante concernida aos descendentes de colonizadores e aos remanescentes indígenas possibilita comparações e até mesmo contrastes de perspectivas e valores.

Nesse sentido, a redução do canto e da representação *Kaingang* a um mito homogêneo entre os colonos contrasta com a multiplicidade e complexidade dos cânticos entre as mulheres na perspectiva indígena.

Enquanto na perspectiva dos colonos uma mulher indígena (*Vanuíre*) está restrita a ser lembrada pela sua lápide, pelo uso de seu nome em instituições e pelo entendimento de que há cânticos indígenas que podem ser entoados para pôr fim a conflitos; na perspectiva indígena há uma multiplicidade de cânticos, razões e locais para entoá-los que, principalmente, são revelados por inúmeras mulheres.

Escutar a referência aos cantos de *Vanuíre* pelos descendentes de colonizadores é escutar a dor advinda com as mortes indígenas decorrentes dos conflitos com aqueles, mas, talvez, concluir, precipitadamente, que os sobreviventes indígenas desses embates aceitaram pacificamente as mudanças em seus modos de vida e que apenas possuem *Vanuíre* como protagonista de suas lembranças.

Ou seja, mesmo que não intencionalmente, ainda a voz dos descendentes de colonizadores tende a encobrir a voz dos indígenas. Neste sentido, pelo dizer dos descendentes de colonizadores,

os cânticos de *Vanuíre* são mencionados, mas o seu som e a voz *Kaingang* permanecem inaudíveis¹³.

Escutar lembranças referentes à *Candire*, *Kerret* e *Lequig* pronunciadas pelos remanescentes *Kaingang* é ouvi-los homenagear mulheres que, mesmo com perdas (ou seja, a perda de seus familiares, de seus território e modos de vida), conseguiram manter viva e fizeram renascer a cultura *Kaingang*.

É ouvi-los, então, cantar.

Ou seja, não se lida com as lembranças e cânticos *Kaingang* como sendo algo apagado e alocado no passado. Mas, escuta-os, ainda hoje, sendo entoados pelos *Kaingang* (não somente pelas mulheres, mas também pelos homens e crianças).

Por isso, a psicologia versada aos povos indígenas pode, além de escutar as lembranças dos descendentes de colonizadores e dos remanescentes indígenas, contribuir, sobretudo, para tirar do anonimato e silêncio a voz *Kaingang*.

Aproveito a oportunidade para dedicar, com gratidão, essa apresentação às muitas mulheres *Kaingang*: *Vanuíre*, *Candire*, *Cotu*, *Dodaguia*, *Vembri*, *Veivui*, *Cuia*, *Nhevenkuí*, *Pentie*, *Revanherig*, *Goiove*, *Gavile*, *Vacacri*, *Querrete (Kerret)*, *Lenguorecui*, *Vorigue*, *Levaicui*, *Nhevencui*, *Nhengobi*, *Lenivailigue*, *Matchim*, *Tivei*, *Ticle*, *Goieriy*, *Penre*, *Dorarem*, *Jacanei*, *Geguene*, *Liulic*, *Coirine*, *Lequig*, *Quenric*, *Tenecuie*, *Leiring*, *Geguene*, *Vorig*, *Vacuia*, *Quenlig*, *Neilic*, *Levanguire*, *Laifui*, *Enlig*, *Voligu*, *Uoiqui*¹⁴.

13 Devido a isso, intitulou-se tal texto como 'A Lápide e os Cânticos'.

14 Os nomes, em sua maior parte, foram encontrados em documentos produzidos pelo Serviço de Proteção aos Índios que estão disponibilizados em versão online pelo Acervo do Museu do Índio.

Referências

- BAIRRÃO, J. F. M. H. **A Eloquência do Morto: Senciência e Inclusão na Umbanda**. Tese de Livre-Docência, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, 2012.
- BAIRRÃO, J. F. M. H. Etnografar com Psicanálise. Psicologias de um ponto de vista empírico. **Cultures-Kairós-Revue d'anthropologie des pratiques corporelles et des arts vivants**, 2015.
- CAVENAGUI, A. J. O território paulista na iconografia oitocentista: mapas, desenhos e fotografias. Análise de uma herança cotidiana. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, n.14, v.1, p. 195-241, 2006.
- CURY, M. X. **Casos e acasos de um museu: um relato acerca do Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre**. In: VASCONCELLOS, C. M.; FUNARI, P. P.; CARVALHO, A. (Org.). *Museus e identidades na América Latina*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 2015, p. 245-259, 2015.
- GODOY, D. B. O. A., & BAIRRÃO, J. F. M. H. O método psicanalítico aplicado à pesquisa social: a estrutura moebiana da alteridade na possessão. **Psicologia Clínica**, n. 26, v.1, p. 47-68, 2014.
- HORTA BARBOSA, L. B. **A pacificação dos índios Caingangues paulistas. Hábitos, costumes e instituições desses índios**. In: O problema indígena do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, p. 34-72, 1913.
- LAROQUE, L. F. S. **Fronteiras geográficas, étnicas e culturais envolvendo os Kaingang e suas lideranças no sul do Brasil (1889-1930)**. Tese de Doutorado em História, UNISINOS, 2007.
- LOURENÇO, M. S. **A Presença dos Antigos em Tempos de Conversão: etnografia dos Kaingang do Oeste Paulista**. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, 2011.
- MELATTI, D. M. **Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas**. Brasília: FUNAI, 1976.
- MORAIS FILHO, J. Pioneiros da Noroeste. **Revista do Arquivo Municipal**, n. 17, v. CXXXVII. São Paulo, 1951.
- PINHEIRO, N. S. **Vanuíre: Conquista, colonização e indigenismo: oeste paulista, 1912-1967**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista, 1999.

RODRIGUES, R. A. ***Os caçadores-ceramistas do sertão paulista: um estudo etnoarqueológico da ocupação Kaingang no vale do Rio Feio/Aguapei.*** Tese de Doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2007.

SOUZA, P. N. P. *Vanuíre* – Uma heroína do Oeste Paulista. **Revista do Arquivo Municipal**, vol. CLXXXI (165-75). São Paulo, 1970.

TOSI, P. G. **Cultura Material, Vida Urbana e Ensino de História: O Circuito Ferroviário como Eixo articulador de conhecimentos.** In: SCHLUZEN, E.; TOMOE, M.; MALATIAN, T. M. (Org.). Caderno de Formação: formação de professores didática dos conteúdos. p. 124-136. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

A investigação do devir indígena

Leonardo Zaiden Longhini

MESTRANDO NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA PELA FFCLRP-USP SOB ORIENTAÇÃO DO PROF. LIVRE-DOCENTE JOSÉ FRANCISCO MIGUEL BAIRRÃO DESENVOLVENDO O PROJETO “A ALDEIA E A CIDADE: IDENTIDADE E DEVIR ENTRE JOVENS DA TERRA INDÍGENA DE ARARIBÁ”. EMAIL: L.Z.LONGHINI@GMAIL.COM

Apresentação

A presente reflexão surgiu de questões levantadas pelo Terceiro Ciclo de Debates: Psicologia e Povos Indígenas, promovido pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) em março de 2016, e busca contemplar novas possibilidades de interação entre a psicologia e as populações indígenas a partir das temáticas que têm recorrido no Laboratório de Etnopsicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo (FFLCLRP-USP).

Primeiramente, é possível localizar a temática aqui apresentada junto a outras de preocupação importante. A listar, partindo de uma preocupação ética e epistemológica em relação ao estudo da psicologia em sobreposição às importantes considerações da antropologia, perpassando adequações metodológicas – ligadas tanto à forma de escuta quanto ao papel do pesquisador no campo e suas implicações decorrentes. As questões indígenas conduziram a temas de pesquisa como memória, projeções de futuro, territorialidade, identidade, ontologia ameríndia e a interface indivíduo-cultura, aos quais se vinculam questões éticas e políticas, tanto para a psicologia como para os povos nativos e para todos aqueles pelos que a sobrevivência étnica e de seu patrimônio cultural sejam atribulados. Manifesta-se, igualmente,

uma cautela maior aos riscos pressupostos pelo etnocentrismo da prática psicológica.

Parte-se da demanda e desafio atual das populações indígenas em persistir na luta pela sobrevivência, por terras, reconhecimento e por um futuro (Ramos, 2011). Como uma das principais estratégias assumidas, a relação com o urbano é um dos principais desfechos necessários para a sobrevivência dessas populações, o que envolve ingresso nos processos de consumo, monetarização, dependência de mercadorias industrializadas, até a conversão religiosa, educação escolar, formação intelectual ou técnica, modos de comer, vestir e pensar – mas que, como repetidamente evidenciado, perpassa processos culturais específicos e que não podem ser generalizados, por se operarem de uma perspectiva diferente daquela dos não-indígenas. Considera-se, portanto, o precedente de que existem modos indígenas de se urbanizar ou de se entrar em contato com o urbano do não-indígena, formas que pouco se conhece através da psicologia ou da etnografia (Nunes, 2010). Já se considera por exemplo, que os conceitos de tradição e sobrevivência cultural são dinamizados em processos que incluem recuperações de signos de identidade reconhecidos pela sociedade nacional, em modos específicos pelos quais tendem a se transformar e adquirir novas expressões por parte dos próprios indígenas (Cohn, 2001). Nessa lógica, tradições antigas assumiriam novas formas assim como antigas formas assumiriam novos sentidos.

Em oposição a isso há a problemática construída da perspectiva do não-indígena onde existe uma expectativa de imutabilidade da cultura indígena. O não reconhecimento de suas identidades, devido a expectativas do não-índio, os coloca sem posição para o diálogo na sociedade e tão menos amplia possibilidades de futuro a suas comunidades, como nega a autoria de suas próprias escolhas. Bonfim (2010) demonstrou, por exemplo, em estudo realizado no estado de São Paulo, que o desejo, quase nunca consciente ou explícito, pelos valores não-indígenas e o sentimento explícito de lealdade à preservação de hábitos, costumes e valores são causa de sofrimento psíquico em populações de *Guarani-Mbyás*.

Em outro exemplo, tratando menos da restrição subjetiva, mas de suas possibilidades de transformação, o contato crescente das populações indígenas com os centros urbanos coloca a cidade e o capital como desejados e ameaçadores, e configuram assim um devir de possibilidades que por sua vez, através de práticas e políticas afirmativas, desalojam a lógica assimilacionista do ponto de vista que ela ocupava, o que inclui a alteridade nessa relação de possíveis. A metáfora do urbano como uma nova selva é colocada, em alusão à apropriação da cidade e das suas sociedades como fonte de novos recursos e porvires na perspectiva indígena, uma relação de troca (Stock & Fonseca, 2013). Losnak (2008) demonstra como traços e rituais culturais dos *Terena* foram realojados nas práticas sociais de um território indígena no interior do estado de São Paulo, quando foram reinvestidos de novos sentidos pela prática do turismo e de oficinas culturais, como no caso de suas danças tradicionais.

Esse devir indígena pode também ser tratado sob o escopo de uma teoria psicológica, como a apresentada pelo psicólogo cultural Ernest E. Boesch, através de sua Teoria da Ação Simbólica, como aparato teórico contendo dispositivos possíveis de investigação da subjetividade cultural. Esses dispositivos, espera-se, podem lançar luz sobre questões como a do futuro e a relação da identidade indígena com as novas gerações, e com as formas de se apropriarem dos aspectos elementares das suas culturas. Dessa forma, a psicologia poderia trazer ao campo a questão: “Como narrar-se?” e também perguntar-se “Como dar ouvidos a essa narrativa?”.

Teoria da Ação Simbólica

Ernest E. Boesch deixou um legado para a psicologia cultural, já atribuindo, em 1971, uma pertinente definição de cultura como componente fulcral do “biótipo” humano, definindo que cada objeto natural torna-se carregado de significados culturais em contato humano. Fundamentalmente, diferencia ação de comportamento, onde a ação contempla um comportamento com intencionalidade. Assim, a ação seria orientada por objetivos, conteúdos mentais

que se priorizam na consciência, enquanto inibem preocupações secundárias. Dessa forma, direcionam a intencionalidade do indivíduo, a partir de sentidos provenientes de um corpus cultural (Lonner & Hayes, 2007).

Nessa definição, a ação nunca é um comportamento isolado, ocorrendo em campos e contextos específicos que implicam oportunidades materiais e culturais, assim como barreiras, proibições, regras ou ameaças, que por sua vez determinam que a ação precisa ser coordenada nesse campo de possibilidades. Ações podem ainda ser consideradas instrumentais, na medida que visam objetivos superordenados, como por exemplo a constituição de uma família, a construção de uma carreira profissional, etc. Esses objetivos, por sua vez, podem ainda serem considerados ou tornados meramente instrumentais conforme se adequam a servir objetivos futuros, formando uma rede de ações. Eles também são tanto individuais quanto sociais, quando se considera os efeitos que podem ter em ações relacionadas aos mesmos e aos atores de uma relação, necessitando serem integrados em redes de interesses diversos, adquirindo assim novos sentidos e portanto, intencionalidade (Boesch, 2007).

A textura complexa da ação, logo, é controlada e regulada por propósitos abrangentes, que podem ser explícitos ou implícitos, e conscientes ou inconscientes. Esse complexo de ações, no indivíduo, remete a experiências anteriores que podem influenciar a motivação atual e sua performance de diversas maneiras. Engloba uma gama de intenções que intercedem sua expressão, podendo a ação ser considerada, assim, polivalente – deriva da duplicidade de experiências internas e externas, uma ação enquanto intencional almeja vários propósitos a ela associados (Lonner & Hayes, 2007).

Como referido, uma ação pode ser interna, não envolvendo uma performance material, mas podendo relacionar-se, por exemplo, com a imaginação, a referência ou antecipação a outras ações, permitindo a invenção de possibilidades para além de restrições sociais impostas culturalmente, ou mesmo para além das probabilidades. Dessa forma o indivíduo seria capaz, através de ações internas,

de imaginar-se ante a complexos de ações relacionadas a medos e desejos individuais. Em complementaridade, a ação prática permite a sensação de um domínio prático da performance, a partir do que é determinado enquanto domínio potencial subjetivo que a antecede (Lonner & Hayes, 2007). Esse aspecto pode, por si só, ser eleito como foco para um olhar psicológico sobre a performance de ação e sua valência em aspectos motivacionais de um indivíduo ou grupo, aspectos subjetivos e ao mesmo tempo entificados em performances materiais. Mas, antes de aprofundar esse aspecto, é importante aproximar a Teoria da Ação Simbólica de sua interface com a cultura.

Cultura e Subjetividade

A cultura intercede a relação com a ação. Compõe uma série de regras explícitas ou implícitas que possibilitam e constroem, em concomitância, um campo de ações intencionais, formando, assim, sua estrutura. Para compreender sua complexidade, é possível se valer dos mitos culturais e as unidades contidas neles, chamados *mitemas*, que denotam narrativas ou componentes de narrativas simbólicas de uma cultura e possuem valor de verdade inquestionável sobre a realidade. Conferem, dessa forma, uma estrutura de relação com a realidade. Os indivíduos, a partir de suas histórias e objetivos, se apropriarão dos mesmos de formas específicas, e sua assimilação se fará através da situação atual do indivíduo como pelos objetivos amplos (no sentido de valência simbólica) de vida, denominados por Boesch de *fantasmas*. Assim, *fantasmas* implicam a natureza da relação antecipada entre ego e mundo, determinando medos e esperanças, servindo tanto para assimilar os mitos sociais quanto para ser envolvidos pelos mesmos, deixando-se afetar por sua textura ou intensidade (Lonner & Hayes, 2007).

Fantasmas pessoais e mitos sociais estariam sobrepostos na formação do indivíduo enculturado. Esses *fantasmas*, múltiplos, podem ainda ser somados como motivadores de ações, ou contrapostos de forma conflitante, o que pode implicar um desequilíbrio severo para o indivíduo, criando-se impasses na ação imaginativa e por consequência

na performance material ou mesmo na estruturação de metas dos atos individuais. Uma análise psicológica dos *fantasmas* individuais compõe importante ferramenta de compreensão dos fenômenos subjetivos vinculados às questões culturais (Boesch, 2007; Lonner & Hayes, 2007).

O simbolismo da ação implica ainda que existem sentidos denotativos da mesma, com sinais necessariamente partilhados culturalmente, e sentidos conotativos, que conversam com *fantasmas* individuais. Como esse simbolismo se integra a uma rede polivalente de sentidos, tanto a níveis sociais e fantásmicos, controla consideravelmente o dinamismo das ações. A cultura, portanto, pode ser concebida como parcelas de transparência simbólica da ação, permitindo uma familiaridade como também de preparação para parcelas mais desconhecidas, opacas, no campo da ação. Ora, pelo mesmo sentido se pode considerar que todo ato individual é cultural, enquanto possui conotações culturais, mesmo quando não explicitamente. Isso corporifica a cultura em contextos de ação individual, onde quanto mais transparente se é um campo de ação, mais potencial para agir nesse contexto haverá, e para além disso, os sentidos pessoais que variam ante ao simbólico, inovando ou se opondo, revelam a cultura como campo de ação. Assim, a cultura por definição seria tanto estrutura quanto processo (Boesch, 2007; Lonner & Hayes, 2007).

Com essa interface, Boesch propôs uma análise conotativa da ação, ferramenta que busca desvelar os componentes fantásmicos que a determinam, demonstrando possibilidades de produção de sentido tanto em relação à identidade, relação ego-mundo, quanto à cultura e ao simbolismo implicado. Além disso, tal ferramenta permitiria a investigação da relação indivíduo-culturas pelo viés de uma psicologia intercultural, onde se abarcaria o campo de ação e relação fantásmica formado por duas ou mais culturas (Straud & Weidemann, 2007). Por si só, essa função analítica indica campo fértil na compreensão de diferentes contextos de pluralidade étnica, como é o caso brasileiro.

Análise Conotativa e Antecipação da Ação

A *análise conotativa* foi então proposta para apreender a polivalência semântica da ação. Através de consistências estruturais de uma ação, o intérprete busca temas recorrentes em ações e contextos que configuram o campo simbólico, em processo semelhante à livre associação. Orienta-se pelas relações conotativas e associativas relevantes entre *fantasmas* e mitos, que regulam os sentidos da ação. Assim, seria possível analisar uma ação e seus temas em termos de situação, função ou analogia simbólica ampla. Porém, essa ferramenta só permite uma reconstrução da rede de conotações individuais caso o intérprete tenha um trabalho eficaz de observação comparativa, como com horizontes relacionais, culturais e grupais, portanto, envolvimento com a cultura que fundamenta a análise (Straub & Weidemann, 2007).

Segundo esse procedimento, pode se objetivar em um estudo psicológico a busca por temas e contextos recorrentes nas narrativas e ações significativas dos indivíduos estudados. O individual é posto em oposição com o observável nos horizontes grupais, como também no que é perceptível na investigação do contexto cultural e étnico do campo empírico, seja ela realizada por meio de registros documentais, literatura antropológica ou etnopsicológica, em que se foca as narrativas, verbais ou não, dos indivíduos. O que se almeja em seguida é reconstruir as enunciações constitutivas da realidade performática grupal, visando a identificação de seus traços culturais e a forma com que esses traços se dão nas ações cotidianas (Straub & Weidemann, 2007).

Assim, obtido um desenho desses traços, surge a possibilidade de compreender suas relações entre identidades individuais, identidades grupais, como de objetos e conceitos culturais. Além deles, os mitos que vinculam normativas para as ações e a forma com que expressam-se no conteúdo fantasmático dos indivíduos (Boesch, 2007; Straub & Weidemann, 2007). Obtém-se uma forma de vislumbrar, por exemplo, como a fronteira cultural pode afetar as perspectivas de futuro de uma etnia em dado contexto. Pode se questionar como sua

motivação se expressa enquanto realidade virtual subjetiva, que regula sentidos possíveis para o ego agir dentro de seu campo cultural. Da mesma forma, pode se traçar quais atos são significativos para manter uma identidade grupal, considerados os desvios e apropriações individuais do conteúdo mítico compartilhado.

Retomando a figura do devir indígena, existem considerações a serem feitas sobre essa analogia. Quando se toma a transformação da identidade enquanto traço factual somado à virtualidade, expectativa e possibilidade, a antecipação da ação pode orientar uma análise conotativa. Essa ação, interna, imaginativa, compõe a coordenação da ação objetiva ao enredar suas possibilidades: contextos, recursos, regulação emocional e relação eu-mundo, oportunidades. Destaca-se nela o papel criativo, construtivo de uma realidade enquanto metáfora pela qual se pode coordenar atos intencionais (Boesch, 2007; Lonner & Hayes, 2007).

A relação entre *fantasmas* e a ação imaginativa se complementam, e no contato com contextos culturais específicos determinam o potencial de ação simbólica – correspondentes por sua vez à abrangência de sentidos culturais que somam ou subtraem entre si formando motivações, objetivos, e seus limites, sejam sociais, culturais, familiares, individuais em nível consciente ou não. Sobre a questão da consciência, é preciso considerar ainda que a análise conotativa não propõe conhecimento absoluto ou *insights* definitivos sobre a ação, justamente por sua natureza polivalente em sentidos. Conforme comenta Boesch (2007), quando se persegue um sentido semântico se distancia dos outros possíveis.

Essa afirmativa coloca um sentido também importante para a análise conotativa: ao descrever um objeto cultural, por exemplo, quando se define que significados ele possui, implicitamente se determina os significados que ele não possui. Esse aspecto é imprescindível para a compreensão de uma “realidade metafórica” dos sentidos, pois o que determina valor a um objeto passa a ser atribuído também a um senso de alteridade. Essa entificação da alteridade como forma virtual de alternativas à realidade vivida, constantemente afeta a

realidade subjetiva (Boesch, 2007). Ante a esse aspecto poderia se perguntar como um indígena se constitui como alteridade para os não indígenas, ou como um indígena constrói sua percepção da alteridade. Em suma, como o regime de ações e suas intenções implicadas diferenciam-se de um regime de outros e continuam a determinar dessa forma aspectos identitários e traços culturais.

Outro aspecto da ação antecipatória é que a indeterminação de sua natureza produz seu próprio simbolismo subjetivo. É preciso considerar que de um lado a ação determinada e previsível produz um senso de proteção e ordenação da realidade subjetiva, enquanto a indeterminação produz liberdades de sentido ao mesmo tempo que ameaça a ordem presente de um contexto determinado. Ora, nessas duas formas poderiam se encontrar motivações particulares com valência de sentido opostas uma da outra. De um lado a segurança ladeada de um tédio em um mundo preordenado, e do outro a liberdade criativa vinculada a incertezas e indeterminações, como duas gramáticas de realidade metaforicamente diferenciadas (Boesch, 2007). Ou, como se poderia questionar, de que forma e em que medida determinados grupos submetem-se a regimes de ação preordenadas, e que contextos os levam a assumir novos riscos criativos?

A subjetividade e o devir indígena

Considerando o que até então se apresentou, questiona-se ainda como englobar o devir indígena como tema de investigação através de uma psicologia cultural. Viveiros de Castro (2015) ilustra o devir ameríndio do caso do povo *Baré* do Rio Negro, que mesmo após sofrerem com o etnocídio, persistiram com práticas que os diferenciavam tanto dos outros indígenas quanto dos não-indígenas. Nessa lógica, seguindo sua própria intencionalidade, partilhavam de atos simbólicos que mediavam essa diferença marcada pela alteridade – pelo não ser como os outros. No caso, ocuparam o lugar de duas negativas, considerados nem índios, nem não-índios, desalojados da própria identidade étnica. Os *Baré* se marcaram pela negativa, pelos sentidos que não necessariamente se explicitavam, e pela não

conformidade semântica com o que os outros povos davam a seus atos, por ocupar justamente o espaço de esvaziamento semântico dados por esses não-índios e outros indígenas. Essa vacuidade semântica configurou, no caso desse povo, justamente o espaço de retomada de um devir indígena, de reaver sentidos a partir deste contorno na textura cultural, o que marcou o processo de retomada do que simboliza o ser índio dos *Baré*. É possível relevar, com isso, sobre como se está marcado, em todo ato, sua natureza polivalente, tanto com a cultura onde se constitui o indivíduo quanto com a alteridade com que não se relaciona ou se restringe.

As observações de Losnak (2008) sobre a ressignificação da identidade dos *Terena* de Araribá (um território com quatro aldeias e etnias *Terena* e *Guarani*, próximo a grandes centros urbanos no estado de São Paulo) leva a outra reflexão, sobre como o potencial de ação pode aumentar na interface de diferentes culturas, como entre a indígena e não-indígena, o que se poderia denominar “bom encontro” cultural. A prática de contar histórias, lendas e mitos, antes realizada pelo pajé, foi assumida pelos professores, que historicamente passaram a possuir papel importante na transmissão das tradições às novas gerações na aldeia. Essa prática também levou ao ensino da língua nativa também no contexto escolar, mostrando a apropriação de sentidos tradicionais através de novas formas culturais. Outro exemplo é a valorização do artesanato, historicamente referido à confecção e uso de objetos culturais de valor espiritual, ou marcando práticas que configuravam a identidade e cotidiano indígena, que foi retomado com novos sentidos diferentes, mas concomitantes, como o turismo e a retomada de tradições para a população. Nesse caso, é possível observar que o investimento de um sentido, por exemplo, o da monetarização ou capitalização da cultura, convergiu, em ato, o que semanticamente dialogava com questões identitárias do grupo étnico, sejam as práticas ancestrais que virtualmente organizam o campo de ação simbólica, como com as asserções individuais ante a alteridade do não-índio. Nesse caso, o ato que poderia ser motivado inicialmente pela subsistência e obtenção de recursos no turismo,

convergiu com semânticas culturais anteriores, tradicionais, que possivelmente induziram um devir indígena, levando assim a um maior interesse na apropriação de traços identitários culturais. Seria viável investigar também de que forma uma apropriação de um traço identitário pode se relacionar a outras apropriações posteriores, e de que forma os indivíduos de um grupo as relacionam. Outra questão se faz, também, sobre a forma com que essas relações controlam os objetivos superordenados, que regulam as motivações individuais e compartilhadas do grupo.

Tendo ainda o povo *Terena* como exemplo, o estudo de Jesus (2007), na aldeia Limão Verde, descreveu detalhadamente a *Kohixoti-Kipá*, ou dança da ema, através de sua história e performances atuais em diferentes regiões. Como demonstra, a dança tem um longo histórico de diferentes apropriações por parte daqueles que realizam sua performance. Desde o sentido mitológico, como o ensinamento da dança por um pássaro a um pajé e então a um povo, ou histórias míticas fundadoras de diferentes versões, a dança já representou desde a batalha entre duas etnias, o conflito entre dois polos diferentes dentro do povo *Terena*, como também a participação dos ancestrais na guerra do Paraguai. Ainda hoje irradia o sentido de uma dança de tradição, carregando com ela as trocas que marcam a história dos *Terena*. A dança da ema, assim batizada por conta da tradicional indumentária feita de penas de ema dos dançarinos, também foi rebatizada de dança do bate-pau, desta vez pela permanência dos bastões usados na performance enquanto a indumentária já quase não é mais utilizada. Diante desses múltiplos sentidos, dispostos historicamente e contextualmente, é possível observar a polivalência semântica da ação na performance dessa dança. O indivíduo que pratica a dança se coloca em contato com quantos aspectos o campo cultural e os *fantasmas* individuais permitem articular. Como objeto simbólico cultural, a dança possui também certo valor de registro das escolhas e atribuições realizadas por todo um povo em seu passado. Nesse sentido, é possível vislumbrar como uma análise conotativa de ações na performance da *Kohixoti-Kipá* pode contribuir para a compreensão desses aspectos subjetivos.

O que se propõe é que com essas considerações, expanda-se a possibilidade do psicólogo atuando em contexto indígena contribuir para essas populações de uma maneira ética. Considerando seu percurso de aproximação com seu campo, em um movimento de imersão ao que é particular da população com que se relaciona e tomando a ação simbólica como irradiadora de múltiplos sentidos, para além do psiquismo reduzido a interpretações que negligenciam a cultura e sua profunda interface com a subjetividade. Como argumentado, as ferramentas aqui referidas permitem contribuições para questões como as da identidade cultural e étnica, a fronteira entre culturas, a relação entre cultura e subjetividade, o devir indígena, por fim aproximando o conhecimento da psicologia aos sentidos produzidos pelas populações indígenas com suas demandas pela sobrevivência e seus futuros.

Referências

Boesch, E. E. (2007) Cultural Psychology in Action-Theoretical Perspective. Em: (Lonner, W. J.; Hayes, S. A.) *Discovering cultural psychology: a profile and selected readings of Ernest E. Boesch*. Information Age Publishing: Charlotte.

Boesch, E. E. (2007) Reality as Metaphor. Em: (Lonner, W. J.; Hayes, S. A.) *Discovering cultural psychology: a profile and selected readings of Ernest E. Boesch*. Information Age Publishing: Charlotte.

Bonfim, T. E. (2010) Saúde Mental e sofrimento psíquico de indígenas Guarani-Mbyá de São Paulo: um relato de experiência. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo.

Cohn, C. (2001) Culturas em transformação – os índios e a civilização. 15, 02. São Paulo: São Paulo em Perspectiva.

