

sofrimento mental de indígenas na Amazônia

Renan Albuquerque Rodrigues

ISBN 978-85-7401-732-7

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS (UFAM)
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, EDUCAÇÃO E ZOOTECNIA (ICSEZ)
NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS EM AMBIENTES AMAZÔNICOS (NEPAM)

COMISSÃO EDITORIAL

| | |
|-------------------------------|--|
| Danilo Silva Guimarães | (Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo/USP) |
| Hellen Cristina Picanço Simas | (Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia, Universidade Federal do Amazonas/UFAM) |
| Davi Avelino Leal | (Projeto Nova Cartografia Social/JEA - Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas/IFAM) |
| Gerson André A. Ferreira | (Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia, Universidade Federal do Amazonas/UFAM) |
| Soriany Simas Neves | (Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia, Universidade Federal do Amazonas/UFAM) |
| Rafael Hyenzer | (Fundação Nacional do Índio, setorial Parintins/FUNAI) |
| Andrea Brelaz | (Distrito Sanitário Especial Indígena, setorial Parintins/DSEI) |

REVISÃO Hellen Cristina Picanço Simas/UFAM
PROJETO GRÁFICO Renan Albuquerque Rodrigues/UFAM

FOMENTO

Pesquisa Aplicada para Professores – Comunidade Indígena (Edital nº 013/2013 – ARII/Reitoria/Ufam) Santander Universidades/Banco Santander.

INDEXAÇÃO E CATALOGAÇÃO (creative commons, livre, 3.0)

- Editora da Universidade Federal do Amazonas (Edua).

Av. General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 3000, Minicampos da Universidade Federal do Amazonas. Contatos: (92) 3305-4290/3305-4291.

- Laboratório de Editoração Eletrônica do Amazonas (Leda)

Estrada do Macurany, bairro Jacareacanga, município de Parintins, Amazonas. CEP 69152240. Contatos: (92) 3533-2251.

ÁREA: Ciências Humanas.

SUBÁREA: Interdisciplinar (Psicologia Social; Etnologia; Papeis e Estruturas Sociais).

INTERNATIONAL STANDARD BOOK NUMBER (ISBN)

978-85-7401-732-7

Sumário

| | |
|---|-----|
| Prefácio..... | 04 |
| Apresentação..... | 06 |
| Introdução..... | 09 |
| | |
| A controversa política indigenista do Estado brasileiro..... | 41 |
| 1.1 A disciplina de agressões físicas e mentais..... | 41 |
| 1.2 Relações de mediação e intercessão étnica..... | 42 |
| 1.3 Implicações da migração aldeia-cidade..... | 47 |
| 1.4 Correlações dos transtornos..... | 57 |
| 1.5 Estranhamento do novo mundo..... | 63 |
| | |
| Felicidades externas que mascaram angústias internas..... | 68 |
| 2.1 Casa, medo, silêncio e solidão..... | 68 |
| 2.2 Procura-se uma tribo no asfalto..... | 78 |
| 2.3 A despersonalização..... | 84 |
| | |
| Convulsão e delírio na adaptação à sociedade urbana..... | 92 |
| 3.1 Alteração no ato de comer..... | 92 |
| 3.2 Sobre afetos e trabalho..... | 97 |
| 3.3 Casos controversos..... | 101 |
| 3.4 O quanto vale a subjetividade..... | 109 |
| | |
| Uma cura indígena comercializada na Amazônia..... | 115 |
| 4.1 Venda da sanidade apoiada em parentesco e compadrio..... | 115 |
| 4.2 Feitiçaria nas comunidades..... | 121 |
| 4.3 Pajelança, prática à margem do ocidentalismo..... | 128 |
| | |
| Indígenas que conseguem existir dentro da própria ausência..... | 140 |
| 5.1 Do tipo de plenitude que se fala..... | 140 |
| 5.2 Descendentes da litoterapia..... | 146 |
| 5.3 Profecia auto-realizadora: sintoma socialmente construído.... | 149 |
| | |
| Considerações..... | 155 |
| Referências..... | 158 |

Prefácio

Soriany Simas Neves (Universidade Federal do Amazonas)

A temática dos problemas socioambientais decorrentes de relações conflituosas entre Estado, setores produtivos e comunidades indígenas da Amazônia brasileira tem sido uma constante no debate acadêmico, sobretudo suscitada por programas de pós-graduação em universidades da região, como é o caso da Universidade Federal do Amazonas (Ufam).

Dentre inúmeros problemas que emergem da perspectiva, vistos em pequenas e médias cidades do bioma, com especificidades para a região de fronteira Amazonas-Pará, onde se situam os municípios de Parintins, Barreirinha e Nhamundá, está a questão da ocorrência de transtornos mentais em indígenas das etnias Sateré-Mawé e Hixkaryana.