Jesus, N. T. (2007) *Kohixoti-Kipáe, A Dança da Ema – Memória, Resistência e Cotidiano Terena*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Artes da Universidade de Brasília.

Lonner, W. J. & Hayes, S. A. (2007) Symbolic Action Theory and its applications. Em: (Lonner, W. J.; Hayes, S. A.) *Discovering cultural psychology: a profile and selected readings of Ernest E. Boesch*. Information Age Publishing: Charlotte.

Losnak, S. R. (2008) Re-significação da identidade cultural dos Terena de Ekeruá: Uma abordagem da produção cultural subalterna. *Extraprensa: Cultura Popular*, 2, 1.

Nunes, E. S. (2010) Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. 04, 01, 9-30 Porto Alegre: Espaço Ameríndio.

Ramos, A. R. (2011) Os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil. Em: (Maybury-Lewis, B., Ranincheski, S.) *Desafios aos direitos humanos no Brasil Contemporâneo*. Brasília: CAPES/Verbena.

Stock, B. S., Fonseca, T. M. G. (2013) Para desacostumar o olhar sobre a presença indígena no urbano. *Psicologia & Sociedade*, 25, 02, 282-287.

Straub, J. & Weidemann, A. (2007) Introduction into ideas: Experience, Method, And Dynamic Self: Prefatory Comments on Ernest E. Boesch's Contributions to Cultural Psychology. Em: (Lonner, W. J.; Hayes, S. A.) *Discovering cultural psychology: a profile and selected readings of Ernest E. Boesch*. Information Age Publishing: Charlotte.

Viveiros de Castro, E. (2015) O índio em devir. Em: Herrero, M.; Fernandes, U. orgs.) *Baré, Povo do Rio*. Edições SESC: São Paulo.

Violação do direito às terras tradicionais dos povos originários

André Valécio de Jesus

MESTRE EM ECOLOGIA HUMANA E GESTÃO SOCIOAMBIENTAL, DOUTORANDO EM PSICOLOGIA NA USP/RP. ATUALMENTE DEDICA-SE AOS DIREITOS HUMANOS DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS NO BRASIL, ESPECIFICAMENTE OS POVOS ORIGINÁRIOS E POVOS DE SANTO. EMAIL: ANDREVALECIO@USP.BR

Durante visitas aos povos indígenas no Brasil, foram escutados relatos de lideranças comunitárias, que, em grande parte, reportaram intensos conflitos territoriais com fazendeiros e com o Estado, bem como as dificuldades para a sobrevivência devido à escassez de diversos recursos, por falta de suporte técnico-social do governo brasileiro.

Esse tipo de discurso está presente historicamente nas vidas dessas pessoas que têm assistido, de mãos atadas, os seus direitos sendo desrespeitados cotidianamente. Mesmo o país possuindo uma legislação específica para esses grupos, a aplicabilidade dessas leis está estabelecida de forma desfavorável para as populações indígenas, tendo como consequências conflitos territoriais, perdas de terras, mortes simbólicas e físicas desses grupos sociais.

No século XVI, período da chegada portuguesa ao Brasil, estimava-se cerca de mil povos distintos, com cerca de 2 a 5 milhões de habitantes. Atualmente, relata-se a presença de 900 mil indígenas segundo Azevedo (s.d; p. 19):

Desde o início da colonização brasileira até a década de 1970 os povos indígenas eram considerados como uma categoria social transitória, ou seja, todas as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas

tinham como objetivos sua “integração à comunhão nacional”, seja através da catequização, colonização, ou até mesmo da escravização.

O que se tem observado, a partir dos estudos desenvolvidos sobre os direitos dos povos indígenas, é que o Estado constantemente esteve refletindo a respeito da possibilidade de haver uma proteção para os índios no Brasil.

Esse pensamento esteve presente desde o período do Brasil colônia, quando a coroa Portuguesa resolveu editar diplomas legais estabelecendo o resguardo e direito territoriais dos povos indígenas. Em seguida, com o Alvará Régio de 1680, foi reconhecida a autonomia desses povos, editada a posteriori pelo Marquês de Pombal em 1775.

Mas o que foi verificado é que essa lei estabelecida pela Coroa Portuguesa e em seguida adicionada pelo governo independente do Brasil, não foi executada nem fiscalizada pelas autoridades do período.

A evidência de tal descumprimento do Estado com o direito indígena foi a permissão frente à invasão em 1920, da igreja católica em território indígena, e a venda do território Truká, a ilha de Assunção, pelo responsável da diocese, o Bispo de Pesqueira. Tal justificativa procedeu pela alegação de que aquele território indígena pertencia a sua diocese. Durante 20 anos este povo indígena “tornou-se sem-terra”, gerando dissipação da comunidade, o que acarretou perdas ritualísticas e culturais profundas, além das humanas (Berno de Almeida, 2010c).

O comprometimento do Estado, em termos das possibilidades de promover proteção e adotar providências, ocorre somente tempos depois com a intervenção do SPI, mediante uma ação judicial, quando puderam retomar as suas terras e reafirmar uma identidade, tendo como consequência o surgimento de um novo etnônimo, Truká.

Como se sabe, uma das formas encontradas por lideranças de Estado e intelectuais brasileiros para combater e garantir o direito dos povos indígenas, foi, primeiramente, a fundação do SPI Serviço de Proteção aos Índios e tempos depois, a criação da FUNAI Fundação Nacional do Índio, através da Lei nº 5.371 (Oliveira, 1983).

Em 1910, através do Ministério da Agricultura, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio, SPI, com o intuito de integrar e proteger os indígenas pertencentes ao território brasileiro, em consequência dos massacres que haviam ocorrido depois da construção das ferrovias e da implantação das linhas telegráficas. (Brasil, 2002). A proteção e preservação dos aspectos socioculturais desses grupos não era o objetivo do Estado, mas sim, incluí-los na lógica ocidental, essas pessoas poderiam “evoluir”, e sua mão de obra e terra estariam à disposição do desenvolvimento do país.

Inclusive em consequência de todos esses fatos ocorridos no período já supracitado, o Brasil foi publicamente acusado no XVI Congresso de Americanistas, em Viena, na Áustria, de exterminar e massacrar os indígenas presentes em seu território, com a justificativa de “desenvolvimento” nacional (Carneiro da Cunha, 2009).

Em 1967, com muitas críticas e reflexões por parte dos envolvidos com a causa indígena, a SPI foi extinta, e em 5 de Dezembro do mesmo ano, foi criada a Fundação Nacional do Índio, já com outra concepção, não mais com o intuito de integrar essas pessoas à comunidade nacional, mas de salvaguardar essas comunidades tradicionais (Brasil, 2002).

Somente em 1988, com a promulgação da Constituição Federal do Brasil, o direito dos povos indígenas e seu desenvolvimento sociocultural foram descritos como tarefa do Estado, de proteger e assegurar, inclusive a preservação de suas terras, bem esse de maior interesse do Estado como requisito para o desenvolvimento socioeconômico do Brasil. Outro aspecto que contribuiu para inclusão indígena na Constituição foi a criação da Convenção Americana sobre Direitos Humanos: Pacto de San José, fiscalização essa internacional, que controla de forma externa os problemas que procedem no país sem estar “diretamente” envolvida na dialógica política do Brasil.

Mesmo com toda a estrutura de proteção direcionada aos povos indígenas no Brasil, inclusive leis presentes na Constituição assegurando os direitos à terra, à cultura e à saúde dos povos indígenas, o que se tem observado é o não cumprimento dessas leis, e muitas

invasões de terras indígenas em território brasileiro, com a justificativa do desenvolvimento socioeconômico da nação.

A partir da fala de um indígena, a respeito da perda de seu território pelo Estado, nesse processo de conflito territorial pontuado historicamente, se levantou a hipótese das consequências psicológicas acarretadas pela perda de suas terras, o que poderia estar por trás desse processo. Além de as leis não estarem sendo cumpridas corretamente, devido a diversos artifícios elaborados por aqueles presentes no Estado, que têm interesse sobre a terra indígena, a consequência da perda dessa terra termina por desencadear impactos culturais e também influenciando na saúde mental dessas pessoas.

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 (Cacique Antonísio Tupi, In: CRP SP, 2010, p. 66).

Embora enunciada por um guarani, essa fala sintetiza uma concepção compartilhada pela generalidade das populações nativas e aplicar-se-ia igualmente ao cenário social nacional dos povos indígenas no Brasil, relativamente aos presumíveis impactos simbólicos e o suposto sofrimento psicológico acarretado pela perda da terra. As políticas de desenvolvimento do atual governo precarizam o desenvolvimento sócio-subjetivo-territorial desses povos, podendo inclusive impactar em sua dimensão simbólica.

Na Constituição Federal de 1988, referência maior para todo desenvolvimento da aplicabilidade e cumprimento da lei no Brasil, como já mencionado, foram incluídas leis específicas para os povos indígenas no Brasil, assegurando toda uma concepção de direitos humanos, garantindo aspectos sociais, culturais, físicos e subjetivos, como pode ser visto no artigo 231. “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos

originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (CFB, 1988).

No parágrafo 1 e 2 é detalhado de forma minuciosa, do que se tratam esses direitos que devem ser assegurados para essas populações tradicionais, ressaltando os pontos necessários que devem ser salvaguardados.

§1º “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (CFB, 1988).

§2º “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (CFB, 1988).

Essas leis asseguram os direitos à terra dessas comunidades tradicionais, levando em conta os aspectos socioculturais que estão inseridos, inclusive dando autoridade total sobre as riquezas presentes em seu território, estando totalmente vedada qualquer forma de interferência ou ocupação de sua terra, inclusive pelo próprio Estado. Mas, o Estado criou um mecanismo a partir do parágrafo 5º e 6º, que termina por contradizer os parágrafos supracitados, inclusive o próprio artigo, quando:

§5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, *ad referendum* do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, **ou no interesse da soberania do País**, após deliberação do Congresso Nacional, garantindo, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. (grifo nosso).

§6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, **ressalvo relevante interesse público da União**, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando

a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé. (grifo nosso).

O que se torna evidente são as contradições que estão presentes na Constituição, quando se fala a respeito do direito dos povos indígenas. Os parágrafos 5º e 6º terminam por refutar todos os outros parágrafos e inclusive o artigo, já que quando o Estado tem interesse na terra indígena, ele pode inclusive se apropriar, salvo que possa ser ressarcido de seu território. Mas quando falamos de aspectos socio-culturais, como procedem a essas contrapartidas, diversos aspectos inclusive socioambientais apresentam valores inestimáveis.

As brechas encontradas na lei podem parecer tentativa de sustentar aspectos do desenvolvimento socioeconômico do país, como pode ser evidenciado em algumas vozes indígenas.

Os projetos do governo são o maior problema pra nosso povo. Mesmo antes da transposição já tinha os impactos de Sobradinho que impactou o modo de viver antigo dos índios que era a vida da caça, da pesca e das vazantes. E ainda o projeto da transposição junto com as barragens é a maior ameaça e precisa que o Povo Tumbalalá resista. A grande dificuldade de demarcarem nossas terras era por causa dos reassentamentos. (Maria Tumbalalá, 2010, relato pessoal)

Inclusive, se a justiça brasileira não estiver cumprindo com a execução dos direitos indígenas, estará infringindo artigos da Convenção Americana dos Direitos Humanos (1969), onde no artigo 5º retrata o Direito à integridade pessoal: “Toda pessoa tem direito de que se respeite sua integridade física, psíquica e moral [...]”.

Infringe desde o seu artigo 1º, quanto à obrigação de respeitar os direitos de todos, sem distinção de raça ou de qualquer outro tipo:

Os Estados Partes nesta Convenção comprometem-se a respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos e a garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que esteja sujeita a sua jurisdição, sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social,

posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social. (CIDH, 1969)

Outra hipótese a ser levantada, é que as exceções trazidas nas leis, que são de interesse da soberania do País, e o relevante interesse público da União sobre a terra indígena, podem justificar assim a desapropriação dos territórios indígenas, deixando de ser exceções e passando a ser a regra, brecha essa encontrada pelos que estão no poder para estimular o desenvolvimento socioeconômico do país, mas acarretando no descumprimento da lei.

Tais reflexões podem ser justificadas, a partir de novas medidas que estão sendo tomadas no poder legislativo brasileiro em forma de novos projetos de emendas constitucionais como é o caso da PEC 215/2000, que visa a:

Comissão Especial destinada a apreciar e proferir parecer À Proposta de Emenda à Constituição nº 215-A de 2000, do Sr. Almir Sá e outros, que “acrescenta o inciso XVII ao art. 49; modifica o § 4º e acrescenta o § 8º ambos no art. no art. 231, da Constituição Federal” (inclui dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas; estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei), e apensadas (PEC 215)

Essa tentativa de emenda constitucional tem como suposto propósito, ter o controle das terras indígenas e assim não desenvolver a demarcação dos territórios indígenas., De acordo com o Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (2011), dos 513 parlamentares, 158 são da bancada ruralista, pessoas essas interessadas no desenvolvimento socioeconômico do país, e não no interesse de demarcação e reforma agrária no Brasil, como pode ser evidenciado no discurso da ministra da agricultura Katia Abreu, onde afirma que não existe mais latifúndio no país. “O Brasil precisa de uma reforma agrária pontual, já que o latifúndio deixou de existir no país. Os conflitos fundiários com os indígenas, ocorrem porque eles “saíram da floresta e passaram a descer nas áreas de produção” (Katia Abreu, 2015).

Essa emenda, a PEC 215/2000, é um retrocesso aos direitos humanos quando se evidenciam os contextos e as contingências nos quais estão inseridos, inclusive confronta-se com a jurisprudência da CIDH (Corte Interamericana dos Direitos Humanos), que tem como objetivo evitar o retrocesso de medidas que infringem os direitos dos cidadãos. (CEIA, 2013).

...prescreve o artigo 2º da CADH que o direito nacional deve tornar viável a aplicação do direito internacional de proteção dos direitos humanos. Com base nesse dispositivo, a Corte entende que o direito doméstico não pode ser alegado para impossibilitar a implementação do direito internacional. Quer dizer, nenhum Estado-Parte pode invocar a impossibilidade jurídica do cumprimento de sentenças da Corte baseado em questões de legislação interna.¹⁵

A perda de sua terra acarreta, impacta justamente na integridade dessas pessoas, além de contradizer o Estatuto do Índio, promulgado desde 1973, o qual estabelece que devem ser preservados os costumes e tradições indígenas, além dos recursos naturais necessários para sua preservação.

A forma de pensamento que tem se desenvolvido na sociedade moderna é a negação da presença e importância dos índios como uma comunidade tradicional que se relaciona com a Natureza de forma distinta da sociedade ocidental. Exemplo desta negação pode ser refletida através da clássica obra de J. M. Barrie (1995), em que o índio foi colocado socialmente na posição de um ser mitológico, não mais existente, apenas sendo contado em livros de histórias, romances e contos de fada. A presença dos indígenas que

15 “As sentenças internacionais se diferenciam das sentenças estrangeiras. Estas emanam do Poder Judiciário de um Estado diferente do Brasil, ou seja, de um Estado cujo direito pode apresentar particularidades em relação ao direito brasileiro. Tais sentenças exercem jurisdição apenas sobre o Estado que as proferiu. Logo, para serem executadas no Brasil, as sentenças estrangeiras necessitam de homologação do STJ, a fim de que eventuais incompatibilidades entre elas e a legislação brasileira sejam examinadas. Os requisitos formais e materiais para o deferimento da homologação de sentenças estrangeiras estão previstos nos artigos 15 e 17 da Lei de Introdução às normas do Direito Brasileiro” (Decreto-Lei nº 4.657/42). Ver COELHO, op. cit. p. 152-152.

não possam estar no real, apenas no imaginário, na terra do nunca, lugar de magnífico paraíso, completude e magia, é onde habitam as fadas, as pessoas que não podem envelhecer e obviamente os índios, lugar esse de um tempo de outrora não mais pertencente a uma atualidade (Lobato, 1993).

Muitos dos fatores de intransigência do Estado frente aos povos indígenas procedem de um comportamento de dominação e imposição cultural. A cultura possui seus próprios meios e mecanismos de defesa para que suas engrenagens de funcionamento dentro da sociedade não sejam modificadas. Ela está constantemente solidária com as funções do ego, possibilitando uma relação direta com os mecanismos de defesa inconscientes das pessoas que estão inseridas dentro da cultura (Devereux, 1967).

Assim, uma reflexão que poderia ser levantada e discutida, no desenvolvimento do estudo, seria que esse tipo de acontecimento pode ter gerado uma espécie de trauma colonial nos indígenas, derivado de uma tentativa continuísta do pensamento do bom selvagem encontrado na obra de José de Alencar em *Iracema*, na qual índio bom é aquele que se permite ser protegido e se adaptar às regras da cultura ocidental (Alencar, 1997).

É justamente por essas concepções historicamente estabelecidas na sociedade, que o direito desses povos deve ser assegurado. Essa tentativa continuísta de integrar os povos indígenas na sociedade urbana, vem gerando sofrimentos intensos para esses grupos étnicos. Para essas pessoas, a terra é o que perfaz a relação com os sistemas ecológicos, estabelecendo o desenvolvimento socioeconômico, cultural e ritualístico religioso. Para esses grupos tais espaços são além de terras, de propriedades, são territórios históricos, nos quais possuem histórias, tradições, costumes, sentimentos, onde Deus enquanto Natureza se materializa.

A relação entre os índios e o que nós chamaríamos de natureza que se encontra em seu território, envolve sentidos e experiências subjetivas não redutíveis ao campo do dito por elementos verbais e ao domínio do ego, implicando relações entre pessoas e o mato,

cachoeira, rio. Esses laços tocam cada sujeito de forma não consciente (Bairrão, 2003).

A importância do território para esses grupos, segundo Dantas (2008, p.6) é fundamental pois “o conteúdo cultural ou simbólico-cultural delimita o território a partir da teia de representações e subjetividades que se enraízam em porção do espaço território, dando-lhe identidade. Nesse sentido, o território é visto como produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido”.

A perda desse território termina por impactar diretamente na identidade e subjetividade dessas pessoas, gerando impactos psicológicos diversos, necessitando de forma direta dos profissionais da Psicologia.

Mas o que ocorre em muitos casos, é a negligência dos profissionais da Psicologia em desenvolverem estudos e atenções básicas para esses sujeitos, apesar de haverem profissionais na área que são exceções em via de regra.

Em muitos dos casos a Psicologia é complacente com a concepção de comunhão nacional, tentando simplesmente incluir os povos indígenas na sociedade ocidental, não refletindo historicamente sobre o lugar desses povos e contribuindo para a marginalização dessas pessoas, ao invés de promover sua saúde mental.

Referências

Abreu, K. (2015) Não existe mais latifúndio no Brasil, diz nova ministra da agricultura. Acessado em:

<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/01/1570557-nao-existe-mais-latifundio-no-brasil-diz-nova-ministra-da-agricultura.shtml>.

Alencar, José de (1997). Iracema. São Paulo: Ática.

Azevedo, Marta Maria (S.D) Diagnóstico da População Indígena no Brasil. Cultura Indígena/Artigos.

Barrie, J. M. Peter Pan. London: Penguin Books, 1995.

Bairrão, J. F. M. H. (2003) Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. Imaginário, 9, 285-322.

Berno de Almeida, Alfredo Wagner et al, (2010c). Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: Povo Indígena Truká. Manaus, AM: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições.

Brasil (2002). Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Brasília. 40 p.

Brasil. PEC 215/2000. Acessado em:

<http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>

Carneiro da Cunha, M. (2009) Cultura com Aspas. São Paulo: Cosac & Nayf.

Ceia, E. R. (2013) A Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos e o Desenvolvimento da Proteção dos Direitos Humanos no Brasil EMERJ, Rio de Janeiro, v. 16, n. 61, p. 113-152, jan.-fev.-mar.

Comissão Interamericana de Direitos Humanos, CIDH. Convenção Americana sobre Direitos Humanos (1969). Acessado em 09.07.16: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm

Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (2010). Psicologia e Povos Indígenas. São Paulo: CRP SP.

Dantas, R (2008) Território e territorialidade: abordagens conceituais. UFRN, Biblioteca Central.

Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (2011). Acessado em http://www.diap.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=15500:bancada-ruralista-aumenta-com-o-reforco-de-novos-parlamentares&catid=37:agencia-diap&Itemid=204

Devereux, G. (1967). Le renoncement à l'identité comme défense contre l'anéantissement. *Revue Française de Psychanalyse*, 31 (1), 101-142.

Lobato, M. (1993). Peter Pan. In: _____. Obras completas, vol. 3. São Paulo: Brasiliense.

Oliveira, J. P. de (1983). Terras indígenas no Brasil: Uma tentativa de abordagem sociológica. *Boletim do Museu Nacional* 44: 1-28. Rio de Janeiro.

Direito às terras tradicionais: situação das aldeias na baixada santista e vale do ribeira

Antonio José Donizetti Molina Daloia

PROCURADOR DA REPÚBLICA

Especificamente no que se refere à minha participação, atuo no Ministério Público Federal-MPF, na Procuradoria da República de Santos desde o ano de 1997 e, praticamente todos os anos desde então, tenho trabalhado com questões relacionadas às comunidades indígenas.

O Ministério Público Federal em Santos, até o ano de 2013, tinha por atribuição atuar na Baixada Santista, Litoral Sul e Vale do Ribeira, região que possui, dentre outros temas, diversas demandas ambientais e indígenas. Após 2013, foram criadas Varas da Justiça Federal em São Vicente e Registro, com competência para o Litoral Sul e o Vale do Ribeira, respectivamente¹⁶.

Ninguém melhor do que os próprios indígenas para destacarem o significado da terra. Em tal sentido, na abertura do evento foi apresentado um vídeo comovente sobre a T.I. Paranapuã, em São Vicente, em que fica clara a relevância da terra para a subsistência tradicional com a fala da porta-voz da comunidade indígena Irundina Para Poty, que abre o documentário com uma frase que resume bem a relação do índio com sua aldeia: “A aldeia é nossa vida”.

A atuação do MPF na região veicula várias demandas onde se discutem direitos indígenas e se materializa a resistência nas questões da terra.

16 Até o momento não foi implantada Procuradoria da República em São Vicente e em Registro.

A Constituição Federal é a principal norma jurídica do país e todas as demais regras jurídicas devem respeito a ela, que reconhece, em seu artigo 231¹⁷, os direitos originários dos povos indígenas ao usufruto das terras tradicionalmente ocupadas por eles.

O texto constitucional reconhece como terra tradicional ocupada não apenas aquela em que está situada a moradia, mas também as utilizadas para as atividades produtivas (roça, coleta de material para artesanato, remédios, etc.), as indispensáveis à preservação dos recursos naturais necessários a seu bem-estar e, também, as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições¹⁸.

As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios constituem bens da União (artigo 20, da CF), ou seja, bens públicos, porém aos índios é destinada a posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

17 Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

18 § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

Segundo os antropólogos especializados, o território Guarani abrange o Sul e o Sudeste do país, alcançando o Paraguai e a Argentina. A ocupação da região pelos Guarani sofreu pressão, que resultou em conflitos com outras formas de ocupação.

O Ministério Público Federal tem como uma das suas funções institucionais defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas, conforme o texto constitucional. Tal defesa ocorre, por vezes, ainda antes da fase judicial, através de providências tais como a expedição de ofícios e recomendações, a participação em vistorias e reuniões e a celebração de termo de ajustamento de conduta.

Um exemplo, é a própria T.I. Paranapuã, caso em que a atuação do MPF/Santos-São Vicente¹⁹, incluiu, dentre outras medidas, participar de audiência na qual a Justiça Federal em Santos manteve a presença indígena e, na ocasião, permitiu a construção da Casa de Reza e de oito casas tradicionais.

Posteriormente, houve a participação em vistoria judicial e a elaboração de recursos em face da sentença da Justiça Federal de São Vicente que recentemente determinou a saída dos índios da área.

Inclusive, o recurso de apelação apresentado pelo MPF visa evidenciar que é infundada a argumentação de dano ambiental, pois, conforme laudo antropológico, nossa sociedade tem ainda muito o que aprender com os indígenas sobre o manejo correto do bioma que nos cerca.

Também defende, no recurso de apelação, a necessidade de reforma da sentença por violação do artigo 4º, XIII, da Lei nº 9.985/00 (Lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC), que disciplina um tratamento específico para as situações envolvendo conflitos entre áreas indígenas e unidades de conservação, que consagra, como um dos objetivos do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, *proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente.*

19 Caso em que tive a oportunidade de atuar em conjunto com os Procuradores da República, Dr. André S. Bertuol, Dra. Marta de O. Sena, Dr. Antonio Arthur de B. Mendes, Dr. Antonio Morimoto Júnior, Dra. Anamara Osório e Dr. Thiago Lacerda Nobre.

A mesma Lei prevê ainda, em seu artigo 57²⁰, que cabe ao SNUC propor as diretrizes a serem adotadas com vistas à regularização das eventuais superposições entre áreas indígenas e unidades de conservação. Tais diretrizes devem ser tomadas por meio da criação de grupos de trabalho onde haja a garantia da plena participação das comunidades envolvidas.

Cabe salientar que um litígio que despreze o direito ao uso tradicional da terra indígena ou ao meio ambiente ecologicamente equilibrado contraria a Constituição Federal, a própria Constituição do Estado de São Paulo (artigos 282 e 283)²¹ e a Lei do SNUC, acima referida.

Em tal contexto, deve-se lembrar que qualquer ocupação, inclusive a tradicional indígena, provoca reflexos no meio ambiente, porém o próprio meio ambiente natural, inclusive antes da chegada dos não-índios, sempre conviveu com a presença indígena, ou seja, nunca existiu uma natureza intocada pelo ser humano, sendo certo que o modo de vida tradicional não é responsável pelos graves danos ambientais que ocorrem atualmente.

Evidente que medidas de cunho ambiental podem e devem ser adotadas visando a maior conservação ou preservação possíveis, porém sempre respeitando a ocupação que tenha sido atestada pelos

20 Art 57. Os órgãos federais responsáveis pela execução das políticas ambiental e indigenista deverão instituir grupos de trabalho para, no prazo de cento e oitenta dias a partir da vigência desta lei, propor as diretrizes a serem adotadas com vistas à regularização das eventuais superposições entre áreas indígenas e unidades de conservação.

Parágrafo único. No ato de criação dos grupos de trabalho serão fixados os participantes, bem como a estratégia de ação e a abrangência dos trabalhos, garantida a participação das comunidades envolvidas.

21 Constituição do Estado de São Paulo.

Artigo 282 O Estado fará respeitar os direitos, bens materiais, crenças, tradições e todas as demais garantias conferidas aos índios na Constituição Federal.

§ 1º – Compete ao Ministério Público a defesa judicial dos direitos e interesses das populações indígenas, bem como intervir em todos os atos do processo em que os índios sejam partes. ...

§ 3º – O Estado protegerá as terras, as tradições, usos e costumes dos grupos indígenas integrantes do patrimônio cultural e ambiental estadual.

especialistas como tradicional, na medida em que a Constituição Federal assegura aos índios o usufruto das terras que ocupam tradicionalmente.

A resistência de responsáveis por parques no Estado de São Paulo em aceitar a presença de comunidade tradicional também foi observada no caso da T.I. Peguaoty, situada em área sobreposta ao Parque Intervales, pois a Fundação Florestal moveu ação de reintegração de posse contra a presença da comunidade indígena em uma parcela ínfima do parque.

A criação dos parques foi importante para frear o processo de degradação ambiental e preservar importantes bens da biodiversidade. Porém o modelo de parques que excluem a presença da população tradicional se mostra inadequado e injusto, pois tais habitantes possuem direitos e não foram os responsáveis pela grande degradação ambiental ocorrida nas últimas décadas. Então o que se deve buscar nesses casos é respeitar o ordenamento jurídico-constitucional e conciliar, ponderar os interesses, buscando o respeito à preservação sociocultural com a maior conservação ambiental possível.

A conciliação assegura uma dupla afetação da terra, pois a área em questão estará protegida também formal e materialmente pelo uso tradicional indígena.

A apelação interposta pelo MPF também defende a reforma da sentença da T.I. Paranapuã para determinar que seja efetuada a demarcação da terra indígena, conforme os pareceres antropológicos que apontaram a tradicionalidade da ocupação indígena no local.

O recurso de apelação apresentado aponta que não é adequada interpretação acerca do marco temporal utilizado na demarcação da T.I. Raposa Serra do Sol, apresentando posicionamento de ilustres juristas especializados como dos Professores Dalmo de Abreu Dallari e José Afonso da Silva.

Aponta, inclusive, que o citado marco temporal não deve ser considerado quando incompatível com a previsão do artigo 231, § 6º,

da CF, na medida em que o Constituinte reconheceu em 1988 a existência de terras indígenas tradicionais não ocupadas à época, pois previu que *são nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.*

Vale lembrar que a história mostra que os índios não conseguiram prevalecer sobre as armas, tendo sofrido com o extermínio e a expulsão de suas terras tradicionais.

Além disso, os sistemas de registro de imóveis foram desfavoráveis aos direitos dos indígenas, por propiciarem campo fértil para a grilagem de terras. O Constituinte de 1988 consagrou o direito materializado no parágrafo 6º do artigo 231, da CF, acima transcrito, demonstrando consciência da dificuldade e impossibilidade das comunidades indígenas enfrentarem tais adversidades que, ao longo dos anos e décadas, as afastou de suas terras tradicionais.

Portanto, exigir dos indígenas a comprovação de propriedade civil é desprezar o direito originário consagrado no artigo 231 da Constituição Federal, o qual, no caso, é também reiterado nos artigos 282 e 283 da Constituição do Estado de São Paulo, que reconhecem a origem do direito no indigenato.

Vale observar que a Constituição Federal reconhece direitos indígenas, porém é norma elaborada pelos não-índios. Os indígenas não tiveram força política e jurídica, além de meios materiais, para manterem suas posses ao longo da história.

É fundamental, portanto, que sejam devidamente demarcadas e protegidas as terras indígenas, compromisso inclusive previsto na

Convenção nº 169 da OIT, a qual foi aprovada por Decreto Legislativo e promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004²².

Na região, observa-se que as comunidades indígenas foram alvo de muita pressão, fato que revela a importância de serem reconhecidas e demarcadas as áreas ocupadas tradicionalmente nos termos da Constituição Federal.

Com o passar dos anos, ocorreram situações que revelam demarcações insuficientes das terras indígenas, seja pela ocupação extrapolar os limites, seja em razão do reduzido espaço o pleno atendimento aos direitos à terra tradicional, segundo seus usos, costumes e tradições.

Em tais situações, parte do grupo acaba saindo, realocando a moradia e intensificando as atividades em outros pontos do território de ocupação tradicional, muitas vezes áreas já tituladas em nome de terceiros e até mesmo em nome do estado, como os parques.

22 “CONVENÇÃO No 169 DA OIT SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS – PARTE II – TERRAS
Artigo 13

1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

2. A utilização do termo “terras” nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.

2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.

3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

Artigo 18

A lei deverá prever sanções apropriadas contra toda intrusão não autorizada nas terras dos povos interessados ou contra todo uso não autorizado das mesmas por pessoas alheias a eles, e os governos deverão adotar medidas para impedirem tais infrações.”

Tal situação é o caso da T.I. Bananal, situada em Peruíbe/SP, inicialmente delimitada em 1927²³, em que parte da comunidade insatisfeita deslocou a moradia para áreas tradicionais do entorno, em local que havia sido fortemente degradado pela mineração (T.I. Piaçaguera).

O MPF ingressou com ação civil pública e obteve sentença judicial que determinou a obrigação da mineradora efetuar a recuperação do meio ambiente de modo a restaurar os recursos tradicionais da mata, para que ela volte a fornecer remédios e alimentos naturais à comunidade.

A proteção da terra, via de regra, se materializa através de um procedimento de demarcação, que se inicia por meio de iniciativa (Portaria) da Presidência da FUNAI, e possui como fases a realização de estudo multidisciplinar, a oportunidade de impugnação e, ao final, decisão declarando a terra indígena para a realização dos trabalhos demarcatórios em campo e a inscrição nos registros como bem da União.

No caso da T.I. Itaoca, situada em Mongaguá/SP, a demarcação era muito aguardada pela comunidade indígena, inclusive em razão da tensão decorrente de ameaças advindas de posseiros.

Após a tramitação do procedimento demarcatório e o Ministro da Justiça ter declarado, mediante portaria, os limites da terra indígena de Itaoca, teve início a demarcação física em campo e novas ameaças foram comunicadas ao MPF, que solicitou que a Polícia Federal e a Polícia Florestal o acompanhassem em diligência realizada no local da demarcação.

Na ocasião da diligência, o administrador de uma fazenda de bananas vizinha resistiu ao prosseguimento dos trabalhos, bem como instigou trabalhadores rurais a se oporem à demarcação, fato que ensejou a atuação da Polícia Federal, de modo a assegurar a ordem.

Em seguida, o MPF requisitou ao IBAMA avaliar a execução da picada demarcatória, de modo a evitar danos ambientais além

23 TI Bananal Decreto Estadual 4.301/27 – homologada em 1994 pelo Governo Federal – fonte: <http://www.daee.sp.gov.br/acervoepesquisa/perh/perh2000/r0estadual/quadro37.htm>

daqueles imprescindíveis para assegurar a adequada definição dos limites da Terra Indígena²⁴.

Posteriormente, uma decisão cautelar impediu os trabalhos de demarcação. Então, a Procuradoria da República em Santos juntou nas ações judiciais um vasto conjunto de provas obtido com a colaboração de diversos órgãos (SMA, ITESP, IBAMA, Núcleo Pericial da PR/SP, dentre outros), que, além da tradicionalidade da ocupação indígena, comprovam que o título utilizado contra a demarcação é inválido, pois a matrícula no Registro de Imóveis extrapolou os limites do título que a originava.

A ação cautelar proposta pelo fazendeiro para suspender a demarcação foi julgada improcedente²⁵, possibilitando a retomada da demarcação, que foi posteriormente suspensa por decisão do Tribunal Regional Federal.

Acolhendo manifestação do MPF, a Justiça Federal²⁶ julgou improcedente a ação declaratória (principal) proposta contra a FUNAI com o objetivo de anular a demarcação²⁷.

Os casos citados exemplificam os direitos e a resistência das comunidades indígenas na luta pelo reconhecimento do direito às terras tradicionalmente ocupadas.

Concluindo, é relevante demarcar as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios conforme os preceitos constitucionais que regulam a matéria para reconhecer o direito das comunidades indígenas, ressaltando que, são bens da União destinados à conservação ambiental sustentável e necessária para a preservação do modo tradicional de vida e da cultura indígena.

24 Além disso, com relação ao excesso de largura da picada demarcatória, o MPF em Santos ingressou com medida cautelar de produção antecipada de provas, a qual resultou no plantio de espécies nativas no interior da TI Itaoca como forma de recuperação ambiental em benefício da comunidade indígena.

25 Prolatada pelo Exmo. Dr. Roberto Lemos dos Santos Filho, Juiz Federal

26 Prolatada pelo Exmo. Dr. Marcelo de Souza Aguiar, Juiz Federal

27 Pendente de recurso no TRF3

A psicologia e a questão indígena no Brasil

Danilo Silva Guimarães

PSICÓLOGO, PROFESSOR DOUTOR DO INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA USP, ONDE FUNDOU E COORDENA O SERVIÇO REDE DE ATENÇÃO À PESSOA INDÍGENA. É BOLSISTA DE PRODUTIVIDADE EM PESQUISA DO CNPQ. E-MAIL: DANILOSG@USP.BR

Enquanto eu estudava uma psicologia que desconsiderava a subjetividade, motivações subjetivas mudavam nosso mundo—as utopias nazistas e comunistas, os conflitos religiosos posteriores, Pol Pot, o presente ódio entre Mulçumanos, Judeus e Cristãos; pense também na crise econômica causada por especulações egoístas, na eliminação passada e continuada de culturas nativas, destruição da natureza e milhares de outros exemplos. A psicologia não tinha nada a dizer em relação a tudo isso; ela estava desconectada da vida real, limitando-se a problemas facilmente operacionalizáveis, sob o pretexto de ser científica. Claro, ela [a psicologia] não pode oferecer fórmulas prontas, mas deve começar a se preocupar e ter em vista estudos significativos—que, sem dúvida, precisam ser culturais. Assim, a psicologia cultural poderá e deverá ter um importante papel em nosso mundo. Nessa direção, acredito, sua reflexão sobre subjetividade toca um dos nossos mais urgentes problemas.

(Ernst Boesch, 2008)

A psicologia cultural vem emergindo nas últimas décadas como uma possibilidade de integração entre estudos culturais e psicológicos, defrontando-se com as tensões que emergem na tentativa de interlocução interdisciplinar a respeito das relações eu-outro-mundo.

Ao trabalhar com a articulação de disciplinas, tais como a antropologia e a etnologia, a psicologia cultural tem se aproximado de questões que dizem respeito à relação de pessoas oriundas de povos autóctones da América (povos indígenas) com a sociedade envolvente (não-índios). Investigações recentes vêm demonstrando, por exemplo, que diversos fatores contribuem para a configuração de situações de risco e vulnerabilidades psicossociais intensas relacionadas às pessoas indígenas que habitam tanto nas aldeias quanto nas regiões metropolitanas de grandes cidades.

Embora seja crescente a participação de psicólogos em instituições governamentais e não governamentais que atuam junto às populações indígenas, os desafios enfrentados pelos profissionais no atendimento às pessoas pertencentes a essas populações ainda é grande: por um lado devido às especificidades do campo de atuação, que envolve a necessidade de instrumentalização intercultural do psicólogo; por outro lado, devido à escassa oportunidade que os estudantes de psicologia tem de desenvolverem atividades que envolvam pessoas pertencentes às etnias indígenas e, portanto, de entrarem em contato, ao longo da formação universitária, com dimensões da experiência profissional necessárias à promoção de uma atuação criteriosa e cuidadosa neste âmbito

O IV Congresso Nacional da Psicologia, por sua vez, considerou a atenção aos povos indígenas uma necessidade premente da nossa sociedade. Em 2004, o Conselho Federal de Psicologia realizou, em parceria com o Conselho Indigenista Missionário, o Seminário Nacional Subjetividade e Povos Indígenas, com a presença de lideranças indígenas e psicólogos de todos os estados brasileiros. Deste então, uma série de ações visando a promoção de diálogos entre psicólogos, lideranças indígenas e profissionais de áreas afins, como os da saúde, antropólogos, assistentes sociais, educadores e historiadores resultou na produção de recomendações aos psicólogos no trabalho com populações indígenas (CRPSP, 2010), publicadas pelo Grupo de Trabalho Psicologia e povos indígenas do Conselho Regional de Psicologia, 6 região, São Paulo.

A aproximação da psicologia brasileira às questões indígenas – ativamente protagonizada pela atuação do sistema conselhos nos últimos anos – é de grande relevância para as populações indígenas que sofrem, historicamente, com os impactos relativos à invasão de suas terras de origem. Essa aproximação, por outro lado, é também extremamente relevante para a própria psicologia enquanto área do saber, ciência e profissão. No presente texto, partirei deste segundo aspecto, que aponta para a relevância dos povos indígenas no processo histórico-cultural de construção da psicologia.

Contexto histórico-cultural de emergência da psicologia: a migração dos europeus, o encontro com a diversidade

No livro “A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação 1500-1900”, do professor Luís Cláudio Figueiredo (1992), é tematizado o impacto psicossocial sofrido pelos europeus quando do seu encontro com a diversidade das coisas, das pessoas, modos de vida, línguas e religiosidade.

As sociedades europeias, pelos muitos séculos do período histórico conhecido como Idade Média, foram sociedades estruturalmente fechadas. Nos feudos prevalecia a ideia de estabilidade das coisas, de unidade, de ordem e de regularidade. Os significados da experiência humana eram predominantemente marcados pela integridade e plenitude da sacralidade cristã. A partir de certo momento histórico—por diversas razões, dentre as quais econômicas, socioculturais e políticas, que não cabem ser detalhadas aqui— a Europa passou por uma transformação intensa dos seus modos de vida conhecida como Renascimento. O renascimento europeu culminou na dissolução das fronteiras internas. Ou seja, a abertura dos feudos uns para os outros; e no engajamento de pessoas que partiam da Europa para outras partes do mundo, para outros continentes através das navegações. Essas pessoas passaram a se deparar, então, de maneira radical, com a questão da variedade e da diferença.

A abertura do mundo feudal, a diluição dos limites, a diversificação e complexidade das formas de vida, o encontro com novos seres,

ao mesmo tempo em que ampliou os horizontes do conhecimento e da cultura na Europa, trouxe também inquietação, confusão, dispersão e medo da mistura que poderia ocorrer nas margens, nas fronteiras da relação com a alteridade, ou seja, relação com pessoas e seres estrangeiros, diferentes e desconhecidos. Diz Figueiredo:

Os limites da própria civilização ocidental cristã (os limites da cristandade) estavam postos em questão. O inimigo externo mais próximo era o turco-otomano [mas...] Embora [certa] retração da cristandade [pela expansão do império turco-otomano] estivesse sendo compensada pela expansão em direção à África, Ásia e América, também essas fronteiras novas tinham inúmeras ameaças, desde os perigos reais e imaginários envolvidos nas grandes navegações até o contato com formas radicalmente distintas de alteridade e, portanto, realidades imprevisíveis e potencialmente hostis. [...]

Num conjunto diversificado de situações, a presença do medo às fronteiras e aos seres fronteirços [...leva à hipótese do professor Luís Cláudio, de que...] intensas reações emocionais decorrem da exposição à variedade das coisas [e pessoas], quando esta tende a escapar do controle, gerando misturas e combinações extremamente ameaçadoras à estabilidade e à ordem do mundo (Figueiredo, 1991, pp. 36-37).

A situação psicossocial em que o europeu do século XVI se encontrava potencializava, portanto, afetos relacionados ao medo e à agressividade, especialmente dirigidos a pessoas oriundas de povos e culturas potencialmente ameaçadoras. É de se notar que a postura amedrontada-e-violenta em relação às populações indígenas perdura ao longo dos séculos, desde o momento da chegada dos europeus às nossas terras. Podemos perceber estes afetos em relação às populações indígenas nos dias de hoje em diversas situações, em especial, quando vemos noticiado, recorrentemente em jornais, situações em que pessoas indígenas foram brutalmente assassinadas e suas comunidades destruídas. As coisas se passam como se os não índios ainda continuassem com seus medos imaginários e agressividade efetiva.

Curiosamente, esses dois sentimentos, desde a perspectiva do povo indígena autodenominado Yudjá, marcam a perda da condição de humanidade: a agressividade-e-medo seriam condutas típicas daquele que não é ou estaria deixando de ser humano; “ser sociável é não estar amedrontado-e-violento” (Lima, 1996, p. 28).

A questão da alteridade e o desenvolvimento da psicologia moderna

A psicologia moderna, como área de conhecimento, nasceu, em grande medida, do grande interesse que tomou conta da Europa desde o final do século XVIII, pela busca de leis fundamentais do desenvolvimento psicológico, em um sentido histórico. Esse interesse tem como marco a fundação da Sociedade dos Observadores do Homem, em 1799, em Paris (Jahoda, 1982). Nessa sociedade, que continha pesquisadores de diferentes áreas, como zoólogos, filósofos, naturalistas e psiquiatras, não havia ainda uma clara separação entre as disciplinas científicas.

O psicólogo cultural, Jaan Valsiner (2000) analisou a questão do etnocentrismo europeu presente na obra de Wundt, como também em muitas psicologias desenvolvidas ao longo século XX. O etnocentrismo se ligava a uma fascinação que tomou conta da Europa a respeito dos modos de vida das “pessoas naturais” (os indígenas, por exemplo) em oposição aos seus próprios modos de vida, que afirmavam ser os da “pessoa dotada de cultura” (cf. p. 284). Considerava-se que primeiros eram menos desenvolvidos que os segundos. Diz Valsiner:

Muitas projeções das construções das psicologias europeias a respeito do “homem primitivo” eram evidentes no século dezenove (cf., Mason, 1996; Mitter, 1992). Não é de se surpreender que Wundt (e muitos psicólogos do século vinte; veja Van der Veer, 1996a, 1996d) tomaram a avaliação consensual da oposição entre “cultura” e “natureza” como aplicada à distinção europeia “nós – eles” (Valsiner, 2000 p. 284)

Levando em conta o trabalho de autores clássicos da psicologia, ou seja, daqueles considerados fundadores da área, veremos que, em sua

grande maioria a questão da cultura é focalizada como um aspecto central para a área. Exemplos disso encontramos na obra de Wundt sobre o que chamou de psicologia dos povos (cf. *Elements of Folkpsychology*); nos estudos de etologia humana que visavam “...as relações entre o indivíduo e seu ambiente social e material” (Jahoda, 1982, p. 12); nas leituras de Freud sobre as diversas culturas e povos e em sua incorporação de elementos presentes nos textos à teoria psicanalítica (cf. *O Mal-estar na cultura*); nas tentativas de generalização das hipóteses sobre o desenvolvimento cognitivo elaboradas por Piaget (cf. *Estudos Sociológicos*); nas tentativas de Vygotsky de mostrar a relevância dos aspectos socioculturais na estruturação da linguagem e do pensamento humano (cf. estudos sobre a História do Comportamento); dentre tantas outras referências a autores clássicos da psicologia.

O reconhecimento da importância dos povos não ocidentais para a construção de conhecimento científico, contudo, ainda é raro. Ao se constituírem como alteridade para as culturas europeias, estes povos propiciaram, direta ou indiretamente, a emergência de questões profundas a respeito da natureza do ser humano, da universalidade dos valores, compreensões e modos de vida eurocêntricos. Ou seja, ao desacomodar o ocidente de seu lugar comum, tornou-se possível um alargamento de horizontes do conhecimento (cf. Gadamer, 1997) sem precedentes na história, constatáveis em diversos avanços no âmbito das ciências e da psicologia em especial.

O encontro com a diversidade trouxe demandas psicossociais para o homem ocidental, por um lado, por gerar formas específicas de inquietação, de confusão, de dispersão e de medo—afetos com os quais os psicólogos precisam lidar no seu dia a dia—por outro lado, o encontro com a diversidade permitiu aberturas, combinações, novidades, possibilidades de escolha até então inexistentes.

Tanto no âmbito da história cultural, quanto no âmbito da história pessoal, passamos a nos compreender melhor quando entramos em contato com o diferente. A capacidade de refletir sobre si mesmo depende do encontro com os outros, dado que todo conhecimento é uma forma de comparação entre diferenças (cf. Valsiner, 2001).

O desenvolvimento de maneiras adequadas para se lidar com a diferença, por sua vez, constitui-se numa das grandes contribuições que os muitos povos indígenas têm oferecido e ainda têm a oferecer à Psicologia. Basta lembrarmos das estimativas de que em nosso país coexistiam mais de mil povos que falavam diferentes línguas, cada um com seus costumes e particularidades (IBGE, 2005). Embora não possamos considerar que a convivência entre as diversas etnias fosse plenamente harmônica, ao menos esta convivência não era excludente e massificadora, não implicava a redução da diversidade a uma orientação única: uma língua, uma fé, uma lei e um rei. Ao contrário, as sociedades indígenas possuíam dispositivos que asseguravam a manutenção da diversidade e da diferença no seio da vida comunitária (cf. Sztutman, 2005).

Desafios contemporâneos da relação psicologia e povos indígenas

Considerando-se que, por um lado, muitas das questões do campo psicológico se originaram do contato com a alteridade, sendo a vinda às Américas um marco fundamental, por outro lado a psicologia ainda sofre com o desconhecimento das especificidades dos povos que aqui estavam. Muitas das questões com as quais os profissionais lidam, nos diferentes campos de atuação—clínica, escola, instituições, comunidades etc.—dizem respeito aos medos preconcebidos em torno da mistura que resulta do convívio com o diferente; reações violentas pela dificuldade de se construir espaços de diálogo e coexistência entre valores e modos de vida distintos; dificuldades para o reconhecimento e para se respeitar especificidade do modo de ser do outro.

As versões clássicas de psicologia, como não poderiam ser diferentes, trabalhavam com as ideias de seu tempo e lugar a respeito do que era etnocentricamente entendido como sociedades e culturas menos desenvolvidas que as ocidentais. Por outro lado, diversos estudos contemporâneos vêm demonstrando que essas versões clássicas apresentam limites para uma compreensão adequada da relação

psicologia-cultura (cf. Hermans, Kempen e van Loon, 1991; Boesch, 1997; Valsiner, 2012; dentre outros). Este é um desafio posto até hoje para a nossa sociedade.

Contemporaneamente a demanda por profissionais da psicologia para atuarem junto a populações indígenas tem crescido. E essa é uma demanda que tem diferentes origens: 1) por um lado, o poder judiciário frequentemente solicita laudos psicológicos para orientar a tomada de decisão em diversas situações; 2) por outro lado, as lideranças indígenas apontam a existência de inúmeros sofrimentos gerados pelas dificuldades que a sociedade envolvente impõe a eles.

Assim, a relação atual da psicologia com a questão indígena no Brasil precisaria estar pautada por pelo menos dois aspectos fundamentais: 1) A revisão de aspectos teóricos e metodológicos das abordagens clássicas da psicologia; 2) A atenção às pessoas indígenas, como forma de retorno do aprendizado que a nossa área de conhecimento adquiriu e vem adquirindo, direta ou indiretamente, a partir do contato com eles e com seus ancestrais.

A revisão dos aspectos metodológicos implica a compreensão da diversidade de hábitos e práticas de cada cultura, que orientam de um jeito próprio o bem viver de seus membros. Uma vez que a psicologia se constituiu como área do saber em um solo marcadamente eurocêntrico, a partir do choque cultural provocado pelo encontro com populações não europeias, dentre as quais as indígenas, a revisão dos aspectos teóricos implica o reconhecimento e a inclusão dos pontos de vista de conceitos não ocidentais como parte da compreensão psicológica. Isto tem consequências para a maneira como o psicólogo passará a intervir junto àqueles com quem trabalha.

Como devolver o conhecimento que elaboramos a partir do contato direto ou indireto com os povos indígenas? Como podemos colaborar com pessoas oriundas dessas populações? Como contribuir para o diálogo entre os indígenas e a sociedade envolvente, sem que isso implique numa descaracterização da integridade étnico-cultural das diferentes tradições indígenas? Estas são perguntas que só encontrarão respostas a partir de muito convívio, diálogo e disponibilidade.

Porque conviver e dialogar demandam esforços e, portanto, para que aconteçam satisfatoriamente é preciso estar suficientemente motivado.

O trabalho do psicólogo com as pessoas indígenas, embora guarde semelhanças com outros trabalhos com grupos vulneráveis em psicologia social, ao lidar com pessoas de origem tradicional indígena, outros requisitos entram em cena:

[...] 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 (CRPSP, 2010, p. 326).

O trabalho com as comunidades indígenas, portanto, precisa ser construído de maneira colaborativa, levando-se em conta as particularidades de cada comunidade/cultura, buscando-se evitar a reprodução das imposições históricas oriundas da sociedade envolvente. É importante assegurar o respeito aos hábitos e compreender profundamente a língua e a situação concreta em que a comunidade com a qual se trabalha se encontra.

A atenção às pessoas precisa levar em conta sua integralidade, que envolve os significados pessoais e a situação objetiva de vida e o entendimento e respeito às noções de saúde e doença desde a perspectiva da cultura particular. Acrescenta-se a isso, o desafio de colaboração para a construção de canais comunicativos significativos entre comunidades, profissionais e culturas.

A psicologia, enquanto campo de conhecimento, tem muito a acrescentar na mediação de diálogos e viabilização de momentos férteis de convivência entre pessoas e comunidades indígenas e pessoas e instituições da sociedade envolvente, não-indígenas. A vocação profissional e de pesquisa da área está ligada à escuta e intervenção a partir de conversas, da produção de situações significativas nas relações interpessoais.

Considerações finais

Os estudiosos, pesquisadores das áreas que vieram a resultar na psicologia, baseavam-se na ideia antiquada de que, ao se estudar as chamadas sociedades primitivas, seria possível compreender o percurso que vai desde momento histórico da humanidade a que chamavam barbárie o nascimento e desenvolvimento da civilização.

Partiam da ideia de que progresso era linear e inevitável para todos os povos. Esta concepção predominou nos ambientes intelectualizados até a primeira guerra mundial, quando o ocidente percebeu, então, que a barbárie não estava, necessariamente, na casa do outro, mas se podia encontrá-la em sua própria casa.

Ao entrarmos em contato com as tradições indígenas, dispostos a vivenciar o choque cultural e a estabelecer formas de relação mais equitativas, passamos a conhecer a alteridade das diferentes tradições indígenas, ao mesmo tempo em que, pelo processo de comparação, passamos a conhecer também a nossa própria tradição. A psicologia, portanto, tem o compromisso ético de devolver, reciprocamente, o conhecimento que ela veio adquirindo sobre o ser humano a partir da singularidade do encontro com pessoas e povos indígenas.

Referências

- Boesch, E. E. (1997). Reasons for a Symbolic Concept of Action [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, 3(3), 423-431.
- Boesch, E. E. (2008). On Subjective Culture: In Response to Carlos Cornejo [Versão eletrônica]. *Culture & Psychology*, 14(4), 498-512.
- CRPSP. (2010) *Psicologia e Povos Indígenas*. São Paulo: CRPSP.
- Figueiredo, L. C. M. (1992). *A invenção do psicológico: quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo: Educ/ Escuta.
- Gadamer, H-G. (1997). *Verdade e Método*. Petrópolis, RJ Vozes. (Original publicado em 1959).
- Hermans, H.J.M, Kempen, H.J.G & van Loon, R.J.P (1992) The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism [Versão eletrônica]. *American Psychologist*, 47(1), 23-33.

IBGE. (2005) Tendências Demográficas: Uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000 [Demographic Tendencies: An analysis of Amerindians based on the Demographic Census from 1991 to 2000]. Rio de Janeiro, Brazil: IBGE.

Jahoda, G. (1982). *Psychology and Anthropology: A psychological perspective*. New York: Academic Press Inc.

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi [Versão eletrônica]. *Mana*, 2(2): 21-47.

Sztutman, R. (2005). *O profeta e o principal: Ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Valsiner, J. (2000). *The Social Mind: Construction of the Idea*. Cambridge: Cambridge University Press.

Valsiner, J. (2001). *Comparative Study of Human Cultural Development*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje.

Vygotsky, L. S. (1930). Pensamiento y language. In: Vygotski, L. S. (2001). *Obras escogidas II* (pp. 10–348). Madrid, Spain: A. Machado Libros, S. A.

Considerações sobre o trabalho com comunidades indígenas a partir do serviço "rede de atenção à pessoa indígena"

Rafaela Waddington Achatz

ESTUDANTE DE PSICOLOGIA. BOLSISTAS DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DO PROGRAMA UNIFICADO DE BOLSAS DE ESTUDO DA USP. E-MAIL: RAFA.ACHATZ@GMAIL.COM

Flaviana Rodrigues Sousa

PSICÓLOGA, MESTRANDA EM PSICOLOGIA EXPERIMENTAL (USP). BOLSISTA CNPQ. E-MAIL: FLAVIANARSOUSA@YAHOO.COM.BR

Marília Antunes Benedito

ESTUDANTE DE PSICOLOGIA. BOLSISTAS DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DO PROGRAMA UNIFICADO DE BOLSAS DE ESTUDO DA USP. E-MAIL: MARILIA.BENEDITO@GMAIL.COM

Danilo Silva Guimarães

PSICÓLOGO, PROFESSOR DOUTOR DO INSTITUTO DE PSICOLOGIA DA USP, FUNDOU E COORDENA O SERVIÇO REDE DE ATENÇÃO À PESSOA INDÍGENA. BOLSISTA DE PRODUTIVIDADE EM PESQUISA DO CNPQ. E-MAIL: DANILOSG@USP.BR

O presente texto tem como objetivo expressar a experiência de escuta e apoio no trabalho com pessoas e comunidades indígenas, feita por psicóloga(o)s e estudantes de psicologia que participam da Rede de Atenção à Pessoa Indígena, serviço vinculado ao Departamento de Psicologia Experimental do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, que tem como horizonte a ampliação das possibilidades de diálogos em contextos interétnicos concretos.

Ao iniciar, consideramos importante ressaltar que não temos o intuito de falar pela(o)s indígenas, tampouco de dar voz a(o)s indígenas, práticas que consideramos bastante comuns na academia

e nos movimentos sociais e que, não raro, acabam por evidenciar a manutenção de posturas historicamente colonialistas sobre esses povos. Os povos indígenas sempre manifestaram a sua voz de forma autônoma. Desde a invasão de suas terras, séculos atrás, dirigem seus discursos à sociedade colonial e pós-colonial, embora sejam pouco escutados. Não precisam, portanto, de ninguém que fale por eles, mas de pessoas que sejam capazes de escutá-los de forma a propiciar a construção de parcerias necessárias a partir dessa escuta.

Procurando sempre estar atentos aos nossos lugares de fala e de escuta (lugares acadêmicos, de gênero, etc., que não pressupomos como fixos ou essenciais), buscamos as melhores formas de escutar, de perguntar e dialogar. Trata-se de um exercício contínuo que implica sustentar as tensões e diferenças como dimensões inerentes ao diálogo no sentido dialógico (cf. Simão, 2010), de forma a possibilitar encontros criativos e transformadores, e evitar (des)encontros violentos e silenciadores que acontecem desde a invasão do Brasil, ainda intensificados no contexto atual. Nesse processo, notamos diversas formas de sofrimento que continuam sendo perpetuadas e colocam muitas comunidades em situação de alta vulnerabilidade psicossocial.

Finalmente, consideramos que diversos povos autóctones têm pensado e praticado maneiras de viver que não são análogas às eurocêntricas e que a devida atenção às suas singularidades pode contribuir muito para a construção de um futuro melhor para a psicologia.

Rede de atenção à pessoa Indígena

Desde o ano de 2012, realizamos diálogos interétnicos com diversas comunidades indígenas a partir do serviço “Rede de Atenção à Pessoa Indígena”. O serviço tem a proposta de tecer uma rede de projetos em parceria com indígenas, sendo que nos últimos anos, aprofundamos a relação, prioritariamente, com comunidades Mbya-Guarani do Estado de São Paulo. Construímos com lideranças dessas comunidades o objetivo de apoiar seu processo de autoafirmação étnica, aspecto que consideramos fundamental para a superação das

vulnerabilidades psicossociais que os povos indígenas enfrentam no presente e que identificamos como agravos resultantes de processos coloniais e pós-coloniais. Nesse sentido, buscamos contribuir para o “o pleno exercício da capacidade dos povos para gerirem os processos de educação, promoção da saúde, economia, alimentação, apropriação de saberes e escolhas quanto ao que pretendem construir para as futuras gerações” (ABRASME, 2014).

A Rede Indígena é composta, atualmente, por dez integrantes da Universidade, sendo esta(e)s, graduanda(o)s em psicologia, graduanda em geografia e mestranda em psicologia, além da coordenação do professor Danilo Silva Guimarães. A Rede conta, ainda, com o apoio de lideranças Mbya-Guarani que participam ativamente da organização das atividades na aldeia: Roberto (gestor do Centro de Educação e Cultura Indígena, TI Jaraguá, São Paulo/SP; Silvio, cacique da Tekoa Tangará, Itanhaém/SP; Sonia e Patrícia, lideranças femininas da TI Jaraguá, além de outras lideranças, jovens e educadores indígenas que cotidianamente recepcionam e orientam nosso trabalho nas comunidades.

As ações, tanto no âmbito da extensão como na pesquisa têm a perspectiva dialógica como pressuposto teórico e metodológico. O dialogismo pressupõe que a relação com o outro é aquela que abarca uma dimensão de alteridade que é irredutível a qualquer conhecimento prévio que eu possa ter desse outro (cf. Simão, 2010). Desse modo, não pretendemos compreender o outro por completo, ou se colocar por completo no ponto de vista do outro, mas buscamos escutar o que o outro nos diz de maneira que o outro se mantenha outro – que mantenha seu espaço de alteridade, que permanece enquanto mistério. Partimos do princípio que não conhecemos o outro e esse desconhecimento de partida cria em nós a demanda para escutá-lo e dialogar. Por isso que tanto o trabalho da Rede quanto as análises teóricas são formas de coautoria, que valorizam o espaço de troca e criação conjunta dos vários autores. E nos processos de troca permanecemos sensíveis às tensões que, inevitavelmente, emergem nos diálogos e coexistem nas diferenças. As tensões, nas relações dialógicas,

podem ser muito criativas e produtoras de novos significados (cf. Guimarães e Simão, 2007).

Nesse sentido, tanto a extensão quanto as nossas pesquisas têm o intuito de, a partir da escuta dos significados que os indígenas atribuem a suas histórias e seus sofrimentos, buscar fortalecer o combate à sistemática violência praticada contra esses povos e ampliar espaços de troca de saberes e experiências. Compreendemos que o diálogo interétnico e interdisciplinar certamente contribui para a discussão de aspectos teóricos e metodológicos da psicologia, do mesmo modo que o diálogo precisa ser proveitoso também para as pessoas e comunidades indígenas envolvidas. É importante destacar, portanto, que os diálogos aqui propostos não se limitam ao saber cientificista, nem ao discurso escrito.

Reflexões atuais, pesquisa e extensão

Uma de nossas pesquisas, intitulada “Estudos Introdutórios sobre Identidade Indígena em Contexto Urbano: análise de depoimentos de estudantes universitários indígenas”²⁸ busca refletir sobre processos de transformação das culturas indígenas, na medida em que a relação com o discurso eurocêntrico se intensifica com a presença das pessoas indígenas nas cidades. Essa pesquisa ouviu cinco estudantes indígenas sobre o seu contato com a cidade, com a cultura do não-indígena e os impactos sobre a sua própria cultura. Focamos nossa investigação na reflexão de indígenas universitários, sobre suas vivências de choque-cultural (cf. Wagner, 1981) entre seus conhecimentos e costumes e os conhecimentos e costumes presentes no contexto urbano e acadêmico.

As entrevistas com os indígenas nos colocaram em contato com narrativa de si mesmo em um novo ambiente, que nos permitiu notar que a consciência histórica de seu povo parece ser o primeiro passo no processo de autoafirmação étnica, embora não seja suficiente.

28 A pesquisa obteve financiamentos do CNPq (PIBIC), do Santander e do Programa Unificado de Bolsas de Estudos da USP.

O convívio com outras pessoas do mesmo povo e a vivência de elementos culturais tradicionais parecem ser fontes de fortalecimento de uma auto compreensão identificada com as raízes étnicas dos indígenas. No entanto, esses aspectos encontram barreiras para sua efetivação no contexto urbano. As cidades brasileiras e a universidade tem sido lugares de convívio interétnico que pouco ou nenhum espaço oferece para que os indígenas possam desenvolver sua cosmovisão. Permanecem, portanto, como espaços onde são travadas lutas sociais e pessoais importantes para os movimentos indígenas e para a sociedade brasileira.

Outra de nossas pesquisas consiste em um estudo exploratório que busca mapear as diversas vozes que falam sobre as possíveis posturas políticas, éticas e estéticas da psicologia em sua relação com os povos indígenas²⁹. A partir do mapeamento dos diferentes discursos sobre a interface entre povos indígenas e psicologia, temos levantado questões que apontam para o fortalecimento do combate à sistemática violência vivenciada por esses povos em contextos de conflito interétnico e para a abertura de espaços de troca de saberes e experiências. Analisamos a dialogicidade de discursos de indígenas proferidos no II e III Fóruns “A presença indígena em São Paulo”³⁰, que aconteceram no Instituto de Psicologia, organizados pela Rede de Atenção à Pessoa Indígena e pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. Também foram analisadas falas de lideranças indígenas em eventos promovidos pelo CRP SP (2010). Buscando escutar os problemas que lideranças indígenas Mbya-Guarani, Pankararu e Xavante que moram no estado de São Paulo (em cidades ou próximos às cidades) – apresentam à psicologia no contexto de Fórum na universidade, o foco da pesquisa se voltou para as relações entre povos indígenas e Estado brasileiro, o sofrimento resultante e as diversas formas de resistir e criar que emergem nesta relação.

29 Pesquisa com financiamento do Programa Unificado de Bolsas de Estudos da USP.

30 Os Fóruns aconteceram durante os anos de 2014 e 2015 e contavam com as falas de representantes indígenas que discursavam sobre diferentes temas como: saúde, educação, habitação entre outros. O primeiro Fórum aconteceu no CECI, na aldeia Tekoa Pyau.

Nos discursos analisados, a(o)s indígenas denunciam e compartilham os significados que atribuem a aspectos desencadeadores de situações de vulnerabilidade psicossocial, falando sobre seu sofrimento, a história de resistência e possibilidades de superação. Estão refletidas nos discursos analisados, as inúmeras violações dos direitos humanos dos povos indígenas – por parte do Estado (por omissão, cumplicidade ou protagonismo), pelas bancadas políticas conservadoras, latifundiários e grandes empreendimentos. Notamos também a preocupação com a pouca eficácia de instituições como a FUNAI, SESAI ou o Ministério Público Federal em assegurar os direitos indígenas. Parece-nos que uma das razões para a pouca efetividade das instituições do Estado Brasileiro é o pouco espaço para discussão e controle social sobre os problemas que afligem as populações indígenas, que sempre viveram um estado de exceção de direitos no Brasil³¹. Um dos direitos fundamentais dos povos indígenas é o direito ao território originário, que é violado pela impressionante lentidão na titulação de Terras Indígenas, pelo questionamento de TIs já tituladas e pela imposição de grandes obras com processos de consulta fajutos.

Considerando os pontos refletidos pelas duas pesquisas acima relatadas de maneira sintética, uma das atividades de extensão vinculada a Rede de Atenção à Pessoa Indígena busca, junto com uma comunidade atendida pelo serviço, refletir como se dá o processo de saúde-doença nas aldeias. Buscamos privilegiar as dimensões que os Mbya-Guarani atribuem a esse processo, onde a Saúde está intrinsecamente relacionada à espiritualidade e aos ritos tradicionais. Adicionalmente, por viverem em uma comunidade inserida no contexto urbano, refletimos como os aspectos de saúde-doença focalizados se relacionam com a assistência à saúde nos dispositivos do Sistema Único de Saúde. Notamos que o tema “Saúde” é tratado com muito cuidado pela comunidade, que luta por preservar muitos de seus conhecimentos milenares dos olhares curiosos de pesquisadores. Lidamos com essa situação

31 Basta considerarmos as frequentes notícias de perseguição de lideranças, ataques diretos às comunidades, atentados e ameaças constantes, super-exploração e trabalho escravo, por exemplo.

respeitando os limites colocados para o diálogo, enquanto recursos legítimos de resistência, manutenção e proteção de seus saberes e cultura (cf. Guimarães, 2012). As dificuldades para se estabelecer uma situação de amplo compartilhamento intersubjetivo não nos impedem de construir iniciativas em coautoria (cf. Marková, 2006, sobre a diferença entre intersubjetividade e coautoria no dialogismo). No momento atual, desenvolvemos conjuntamente com lideranças da Tekoa Ytu o projeto da horta, que visa resgatar práticas de permacultura tradicional, fortalecer os laços comunitários e contribuir com a noção de cuidado continuado com a Tekoa. Nessas ações está implícita a noção do bem-viver, que se relaciona à promoção de saúde, em relação à qual psicologia cultural tem construído recursos para fomentar a escuta no diálogo em contexto interétnico (cf. Guimarães, 2014).

Psicologia, a luta pela terra e as políticas públicas voltadas à população indígena

A questão da terra é fundamental para o trabalho das psicólogas e psicólogos com as comunidades indígenas. O significado da luta pela terra para os indígenas não tem nenhuma relação com a noção de propriedade privada que encontramos em outros contextos de luta pela terra no Brasil. Para muitas das populações indígenas, a privação do acesso à terra é a privação da vida. O “bem-estar” psicossocial de um povo indígena – que o SUS supostamente garantiria – é indissociável de seu território: o território abriga inúmeras histórias, é sagrado e também possibilita o sustento. O território está imbuído de outras significações para além de seu uso concreto/material, como nos aponta Jairo Munduruku.

Jairo veio à São Paulo para contar sobre a autodemarcação que seu povo tem feito de sua terra (no rio Tapajós). Disse, em um congresso sobre net ativismo que aconteceu na USP em 2015³², que a luta pela

32 Jairo falou na mesa-redonda *Net-ativismo indígena e resistência às investidas neocolonialistas no Brasil*, II Congresso Internacional de Net Ativismo, que aconteceu em Novembro de 2015 na ECA-USP.

demarcação é a luta pela (...) “demarcação do nosso modo de vida. E nosso não é só as pessoas, é toda a natureza”. Em seu discurso, ele se refere à floresta como “patrimônio cultural”. Assim, as situações em que o Estado e os valores desenvolvimentistas ameaçam a manutenção do ambiente cultural indígena (cf. a floresta) produzem grande instabilidade e geram enorme sofrimento. Isso é ainda mais preocupante quando vemos que aproximadamente 98,5% das terras demarcadas estão na Amazônia, sendo que mais de 50% da população indígena do país (IBGE, 2010) mora fora da Amazônia. Se no Norte, como é o caso do povo de Jairo, as terras indígenas estão ameaçadas por grandes empreendimentos, mineradoras e madeireiras, no restante do país a luta pela demarcação das terras indígenas é permeada por assassinatos de lideranças, ameaças e ataques constantes às comunidades e despejos forçados.

Outro aspecto desencadeador do aumento da vulnerabilidade psicossocial para os povos indígenas é a precária implementação de diversas políticas públicas, em especial aquelas que envolvem a saúde e a educação diferenciadas. As políticas públicas, além de serem cada vez mais pautadas por uma lógica mercadológica, costumam ser implementadas tendo como base um cidadão genérico, ou, no caso das políticas voltadas às populações indígenas, expressam dificuldades para lidar com especificidades de cada uma das etnias, gerando agravos aos processos de autoafirmação étnica. O desafio de focalizar as singularidades dos povos e das pessoas é enorme, diante de sua grande diversidade, mas nesse ponto, ignorar essa diversidade é violento e tem consequências desastrosas nas vidas das comunidades indígenas.

Notamos, em nosso contato com as pessoas e comunidades, que apesar da persistência dos indígenas em ressaltar à sociedade brasileira e ao Estado como querem ser ouvidos, os ouvidos continuam fechados. Ao não ouvir, a sociedade e Estado impõem valores sociais e culturais que provocam ruídos e conflitos com os valores sociais e culturais das etnias e comunidade. Como consequência, muitas vezes aquilo que é proposto como estratégia para construção do bem-estar acaba produzindo mal-estares intensos (cf. Munduruku, 2015).

No âmbito da Saúde Pública, os encaminhamentos têm percorrido a passos lentos e os mal-estares se ampliam cada vez mais, em vez de serem superados. Identificamos, portanto, uma lacuna entre a legislação das políticas pública voltadas para a Saúde Diferenciada Indígena e sua aplicação prática. Por exemplo, existe no texto legislativo (Lei Arouca, nº 9.836/99), a garantia da aplicabilidade e do direito à saúde, bem como o respeito às diferentes etnias e suas culturas, as quais expressam diversas formas de compreender e tratar o fenômeno saúde-doença a partir de suas tradições. No entanto, na prática, o indígena que vive em meio urbano padece duas vezes, pois muitas vezes tem dificuldade em acessar os dispositivos de saúde da população geral e também não dispõe de equipamento especializado, ficando à mercê num jogo de empurra-empurra. Essa situação perpetua a negligência na assistência à saúde ao mesmo tempo em que produz novos sofrimentos psicossociais que intensificam vulnerabilidades que historicamente atingem os povos indígenas no Brasil.

Referências

- ABRASME (2014). Carta de Manaus: por uma saúde integral aos povos indígenas: Carta aberta com recomendações para a promoção da saúde indígena integral, com propostas elaboradas no *IV Congresso Brasileiro de Saúde Mental*, 6 de setembro de 2014. Disponível em <<http://psicologiacultural.ip.usp.br/sites/default/files/Carta%20de%20Manaus.pdf>>. Acesso em 23 de Abril de 2015.
- Brasil (1999). Fundação Nacional de Saúde. Lei Arouca, lei nº 9.836 de 1999. Brasília.
- CRPSP (2010). *Psicologia e povos indígenas*. São Paulo: CRPSP.
- Guimarães, D. S. (2012b). Scientific concepts and public policies: Semiotic-cultural obstacles concerning intergroup and intercultural relationships. *Culture & Psychology*, 18(3): 345–358.
- Guimarães, D. S. (2014). Introdução – Indígenas entre a Amazônia e São Paulo: atravessamentos dialógicos. In: Rodrigues, R. A. *Sofrimento mental de indígenas na Amazônia*. Parintins, AM: Editora da Universidade Federal do Amazonas (Edua).

Guimarães, D. S. e Simão, L. M. (2007). Intersubjectivity and Otherness: a stage for self strivings. In: Livia Mathias Simao; Jaan Valsiner. (Org.). Otherness in Question: Labyrinths of the self. Greenwich: Information Age Publishing Inc

IBGE (2010). *Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas – Resultados do Universo*. Rio de Janeiro: Disponível em:

http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf. Acesso em: 14 de março de 2016.

Marková, I. (2006). Dialogicidade e representações sociais: as dinâmicas da mente. Petrópolis: Vozes.

Simão, L. M. (2010). *Ensaio Dialógicos; compartilhamento e diferença nas relações eu outro*. São Paulo: HUCITEC.

Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

PGTA Kaxixó: mais uma experiência de diálogo entre povos indígenas, psicologia e antropologia

Vanessa Caldeira

ANTROPÓLOGA, SÓCIA DO CEDEFES E COORDENADORA DO PROJETO PGTA TERRA INDÍGENA KAXIXÓ. COLABORADORA DO SUBNÚCLEO PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS DO CRP SP. E-MAIL: VANCALDEIRA@TERRA.COM.BR

Em 2014, a Fundação Nacional do Índio (Funai) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) lançaram o edital de chamada pública intitulado “Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas” (Edital nº 001/2014 – BRA PNGATI 13/019). A ação teve como objetivo apoiar entidades na elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) em Terras Indígenas localizadas total ou parcialmente nos biomas de Caatinga e ou de Cerrado.

Essa iniciativa se configurou como mais uma importante contribuição para implementação da PNGATI – Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial (Decreto Presidencial nº 7747 de 05/06/2012) e da Política Nacional sobre Mudanças do Clima (Lei 12.187 de 29/12/2009). Ambas as políticas preveem planos de ações para a prevenção e controle do desmatamento nos biomas. A PNGATI, em especial, possui como objetivo garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente.

Diante desse contexto de políticas públicas, o povo Kaxixó, juntamente com o CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva, ONG com sede em Belo Horizonte e que historicamente atua na defesa dos direitos indígenas, dos trabalhadores(as) rurais e quilombolas em Minas Gerais, discutiram e construíram uma proposta, que foi então submetida ao mencionado edital.

Aprovada, a mesma proporcionou, em 2015, o início de um trabalho com o povo Kaxixó, que se encontra em desenvolvimento e que possui previsão de conclusão em julho de 2016.

A proposta consiste na elaboração de um plano de gestão territorial e ambiental para a Terra Indígena Kaxixó, localizada na região centro-oeste do estado de Minas Gerais, em bioma de Cerrado.

A construção dos eixos temáticos do trabalho ocorreu a partir do diálogo com os indígenas sobre os principais desafios vividos por eles, tais como: proteger o cerrado; fortalecer sua organização interna, a considerar as sucessivas perdas de seus líderes mais velhos (luto) nos últimos anos; e garantir alternativas sustentáveis de geração de renda na terra indígena.

Nesse sentido, os eixos temáticos do trabalho foram definidos como: socioambiental, sociocultural e socioeconômico.

A equipe, por sua vez, foi definida como interétnica e interdisciplinar: 04 indígenas (dois homens e duas mulheres) e 04 assessores vinculados às seguintes áreas: geografia, agronomia, psicologia e antropologia, sendo esta última a responsável pela coordenação.

Isso posto, nesse contexto de trabalho, marcadamente relacionado à questão etnoambiental, muitos devem estar se perguntando como a Psicologia foi concebida nessa proposta de trabalho e quais suas possíveis contribuições.

Bom, para responder tal questão, faz-se premente conhecer, ainda que minimamente, o histórico de luta do povo Kaxixó.

O povo Kaxixó habita as margens do rio Pará, municípios de Martinho Campos e Pompéu, região centro-oeste do estado de Minas Gerais. Somam aproximadamente 90 indivíduos, que remetem seu contato com não indígenas à segunda metade do século XVIII,

quando da chegada de Dona Joaquina de Pompéu à região.

Joaquina Bernarda da Silva de Abreu Castelo Branco Souto Mayor nasceu em Mariana em 1752. Casou-se aos 12 anos com Capitão Inácio de Oliveira Campos, Comandante da Companhia de Ordenanças, parte da Milícia dos Dragões das Minas Gerais.

Capitão Inácio se destacou na função de capturar indígenas e negros fugidos nos sertões do oeste de Minas Gerais. Bem-sucedido em suas missões, recebeu várias sesmarias como forma de pagamento pelos serviços prestados, além da concessão de um grande contingente de escravos. Tais recompensas lhe proporcionaram acumular e aumentar ainda mais seu já expressivo patrimônio, herdado de seu pai e avô, bandeirantes paulistas.

Dona Joaquina é descrita tanto pela literatura, quanto pela memória regional, como mulher de personalidade forte, que aplicava em pessoa castigos, indultos e prisões em sua fazenda. Comparada a Chica da Silva e Dona Beja pelo grande prestígio social e poder político e econômico que exerceu entre os séculos XVIII e XIX, ficou conhecida na região como Sinhá Braba, Grande Dama do Sertão, Heroína Mineira da Independência do Brasil, Rainha do Oeste Mineiro, Baronesa do Gado, dentre outros títulos.

Dentre a vasta extensão de terras que o patrimônio do casal Joaquina e Inácio agregava, havia a fazenda denominada Pompeu, onde o casal escolheu fixar residência. Essa fazenda foi arrendada por eles em 1784 e localizava-se na margem direita do rio Pará.

Segundo o historiador Dornas Filho:

A fazenda do Pompéu abastecia o centro aurífero das Minas com a sua produção agrícola em grande escala, movimentando uma população de centenas de pessoas. A tradição de família informa que a Casa-grande contava quarenta quartos de dormir, todos afiados a primor. (...) E no sótão do sobrado, arsenais de armas para a defesa militar da fazenda; prisões subterrâneas para escravos criminosos ou salteadores de rebanhos. ***Dona Joaquina aplicava em pessoa os castigos, efetuava as prisões e inquéritos, perdoava, indultava.*** E por tudo isto, o Pompéu tornava-se asilo de trabalhadores honestos, que por acaso sofressem

vexames noutras fazendas, ou fossem perseguidos pela sanha dos mandões políticos. *Ali todos eram intangíveis* (1956: 86-7. Destaques meus).

Ainda, de acordo com outros registros históricos:

A fazenda do Pompéu de Dona Joaquina chegou a agregar vastas extensões de terras onde hoje se situam os municípios de Abaeté, Dores do Indaiá, Pitangui, Pompéu, Pequi, Papagaio, Maravilhas e Martinho Campos. Ao morrer, em 1824, sua herança compreendia um milhão de alqueires de terra, mais de 1.000 escravos, 53.932 reses de criar, 9.000 éguas e 2.411 juntas de bois, além de joias, ouro em pó e em barra, baixelas de prata, que não foram declarados. (Mathieu, s/d, 15-16 apud Caldeira et alli; 1999: 57).

Segundo memória social Kaxixó, Dona Joaquina e Capitão Inácio foram os responsáveis pelo apresamento de seus ancestrais. Segundo o falecido cacique Djalma (1937-2011), Dona Joaquina imprimiu seu domínio aos Kaxixó que habitavam a margem direita do rio. Segundo ele, aqueles que rejeitaram totalmente o contato com esses colonizadores, refugiaram-se nas águas do Pará, transformando-se nos seres encantados denominados Caboclos D'Água³³.

Aqueles que conseguiram atravessar o rio, migraram para a outra margem do rio, onde outras aldeias Kaxixó existiam e o processo de colonização foi posterior.

Aqueles que permaneceram na margem direita, por sua vez, foram escravizados, tendo alguns sido treinados para tornarem-se jagunços de Dona Joaquina e atuarem na defesa de seu patrimônio, inclusive, contra seus próprios parentes indígenas.

33 Mitos de outras regiões brasileiras também incluem a figura dos caboclos d'água como personagens. Na própria bacia do rio São Francisco, bem como nas do rio Juruá, no Acre, por exemplo, há relatos de mitos dos caboclos d'água (Araújo, 2004). Apesar de apresentarem características similares – seres pequenos, corpo coberto de pêlos, moradores de locas, que assustam os pescadores balançando suas canoas – esses seres míticos possuem especificidades no caso caxixó, em especial pela definição de sua origem: eles são aqueles indígenas caxixós que, para fugir do aliciamento, tornaram-se, então, seres encantados nas águas do rio Pará (Caldeira, 2006: 59).

Capitão Inácio e Dona Joaquina constituem figuras preponderantes no processo de escravização e dominação dos Kaxixó. Contudo, de forma paradoxal, eles também compõem a constituição genealógica do grupo indígena.

Segundo Seu Djalma, um dos filhos de Dona Joaquina e Capitão Inácio teria tido um filho com uma indígena Kaxixó. Esse filho, criado em aldeia, teria tido, por sua vez, um filho também com uma indígena Kaxixó, dando assim origem a um dos principais grupos Kaxixó contemporâneos: os descendentes de Mãe Joana.

É a partir desse contexto étnico, que o povo Kaxixó se entende como um povo indígena “neto do Governo”. E ainda que “neto do governo”, indígena Kaxixó.

Na memória social Kaxixó, a família de Dona Joaquina não se caracteriza então apenas como símbolo de poder e dominação, mas também como importante ancestral (Caldeira, 2006: 56).

E na complexa composição genealógica, conjuntamente com o “povo do Governo”, os Kaxixó mencionam outras “misturas”.

Como jagunços ou como trabalhadores aliciados nas fazendas, sejam de Dona Joaquina, sejam dos demais colonizadores que posteriormente se instalaram na margem esquerda do Pará, os Kaxixó conviveram intensamente com a população escrava negra e indígena mantida até a segunda metade do século XIX na região.

“Índios carijós” (indígenas escravos trazidos para a região com os bandeirantes) e negros escravos, somados à população indígena Kaxixó, constituíam a principal parcela da mão-de-obra das recém constituídas fazendas na região. E ao compartilharem a condição de escravizados com esses outros subsumidos, os Kaxixó estabeleceram também com a população cativa levada para as margens do Pará, laços de parentesco.

Através do casamento, Kaxixó e negros escravos estabeleceram o que se denominou de a segunda “mistura” na composição da genealogia do grupo étnico. A “mistura” com indígenas denominados genericamente de Carijós, denominou-se como a terceira na constituição étnica Kaxixó.

Dessa forma, indígenas originários das margens do rio Pará aliados pelo “povo do governo”, aliados aos negros e indígenas Carijó trazidos para a região, juntamente com os seres míticos dos Caboclos D’Água, formam a constituição étnica do povo Kaxixó contemporâneo: um povo indígena assumidamente constituído, na contemporaneidade, pela “mistura”. Um povo que imprime sua resistência desde o século XVIII e que luta para ter garantido o direito originário das terras que tradicionalmente ocupam. E desse violento processo opressor, ficou o que significou: a origem indígena e o sentimento de pertença às terras à margem do rio Pará.

No entanto, sobre o devir indígena Kaxixó, muitos são aqueles que manifestam suspeição com relação à identidade étnica do grupo: mas são “índios” de verdade? Eles não têm “cara de índio”? Não são “índios falsos” querendo benesses do governo? Se são “índios”, cadê sua língua, sua religião, seus modos tradicionais de viver? Se são “misturados”, logo, deixaram de ser índios, né?!”

Segundo Seu Djalma, sua mãe dizia:

“Nós chamamos é Kaxixó. Mas não pode falar até hoje. Vocês não precisam inventar falar isso, vocês vai ser morto! Não pode falar não!” Nosso bisavô explicava tudo” (Caldeira et alli; 1999: 37).

Segundo ele, tudo foi usurpado de seu povo, até mesmo o direito de manifestarem quem são.

“Nós é conhecido de Kaxixó desde pequenininho. Mas nós foi roubado a terra, roubada a língua, roubada a religião” (Vídeo documentário “O Segredo Encapado”; 2002).

O longo e violento processo de colonização, imprimiu sua marca física e simbólica. Para sobreviverem, os Kaxixó aprenderam que não poderiam manifestar quem eram: precisavam ser invisíveis, precisavam tornar-se outros, sem deixarem de ser quem são.

Foi através da invisibilidade, do silêncio, da mistura, que esse povo indígena criou suas estratégias para resistir ao processo de espoliação e assim manterem-se em suas terras ancestrais.

A revelação da identidade étnica ocorreu apenas recentemente, em

1986, quando os Kaxixó viveram a ameaça concreta de dissolução de sua base territorial. Em um conflito de terra na margem direita do rio Pará com um dos herdeiros de Dona Joaquina, os Kaxixó solicitaram o apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pompéu e da Comissão Pastoral da Terra. Questionados sobre o histórico de sua ocupação territorial e possíveis documentos que comprovassem a requerida posse, Seu Djalma Kaxixó respondeu: somos índios, somos Kaxixó.

Com uma imagem que não se encaixa comodamente à imagem senso comum de “índio”, os Kaxixó foram e ainda são inqueridos a provarem quem são.

A suspeição (será que são índios de verdade?) deu origem a um longo e emblemático processo de produção de laudos antropológicos sobre a identidade étnica dos Kaxixó. Em oito anos, foram produzidos quatro laudos: Funai – 1994; Ministério Público Federal – 1999; Funai – 2001 e Justiça Federal – 2002.

Reconhecidos oficialmente como indígenas em 2001 pelo Estado brasileiro, seus direitos territoriais – origem e razão da revelação da identidade étnica – tornaram-se pauta das ações do governo brasileiro apenas em 2004, quando a Funai enviou um grupo técnico (GT) à região com a função de identificar e delimitar a Terra Indígena.

Durante oito anos, o órgão indigenista nacional (Funai) não se manifestou sobre o relatório preliminar produzido pelo referido grupo técnico contratado. Apenas em 2012, tal manifestação ocorreu. Seu posicionamento foi pela necessidade de complementariedade dos dados levantados. Realizado este trabalho junto à comunidade indígena ainda no ano de 2012, finalmente, em 2013, foi publicado no Diário Oficial da União, no Diário Oficial do Estado de Minas Gerais e no Diário Oficial dos municípios de Martinho Campos e Pompéu, o resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Kaxixó (RCID).

Destarte, transcorridos três anos, respondidas todas as contestações ao referido RCID, este encontra-se na mesa do Ministro da Justiça para parecer. Apenas após tal parecer e este sendo de aprovação, é que dar-se-á o processo de demarcação física da terra indígena.

Assim, os Kaxixó ainda aguardam a regularização fundiária de seu território. Dos 5.411 hectares identificados, eles possuem posse de apenas aproximadamente 15 hectares.

No entanto, ainda que sem domínio pleno de seu território tradicional, eles se propuseram a enfrentar o desafio de elaborar um Plano de Gestão Territorial e Ambiental de sua terra – uma terra ameaçada pela presença histórica e atual de exploração mineral; pela presença do plantio de monocultura de pasto, cana-de-açúcar e eucalipto; pela pesca turística; por loteamentos ilegais e pela possibilidade eminente de construção do empreendimento hidrelétrico Pompéu, que inundará parcialmente a terra indígena.

Isso posto, apresentado minimamente o processo histórico do povo Kaxixó, seu devir indígena e a proposta de elaboração de PGTA da TI Kaxixó, como se configura então a colaboração da psicologia nesse trabalho?

Como antropóloga, compreendo a história Kaxixó como uma história produtora de sofrimento físico e emocional. Expropriados, violentados, subsumidos, invisibilizados, silenciados, esse povo sofreu e ainda sofre por serem quem são.

Se no passado, impuseram a eles (e de modo geral, a muitos outros povos indígenas) um modo não indígena de ser (política de Estado de assimilação, integração); no presente, cobra-se deles que se apresentem como se o tempo e a história colonial não tivessem imprimido suas marcas e sua dinamicidade. Ou seja, cobra-se que sejam o que não lhes permitiram (permitirmos) serem.

Meu primeiro contato com os Kaxixó foi em maio de 1997. Desde essa época, realizo, de forma intermitente, trabalhos junto a esse povo. Nesse percurso, pude acompanhar a discriminação, a cobrança e a suspeição direcionada a eles. Pude ouvir relatos de histórias de violência física, de uma época que eles denominam de “trabalho tipo escravidão”. Pude acompanhar o medo da morte por revelarem o que historicamente aprenderam a silenciar. Presenciei a tensão na região quando decidiram reverter a situação e de pressionados passaram a pressionar os não indígenas a saírem de seu território.

Ao longo desses quase 20 anos, despedi-me de muitos dos mais velhos, que partiram e deixaram um sentimento de orfandade, como os Kaxixó nomeiam. Nesse período, foram inúmeras situações vividas de pressão psicológica, como eles mesmos definem. Foram muitas situações de preconceito, desrespeito e ameaças, que geraram demandas ou encaminhamentos da equipe de saúde indígena de mulheres Kaxixó para atendimentos psicológicos nos centros urbanos mais próximos. Nesse período, observei um crescente e gradativo processo de medicalização de mulheres e crianças indígenas com psicotrópicos e alguns casos de consumo abusivo de bebidas alcólicas.

Tal histórico me fez acreditar nas possibilidades de contribuição da psicologia junto a esse povo. No entanto, foi a experiência na Casa de Saúde Indígena de SP (Casai SP) no período de 2006 a 2011 e a oportunidade de compor como colaboradora o grupo de trabalho Psicologia e Povos Indígenas do CRP-SP que me proporcionaram o exercício de diálogo e de experiências com essa área do conhecimento no contexto do trabalho com esses grupos étnicos.

Nesse sentido, gostaria de aqui, mais uma vez, agradecer a oportunidade que o CRP-SP me proporcionou e continua a proporcionar de diálogo e colaboração interdisciplinar e interétnica junto aos povos indígenas.

E sobre a pergunta: como Psicologia pode contribuir na elaboração ou execução de PGTA em terra indígena? Ainda estamos trilhando esse percurso, mas certamente podemos afirmar: a Psicologia tem permitido potencializar os espaços de escuta a esses povos que historicamente foram silenciados; tem auxiliado na construção do processo de conhecimento mútuo, de troca; bem como na elaboração de reflexões acerca de quem somos e quem são esses grupos étnicos. A Psicologia tem auxiliado sobremaneira na promoção de questionamentos profícuos e construção de argumentações que se somam na busca pela garantia de direitos desses sujeitos que lutam para poderem ser quem são. Por isso, por tudo isso, creio que a Psicologia tem muito a colaborar num percurso que estamos juntos construindo.

Referências

DORNAS FILHO, João. **Povoamento do Alto São Francisco**. Revista Sociologia, vol. XVIII, nº 1, março. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1956.

CALDEIRA, Vanessa. **Caxixó: um povo indígena feito de mistura**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2006.

CALDEIRA, Vanessa et alli. **Kaxixó: quem é esse povo?** Relatório técnico. Contagem: Cedefes/ANAI, 1999.

Psicologia e povos indígenas: reflexões iniciais sobre a participação do psicólogo na construção do plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kaxixó³⁴

Elisabeth Passero Pastore

PSICÓLOGA SOCIAL E CLÍNICA. EXPERIÊNCIA NA GESTÃO E ATENÇÃO AOS POVOS INDÍGENAS, NOS SEGMENTOS SOCIOCULTURAL E SAÚDE MENTAL. ESPECIALISTA EM DEPENDÊNCIA QUÍMICA E TRABALHOS COM COMUNIDADES VULNERÁVEIS. E-MAIL: BETHPASTORE@OUTLOOK.COM.BR

O presente artigo tem por objetivo apresentar reflexões iniciais sobre o trabalho como psicóloga social, atualmente desenvolvido junto à comunidade indígena Kaxixó³⁵ na elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental de sua Terra Indígena (TI³⁶). Como esse trabalho está em pleno desenvolvimento, não será possível apresentar seus resultados, e ainda, por haver restrições éticas e contratuais na publicização de maiores informações. A partir desses esclarecimentos,

34 Projeto BRA 13/019 Implementação da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, Edital nº 001/2014. Financiadores: United Nations Development Programme (UNDP), Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN) – Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena, Ministério do Meio Ambiente (MMA).

35 Com relação à grafia do etnônimo, ver Caldeira, 2006: nota de rodapé 5 (p. 13) e Item 1.2 (p. 41).

36 DOU- Seção 1, de 26/03/2013. Aprovou e reconheceu os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Caxixó, de ocupação do povo indígena Caxixó, localizada nos municípios de Martinho Campos e Pompeu, Estado de Minas Gerais. Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de autoria da antropóloga Vanessa Alvarenga Caldeira. Link acessado em 27/11/2014: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=31&data=26/03/2013>

vale destacar que os conteúdos apresentados serão realizados a partir de posicionamentos pessoais e fontes públicas.

O desenvolvimento desse novo trabalho junto ao Povo Kaxixó foi possível pelo acúmulo de experiências juntos aos povos indígenas ao longo de quase uma década e com o exercício contínuo do trabalho interdisciplinar entre a Antropologia, a Psicologia e os Povos Indígenas. Em destaque: Experiência na gestão da área de saúde mental indígena do estado de São Paulo, no período de 2007 a 2011; Membro do Grupo de Trabalho “Psicologia e Povos Indígenas”, do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, desde 2008; Leituras, diálogos e reflexões de trabalhos antropológicos junto a povos indígenas.

Identificação de demandas para a Psicologia

Em relação ao Povo Kaxixó, a demanda de trabalho de um profissional de psicologia foi identificada inicialmente através de um primeiro encontro ocorrido antes mesmo da oficialização do projeto do PGTA. Em uma primeira reunião com a comunidade levantou-se as seguintes demandas:

- **Histórico de sofrimento psíquico:**

A história do Povo Kaxixó como todos os povos indígenas é marcada por violações de direitos e violências vividas por essa população através de perseguições por parte de fazendeiros e agregados, expropriações de suas terras, assassinatos e a contínua incerteza em relação a demarcação de sua terra que persiste há mais de duas décadas.

- **Luto devido às sucessivas perdas por falecimentos dos mais velhos, e pelas perdas de lugares de memória:**

Desde a década de 80, as lideranças³⁷ antigas precursoras da luta pelo reconhecimento enquanto povo indígena e por suas terras

37 Para conhecer essas lideranças sugiro assistir o filme “O Segredo Encapado”. Links: Parte 1 <https://www.youtube.com/watch?v=JX7ysFZfk-w> Parte 2 <https://www.youtube.com/watch?v=15yVqctmS-4>

faleceram e seus herdeiros manifestam forte sentimento de orfanidade, porém continuam firmes nas lutas. O trabalho do profissional de psicologia proporcionou o empoderamento dessas novas lideranças e as lembranças puderam ser transformadas em legados. Dar voz aos mortos fortalece os novos em suas ações e potencializa o desenvolvimento do Povo Kaxixó enquanto comunidade indígena nas diferentes frentes de atuação: cultural, ambiental e econômica.

- **Mediação de tensões e conflitos das relações pessoais e grupais:**

Como todo grupo social, os Kaxixó apresentam tensões e conflitos em suas relações pessoais e grupais. Sua história é marcada por essas questões internas, bem como, com grupos externos, do seu entorno. O profissional de psicologia encontra um universo profícuo na sua atuação através do trabalho de construção de um espaço de escuta e mediação proporcionando aos indivíduos e ao grupo estratégias outras para lidar com dificuldades que podem enfraquecê-los para continuar os desafios atuais de suas lutas.

Vale destacar que todos os povos indígenas possuem há séculos, recursos para enfrentar seus conflitos e exige cautela do profissional de psicologia não interferir de forma drástica nessa dinâmica social do grupo.

Para entender a complexidade e a abrangência do trabalho com a comunidade Kaxixó³⁸, é de fundamental importância conhecer alguns aspectos, principalmente relacionados às questões socioculturais (recorte do presente artigo), da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). A PNGATI foi instituída através do Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012 e traz seu objetivo no Capítulo I, Artigo 1º:

... garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas,

38 Para conhecer um resumo sobre a história do Povo Kaxixó, suas lutas pelo reconhecimento étnico e de suas terras, veja o artigo da antropóloga Vanessa Caldeira, nesta mesma publicação.

assegurando a integridade do **patrimônio indígena**, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e **cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural**, nos termos da legislação vigente. (grifo nosso)

As ferramentas para a gestão territorial e ambiental de terras indígenas são o etnomapeamento e o etnozoneamento, considerando-se:

I – Etnomapeamento: mapeamento participativo das áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, com base nos conhecimentos e saberes indígenas; e

II – Etnozoneamento: instrumento de planejamento participativo que visa à categorização de áreas de relevância ambiental, sociocultural e produtiva para os povos indígenas, desenvolvido a partir do etnomapeamento.

As diretrizes da PNGATI estão fundamentadas e estruturadas no protagonismo indígena, autonomia, participação em todas e quaisquer instâncias e ações:

I – reconhecimento e respeito às crenças, usos, costumes, línguas, tradições e especificidades de cada povo indígena;

II – reconhecimento e valorização das organizações sociais e políticas dos povos indígenas e garantia das suas expressões, dentro e fora das terras indígenas;

III – protagonismo e autonomia sociocultural dos povos indígenas, inclusive pelo fortalecimento de suas organizações, assegurando a participação indígena na governança da PNGATI, respeitadas as instâncias de representação indígenas e as perspectivas de gênero e geracional;

IV – reconhecimento e valorização da contribuição das mulheres indígenas e do uso de seus conhecimentos e práticas para a proteção, conservação, recuperação e uso sustentável dos recursos naturais imprescindíveis para o bem-estar e para a reprodução física e cultural dos povos indígenas;

V – contribuição para a manutenção dos ecossistemas nos biomas das terras indígenas por meio da proteção, conservação e recuperação

dos recursos naturais imprescindíveis à reprodução física e cultural das presentes e futuras gerações dos povos indígenas;

VI – proteção territorial, ambiental e melhoria da qualidade de vida nas áreas reservadas a povos indígenas e nas terras indígenas;

VII – proteção territorial e ambiental das terras ocupadas por povos indígenas isolados e de recente contato;

VIII – implementação da PNGATI para povos e comunidades indígenas, cujas terras se localizam em área urbana, naquilo que seja compatível, e de acordo com suas especificidades e realidades locais;

IX – proteção e fortalecimento dos saberes, práticas e conhecimentos dos povos indígenas e de seus sistemas de manejo e conservação dos recursos naturais;

X – reconhecimento, valorização e desenvolvimento da gestão ambiental como instrumento de proteção dos territórios e das condições ambientais necessárias à reprodução física, cultural e ao bem-estar dos povos e comunidades indígenas;

XI – garantia do direito à consulta dos povos indígenas, nos termos da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho OIT, promulgada pelo Decreto no 5.051, de 19 de abril de 2004;

XII – reconhecimento dos direitos dos povos indígenas relativos a serviços ambientais em função da proteção, conservação, recuperação e uso sustentável dos recursos naturais que promovem em suas terras, nos termos da legislação vigente; e

XIII – promoção de parcerias com os governos estaduais, distrital e municipais para compatibilizar políticas públicas regionais e locais e a PNGATI.

Com relação aos objetivos específicos, a PNGATI estrutura-se em sete eixos:

- Eixo 1 – proteção territorial e dos recursos naturais;
- Eixo 2 – governança e participação indígena;

- Eixo 3 – áreas protegidas, unidades de conservação e terras indígenas;
- Eixo 4 – prevenção e recuperação de danos ambientais;
- Eixo 5 – uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas;
- Eixo 6 – propriedade intelectual e patrimônio genético;
- Eixo 7 – capacitação, formação, intercâmbio e educação ambiental.

Ao analisarmos esse recorte da PNGATI, identifica-se uma complexidade permeada por interfaces com outras áreas do conhecimento como antropologia, meio ambiente, geologia, agronomia entre outras, exigindo dos profissionais envolvidos em projetos dessa natureza, habilidades na prática interdisciplinar, intersetorial, mas acima de tudo a capacidade de exercer o papel de apoio, de mediador de relações dos diferentes grupos (comunidade indígena, gestores públicos, etc.), para a potencialização do protagonismo indígena, o fortalecimento das organizações e representações indígenas. No projeto de PGTA da TI Kaxixó, construído e executado com a gestão e participação de toda a comunidade, optou-se pela configuração da equipe do PGTA ser interétnica formada por:

- Coordenação: Antropóloga;
- Eixo Sociocultural: uma indígena Kaxixó e a psicóloga social;
- Eixo Socioambiental: dois indígenas Kaxixó e o geógrafo;
- Eixo Socioeconômico: uma indígena Kaxixó e a engenheira agrônoma.

O desafio do trabalho em equipe interétnica

A estratégia fundamental na execução do trabalho foi a constituição de uma equipe interétnica, cujos desafios principais foram construir uma horizontalidade de saberes e uma linguagem em comum entre seus integrantes.

Com relação à horizontalidade de saberes, a criação de um espaço de diálogo entre os integrantes foi um exercício praticado continuamente

e teve na diversidade e alteridade os alicerces para a prática. Vale destacar a coordenação da antropóloga Vanessa Caldeira cuja experiência com a comunidade Kaxixó, a confiança construída por mais de uma década e a habilidade em desenvolver e coordenar trabalhos multidisciplinares, como aspectos potencializadores das atuações complexas necessárias para o desenvolvimento de um trabalho de qualidade.

As reuniões da equipe interétnica do PGTA foram realizadas diariamente, salvo alguns momentos cujas atividades não permitiram; para discussões, reflexões e avaliações das ações do dia, bem como o planejamento e adequações das atividades dos dias seguintes. Dessa forma, o trabalho foi caracterizado por seu dinamismo e flexibilidade, onde divergências puderam ser vivenciadas e abordadas com um nível de qualidade raro de alcançar em outros trabalhos.

A construção de uma linguagem em comum, ou melhor, compreensível por todos os membros da equipe PGTA ocorreu de forma gradativa e exigiu principalmente dos técnicos a abertura para correções e observações realizadas pelos colabores indígenas. Em minha experiência com Cristina Kaxixó suas colocações principalmente nas entrevistas domiciliares, foram imprescindíveis para o desenvolvimento do trabalho, sem as quais não haveria condições de ser realizado.

Metodologia

A metodologia adotada ao longo da elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Kaxixó, bem como as atividades planejadas e executadas seguiram as diretrizes da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, cujo norteador central é o protagonismo das comunidades indígenas em todas as suas fases. Para tanto, a equipe técnica teve como ponto central de atuação o trabalho de apoio aos membros indígenas da equipe do PGTA através das seguintes atividades:

Reuniões da equipe interétnica;

Entrevistas semiestruturadas com núcleos familiares;

Entrevista semiestruturada com equipe multidisciplinar de saúde indígena;
Reunião com equipe escolar indígena;
Rodas de conversa;
Oficinas.

Como mencionado no início deste artigo, o trabalho com o Povo Kaxixó está em sua fase inicial e por isso não foram realizadas reflexões teóricas, mas as linhas teóricas atualmente estudadas e que servirão de referência para escritos futuros está na etnogênese e etnopsicanálise.

Referências

CALDEIRA, V. A. **Caxixó: um povo indígena feito de mistura**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais (Antropologia). PUC-SP: 2006.

http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3823

BRASIL. Decreto nº 7.747, de 05 de junho de 2012. Acessado em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm

Psicologia e povos indígenas: encontros na encruzilhada

Lucila de Jesus M. Gonçalves

PSICÓLOGA, PSICANALISTA, MESTRE EM SAÚDE PÚBLICA, DOUTORANDA DO IPUSP, MEMBRO DO SUBNÚCLEO PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS/CRP, AUTORA DO LIVRO “NA FRONTEIRA – DAS RELAÇÕES DE CUIDADO EM SAÚDE INDÍGENA”, ANNABLUMME/ FAPESP. E-MAIL: LUCILAJMG@GMAIL.COM

A princípio encruzilhada nos remete a um lugar concreto onde se cruzam ruas, estradas e caminhos. No sentido figurado é como enfrentar um ponto crítico, onde decisões precisam ser tomadas.

No sentido mais espiritualista ou sagrado do termo, e é esse o sentido que adoto para esta reflexão, encruzilhada é um lugar de concentração de forças e transformação. Aqui nessa apresentação, escolho falar do encontro de uma psicóloga com sujeitos indígenas, desde uma encruzilhada que é também um lugar de comunicação silenciosa: o lugar dos sonhos.

Apresento e partilho a pesquisa de doutorado, que está em seu início, com alguns fragmentos do caderno do pré-campo; depois uma breve reflexão sobre saúde indígena e ao final falarei dos sonhos como lugar de registros e acessos, lugar de comunicação silenciosa e, portanto, lugar de encontro.

A pesquisa de doutorado intitulada provisoriamente “Entre corpos e sonhos no Xingu” propõe uma investigação sobre os sonhos na cultura dos índios Kamaiurá que vivem no Parque Indígena do Xingu. Qual é o lugar que estes ocupam na vida dos índios Kamaiurá: como são recebidos, tratados e contribuem para dar continuidade ao bem viver da comunidade? O quanto a saúde dos índios está ligada a possibilidade de sonhar?

“*Eu não quero sonhar, para não sonhar mal*”, foi o que escutei de um dos indígenas, quando conversávamos sobre os sonhos dele. Essa resposta, numa cultura em que no lugar do costumeiro “bom dia” eles se indagam “o que você sonhou hoje?” me chamou atenção.

O que é sonhar bem e sonhar mal? Como isso afeta a vida cotidiana e o bem estar comum? Espera-se investigar como são considerados e tratados os sonhos entre os indígenas: são tomados como expressões individuais ou coletivas? O quanto influenciam nas tomadas de decisões sobre o futuro da comunidade?

Segundo Junqueira (2004), “os sonhos ocupam lugar de destaque no mundo alto-xinguano, pois por meio deles os pajés conversam com os *mama’e*. É o veículo privilegiado de comunicação. (...) Todas as pessoas sonham, assim como os animais. Plantas, água e *mama’e* não sonham. Somente as pessoas iniciadas na pajelança são capazes de deslindar o enigma do sonho e utilizá-lo em benefício de clientes ou da vida social” (p298).

Em estudo sobre como os Kamaiurá reagem ao estreitamento das relações com a sociedade nacional, Junqueira (2007) afirma que:

...o contato mais estreito com o mercado capitalista, a maior facilidade com que podem alcançar cidades vizinhas ao Parque do Xingu, as idas às grandes metrópoles para tratamento médico, a entrada de aparelhos de televisão na aldeia e a ausência de uma visão crítica dos programas comumente assistidos estimulam o imaginário indígena e têm sido responsáveis pelo aumento continuado de novas necessidades. Necessidades que só podem ser satisfeitas com acesso ao dinheiro. (p44)

O que estão sonhando os Kamaiurá? Como o seu imaginário é atravessado a partir da televisão, atrações da cidade, visitas dos brancos (que podem ser amigos, predadores ou parceiros, equipes de saúde não indígena) na aldeia? Em que língua sonha?

Toma-se o sonho em variadas faces, desde o registro mais pessoal, no sentido de ser uma expressão daquele que sonhou, investigando a maneira que eles compreendem e classificam seus sonhos, bem como o poder dado a determinados sonhadores, geralmente os pajés,

até o registro mais coletivo, tomando o sonho como elemento político – que sustenta a cultura e aponta para a continuidade da comunidade – que resiste aos pressupostos de interpretação e intervenção não indígenas, ou seja, ocidentais. Nesse caso, se os sonhos podem ser tomados como expressões de enraizamento.

Em consonância com a pesquisa anterior, em que os sonhos do pesquisador foram tomados como um fenômeno de comunicação silenciosa, já que podem revelar, além de aspectos inconscientes, elementos da realidade compartilhada, também aqui se pretende tomar os sonhos do pesquisador em campo como dados etnográficos legítimos que revelam uma comunicação, como se verá mais adiante.

Saúde indígena: encontros e desencontros

Em trabalho anterior (Gonçalves, 2011), em que a partir de uma etnografia de um ano e meio na Casa de Saúde Indígena de São Paulo pesquisei as relações entre pacientes indígenas em tratamento médico na cidade e as equipes de saúde não indígenas que os atendiam, e discuti as contribuições da psicologia e da psicanálise no trabalho e ações junto às populações indígenas, houve muitas situações que revelaram a distância entre um mundo, o dos indígenas e outro, o dos não indígenas e a dificuldade do encontro.

Apresento um fragmento do caderno de campo, que revela um desencontro, e reflexão posterior feita na ocasião, em que a desigualdade da pretensa conversa é apontada por um indígena:

“Em determinado momento, um casal de índios Pankararé perguntou-me o que eu fazia por ali. Expliquei que era pesquisadora, formada em psicologia, e pensava desenvolver uma pesquisa na área de saúde indígena ali na Casa. Neste momento outro indígena nos interpelou bravo, disse-me que não aceitava esta história de saúde indígena, “se você for para minha aldeia e pegar malária vai ser uma malária diferente, de branco? Saúde é tudo igual, não tem essa, isso eu não aceito...”. (p24).

O índio que contestou o tema da pesquisa foi chamado de “estressado” pelos que testemunharam a cena, mas parece que o que

houve ali foi uma manifestação de reivindicação no que concerne à igualdade.

Será que a própria situação de permanência na CASAI, onde a priori estão colocadas tantas desigualdades, faz que se reivindique igualdade, desse modo, como uma espécie de resistência? Em que medida esta manifestação representa o “mundo” deste índio? Seria uma reação a toda ordem imposta pelo sistema de atenção à saúde indígena determinado? Uma manifestação que seria a própria marca de uma ruptura, dada pela vinda da aldeia para a cidade e pelas condições de atendimento?” (Gonçalves, 2011, p25).

As principais conclusões que a pesquisa chegou dizem respeito à necessária participação dos indígenas nas formulações, efetivações e execuções das políticas de saúde a eles dirigidas, e a necessária capacitação do profissional de saúde indígena não somente no campo cultural, antropológico, mas no campo emocional, afetivo, ou seja, no que diz respeito às relações humanas.

Nesse sentido, a pesquisa sugeriu que o psicólogo e psicanalista pudesse contribuir na construção de um espaço de escuta, de diálogo em reciprocidade, funcionar como uma espécie de intermediador dentro desse campo da comunicação, por vezes tão difícil, entre os indígenas e as equipes não indígenas.

Atualmente o que se encontra no campo da chamada saúde mental indígena é um abusivo uso de antidepressivos e outros psicofármacos. Em algumas etnias, há um crescente uso de álcool e outras drogas, mas as equipes de saúde parecem apresentar grande fragilidade no que diz respeito ao manejo intercultural, desconsiderando os entendimentos locais dos eventos, dando prioridade à assistência biomédica.

Entende-se que as questões relativas à saúde dos povos indígenas estão direta e profundamente ligadas à possibilidade de viver e sobreviver dentro da própria cultura e tradição e com o sentido de pertencimento dentro da comunidade. Mas é sabido que as políticas de saúde atuais a eles dirigidas não tem conseguido captar suas demandas com precisão.

Também aqui um exemplo, do caderno do pré-campo do Xingu, que ilustra a tensão do campo da chamada saúde mental indígena:

Hoje o pajé estava mais calado; parecia preocupado e me contou a história de sua irmã que desapareceu na mata. Ela vivia em uma aldeia vizinha e ele foi lá para sonhar. Passou quatro noites e sonhou: “a sua irmã tá lá, o veado tá alimentando ela. Ela vem até aqui, mas o pessoal da aldeia faz muito barulho, ela não entra. Ela veio várias vezes para cá, o pessoal faz barulho ela não entra; ela chega pertinho, igual daqui na lagoa, mas se assusta. Tinha que ficar tudo quietinho, se fica quietinho, ela entra.”

No dia seguinte pajé sonhou assim: “todos os pajés precisam se reunir para irem juntos a aldeia vizinha, rezar junto e trazer sua irmã de volta.” Ele foi ao centro comunicar isso aos homens da aldeia e reunir os pajés para prepararem a viagem.

No dia seguinte o sonho se completou: “não vamos mais para o Morená. Vamos ficar aqui mesmo, vamos cantar e rezar aqui. Com todos os outros. Mama é disse que vai escutar daqui, lá muita gente, lá muito barulho, espírito não gosta;

No dia seguinte sonhou “espírito falou hoje às 4 horas vamos cantar e rezar para ela.”

Num outro dia o cacique me chamou para sentar ao lado a sua rede, comer a comida dele e tomar seu mingau. Depois de um tempo de conversa sobre assuntos diversos ele disse: essa mulher que meu pai tá rezando para ela, ela desapareceu, ela é minha tia. Ela tinha uns sessenta e poucos anos. Era tipo um problema assim que eu acho que o caso dela é pra você. Ela perdeu o marido e ficou muito triste. Depois de um tempo ela começou a ver o marido e conversar com ele. Um dia ela saiu para banhar com o marido, avisou o filho, vou banhar com seu pai, e não voltou mais, faz quinze dias. Aqui na aldeia não tem caso assim, quando tem, pessoal fala que é espiritual, pajé vai lá e cura.

Entre o sonhar do pajé, as rezas, o ponto de vista da comunidade e o das equipes de saúde, as questões que permearam essa conversa foram: Como os Kamaiurá entendem minha presença ali? Para que tipo de ‘problemas da cabeça’ sou chamada a colaborar e como se dá essa eleição entre o que será tratado pelo pajé e o que será tratado pelo profissional não indígena?

Em outro momento eu soube que a equipe de saúde do posto Leonardo, ali próximo à aldeia, vinha entendendo o caso dessa senhora como um “surto psicótico”, mas não vinha tendo sucesso na possibilidade de tratamento, pois a família não permitia aproximação.

Em visita posterior tive a oportunidade de ver os prontuários de todos os indígenas que, por algum motivo, estão medicados com psicofármacos. Há inúmeros casos sendo diagnosticados e tratados segundo os padrões psiquiátricos, que a meu ver, a partir do meu próprio contato com os sujeitos medicados, são deveras questionáveis. Além disso, muitos dos diagnósticos e prescrições não contavam com o carimbo com o nome do médico responsável por aquela conduta, revelando a imensa precariedade da situação. Aqui, nessa conduta são reveladas todas as relações de poder em jogo, médicos e não médicos, índios e não índios, agentes de saúde indígenas e não indígenas, paradigmas de doença, saúde e tratamento.

Todas estas situações vão corroborando para a percepção da fragilidade das políticas de saúde indígenas atuais, pois muitas vezes o agente de saúde indígena não dialoga com as equipes de saúde, não há partilha de informações, somente propostas teóricas de trocas. As relações ainda são muito precárias, e apontam a necessidade da construção de um lugar de troca, que é também de formação (Mendonça, 2005).

Aqui parece haver uma clara indicação de campo de atuação para a psicologia: participação desses espaços de discussão, que conta com trocas de experiências de ordem afetiva, emocional, criação de espaços de escuta, de espaços de fazer-junto, espaços de pequenas e momentâneas comunidades; Este talvez seja um caminho para a capacitação nos chamados recursos emocionais.

Etnografia e Sonhar

A partir das matrizes fenomenológicas e mais especificadamente das contribuições de Merleau-Ponty (2004), pode-se pensar a existência do homem no mundo desde a experiência do corpo, através de uma filosofia dos sentidos. O conhecimento do mundo se dá pela reverberação que as coisas do mundo provocam em nosso corpo e, reciprocamente, nos faz projetar nelas.

Os corpos e as coisas coexistem em um mesmo registro e o lugar do homem no mundo é sempre entre ele e estas, sendo permanentemente afetado por elas e afetando constantemente o mundo, sem que a reversibilidade se dê por completo, num movimento ininterrupto e inapreensível em sua totalidade. (CHAUI,1989).

Desde aí o corpo é o lugar do conhecimento, mas é também o lugar por onde este é acessado, como também é o lugar por onde o conhecimento se processa e se pode comunicar com outros corpos.

Frayze-Pereira (2010), profunda e organicamente amparado pelas idéias de Merleau-Ponty, sugere essa qualidade de abertura para o mundo quando propõe que a psicanálise implicada (e não aplicada) seja um lugar do corpo no mundo. O termo ‘psicanálise implicada’ é usado para se referir ao modo reflexivo, interrogativo, crítico, que trabalha menos com temas e mais com ligamentos, desligamentos, conexões e rupturas, de se posicionar diante de uma obra de arte, de um paciente, do outro. Aqui as teorias psicanalíticas não são aplicadas ao mundo, há um *posicionamento* pelo qual se pode ter experiência do que não é próprio. Essa posição inclui, por exemplo, a capacidade de autorreflexão, como também capacidade de percepção, consideração e acolhimento a fenômenos inconscientes para compreender alguns fenômenos do campo.

Estou de acordo com Moure (2005) que, discutindo sobre o desalocamento do pesquisador, questiona se a tentativa de traduzir as experiências do mundo das tradições indígenas para o mundo ocidental não é uma ação que, no lugar de contribuir para compreender, contribui para aumentar a distância entre os mundos. Ele se pergunta sobre o limite do que é comunicável de uma determinada experiência.

Apresento aqui um fragmento do caderno de campo da pesquisa atual, com dois sonhos que acredito serem delicadas e singulares experiências de comunicação dentro do campo das aberturas silenciosas dos corpos, também chamada de Empatia por Merleau-Ponty, que compreende o si mesmo e os outros como órgãos de uma mesma intercorporeidade.

Enquanto me preparava, um pouco ansiosamente, para segunda temporada no Xingu, escrevia para uma disciplina da Antropologia o ensaio “Como se conversa?”; A preocupação era estabelecer um diálogo em maior reciprocidade com os antropólogos mas pensava em vários tipos de conversa: entre índios e não-índios, entre antropólogos e índios, entre psicanalistas e antropólogos, entre psicanalistas e índios. Durante os dias em que escrevia o texto tive o seguinte sonho: cheguei à aldeia Ipavu no Xingu e fui recebida pelo cacique. A aldeia estava cheia, o ambiente agitado e todos falavam na língua. Não entendia nada e fiquei apreensiva. O cacique abriu os braços e me deu um abraço. Falou algo no meu ouvido, na língua e me olhou sorrindo acolhedoramente.

Acordei aliviada. Não sei a língua Kamaiurá e iria pela primeira vez ao Xingu sozinha, e ainda por cima levando minha filha, estava com medo. Mas o sonho me indicou um caminho, entendi que o jeito de conversar, ou, o meu jeito de conversar com os índios é pelo afeto, pela sensibilidade, pela abertura. Sonho calmante.

Fui à campo e a experiência foi ótima. Fomos muito bem acolhidas, colhi muitos sonhos por ali, principalmente dos velhos, além de ter feito meu próprio caderno de sonhos. Já em São Paulo, alguns meses depois, às voltas de fazer o trabalho final de outra disciplina, refletindo sobre ser eu uma psicanalista em campo e por minha formação, tempo de análise, personalidade e sabe se lá mais o que, sobre vir ‘vivendo’ a psicanálise implicada desde o início do trabalho com os índios, há 10 anos, tive o seguinte sonho: sonhei que o cacique estava em São Paulo; Estávamos em um grupo de não-índios sentados em uma mesa de um restaurante,

ele era o único indígena e falava perfeitamente o português. Eu pensei: nossa, que impressionante, eu estou entendendo tudo que o cacique fala.

Qual o percurso entre esses dois sonhos? De que maneira eles falam do que este campo 'exige' desta pesquisadora? Esse sonhos são meus ou dizem respeito a um campo partilhado, e nesse sentido parafraseando Moure(2005), o quanto estou sendo sonhada por eles?

Aqui acredito que houve um encontro!

O primeiro sonho me encorajou a seguir me amparando não nas teorias, psicológicas, psicanalíticas ou antropológicas, mas na experiência com os índios. Essa foi a atitude adotada para viajar, que me sustentou para enfrentar os receios da total singularidade do longo caminho ao Xingu, o encontro com jacarés, onças e tatus, a presença do afeto que permearia (e permeou mesmo) a hospitalidade, abertura e cuidado deles conosco.

Do segundo sonho pensei que, a partir deste lugar de comunicação, em abertura, é possível conversar sim, ainda que com falantes de línguas tão diferentes, e se entender muito bem. Parece que em certo convívio entre determinadas pessoas se cria uma espécie de língua partilhada, um campo da ordem afetiva e de qualidade precisa de comunicação entre a pesquisadora e o grupo visitado e conhecido. (Na mesma semana liguei para lá para saber notícias e soube que o cacique estava mesmo na cidade em reunião com não-índios);

O encontro com o outro talvez possa ser compreendido como fenômeno onde ocorrem aberturas, em diferentes 'corpos', simultaneamente.

Parece que o que muda, no contato com uma ou outra pessoa, uma ou outra cultura, seja o *modo* de fazer as perguntas, considerando que cada relação 'exige', na expressão de Merleau-Ponty, um modo específico de perguntar, irreproduzível, porque encontrado e constituído no cerne da própria relação.

Então, aprender a interrogar junto, escutar com os olhos, ver com os ouvidos e permanecer ali, nessa tensão, sustentando o inapreensível, o

silencioso, o invisível, talvez seja o máximo, e muito, que se possa fazer, entre culturas, no campo do humano. (Gonçalves, no prelo, 2015)

Talvez seja a atitude de abertura e compaixão com o outro que faz com que eu possa tocá-lo sem me confundir com ele; que faz com que eu possa conhecê-lo sem me projetar. (Frayze-Pereira, comunicação oral, 2015)

É essa delicadeza e mistério que estão no cerne da experiência de se comunicar. E do sonhar.

Referências

CHAUÍ, M. Merleau – Ponty *Obra de arte e filosofia* In: Novaes. **Artepensamento**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

FRAYZE-PEREIRA, J.A. **Arte, dor – inquietudes entre estética e psicanálise**. São Paulo: Atelier, 2010. 2ed.

GONÇALVES, L.J.M. **Na fronteira – das relações de cuidado em saúde indígena**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2011.

GONÇALVES, L.J.M. **Como se conversa? Aproximações, conexões e apoios** (artigo no prelo, Ide: psicanálise e cultura). 2015.

JUNQUEIRA, C. **Aisanain Paltu Kamaiurá e Wary Kamaiurá: Cultura Kamaiurá**. Cuiabá: EDUFMT, 2007.

JUNQUEIRA, C. **Pajés e Feiticeiros**. Estudos Avançados 18 (52), 2004.

MENDONÇA, S.B.M. O agente indígena de saúde no Parque indígena do Xingu: reflexões. In: Baruzzi R.G.; Junqueira, C. (Org.). **Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história**. São Paulo: Terra Virgem, 2005.

MERLEAU-PONTY. **Conversas-1948**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MOURE, W. **Saudades da Cura. Estudo Exploratório de Terapêuticas de tradição indígena da Amazônia Peruana**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, IPUSP, São Paulo, 2005.

O lugar da psicologia nas questões indígenas

Edinaldo dos Santos Rodrigues

POVO XUKURU DO ORORUBÁ. PSICÓLOGO PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS UFSCAR, ATUA NA ÁREA TÉCNICA DE SAÚDE MENTAL DO DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL INDÍGENA PERNAMBUCO. E-MAIL: ESRODRIGU@GMAIL.COM

O texto apresentado se constitui de uma síntese de minha participação em vários encontros promovidos pelo Conselho Regional Psicologia de São Paulo, CRP SP, que se iniciam em 2010, no lançamento do livro *Psicologia e Povos Indígenas*. Nos eventos minha participação teve como objetivo falar da minha trajetória acadêmica, a partir da minha identidade e experiência como indígena e psicólogo.

Portanto, iniciarei falando da minha trajetória pessoal, sou indígena do povo Xukuru do Ororubá de Pernambuco, formado em Psicologia pela Universidade Federal de Carlos. Ingressei através do primeiro vestibular indígena do Programa de Ações Afirmativas da UFSCar. Minha trajetória vem do movimento por direitos junto ao meu povo, onde participei da luta pelo território desde a década de 1990, e posteriormente da implantação de políticas públicas de atenção à saúde indígena e do controle social dessas políticas.

Foi com grande prazer que aceitei vários convites do Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas do CRP SP para participar de mesas redondas que trataram da aproximação da psicologia com as questões indígenas. Não só pela oportunidade de aprendizado com os professores e pesquisadores que discutem a temática, mas, sobretudo, pela oportunidade de conhecer outros profissionais psicólogos e lideranças indígenas que vem debatendo a aproximação da psicologia com os povos indígenas numa perspectiva mais cuidadosa, ou seja, ética e responsável.

Quando conheci o Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas do CRP-SP, esse momento se deu num período muito oportuno para minha trajetória acadêmica. Na época estava iniciando a minha formação de psicólogo com o objetivo de trabalhar com populações indígenas. Porém a grande pergunta era: o que fazer depois de formado em psicologia nas comunidades indígenas?

Aqui me interessa especialmente fazer uma reflexão sobre a pergunta acima, num contexto mais amplo em que estão inseridas as populações indígenas, na história do Brasil e nas demandas psicossociais indígenas que buscaram na psicologia um lugar de apoio, não só no campo de atuação em que os psicólogos mais sabem produzir, mas também através de uma rede de conhecimentos em que a psicologia encontra seu lugar diante das especificidades dos povos indígenas. Quando eu falo que minha intenção é fazer uma reflexão sobre o campo *psi* na atenção à pessoa indígena, não é sem considerar que as massas extraem muito pouco desse saber, associam sua prática apenas à clínica psicoterápica com foco no indivíduo e quase nunca nas coletividades. Quando isso se reproduz no campo da atenção à pessoa indígena, não responde às necessidades específicas de cada indígena nem de seus contextos sociais e culturais, que se encontram além das estratégias pontuais e individualistas mais comuns no campo da psicologia.

O profissional psicólogo, quando trabalha focado apenas na perspectiva individualizante, não dá resposta a grupos que carregam consigo o pensamento coletivo advindo de seus antepassados, compondo todo um processo histórico. No Brasil algumas sociedades indígenas ainda se guiam exclusivamente por cosmologias próprias, onde a psicologia talvez tenha mais a aprender do que a ensinar.

Digo isto, porque no Brasil são 305 povos, se fala 180 línguas, múltiplas expressões culturais e modos de vida que ainda representam a maior sócio diversidade étnica e cultural do mundo. Além de grupos ainda isolados e semi-isolados e outros que desde o início da colonização têm contato com as sociedades não indígenas. Este é o caso dos povos que habitam os sertões nordestinos e que por

décadas silenciaram sobre suas identidades devido ao processo cruel de colonização da região, porém só se reorganizaram a partir dos direitos conquistados na Constituição de 1988.

O lugar desses povos e suas tradições são muito importantes para mim como indígena e psicólogo, por isso faço questão de destacar. Eu venho de um desses povos que por décadas tiveram de viver no anonimato, para se proteger e mais tarde se reafirmar como povo indígena perante a sociedade geral. A convivência destes povos com os colonizadores foi marcada por mudanças no modo de vida e por perdas culturais e materiais ao longo da história. Com o objetivo de se preservarem e serem reconhecidos como sociedades indígenas, e mais tarde poderem recontar suas histórias de luta e as dos seus antepassados às novas gerações, através da transmissão oral de conhecimento, foi necessário se esconder e até mesmo se aliar a outros grupos, por mais difícil que fosse. Com o contato restaram poucos aspectos das expressões culturais tradicionais dos povos indígenas nordestinos, sendo o *toré* o principal meio de afirmação dessas etnias.

A partir desse lugar de pertencimento a um povo, onde nações por décadas tiveram suas identidades negadas, devido à reprovação social e negação de direitos humanos, fato que se estende até nossos dias, faço uma leitura desse conflito e começo a identificar o lugar de atuação da psicologia junto a estes povos. Ao destacarmos a simbologia que marca a identidade indígena nordestina, marcada pelas expressões culturais e modos de se afirmar como grupo étnico, percebem-se nesse processo inúmeros conflitos.

O primeiro conflito é o não reconhecimento do indígena pela sociedade em geral. Para os povos do nordeste, em especial os grupos ressurgidos, isso é ainda mais marcante. O segundo conflito é a negação da identidade pelo próprio indígena, por não ser reconhecido pelos outros grupos, eles próprios tendem a não se afirmar evitando confrontos nas relações sociais e de trabalho. O terceiro conflito é a arguição de um novo processo de reconhecimento do território e início da luta pela terra, envolvendo conflitos entre indígenas e fazendeiros e até mesmo entre os próprios indígenas.

Na perspectiva de fazer uma síntese desse panorama histórico, iniciando pelo primeiro conflito que levantei e que está relacionado ao não reconhecimento dos povos indígenas do nordeste por outras sociedades, tal fato se dá pelas marcas deixadas pelo processo de integração à sociedade geral. Ocorrido desde o início do período pré-colonial de várias formas, grupos que se aliaram aos colonizadores transformando-se em pequenos colonos ou empregados de fazendeiros e outros que resistiram e ficaram isolados socialmente durante décadas, este último grupo é responsável pelo ressurgimento de povos considerados extintos por órgãos oficiais do governo, principalmente pela Fundação Nacional do Índio FUNAI.

Esse processo foi marcado por sofrimentos psíquicos em um momento em que assumir a identidade indígena significava enfrentar a violência e o preconceito em locais públicos como escolas fora das aldeias, locais de trabalho e nas cidades próximas. Isso gerou marcas profundas a indivíduos e coletividades, perpetuadas entre gerações, refletindo-se em intensos problemas de ordem psicológica.

Daí partiremos para a segundo conflito: a negação da identidade pelo próprio indígena, muito comum até nossos dias, mas foi ainda mais marcante durante o processo de luta pelo território devido às perseguições ao movimento indígena. A negação se dava principalmente entre os indígenas que saíam da aldeia para estudar ou para trabalhar nas cidades, considerando que tal fato ocorria no sentido de defesa da própria integridade ou por questão de sobrevivência. Isso também gerava sofrimento individual e coletivo.

O terceiro conflito foi marcado pela reorganização e arguição da luta pelo território, por conflitos entre indígenas e fazendeiros, mas também entre os próprios indígenas, principalmente os que não acreditavam nos seus direitos ou por dependerem dos seus trabalhos aos fazendeiros para garantir o sustento de suas famílias e por isso não aderiam à luta nem assumiam sua identidade.

Esses três conflitos foram elegidos para uma possível discussão do lugar da psicologia nas questões indígenas, considerando que a ciência psicológica trata, tradicionalmente, apenas das questões

relacionadas ao indivíduo de modo isolado. Parto do princípio de que os acontecimentos que levam as populações indígenas ao adoecimento mental, especificamente aqueles que habitam a região nordeste, são conflitos sociais e não podem ser tratados de forma individual. Por isso devem ser pensados pela psicologia de forma ampla, numa perspectiva coletiva, porém sem se desvincular da perspectiva individual, pelo lugar onde a maioria dos indígenas atualmente se encontram, devido ao contato que tiveram e têm até hoje com outras sociedades e as relações que com elas foram sendo estabelecidas.

A exclusão vivenciada pelos povos indígenas continuou até nossos dias e ainda causa danos sociais e psíquicos, causando sofrimentos intensos. Outros fatores que agravam muito as situações de conflito e sofrimento mental são as precárias condições sociais que se agravam na maioria das aldeias. A pobreza extrema ameaça e causa vítimas sociais, sendo responsável por transtornos mentais, dependência de álcool e outras drogas e automedicação psiquiátrica.

O exposto nos revela um campo onde a psicologia pode oferecer sua contribuição como ciência que estuda as relações do homem em sociedade, pois pode-se refletir sobre os problemas que afetam a vida da comunidade. Os problemas que aponte no desenvolvimento desta reflexão desencadearam muitos outros, levando a um campo muito conhecido da psicologia e da psiquiatria que são as consequências de uma identidade negada e do processo de exclusão social vivenciados pelas populações indígenas.

Nos últimos dez anos doenças não muito frequentes começaram a surgir nas aldeias, como as doenças crônicas degenerativas, as diabetes, pressão alta, doenças cardiovasculares, câncer. Começaram a ser diagnosticadas com maior frequência pelas EMSI – Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena, ocupando o lugar que era das doenças respiratórias e parasitárias.

Observaram-se também problemas de saúde pública reconhecidos por agravos da vida moderna e contato com as cidades como mortes violentas no trânsito, uso prejudicial de álcool e outras drogas e violências físicas.

Tudo isso tem contribuído para os diagnósticos das “doenças dos nervos” como são chamadas nas aldeias. Percebeu-se também, nos últimos anos, um aumento de crises neuróticas e psicóticas. As EMSI nos últimos tempos vêm recebendo demandas psiquiátricas com maior frequência, antes não se percebiam estes tipos de transtornos nas comunidades.

O novo perfil epidemiológico das comunidades indígenas exigiu debates também no que diz respeito à saúde mental indígena, que se iniciou em 2004 com o primeiro Seminário de Saúde Mental Indígena. Tal seminário apontava problemas graves na população dos territórios indígenas, como o uso prejudicial de álcool e outras drogas psicoativas, associados ao aumento da violência contra pessoas vulneráveis, num cenário de pouca presença de políticas de Estado. As vulnerabilidades psicossociais de modo geral, além dos agravos à saúde mental, demandavam apoio especializado para as EMSI no enfrentamento dos problemas relatados.

A implantação das estratégias de saúde indígena tornou-se um problema ainda mais dramático, pois tais ações se centram apenas no uso de medicamentos psicotrópicos e diagnósticos de saúde mental e percebeu-se um aumento nas demandas de encaminhamentos psiquiátricos para hospitais. Assim como na sociedade em geral, as crises psiquiátricas nas aldeias também passaram a ser um problema para as EMSI.

As equipes de saúde indígena, assim como as equipes de atenção básica, não se sentem preparadas para lidar com os pacientes de saúde mental, desde os problemas mais simples até problemas mais graves. Por isso, ao se depararem com pessoas em sofrimento mental têm a conduta de encaminhar para as equipes de saúde mental, com a justificativa de que os casos devem ser atendidos e acompanhados pelas equipes de saúde mental. Sabemos que tal lógica é ultrapassada e não está de acordo com a reforma psiquiátrica, com o agravante de ter que se oferecer um cuidado à população indígena sob a lógica das especificidades culturais dos diferentes povos indígenas.

Com a consolidação da política de saúde indígena, atualmente os 34 DSEIs – Distritos Sanitários Especiais Indígenas contam com

profissionais psicólogos na equipe do Núcleo de Apoio à Saúde Indígena – NASI, atuando na função de referências técnicas de saúde mental. Esta função está ligada à gestão da saúde mental no planejamento de estratégias, articulações com a rede de atenção psicossocial, apoio matricial e atendimentos de saúde mental nas aldeias e na Casai – Casa de Apoio à Saúde do Índio, com o objetivo de atender integralmente os indígenas que apresentam problemas de saúde mental.

Porém a atuação desses profissionais ainda gera dúvidas sobre o seu papel nas equipes multidisciplinares e também nos pacientes, ao se tratar de uma proposta de atuação voltada para ações coletivas, onde o conflito individual passa a ter um lugar na coletividade como apontado antes. Em relação às concepções limitadas com as quais os psicólogos são capacitados, apenas para fazer psicoterapias, gera-se desconforto nas EMSI sobre a presença de psicólogos nessas equipes, pois a demanda trazida pelas mesmas se volta a ações terapêuticas individuais, sendo o ambulatório médico e de enfermagem o lugar onde se materializa o cuidado em saúde.

A saúde indígena, numa concepção mais ampla de valorização dos itinerários terapêuticos indígenas, ainda é pouco compreendida pela maioria dos trabalhadores e enfrenta muita resistência, principalmente na saúde mental. Porém é importante ressaltar que parte das crises de saúde mental está relacionada à perda de vínculos culturais, tanto nas sociedades indígenas quanto na sociedade em geral. Ao iniciar este diálogo destaquei a importância da identidade e me foquei na perda de vínculos diretamente relacionada com o processo de adoecimento mental dos povos indígenas. De modo geral é o que se percebe no aumento da ansiedade; o vazio que antes não tinha lugar na mente das pessoas agora passa a desencadear tanto transtornos quanto dependência de drogas.

Retomando a pergunta de início sobre o que fazer depois de formado em psicologia junto aos povos indígenas, parece ainda ser uma construção, mas já podemos apontar caminhos possíveis a começar com o respeito e apoio às lutas dos povos indígenas. Na prática *psi*, técnica e política precisam caminhar juntas; ter um olhar diferenciado

para concepções sobre a saúde e doença e, principalmente, compromisso ético para apoiar e respeitar os saberes tradicionais, principalmente no diálogo com os pajés e outros detentores dos saberes indígenas no que diz respeito à saúde mental.

Mais uma vez agradeço os convites durante todos estes anos de eventos de psicologia e povos indígenas realizados pelo CRP-SP, em que tive o privilégio de estar debatendo junto com psicólogos, lideranças indígenas e outros pensadores. Este espaço nos ajuda a fazer uma reflexão sobre a questão indígena a partir dos direitos fundamentais garantidos constitucionalmente, porém negados, devido aos interesses econômicos deste país. Para mim foi um orgulho fazer parte dos debates do CRP-SP e vejo o compromisso assumido pelo CRP com as causas das minorias. Para finalizar, reitero a importância dos profissionais psicólogos atuarem de forma ética a contribuir com a preservação da cultura indígena, através do protagonismo destes na luta por direitos e por uma vivência mais harmônica com os saberes tradicionais.

A psicologia na promoção do bem viver indígena

Lumena Celi Teixeira

PSICÓLOGA, MESTRE EM PSICOLOGIA SOCIAL, PROFESSORA DA UNISANTOS, COORDENADORA DO GT PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS DA ULAPSI (2012-2016), CONSELHEIRA DO CRP SP ENTRE 2004-2010, FUNDADORA E ATUAL COORDENADORA DO SUBNÚCLEO PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS. E-MAIL: LUMENACELI@GMAIL.COM

O não-índio precisa voltar pra terra,
precisa pôr os pés na terra.

(fala de liderança Kaiowá)

Introdução

Durante o período em que o CRP SP tem se dedicado a fomentar o compromisso da psicologia brasileira com as lutas e demandas dos povos indígenas, o que já somam 11 anos, foram inúmeras as oportunidades de escuta e reflexões compartilhadas com lideranças indígenas, psicólogos e também com colegas de outras áreas. Aprendemos muito, produzimos muito e temos a certeza de que há muito ainda por fazer.

Um dos aspectos várias vezes destacado nesses encontros se refere à formação praticamente nula dos psicólogos para atuação nessa área. É notório que a academia não costuma responder às demandas da sociedade em um ritmo adequado, muitas vezes produzindo esse tipo de descompasso: necessidades sociais não atendidas por falhas na abrangência da formação profissional.

No caso específico, a invisibilidade – ou negação – da temática ‘indígenas’ não se manifesta apenas nos cursos de Psicologia,

mas também na sociedade em geral. Reconhecer e desnaturalizar esse panorama se configura como um bom ponto de partida para provocar a academia, e também a sociedade, de maneira que em um prazo não muito longo possamos ver as demandas indígenas contempladas nos currículos de Psicologia.

Neste texto buscamos articular referências de alguns campos da Psicologia e também das políticas públicas, com as demandas expressas pelos indígenas em busca de nosso apoio e cuidado. Pretendeu-se aproximar o 'novo' de alguns parâmetros já reconhecidos pelos psicólogos, visando estabelecer conexões e direcionamentos em uma perspectiva emancipatória.

Lembremos que o início deste caminhar deu-se em 2004, quando o Conselho Federal de Psicologia foi provocado por um grupo de lideranças indígenas em busca de ajuda, principalmente, para o enfrentamento das situações de suicídio e uso abusivo de álcool e outras drogas em muitas comunidades. Em atenção a essa demanda o CRP SP fundou o Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas, cujo trabalho pautou-se em quatro questões centrais, as quais nos serviram como guias:

- Quais as causas do sofrimento psíquico vivido por um grande número de indígenas que vivem em suas aldeias? E pelos que vivem nas cidades?
- Quais são as políticas públicas existentes e em que medida têm sido efetivas para o enfrentamento dessa situação?
- Quais referências, a partir da Psicologia, podem ser adotadas como diretrizes nesse contexto?
- Qual o papel do psicólogo nesse processo?

A contribuição da Psicologia na Saúde Mental surgiu, portanto, como primeira demanda. No entanto, com o desenrolar da experiência e dos diálogos interdisciplinares e interétnicos, o entendimento sobre o lugar do psicólogo na relação com os povos indígenas foi se ampliando. Desejamos compartilhar aqui algumas das reflexões construídas nesse processo, as quais já apontam algumas respostas

às questões inicialmente levantadas, enquanto outras tantas vão surgindo.

Importante esclarecer que adotamos neste texto expressões que não são utilizadas ou concebidas pelos indígenas, como ‘sofrimento psíquico’ e ‘saúde mental’, na intenção de dialogar com os saberes dos psicólogos. Temos consciência de que cada conceito revela aspectos de uma certa visão de homem e de mundo, sendo que o pretendido aqui é articular elementos da subjetividade indígena a certos conhecimentos acumulados pela Psicologia.

Que tal esforço possa contribuir na consolidação do compromisso ético-político dos psicólogos com a luta dos povos indígenas e pela observância de seus direitos na convivência com a sociedade nacional, assegurando-se sua integridade cultural e étnica.

Gênese do sofrimento psíquico

Jovens estão se suicidando, usando
muito álcool e drogas, porque perderam
a esperança de um dia
ser feliz (*).³⁹

A Psicologia contemporânea, de orientação sócio histórica, compromissada com a emancipação dos sujeitos, coloca a desnaturalização do sofrimento psíquico como ponto de partida para o estabelecimento de linhas de cuidado em relação àquele que sofre. Trata-se de reconhecer a interdependência entre as condições objetivas de vida – circunstâncias históricas, sociais e culturais – e a subjetividade, para compreender a gênese dos fenômenos nos quais o psicólogo busca intervir.

Concebidos na realidade e na vida social, a partir de determinações sociais e históricas, subjetividade e sujeito se constituem e se transformam

39 (*) Assim como esta, citaremos ainda outras falas proferidas por lideranças indígenas durante o I Encontro Nacional Psicologia, Povos Indígenas e Direitos Humanos. (Dourados, MS, 2013). Registro próprio.

conforme as mudanças sociais, através de um processo de mútua troca e síntese. (CFP, 2013, p.66; Vigotski, 1999)

É sabido que o contexto existencial das comunidades indígenas é marcado por diversos conflitos com a sociedade envolvente. A violência impetrada desde o período da colonização, e que persiste até os dias de hoje, produz desigualdade, preconceito e exclusão social, cujos efeitos são perniciosos na constituição dessas subjetividades. E, ainda que haja diferenças significativas entre o modo de vida dos indígenas nas aldeias e nas cidades, a condição de desigualdade e suas decorrências persistem também ali.

No entanto, prevalece um cômodo desconhecimento da situação no conjunto da sociedade brasileira, como se os indígenas fossem invisíveis ou não existissem, a não ser em contextos folclóricos, de cínica valorização da ‘riqueza cultural’ dos povos autóctones, numa visão romântica, a-histórica e alienante.

A invisibilidade de um grupo social é uma construção ideológica, que serve para perpetuar relações de dominação. Sua superação passa pelo desvelamento crítico da situação e a tomada de posição quanto à defesa intransigente dos direitos humanos, da dignidade e da equidade social. Vejamos alguns elementos de contexto, ‘invisíveis’ aos olhos da maioria, mas que seguem produzindo injustiça social e sofrimento às comunidades:

- Negação da diversidade cultural brasileira: segundo o último censo (2010), os indígenas somam quase 900 mil indivíduos, compondo 305 povos e 274 línguas diferentes; somos um país multicultural e multiétnico, mas ‘ninguém percebe’.
- Violência estrutural do Estado brasileiro: políticas públicas ‘diferenciadas’ fragmentadas, mal geridas, ineficazes; sistema de justiça e polícias fomentando violência e impunidade; visão do índio como obstáculo ao ‘progresso’; descaso.
- Imensa desigualdade na disputa política institucionalizada: no Congresso Nacional não há representante indígena, mas há toda uma bancada ruralista a advogar inclusive contra os direitos indígenas já conquistados.

- Imagem estereotipada do índio: visto ainda como em 1.500, aquele que ‘vive na mata, nu, da caça e pesca’, ou então não é considerado mais índio, porque ‘aculturado’.
- O silêncio da grande mídia sobre a violência sofrida pelas comunidades e a impunidade dos criminosos: nos últimos 10 anos, só entre os Kaiowá (MS) foram mais de 300 indígenas assassinados.
- A criminalização dos movimentos sociais, entre eles o movimento indígena: grande número de lideranças encarceradas por reivindicarem direitos já garantidos na Constituição.

Longe de pretender esgotar a lista, apontamos apenas alguns exemplos dessa invisibilidade social para afirmar a dimensão coletiva dessa condição perversa e considerar o sofrimento ético-político vivenciado pelas comunidades como pano de fundo para compreensão dos agravos à saúde mental experienciados por muitos indígenas. Nas palavras de Sawaia (1999):

[...] o sofrimento ético-político abrange as múltiplas afecções do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes formas. Qualifica-se pela maneira como sou tratada e trato o outro na intersubjetividade, face a face ou anônima, cuja dinâmica, conteúdo e qualidade são determinados pela organização social. [...] retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes em cada época histórica, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade. (p.104)

As principais causas de sofrimento apresentadas pelos indígenas expressam bem essa situação de assujeitamento: genocídios, assassinatos de lideranças, usurpação de territórios, desvalorização das culturas originárias, supressão de direitos, manipulação ideológica pelo sistema educacional oficial e ausência de políticas públicas efetivas. Os principais efeitos desse contexto perverso são percebidos pelo uso nocivo de álcool e outras drogas, altas taxas de suicídio, identidade fragilizada (“vergonha de ser índio”, principalmente entre jovens), violência intrafamiliar em decorrência do alcoolismo, prostituição, “doenças de branco” como a depressão, e a medicalização como

resposta principal da medicina convencional. Os indígenas em contexto urbano acrescentam ainda os problemas decorrentes da moradia nas periferias das grandes cidades, o preconceito generalizado e a ausência de políticas públicas diferenciadas.

Ainda que a Constituição Federal de 1988 tenha representado um avanço na garantia dos direitos básicos da população indígena, estes não se encontram efetivados de fato e vivemos sob o tensionamento de forças sociais retrógradas, que advogam interesses contrários aos direitos já conquistados, constituindo-se em perigo constante de retrocesso. Assim que o psicólogo, onde quer que esteja exercendo sua prática, pode ser um ator social afinado com a mudança de mentalidade que a sociedade necessita. Não precisa estar na aldeia, ou em contato direto com os indígenas, pois entre os não-índios há muito o que fazer para que se logre a superação do preconceito, a conquista de justiça e equidade social. Trata-se de estabelecer um compromisso ético-político com as lutas dos povos indígenas, incluindo-os nas pautas, dando-lhes voz e visibilidade.

Ainda segundo Sawaia (1999), para a humanização das políticas públicas mediante o enfrentamento da exclusão social é necessário integrar duas estratégias: uma de ordem material e jurídica, a cargo do poder público, e outra de ordem afetiva e intersubjetiva, a depender de cada um de nós: implica na compreensão e apreciação do excluído na luta pela cidadania, potencializando suas formas de organização e ação.

Assim que uma atuação responsável exige, primordialmente, o rigor ético: não podemos, com nossas práticas, reiterar relações de dominação, ainda que inadvertidamente. Há que se buscar soluções compartilhadas, em processo contínuo de potencialização dos sujeitos envolvidos, sem desconsiderar a complexidade inerente à situação. Atuar na formação ou fortalecimento de redes de atenção intersetoriais, expressando na prática o conceito de integralidade que permeia o SUS e a política pública de Saúde Mental. Em especial, potencializar a participação e organização dos próprios indígenas, de maneira que falem em seu próprio nome.

Abandonando as práticas autoritárias e perversas do Estado nacional brasileiro nas suas relações com os povos indígenas, devemos nos engajar num diálogo intercultural, construído desde o local e o regional, baseado num conjunto de princípios e direitos partícipes de um projeto nacional de reconhecimento dos direitos à diferença sócio histórica rumo à inclusão e à justiça social, tendo como ponto de partida o respeito à diferença de projetos de futuro. (Lima e Castilho, 2013, In: Venturi e Bokany, 2013)

Diante da situação vivida pelos indígenas, onde a sociedade há tanto que se aprimorar na direção de garantir-lhes o direito ao ‘bem viver’, não se pode ansiar por neutralidade. Nossa atuação é sempre política, inexoravelmente ligada a um determinado projeto de sociedade, estejamos conscientes disso ou não. Aqueles que não reconhecem a dimensão política de sua atuação geralmente atuam na manutenção do *status quo*, ainda que muitas vezes sem crítica quanto ao seu papel social, mas perpetuando formas de dominação constituídas historicamente. Fiquemos alertas.

‘Bem viver’ como parâmetro para a ‘saúde mental’ das populações indígenas

O que é ‘bem viver’, ser feliz? Lá na aldeia tem pessoas com 102, 105 anos... não tem carro importado mas tem gente feliz. (*)

A Organização Mundial da Saúde, em seu sítio eletrônico, conceitua saúde mental como “o estado de bem-estar no qual o indivíduo realiza as suas capacidades, pode fazer face ao stress normal da vida, trabalhar de forma produtiva e frutífera e contribuir para a comunidade em que se insere”. (2014) Afirma também que diferenças culturais, julgamentos subjetivos e referenciais teóricos afetam o modo como a ‘saúde mental’ é definida.

Na relação entre os atores sociais da Saúde com as comunidades indígenas, há sempre o risco da imposição de uma concepção ocidental,

marcada ideologicamente pelo etnocentrismo, que dificulta um encontro verdadeiro com o Outro. Sendo a ‘saúde mental’ uma denominação ausente nas cosmologias indígenas, há que se investigar sobre conceitos correlatos, os quais favoreçam a interlocução e o cuidado com aqueles que sofrem. É necessário superar a ideia de que sabemos o que é melhor para o outro, as iniciativas devem contar com o protagonismo das comunidades, elaboradas desde o tempo indígena e de seus modos de viver. (Stock, 2011)

Os representantes indígenas com quem temos dialogado relacionam ‘saúde mental’ a diferentes aspectos da dimensão social e coletiva. Citemos os principais: condições de subsistência das famílias; condições para reprodução dos modos de vida próprios das diferentes comunidades; violação dos direitos; preconceito sofrido nas cidades e os conflitos decorrentes dessa interação; conflitos familiares; feitiços. Consideram a ‘saúde mental’ como um patamar de bem viver muito além de uma vivência estritamente pessoal, individualizada, incluindo o bem estar comunitário como condição de bem estar pessoal.

A noção de bem viver é considerada um princípio ético-moral, legada pelos indígenas andinos, mas que também encontra expressões próprias em comunidades indígenas brasileiras. Nas palavras do sociólogo Cândido Grzybowski (2012):

O pilar do *bem viver* é reconhecer-se como parte de uma grande comunidade de sujeitos humanos relacionados entre si e com tudo mais, num mundo interdependente. A condição do bem viver é saber relacionar-se, é sentir-se parte de tudo e de todos, é usufruir a vida que decorre das relações de troca e dependência com o entorno. [...] Aí entram como sujeitos tanto os humanos como todos os elementos da natureza (o ar, a chuva, a água, o Sol, a Lua, as montanhas, os animais, as plantas...), bem como os mortos e os espíritos. As relações entre estes conjuntos de sujeitos são de respeito e troca, tendo como pressuposto incontornável a dependência mútua.

Partindo de uma tradição milenar, este é o paradigma que tem garantido a coesão das comunidades indígenas e que pode ajudar

as sociedades neoliberais contemporâneas a superar o caos em que vivem. Um ideal de vida plena, intrinsecamente associado à descolônização do poder e do saber e à desmercantilização da vida cotidiana. Algo que deveríamos aprender com eles.

[...] o paradigma do Viver Bem ensina-nos não a viver melhor, mas sim a viver bem com menos. Ele precisa ser um marco na educação. Precisamos criar uma ética de Viver Bem e reconstruir um pensamento e uma forma de vida mais comunitária, com outras formas de repensar as relações interpessoais e a economia, um equilíbrio entre a cultura e a Mãe Terra. (Katu Arkonada⁴⁰)

Países com grande contingente de população indígena como Equador e Bolívia, lograram introduzir os princípios do bem viver em suas Constituições Federais, aprovadas respectivamente em 2008 e 2009, advogando pelos direitos da natureza. Uma grande conquista social do movimento indígena latino-americano, a nos servir de inspiração e estímulo.

A centralidade do bem viver indígena pressupõe, no cotidiano, uma vida comunitária em harmonia com a natureza, simplicidade, reciprocidade, valorização da sabedoria dos anciãos, a experiência cotidiana do sagrado e a celebração da vida. Quando as condições objetivas do modo de vida tradicional não estão garantidas, como é o caso da maioria dos indígenas brasileiros, rompe-se com a possibilidade do bem viver e prevalece o sofrimento: aparecem sintomas de depressão, ansiedade, uso prejudicial de álcool e outras substâncias, impulso ao suicídio.

Nessa perspectiva, a garantia do território é essencial para o bem viver das comunidades. Apesar do direito às terras tradicionalmente

40 Katu Arkonada é diplomado em Políticas Públicas. Basco, viveu meses em Belém do Pará, trabalhando na coordenação do Fórum Social Mundial. É pesquisador e analista do Centro de Estudos Aplicados aos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – Ceadesc e atualmente colabora com o Vice-Ministério de Planejamento Estratégico do Estado da Bolívia na construção de indicadores de Bem Viver para os projetos de desenvolvimento. Entrevista acessada em março de 2016 no site http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3439&secao=340

ocupadas pelos indígenas estar garantido na Constituição Federal, vivemos no país uma disputa violenta e desigual, que na prática tem resultado na morte e no encarceramento de muitas lideranças indígenas e na insegurança existencial de várias comunidades, enquanto o Congresso Nacional acena com a possibilidade de retrocesso de direitos já garantidos, mediante diversos projetos de emenda constitucional que se encontram em tramitação.

Se para os não-índios a terra adquire tão somente um valor de troca enquanto mercadoria, representando mais um ‘recurso natural’ a ser explorado em processos de desenvolvimento econômico via de regra não sustentáveis, para a maioria dos indígenas trata-se do espaço sagrado onde a vida acontece. Pressuposto para o bem viver.

Estabelecendo uma correspondência com o principal slogan da reforma psiquiátrica italiana, que ao desconstruir manicômios afirmava que “A liberdade é terapêutica”, Dr. Ricardo Moebus, professor de Psiquiatria na Universidade Federal de Ouro Preto, sintetizou a relação da terra com a saúde mental indígena em outro slogan, também muito significativo: “A terra é terapêutica”, soando pertinente e inspirador.

A luta pela terra, manifestação de uma grande disputa política que marca a realidade brasileira, torna-se condição básica para a conquista do bem viver e garantia de saúde mental das comunidades indígenas. Ao reconhecermos a interdependência entre as condições objetivas de vida e a produção de subjetividade, na gênese do sofrimento psíquico, não há como furtar-se ao compromisso ético-político com as lutas dos povos indígenas pela observância de seus direitos. Inevitavelmente, técnica e política precisam caminhar juntas.

Diretrizes oficiais na política pública de Saúde Mental

Interculturalidade é a coisa de respeitar o outro como ele é, você usa o conhecimento do outro como algo importante. Nós índios sabemos como fazer, mas o não-índio tem muita dificuldade. (*)

Em 2007 o Ministério da Saúde lançou a Portaria 2.759/07 que estabelece as diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas, constituindo-se no marco oficial desta interface. Em seu artigo primeiro apresenta oito diretrizes gerais, das quais destacaremos aqui as seis primeiras. Diante da relevância do documento e das proposições, estão citadas na íntegra (grifos nossos):

I – apoiar e respeitar a capacidade das diversas etnias e das comunidades indígenas, com seus valores, economias, tecnologias, modos de organização, de expressão e de produção de conhecimento, para identificar problemas, mobilizar recursos e criar alternativas para a construção de soluções para os problemas da comunidade;

II – apoiar a 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 a abordagem dos problemas de saúde destas comunidades;

III – considerar como atores sociais imprescindíveis para a construção deste processo, os etnólogos e a comunidade acadêmica, na medida em que vem acompanhando sistematicamente o impacto do contato destas comunidades com as sociedades envolvidas, apontando a complexidade dos problemas das comunidades e das intervenções do Estado brasileiro e produzindo conhecimento acerca da heterogeneidade destas comunidades;

IV – garantir ações integradas, através da articulação institucional entre as diferentes esferas de governo (União, Estado e Municípios);

V – garantir acessibilidade, sobretudo através 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;

VI – considerar como fundamento das propostas de intervenção a estratégia de pesquisa – ação participativa, que permita sistematizar informação epidemiológica, assim como os modelos explicativos e sistemas de ação que os indígenas implementam para a superação de seus problemas;

Em resumo, esta Portaria se pauta pelo respeito à diversidade cultural dos povos indígenas, a participação dos mesmos em busca de consensos na abordagem dos problemas de saúde, articulação entre saberes científicos e tradicionais, integração das esferas de governo, ações territorializadas e pesquisa-ação.

Representa bem tudo aquilo que tem sido apontado pelos indígenas e pelos técnicos, como fatores essenciais para o enfrentamento das questões de ‘saúde mental’. Mesmo que as equipes de saúde ainda não reúnam as condições para seguir todas essas diretrizes na prática, não se pode negar a importância de tal referência. Afinal, é um documento oficial, em vigência, alinhado com o pensamento mais progressista nesse campo, a nos servir de inspiração e meio de negociação com instâncias governamentais responsáveis pela execução da política. A exemplo dos direitos garantidos da Constituição Federal, essa Portaria também pode e deve ser utilizada como importante instrumento nos processos de implantação de políticas públicas de saúde responsáveis.

Outra referência fundamental é a Política Nacional de Saúde Mental, que se apoia na Lei 10.216 de 2002, considerada a Lei da Reforma Psiquiátrica brasileira. Em linhas gerais, busca estabelecer um modelo de atenção à saúde mental aberto e de base comunitária, superando o modelo manicomial, hospitalocêntrico. Isto é, garante a

livre circulação das pessoas com transtornos mentais pelos serviços, comunidade e cidade, e oferece cuidados com base nos recursos que a comunidade oferece.

Este modelo conta com uma rede de serviços variados, tais como os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS e CAPS ad – especializado em Álcool e Drogas), os Serviços Residenciais Terapêuticos (SRT), os Centros de Convivência e Cultura e os leitos de atenção integral (em Hospitais Gerais; nos CAPS tipo III que funcionam 24 horas), entre outros. Baseia-se na integralidade do cuidado, já que pressupõe a produção psicossocial do sofrimento psíquico, e na estratégia da intersetorialidade para planejamento e execução dos projetos terapêuticos, que devem ser participativos e singulares.

Assim sendo, exige das equipes de saúde mental ações articuladas com diversos setores, tendo em vista a complexidade das demandas que resultam em sofrimento e adoecimento. Muito além de apenas ‘psicologizar’ as intervenções, numa perspectiva individualizante, trata-se de construir, em conjunto com os sujeitos implicados – pessoa em sofrimento, familiares, referências comunitárias – planos de ação, ou projetos terapêuticos, que considerem os motivos do adoecimento e a potência de ação de cada ator social envolvido.

A colocação em prática do projeto terapêutico implica, via de regra, no envolvimento de outras políticas públicas para além da saúde, constituindo-se em mais um importante desafio. A intersetorialidade, fundamento essencial do SUS e da política de saúde mental, ainda encontra resistência para sua efetivação. Prevalece a cultura fragmentária de cada setor da política pública, que insiste em encerrar-se em si mesmo, oferecendo respostas parciais e pouco eficazes aos problemas complexos vividos pela população. Cabe aos trabalhadores da saúde a permanente discussão e proposição de ações conjuntas, compreendendo que transformações paradigmáticas como esta demandam insistência e paciência histórica.

É fundamental a compreensão dos processos de saúde/doença como processos coletivos, inscritos na vida social. Portanto, requerem articulação intensa dos movimentos de Direitos Humanos e universidades,

e as redes de inclusão social, como as políticas públicas de geração de renda, moradia, educação e acesso à cultura e ao lazer. (Stock, 2011, p.6)

Tal concepção de promoção da saúde mental de pessoas e comunidades implica em uma 'clínica ampliada', estabelecida como uma prática no campo da Saúde Coletiva, que tem como objeto a relação dos indivíduos no território. Considera o sujeito como um indivíduo inserido, em relação com determinada coletividade e que habita determinado território. Lida-se portanto com a rede de subjetividade que o envolve e demanda saberes de várias ordens, adquirindo caráter interdisciplinar. (Campos e Guarido, 2010)

Nessa mesma direção, o Ministério da Saúde explicita que a base comunitária da rede de atenção à saúde mental do SUS está orientada pela noção de território:

O território é a designação não apenas de uma área geográfica, mas das pessoas, das instituições, das redes e dos cenários nos quais se dão a vida comunitária. Assim, trabalhar no território não equivale a trabalhar na comunidade, mas a trabalhar com os componentes, saberes e forças concretas da comunidade que propõem soluções, apresentam demandas e que podem construir objetivos comuns. Trabalhar no território significa assim resgatar todos os saberes e potencialidades dos recursos da comunidade, construindo coletivamente as soluções, a multiplicidade de trocas entre as pessoas e os cuidados em saúde mental. É a ideia do território, como organizador da rede de atenção à saúde mental, que deve orientar as ações de todos os seus equipamentos. (M.S., 2005, p.24)

Em outra publicação, valoriza o protagonismo dos sujeitos:

Por humanização compreendemos a valorização dos diferentes sujeitos implicados no processo de produção de saúde. Os valores que norteiam essa política são a autonomia e o protagonismo dos sujeitos, a responsabilidade entre eles, os vínculos solidários e a participação coletiva nas práticas de saúde. (M.S., 2009, p.6)

Interessante destacar a sintonia entre os conceitos de território e protagonismo, seja na política oficial de saúde para todo e qualquer cidadão

brasileiro, seja na cosmovisão indígena de uma maneira geral. Há que reconhecer tratar-se de um modelo em processo de construção, marcado por desafios de várias ordens, mas que aponta para a superação de antigos paradigmas e pode nos servir de estímulo e referência nas negociações e implementação de modelos de atenção em saúde mental.

Em 2014, o mesmo Ministério da Saúde, através da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, lançou o Documento orientador sobre a gestão da atenção psicossocial nos DSEI. Material muito interessante, produzido com a colaboração dos profissionais ‘referências técnicas em saúde mental’ de 32 dos 34 DSEIs (Distritos Sanitários Especiais Indígenas). Assim está formulado o princípio geral da atenção à saúde mental indígena:

Contribuir para a potencialização dos projetos de Bem Viver das diferentes comunidades, famílias e indivíduos indígenas a partir de ações de promoção da saúde, prevenção e atenção a agravos relacionados à saúde mental, que compartilhem responsabilidades e ações com comunidades, profissionais de atenção primária e redes de apoio locais, incentivem o protagonismo indígena e a mobilização social valorizando e respeitando os saberes, modos de organização social, valores, economias e as tecnologias próprias de cada comunidade. (p. 8)

Alinhado às demais referências citadas, o documento apresenta orientações quanto às ações de cuidado no território, apoio matricial e atribuições dos profissionais do DSEI na atenção psicossocial. Leitura obrigatória nessa área.

Modelo psicossocial contrapondo-se à medicalização

Como fazer um casamento entre conhecimento tradicional e a ‘saúde’ do não-índio? Quando índio fica doente já vão logo dando remédio... (*)

Sabemos que os povos indígenas possuem as suas próprias e diversas concepções de saúde e adoecimento, relacionadas à dimensão

espiritual e às práticas tradicionais, xamânicas. Em consonância, a principal diretriz da política de saúde mental indígena estabelece que deve-se construir estratégias conjuntas, dialogadas, respeitando os saberes tradicionais. No entanto, são inúmeros os relatos de medicalização das questões de ordem psicossocial, a exemplo do que temos presenciado também entre os não-índios, na sociedade geral.

Entende-se por medicalização o processo que transforma, artificialmente, questões não médicas em problemas médicos. [...] Problemas de diferentes ordens são apresentados como “doenças”, “transtornos”, “distúrbios” que escamoteiam as grandes questões políticas, sociais, culturais, afetivas que afligem a vida das pessoas. Questões coletivas são tomadas como individuais; problemas sociais e políticos são tornados biológicos. [...]

Nesse processo, que gera sofrimento psíquico, a pessoa e sua família são responsabilizadas pelos problemas, enquanto governos, autoridades e profissionais são eximidos de suas responsabilidades. Uma vez classificadas como “doentes”, as pessoas tornam-se “pacientes” e consequentemente “consumidoras” de tratamentos, terapias e medicamentos, que transformam o seu próprio corpo no alvo dos problemas que, na lógica medicalizante, deverão ser sanados individualmente. (Manifesto do Fórum contra a Medicalização da Vida, 2011)⁴¹

A despeito das diretrizes em contrário, ainda prevalecem intervenções etnocêntricas, cujo sistema explicativo de causalidades e abordagens terapêuticas se baseiam no modelo biomédico. Este modelo se coloca como universal, fundamentado no discurso biológico e no método científico positivista, cujo objeto de intervenção é a *doença*, em sua relação com a objetividade material do corpo, não o *sujeito* em sua integralidade. Trata-se de uma medicina que exclui a subjetividade e os determinantes sociais, coletivos, culturais das doenças, induzindo à medicalização da vida.

41 Link acessado em 06/07/2016: <http://medicalizacao.org.br/manifesto-do-forum-sobre-medicalizacao-da-educacao-e-da-sociedade/>

Resulta em mais uma estratégia de desvalorização da cultura tradicional, na medida em que coloca o indígena à mercê de um campo ao qual ele não tem como se contrapor, pois, a medicina convencional é a política pública oficial e as intervenções químicas, os psicofármacos, são apresentados como terapêuticas inquestionáveis, portanto naturalizadas.

E, mediante a desconsideração, no âmbito da intervenção, da gênese sócio histórica do sofrimento psíquico indígena, parece revelar-se um jogo social perverso que resulta em certa 'absolvição' ao não-índio. Este supostamente propõe a 'cura' ou o aplacamento dos sintomas daquele Outro, sem precisar intervir no cenário produtor de adoecimento, isentando-se enquanto ator social que participa na trama da violência estrutural vitimizadora.

Contrapondo-se ao modelo biomédico e à lógica da medicalização coloca-se o modelo psicossocial, uma prática baseada na compreensão dos processos sociais e psicológicos inerentes à relação entre saúde e doença. Pressupõe métodos científicos construcionistas, dialógicos, promovendo o fortalecimento de sujeitos coletivos, responsabilidades compartilhadas e autonomia. O cuidado daquele que sofre implica em atenção integral e formulação de projetos terapêuticos singulares, fundados na realidade em que os dilemas existenciais da população se desenrolam.

A resolução dos problemas de saúde deslocou-se do campo da biomedicina e do corpo individual para o campo político/cultural e para o corpo social. É necessário repensar a política de saúde indígena frente à situação pluriétnica e democrática que caracteriza as nações latino-americanas. (Langdon, 1999)

Atenção psicossocial não deve ser compreendida como um modelo ou sistema fechado, mas sim como um processo social e complexo, constituído “no entrelaçamento de dimensões simultâneas, que ora se alimentam, ora são conflitantes; que produzem pulsações, paradoxos, contradições, consensos, tensões.” (Amarante, 2007, p. 63)

Ocupar-se do sujeito em sua experiência de vida – e não apenas da doença – exige um olhar ampliado, a contemplar diferentes aspectos que devem configurar as estratégias de intervenção. Considerar o sujeito em sua integralidade implica em analisar, junto com ele, quais seriam esses aspectos e seus dilemas, e então estabelecer um projeto terapêutico – ou plano de ação – singularizado, a ser monitorado sistematicamente e redimensionado no decorrer no processo.

Entenda-se por ‘singularizado’ uma referência à especificidade de cada situação, não sendo sinônimo de individualizado. A abordagem de problemas coletivos, que afetem por exemplo toda uma comunidade, pode encontrar no Diagnóstico Participativo uma boa metodologia para a construção de um “plano de soluções”. (Mendonça, 2015, p.452)

A perspectiva psicossocial extrapola o campo da saúde *stricto sensu*, por isso pressupõe a intersetorialidade no desenho das ações de cuidado. De outro lado, exige do profissional abertura para atuação interdisciplinar e também para inovações na sua prática, pois as respostas não são padronizadas mas cocriadas a cada caso. Assim que nos convoca a articular conhecimentos e práticas de campos como Psicologia Social, Psicologia Social Comunitária, Psicologia da Libertação, Educação Popular e as demais ciências humanas em geral, já que a demanda é pela estruturação de uma prática alinhada à realidade da população, aos problemas e potenciais próprios do contexto sociocultural de cada grupo ou comunidade.

Psicologia em uma perspectiva emancipatória

Só assim, saindo da lógica ocidental,
eurocêntrica, cristã e moderna,
repensando a nós mesmos e aquilo
que nos rodeia, poderemos começar
uma verdadeira descolonização e uma
aproximação ao Viver Bem.

(Katu Arkonada)

Promover a construção de sujeitos coletivos como atores da transformação social, a partir da conscientização advinda da atribuição

de sentido às suas relações cotidianas imediatas é o horizonte da Psicologia Social Comunitária, cujo papel tem sido o de educar e politizar. (Freitas, 2003)

Segundo Martin-Baró (1989), latino-americano criador da Psicologia da Libertação, não se trata de se perguntar o que cada um pretende fazer com a psicologia, mas principalmente qual a direção ético-política de sua práxis; que efeito objetivo a atividade psicológica produz em uma determinada sociedade, e, para atender a quais interesses. O saber mais importante do ponto de vista psicológico não seria o conhecimento formalizado, mas aquele inserido na práxis cotidiana, muitas vezes implícito e ideologicamente naturalizado, cujos efeitos contribuem para humanizar ou não as pessoas e as relações, permitem ou impedem os grupos e povos de manter o controle sobre sua própria existência.

A relevância social da Psicologia estaria justamente na abordagem crítica que pode fazer dos problemas sociopolíticos e psicossociais, não em seu ocultamento sistemático ou mesmo negação. Numa perspectiva emancipatória, libertadora, seus conhecimentos teóricos e metodológicos devem ser contextualizados a partir de uma inversão epistemológica de que “seja a realidade quem convoque os conceitos e não estes que convoquem a realidade”. (Cuellar, 2012, p. 85)

Historicamente, as políticas públicas voltadas às camadas da população em desvantagem social estiveram marcadas por um enfoque filantrópico, assistencialista. Nas últimas décadas, graças aos movimentos sociais que lutaram – e seguem lutando – pelo empoderamento dos sujeitos de direitos, várias políticas públicas, entre elas a da saúde, pressupõem um norteamo ético-político de natureza emancipatória. Assim, a inserção do psicólogo nas comunidades deve estar comprometida com a mudança social e a construção coletiva de conhecimentos sobre a realidade. Trata-se de superar definitivamente a lógica da tutela, instaurando uma ética do cuidado pautada na escuta e no protagonismo dos sujeitos, visando a construção conjunta das soluções. (Freitas, 1998)

O Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas – CREPOP, na publicação sobre Referências técnicas para atuação do(a) psicólogo(a) no CRAS/SUAS (2007), elenca uma série de princípios e diretrizes para a atuação do psicólogo, os quais sintetizam com clareza o que vimos discutindo aqui. Citaremos alguns deles (grifos nossos):

- As práticas psicológicas não devem categorizar, patologizar e objetificar as pessoas atendidas, mas buscar compreender e intervir sobre os processos e recursos psicossociais, estudando as particularidades e circunstâncias em que ocorrem.
- Os cidadãos devem ser pensados como sujeitos que têm sentimentos, ideologias, valores e modos próprios de interagir com o mundo, constituindo uma subjetividade que se constrói na interação contínua dos indivíduos com os aspectos histórico-culturais e afetivo-relacionais que os cercam.
- Compreender o papel ativo do indivíduo e a influência das relações sociais, valores e conhecimentos culturais sobre o desenvolvimento humano pode favorecer a construção de uma atuação profissional que seja transformadora das desigualdades sociais.
- Valorizar a experiência subjetiva do indivíduo contribui para fazê-lo reconhecer sua identidade e seu poder pessoal. Operando no campo simbólico e afetivo-emocional da expressividade e da interpretação dialógica, com vistas ao fortalecimento pessoal, pode se desenvolver condições subjetivas de inserção social.
- A oferta de apoio psicológico básico é uma possibilidade importante, de forma a facilitar o movimento dos sujeitos para o desenvolvimento de sua capacidade de intervenção e transformação do meio social onde vive, uma vez que visa à potencialização de recursos psicossociais individuais e coletivos frente às situações de risco e vulnerabilidade social.
- Atuar de forma integrada com o contexto local, com a realidade municipal e territorial, fundamentada em seus aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais.

- Atuar para identificar e potencializar os recursos psicossociais, tanto individuais como coletivos, realizando intervenções nos âmbitos individual, familiar, grupal e comunitário.
- Atuar a partir do diálogo entre o saber popular e o saber científico da Psicologia, valorizando as expectativas, experiências e conhecimentos na proposição de ações.
- Atuar para favorecer processos e espaços de participação social, mobilização social e organização comunitária, contribuindo para o exercício da cidadania ativa, autonomia e controle social, evitando a cronificação da situação de vulnerabilidade.
- Atuar para além dos settings convencionais, em espaços adequados e viáveis ao desenvolvimento das ações.

Em outra publicação importante, o CREPOP apresenta as Referências técnicas para atuação da(o)s psicóloga(o)s em Questões Relativas a Terra (2013). Acentua que, após a Constituição de 1988, o Estado brasileiro tem o grande desafio de:

[...] estabelecer um diálogo respeitoso, por meio de políticas públicas diferenciadas, com cada um dos diferentes povos indígenas, quilombolas, povos e comunidades tradicionais, e conhecer suas demandas e propostas específicas. Faz parte desse desafio lidar com a dimensão da subjetividade e da especificidade cultural dos processos que ocorrem no interior das comunidades e nas relações dessas comunidades com a sociedade brasileira e o Estado Nacional.” (p. 92)

E elenca algumas áreas nas quais os psicólogos podem contribuir significativamente:

- Políticas públicas: subsidiar as comunidades e seus representantes na elaboração, execução e monitoramento de políticas públicas em seus territórios, fortalecendo processos de participação;
- Educação diferenciada: trabalhar métodos pedagógicos, materiais didáticos, processos avaliativos, em sintonia com as respectivas culturas;
- Saúde: construir parcerias e complementação entre medicina tradicional e ocidental;

- Economia comunitária: contribuir para o etnodesenvolvimento, mediante planejamento coletivo;
- Política: contribuir no enfrentamento da invisibilidade e da vulnerabilidade social das comunidades, no processo de afirmação de direitos;
- Interdisciplinaridade: articular conhecimentos de diversas áreas para melhores diagnósticos e fortalecimento das comunidades em busca de afirmação cultural, política e territorial.

Concluindo, vemos que são muitas as possibilidades de contribuição do psicólogo na promoção do bem viver indígena. O campo da saúde mental é o mais tradicional e aquele que foi convocado pelos indígenas no primeiro contato conosco, no entanto, nossas possibilidades de contribuição vão muito além. (Teixeira, 2015)

E, se para as questões inicialmente formuladas já encontramos algumas respostas, outras tantas vão surgindo a nos provocar e colocar em movimento. Compartilhando algumas delas:

- Quais estratégias poderiam resultar na inserção da temática nos currículos de Psicologia?
- Como contribuir, de forma mais efetiva, para a superação da invisibilidade social dos indígenas, da violência e dos preconceitos a eles direcionados?
- Como contribuir para o desenvolvimento de uma consciência nacional de país multicultural?
- Como sensibilizar e provocar gestores e equipes da política pública de saúde mental para atuação com base no modelo psicossocial e superação da prática de medicalização?
- Quais as metodologias mais eficazes para o estabelecimento de confiança mútua entre psicólogo e (comunidades) indígenas, para a instauração de processos de co-criação?
- E para contribuir para um relacionamento dos indígenas com a sociedade envolvente sem o enfraquecimento da identidade cultural e étnica?

- Como sensibilizar e promover, aos psicólogos e à sociedade em geral, um aprendizado sobre ‘bem viver’ com base na experiência dos povos originários e seus conhecimentos tradicionais?

Apesar do conhecimento já acumulado, a Psicologia segue alargando seus horizontes e o psicólogo ampliando sua práxis. A cada realidade específica e a cada etapa do contato com dada realidade, novos desafios se apresentam ao psicólogo, cuja principal bagagem continua sendo a capacidade de escuta, a sensibilidade para analisar contextos e estabelecer métodos dialógicos. E a despeito do nosso desejo, muitas vezes, de maior rapidez na obtenção de resultados, impulsionados pela urgência dos contextos sociais adversos, o caminho sempre se fará ao caminhar. No ritmo possível para cada trilha e de cada passo.

Referências

AMARANTE, P. **Saúde Mental e Atenção Psicossocial**. Col. Temas em Saúde. Rio de Janeiro. Ed. Fiocruz. 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena. Departamento De Atenção à Saúde Indígena. Coordenação-Geral de Atenção Primária à Saúde Indígena. **Documento orientador sobre a gestão da atenção psicossocial nos DSEI**. Brasília, DF: 2014

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Política Nacional de Humanização da Atenção e Gestão do SUS. **Clínica ampliada e compartilhada**. Brasília, 2009. 64 p. (Série B. Textos Básicos de Saúde)

_____. Ministério da Saúde. **PORTARIA Nº 2.759**, de 25 de outubro de 2007.

_____. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. DAPE. Coordenação Geral de Saúde Mental. **Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil**. Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. OPAS. Brasília, novembro de 2005.

CAMPOS, F. C. B.; GUARIDO, E. L. O psicólogo no SUS: suas práticas e as necessidades de quem o procura. In: SPINK, M. J. (org). **A psicologia em diálogo com o SUS – prática profissional e produção acadêmica**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010

CONSELHO Federal de Psicologia. **Referências Técnicas para a Atuação de Psicólogos(os) em Políticas Públicas de Alcool e Outras Drogas**. Brasília: CFP, 2013.

_____. **A prática da psicologia e o núcleo de apoio à saúde da família**. Brasília: CFP, 2009.

CONSELHO Regional de Psicologia de São Paulo. **Psicologia e Povos Indígenas**. São Paulo: CRP SP, 2010.

CREPOP – Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. **Referências técnicas para atuação da(o)s psicóloga(o)s em Questões Relativas a Terra**. Conselho Federal de Psicologia (CFP). Brasília: CFP, 2013.

_____. **Referências técnicas para atuação do(a) psicólogo(a) no CRAS/SUAS**. Conselho Federal de Psicologia (CFP). Brasília: CFP, 2007.

CUELLAR, E. B. **Del discurso encantador a la praxis liberadora. Psicología de la Liberación. Aportes para la construcción de una psicología desde el Sur**. Bogotá, Colômbia: Ediciones Cátedra Libre, 2012.

FREITAS, M. de F. Q. de. **Práxis e ética na Psicologia Social Comunitária: possibilidades de transformação social na vida cotidiana**. In PLONER, Kátia S. e outros (orgs) – *Ética e Paradigmas na Psicologia Social*. Porto Alegre: ABRAPSO Sul, 2003.

_____. **Inserção na comunidade e análise de necessidades: reflexões sobre a prática do psicólogo**. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 11(1), 175-189, 1998.

GRZYBOWSKI, Cândido. **O futuro que queremos passa pelo bem viver**. Portal Ibase: 2012. Disponível em <http://ibase.br/pt/noticias/o-futuro-que-queremos-passa-pelo-bem-viver/> Acessado em 10/03/16

LANGDON, E. J. **Saúde e Povos Indígenas: Os desafios na virada do século**. Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. Trabalho apresentado no V Congresso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Medicina, 7-11 de Junio de 1999, Isla de Margarita, Venezuela.

LIMA, A. C. DE S.; CASTILHO, S. R. R. Povos indígenas, preconceito e ativismo político: A luta contra a percepção colonial dos indígenas no Brasil contemporâneo. In: VENTURINI, G; BOKANY, V (orgs). **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública**. São Paulo: Ed Fund. Perseu Abramo, 2013. pp 65-84.

MARTÍN-BARÓ, I. **Sistema, grupo y poder. Psicología social desde Centroamérica II**. San Salvador: UCA Ed., 1989. (Colección Textos Universitarios, 10)

MENDONÇA, S. **Saúde Mental e Povos Indígenas: experiência de construção coletiva no contexto do Projeto Xingu.** In: MINISTÉRIO DA SAÚDE. Caderno Humaniza SUS, v.5, Saúde Mental. Brasília, DF: 2015.

OMS. **Mental health: strengthening our response.** Fact sheet n°220: 2014. Disponível em <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs220/en/> Acessado em 10/03/16

SAWAIA, B. O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/inclusão. In SAWAIA, B. **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social.** São Paulo: Vozes, 1999.

STOCK, B. S. **Os Povos Indígenas e a Política de Saúde Mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente.** Cadernos IHU ideias, ano 9, n° 145. UNISINOS, 2011.

TEIXEIRA, L. C. **Aproximações da Psicologia à Saúde dos Povos Indígenas.** In: MINISTÉRIO DA SAÚDE. Caderno Humaniza SUS, v.5, Saúde Mental. Brasília, DF: 2015.

VIGOTSKI, L. S. **A Formação Social da Mente.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Apêndices

1ª CONFERÊNCIA DE POLÍTICA INDIGENISTA
ETAPA LOCAL: INDÍGENAS EM CONTEXTO URBANO
São Paulo, 26 e 27 de junho de 2015
Realizada no auditório do CRP SP

Promoção:

CAPISP – Comissão de Articulação dos Povos Indígenas de São Paulo.

Coordenação geral de Emerson Oliveira Guarani.

Apoios:

Pastoral Indigenista, Programa Pindorama (PUC-SP), CIMI São Paulo, FUNAI, Fórum Indígena de Osasco, Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, Rede Indígena (IP-USP), Comissão Guarani *Ivy Rupa*, ARPIN Sudeste e CRP SP.

Contexto do evento:

A Conferência Nacional de Política Indigenista cujo tema central foi “A Relação do Estado brasileiro com os povos indígenas no Brasil sob o paradigma da Constituição de 1988” foi coordenada pela Funai e o Ministério da Justiça, com participação ativa de muitas organizações indígenas.

Foi realizada em Brasília, em dezembro de 2015, após 142 etapas locais e 26 regionais que reuniram cerca de 30 mil pessoas. Durante esses encontros, os delegados produziram quase cinco mil propostas a serem debatidas com objetivo de “avaliar a ação indigenista do Estado brasileiro, reafirmar as garantias reconhecidas aos povos indígenas no país e propor diretrizes para a construção e a consolidação da política indigenista nacional.”

São Paulo foi o único município que realizou uma Etapa Local para discutir, exclusivamente, as políticas públicas dos povos indígenas em contexto urbano. Esta grande reunião, aqui sistematizada, foi um passo importante em direção ao reconhecimento dos povos indígenas na cidade e a garantia de seus direitos.

Povos participantes:

Apurinã, Borun, Cruaia, Fulni-ô, Guarani Nhandeva, Guajajara, Guarani M'byá, Kaimbé, Kariri-Xokó, Mura, Pankararé, Pankararu, Pankará, Pataxó, Pataxó-Kamakã, Potiguara, Terena, Tukano, Tupi-Guarani, Tupinambá, Xavante, Xukuru do Ororubá, Xukuru-Kariri, Wassu Cocal.

Algumas falas das lideranças presentes:

Quando indígena que está na aldeia fala na terra, fala também dos rituais, etc. Quando pensar na moradia em área urbana, ela não é só a casa também. Pensar em espaços coletivos para espiritualidade e também organização política; pra fortalecer e não enfraquecer a cultura. Onde já se viu indígena morar em apartamento?? Não aceitamos morar em apartamento. Queremos área de terra.

Querem tirar a população do bairro Pimenta (Guarulhos) para morar em apartamento. Jamais vou assar um beiju na pedra dentro de um apartamento! Nem cantar, dançar meu *toré* num apartamento.

Sou uma Wassu Cocal seja lá onde estou. Não vou deixar meus costumes por causa de governo nem de ninguém. Não me envergonho de dizer que sou índia, tenho é orgulho. Jamais vou morar em apartamento, onde eu não poderei me expressar. Quero pisar na terra e passar minha cultura para meus netos. São 500 anos de opressão. Não podem calar a nossa voz.

Política é historicamente assimilacionista, de integração.

Indígenas precisam fazer em direção contrária.

Várias famílias que conhecemos não receberam a visita do IBGE.

Há bem mais número de indígenas morando em favelas do q indica o IBGE.

Nem todo pardo é negro; mas indígenas também.

Que cobremos do Estado um Censo específico para indígenas; qual o número de habitações indígenas são necessárias? Qual o número de vagas nas escolas? Nos cursos superiores? Não se sabe porque não se tem o censo.

O Estado tem que ver o índio em espaço urbano, porque ele não é menos índio. Temos que usar a caneta e não o arco e flecha, pra conversar com presidente e ministros de Estado.

Fazer a luta junto com os aldeados, pois todos têm os mesmos direitos.

95% da população em Bauru não conhece a Terra Indígena Araribá!

Como pode o professor falar do indígena se não conhece?

Queremos levar os professores às aldeias, para que ele se torne um divulgador; para falar de algo que ele conheça. Quebrar os estigmas.

Levantar os parceiros que estão escondidos na sociedade para se juntar e mudar a situação brasileira. Lei 11.645, para se fazer na prática. Reflectar; voltar atrás para pensar numa questão macro; buscar as parcerias daqueles que querem ajudar.

Nas unidades de Saúde, identificar as etnias, buscando oferecer tratamentos diferenciados. A exemplo do Real Parque, instalar UBSs Indígenas em áreas com grande concentração de indígenas.

E fazer um ambulatório específico para os indígenas q vivem em contexto urbano, mas criar de forma oficial, não como quebra-galho.

Sobre os restos mortais: morreu um indígena seja onde for, tem que ser enterrado na aldeia mãe. Que não seja enterrado em qualquer cemitério, mas sim na sua aldeia mãe.

Precisa constar na política nacional indigenista que os povos indígenas em contexto urbano tenham acesso garantido à educação e saúde diferenciadas

Que a lei 11.645 seja de fato cumprida.

Que fale do indígena contemporâneo.

Que tenha nas escolas projetos educacionais permanentes, para além do 19 de abril e do folclore, que os indígenas apresentem suas culturas nas escolas.

Que o material didático seja regionalizado, produzido com a participação de educadores indígenas, para que a população local cresça com novos conceitos, superando estereótipos.

Educadores com formação adequada, sobre culturas indígenas.

Que as universidades se abram para a questão indígena, em especial cursos de Pedagogia, História e área da Saúde.

Índio tem que votar em índio! Vamos fazer valer nossos direitos e nossos votos!

Propostas definidas por eixo:

EIXO 1 | Territorialidade e o direito territorial dos povos indígenas

- Controle Judicial das comissões administrativas na área de saneamento ambiental nas comunidades indígenas (urbanas ou em aldeias).
- Que os órgãos municipais, estaduais e federais criem políticas públicas de habitação e ocupação indígena, com casas tradicionais, respeitando os direitos culturais indígenas.
- Que os povos indígenas sejam consultados previamente e tenham foro privilegiado nas decisões em relação aos projetos de habitação indígenas.
- Que os projetos de habitação sejam desenvolvidos junto com projeto de sustentabilidade para manutenção da família, com hortas comunitárias e plantios de ervas medicinais.
- Criação de Centros de Referência Especiais nos territórios para atender as demandas dos povos indígenas em nível federal.
- Criação de espaço para a realização de eventos, rezas e resgate das tradições, nos projetos de habitação para povos indígenas.
- Educação diferenciada para os indígenas em seus territórios (nas aldeias ou cidades), que compreenda as diversas demandas sociais e culturais de seus povos.

- Criação de polos de saúde específicos para cada território, lidando com a especificidade e respeitando a cultura de cada povo.
- Demarcação dos territórios indígenas por parte do Governo Federal, tanto nas aldeias quanto em contexto urbano.
- Reconhecimento dos povos indígenas independentemente de estarem no contexto urbano.
- Realização de programas de conscientização das comunidades locais onde se encontram as populações indígenas, ensinando sobre essas, sua história e sua cultura, nas escolas da região.
- Revisão dos projetos de habitação vertical, que não são adequados para a vivência tradicional de vários povos indígenas.
- Revisão do modelo de pagamento do aluguel de moradias populares para povos indígenas, pois esse compromete hoje boa parte do orçamento dos membros da comunidade.
- Povos indígenas devem ser protagonistas nos projetos de moradia, escolhendo sua forma e local.
- Garantir espaço nas repartições públicas para o debate sobre territorialidade no contexto urbano.
- O Controle Social exercido pelo governo precisa ter a presença de lideranças indígenas e da União para avaliação de suas respectivas territorialidades.
- Criação de um núcleo de advocacia da Funai para indígenas em contexto urbano ou em aldeias.
- Criação de um departamento funerário na Funai para garantir enterro dos indígenas em sua terra tradicional quando assim o desejarem.
- Criação de programa de financiamento para que indígenas possam visitar seus parentes quando necessário.
- Garantia da participação dos indígenas na formulação das leis de zoneamento que incidem sobre os seus territórios.

EIXO 2 | Autodeterminação, participação social e o direito à consulta

- Que os indígenas tenham espaços efetivos para participação ativa na formulação das políticas públicas.
- Respeito à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT em todas as políticas públicas.
- Ampliação do atendimento à saúde dos indígenas em contexto urbano com oferecimento de transporte para que esses possam se tratar de acordo com sua medicina tradicional em suas terras de origem.
- Fortalecer a disseminação da História e das culturas indígenas.
- Exigir o reconhecimento das organizações indígenas por parte do Governo na formulação de políticas públicas de acordo com a Convenção 169 da OIT.

EIXO 3 | Desenvolvimento sustentável de terras e povos indígenas

- Reconhecimento, demarcação e proteção dos territórios indígenas em contexto urbano para que possam se desenvolver qualquer projetos de sustentabilidade a longo prazo.
- Aquisição de uma terra para os povos indígenas viverem de acordo com suas tradições tanto no estado de São Paulo como no Rio de Janeiro.
- Criação de espaço para realização de vendas de artesanato, feiras e apresentações culturais.
- Apoio das secretarias municipais, estaduais e federais aos projetos de sustentabilidade para povos indígenas em contexto urbano ou em aldeias.
- Financiamento para realização de momentos de troca de experiência e de educação diferenciada para os povos indígenas.

- Que a legislação de cada estado e município garanta que os indígenas possam expor e vender seus artesanatos nas praças e espaços públicos.
- Financiamento de projetos que possibilitem troca de experiência com educação diferenciada voltada para a questão ambiental.
- Criação de pontos de cultura indígena e apoio aos já existentes.

EIXO 4 | Direitos Individuais e Coletivos dos Povos Indígenas

- Criar em cada estado brasileiro uma Secretaria Estadual Indígena com secretário escolhido pelos povos indígenas em parceria com órgãos públicos, e que trabalhe em conjunto com os fóruns indígenas já existentes.
- Criação do Ministério dos Povos Indígenas em que o ministro seja escolhido pelos povos indígenas e que trabalhe em conjunto com os fóruns indígenas já existentes.
- Que a Secretaria Especial de Saúde Indígena-Sesai contemple em suas ações os indígenas que vivem em contexto urbano.
- Garantir vagas para indígenas nos cursos das universidades estaduais, federais e particular, visto já existir cotas, mas não haver um cumprimento da efetivação dessas vagas, que acabam sendo usadas por pessoas não indígenas.
- Criação do cargo de advogado específico indígena na Advocacia Geral da União – AGU para atuar em defesa dos direitos dos indígenas em todos os âmbitos do direito.
- Garantia de uma presença significativa de mulheres indígenas que vivem no contexto urbano em todas as etapas das futuras Conferências Nacionais de Política Indigenista.
- Que o Governo Federal garanta recursos e apoio logístico para a realização de um primeiro Fórum Nacional dos Indígenas Urbanos.
- Criação de cotas em Escolas Técnicas para jovens indígenas, preparando-os para o mercado de trabalho.

- Criação de Aldeias Indígenas em situação urbana, reconhecidas como tal pela União.
- Desenvolvimento de mecanismos de segurança para as populações indígenas.

EIXO 5 | Diversidade Cultural e Pluralidade Étnica

Quanto à Lei 11.645⁴² nas instituições de ensino, deveria se garantir:

- Que nelas se fale a respeito do indígena atual, tal como vive hoje;
- Que haja projetos educacionais permanentes em relação aos povos indígenas;
- Que os materiais de ensino utilizados sejam regionais, havendo reconhecimento dos povos indígenas de cada lugar;
- Que haja abertura para a questão indígena nas universidades em seus vários cursos;
- Que as figuras históricas responsáveis por assassinato de indígenas, como os bandeirantes, sejam desconstruídas na educação oficial;
- Que haja um resgate da história e das diversas culturas indígenas para que esses povos que vivem na cidade encontrem uma referência de vida.
- Criação de um fórum na cidade de São Paulo para se pensar políticas públicas de cultura indígena, uma vez que não houve na Secretaria Municipal de Cultura um projeto voltado para indígenas em contexto urbano.
- Aumento da articulação dos povos indígenas em contexto urbano para que esses possam traçar diretrizes para o Plano Nacional de Cultura.
- Incluir no currículo da escola o ensino da cultura indígena através da participação da comunidade escolar na elaboração do Projeto Político Pedagógico (PPP) e no Plano de Trabalho Anual (PTA).

42 Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

EIXO 6 | Direito à Memória e à Verdade

Criação da *Comissão Nacional Indígena da Verdade*, de caráter permanente, com as seguintes recomendações:

- Organizada com núcleos de pesquisa regionais;
- Composição Plural (indígenas e não indígenas);
- Apresente relatórios periódicos.

Criação de lugares de memória indígena que sejam marcos da luta indígena e de violações de direitos humanos sofridas pelos povos indígenas:

- Centros de Memória;
- Museus;
- Monumentos;
- Renomeação de logradouros públicos que homenageiam bandeirantes e ditadores;
- Retificação de placas de identificação de pessoas (exemplo: ao lado da estátua de Bandeirantes, colocar uma placa falando dos males que esses cometeram);
- Criação na Funai de uma política de registro, documentação e sistematização de informações sobre indígenas em contexto urbano, com especial atenção ao processo de expulsão e imigração decorrentes de conflitos fundiários e outras violências.

No campo da Educação:

- Efetivação pelo Secadi⁴³ de um mecanismo de formulação de conteúdos referentes à história indígena e dos indígenas em contexto urbano, para a formação de professores e materiais didáticos. Essa instância deverá ser composta de maneira plural, respeitando os modos indígenas de produção de conhecimento.
- Que o MEC continue apoiando a publicação dos escritores indígenas e textos para subsidiar as escolas públicas.

43 Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (MEC)

- Criação de um política nacional de fomento à realização e difusão de produções culturais, artísticas e acadêmica indígenas.
- Que haja a liberação dos arquivos da Funai, garantindo sua transparência e amplo acesso e divulgação.

(Sistematização final por Marcelo Hotinsky e Lumena Celi Teixeira)

SISTEMATIZAÇÃO DAS PROPOSTAS APROVADAS NOS CONGRESSOS NACIONAIS DA PSICOLOGIA (CNP) COM RELAÇÃO AOS POVOS INDÍGENAS

I CNP; II CNP; III CNP

Nada consta sobre a matéria.

IV CNP

Brasília, junho de 2001.

DIREITOS HUMANOS

O trabalho dos Conselhos de psicologia deverá buscar:

- A inserção da Psicologia nas questões relativas aos povos indígenas brasileiros contribuindo para o fortalecimento das diversas etnias e trabalhando na defesa dos direitos humanos e civis.

Encaminhamentos:

1. Promover Fórum Nacional da Psicologia com o tema Povos Indígenas.
2. Encaminhar para o Fórum de Entidades Nacionais da Psicologia a necessidade de fortalecer os estudos sobre a questão indígena. Ampliar a discussão sobre as possíveis formas de intervenção / pesquisa junto aos povos indígenas nos cursos de Psicologia, garantindo enfoques interdisciplinares.

3. Estimular a participação da categoria nos órgãos de planejamento, formulação e execução de políticas voltadas para a questão indígena.
4. Tornar disponível à categoria, no site do CFP, divulgação das pesquisas, artigos e material científico já existente sobre o tema.
5. Participação dos CRP's nos fóruns nacionais e regionais sobre os povos indígenas.
6. Fortalecer a interface da Psicologia com o campo de estudo da Antropologia, bem como o de outras categorias profissionais e a sociedade civil, na discussão da questão indígena, sugerindo novas propostas de atuação.
7. Análise, pelas Comissões de Direitos Humanos dos CRP's e CFP, articulados com os órgãos de defesa e organizações indígenas, das questões referentes à violação desses direitos e divulgação junto à sociedade.
8. Prêmio Monográfico, com incentivos à discussão e produção de trabalhos (política de incentivo).
9. Incluir a temática indígena nos diferentes encontros de Psicologia.

V CNP

Brasília, junho de 2004.

Nada consta sobre a matéria.

VI CNP

Brasília, junho de 2007

TESE 42

**COMPROMISSO COM OS DIREITOS SOCIAIS:
OS POVOS INDÍGENAS.**

- a) Incentivar a definição de políticas públicas dirigidas aos povos indígenas que considerem as diferenças entre as etnias e as espe-

- cificidades regionais, garantindo a participação dos mesmos no planejamento das políticas;
- b) Apoiar iniciativas dos povos indígenas de ampliação e qualificação da escolarização, inclusive sua inserção nas universidades;
 - c) 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;
 - d) Estabelecer parcerias com entidades da Psicologia para discussão da temática indígena, no âmbito das instituições formadoras de psicólogos, garantindo a interdisciplinaridade necessária;
 - e) Incluir as questões indígenas no esforço da construção da Psicologia Latino-Americana, junto à União Latino-Americana de Entidades de Psicologia (ULAPSI).

VII CNP

Brasília, junho de 2010

TESE 74

PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS –

Relação entre Psicologia e população indígena.

Diretrizes

1. Criação de referências para o exercício profissional dos psicólogos na relação com os povos indígenas, observando o respeito à diversidade étnica e a valorização das subjetividades e das identidades dessas etnias.
2. Criação de oportunidades para compartilhamento de saberes e aprendizados entre psicólogos, indígenas e outros profissionais que atuam nessas comunidades.
3. Inclusão da temática Psicologia e Povos Indígenas de maneira mais contundente nas ações e nas políticas do Sistema Conselhos de Psicologia.

Encaminhamentos

- a. Promover debates e eventos sobre a temática, com diálogos e trocas culturais entre a categoria, as comunidades indígenas e demais profissionais afins, priorizando métodos participativos e igualdade de expressão entre os participantes.
- b. Desenvolver ações concretas em parceria com outras instituições, no sentido de despertar nos profissionais da Psicologia o envolvimento ético-político com a temática indígena.
- c. Criar, por meio do Centro de Referências Técnicas 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.
- d. Estimular, mediante a atuação do Sistema Conselhos, em parceria com a Abep, a discussão sobre o tema na formação.
- e. Fortalecer o debate sobre as questões indígenas no processo de construção da Psicologia Latino-Americana, na União Latino-Americana de Entidades de Psicologia (Ulapsi).
- f. Debater sobre a atuação dos psicólogos nas políticas públicas dirigidas aos povos indígenas que atendam às especificidades regionais, incluindo-os no debate.

TESE 133

DIÁLOGO COM MOVIMENTOS SOCIAIS – Psicologia e direito dos povos indígenas Diretrizes

1. Afirmação dos direitos indígenas, dando visibilidade à diversidade étnica desses povos e fomentando a participação de seus representantes na formulação e no controle social das políticas públicas de seu interesse.
2. Incentivo à inserção dos psicólogos nas políticas públicas de atenção aos povos indígenas.
3. Promoção de ações que incentivem o debate sobre a realidade dos povos indígenas brasileiros.

Encaminhamentos

- a. Apoiar politicamente as iniciativas que fortaleçam o movimento indígena.
- b. Apoiar as iniciativas dos povos indígenas pelo direito de educação.
- c. Incentivar a definição de políticas públicas dirigidas aos povos indígenas que considerem as diferenças entre as etnias e as especificidades regionais, fomentando sua participação no planejamento e no controle social dessas políticas
- d. Dialogar permanentemente com outras categorias profissionais que atuam com os povos indígenas, valorizando a inter e a transdisciplinaridade.
- e. 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.
- f. Fomentar, nos 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.
- g. O Sistema Conselhos deve atuar nos órgãos relacionados a essa política para mostrar a necessidade de inserção do profissional de Psicologia nas ações que visam a sanar esse problema.

VIII CNP

Brasília, junho de 2013

EIXO II

Contribuições éticas, políticas e técnicas nos processos de trabalho

2.2 – Crepop

Que o Sistema Conselhos, por meio das pesquisas do Crepop, crie referências técnicas para atuação de psicólogas (os) com populações tradicionais, quilombolas, indígenas, do campo e da floresta.

2.5 – Direitos Humanos

Promover e garantir a participação do Sistema Conselhos em ações contrárias às violações de Direitos Humanos (extermínio de jovens negros, extermínio de povos indígenas, homofobia, tráfico humano, entre outros), orientando as (os) profissionais de Psicologia perante esta realidade.

2.7 – Divulgação

Manter publicações dos informativos do CFP e CRPs e realizar eventos periódicos sobre temas de grande relevância para a categoria e de interesse social, tais como: povos indígenas, questões etnoraciais, quilombolas, internação compulsória, LGBTT, violência de gênero e pessoas que vivem com HIV/Aids e com hepatites virais.

EIXO III

Ampliação da participação da Psicologia e sociedade nas Políticas Públicas

3.4 – Direitos Humanos

O Sistema Conselhos fortalecerá, em parceria com os movimentos populares e sociais, a participação da Psicologia na luta pelos

Direitos Humanos dos diversos segmentos sociais, em especial assentados, indígenas, quilombolas, grupos étnico-raciais e demais populações tradicionais, bem como aquelas em luta por território, população LGBT, idosos, afetados por desastres, população em privação de liberdade e usuário da rede psicossocial, por meio de políticas públicas que defendam a diversidade e a equidade. Desta forma, apoiando políticas de ações afirmativas na garantia de direitos e cidadania, respeitando seus modos tradicionais de organização e de luta, no combate ao racismo, à discriminação e a toda e qualquer forma de violação de direitos, atento às normas legais.

3.9 – Novas áreas de atuação

Que o Sistema Conselhos articule com outras entidades, incentive a discussão e a inserção da (o) psicóloga (o) nas políticas e pesquisas para as populações do campo, da floresta, indígenas, quilombolas e povos tradicionais, conforme política de promoção da equidade.

Fonte: Sítio eletrônico do CFP – Conselho Federal de Psicologia: site.cfp.org.br







Conselho
Regional de
PSICOLOGIA SP

DISTRIBUIÇÃO GRATUITA.
VENDA PROIBIDA