O fenômeno, como se pretendeu abordar na pesquisa, tendeu a ser observado a partir de princípios causadores: a relação das populações tradicionais com o Estado, a dinâmica territorial de manutenção das terras indígenas e principalmente os deslocamentos dos povos étnicos para as áreas urbanas na Amazônia.

A emergência de um tipo social nesse cenário foi estudada a partir do viés da figura do índio urbano, que devido à migração aldeia-cidade acaba se integrando a um lócus de existência na cidade onde vivencia problemas de desemprego, desterritorialização, desfiliação parental, isolamento, abuso de álcool e drogas, entre outros. São efeitos resultantes de situações de dependência, desigualdade e degradação socioambiental que enfrentam no dia a dia.

O estudo buscou ensejar debate sobre a interação psicossocial das etnias Sateré-Mawé e Hixkaryana. O que se almejou estudar foram parcelas de problemas históricos das populações

indígenas e de seu patrimônio na tomada do território brasileiro pelos colonizadores. Esse processo, inclusive, tem sido ampliado na contemporaneidade pelo neocolonialismo, personificado em ações desastrosas ainda hoje inauguradas pelo Estado Brasileiro e na exploração de recursos materiais e imateriais dessas populações, forçando vetores de deslocamento para urbes da Amazônia.

Apresentação

Renan Albuquerque Rodrigues (Universidade Federal do Amazonas)

Relações psicossociais de povos indígenas com pessoas e coisas urbanas foram objeto de estudo na pesquisa. Procurou-se observar em que medida a migração aldeia-cidade tende a influenciar na dinâmica do cotidiano e no ordenamento da qualidade de vida individual e coletiva de ameríndios situados em regiões consideradas não tradicionais do Baixo Amazonas, a leste do Estado do Amazonas.

O trabalho foi orientado a partir de vivência social e integração humana nas sedes municipais da região, o que possibilitou reflexões acerca da situação dos aldeados das terras Andirá-Marau (Sateré-Mawé) e Nhamundá-Mapuera (Hixkaryana), reconhecidamente em trânsito nos ambientes citadinos. Essas sedes municipais são polos urbanos dos municípios de Parintins, Barreirinha e Nhamundá, todos pertencentes ao Amazonas e fronteiriços ao Pará. Os municípios vem recebendo aportes significativos de índios que migram por motivos diversificados, sendo inúmeras as vidas vividas mediante o signo da reconstrução.

O cotidiano de indígenas, a partir do momento em que saem das aldeias e experimentam o universo ocidentalizado, tal e qual ele se apresenta, tendeu a ser pensado sob perspectiva de marcos teóricos interdisciplinares, aproximados à psicologia sociocultural e etnologia. A partir do estabelecimento da proposta, coube refletir sobre o que ocorre a pessoas que enfrentam experiências de sofrimento mental dentro do âmbito da estruturação das pequenas e médias cidades da Amazônia Brasileira, com especificidades para regiões de fronteira interestaduais.

Implicações socioculturais, materiais e imateriais, foram consideradas nos termos do estudo sobre esse tipo de adoecimento, bem como variantes que afetam os povos étnicos engendrados no

trânsito migratório. Categorias definidas *a posteriori* deram subsídio a estimativas referenciadas para se refletir sobre possibilidades de enfrentamento de desordens psíquicas. Foi realizado esforço para que não houvesse exposição de imagem ou publicação de informações pessoais dos indígenas na pesquisa. Não foram efetivados atos de aplicação de questionário ou de abordagem direta em entrevista, levando-se em conta riscos aos sujeitos, uma vez que tais atividades poderiam causar constrangimento ou trazer à memória experiências ou situações vividas que depreendessem desconforto e instabilidade.

A perspectiva foi confrontar marcos teóricos estabelecidos em razão de um contexto social amazônico vivido e compartilhado. Objetivou-se avaliar experiências representativas de urbanos e tradicionais a partir de inferências cognitivas e, por ponderação, a partir de informações documentais de interesse público. Orientações de pesquisadores da Universidade Federal do Amazonas (Ufam), do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (Ifam), da Universidade de São Paulo (USP), indigenistas da Fundação Nacional do Índio (Funai) e psicólogos que atuam ou já atuaram na área da saúde mental na Amazônia auxiliaram na composição do plano de descrição de resultados e na discussão sobre os dados obtidos.

Entendeu-se sofrimento mental enquanto patologia geradora de transtornos psíquicos ou de comportamento inscrita no quinto capítulo da Décima Revisão da Classificação Internacional de Doenças (CID-10). Foram relacionados transtornos mentais orgânicos, sintomáticos, transtornos mentais e comportamentais causados por substâncias psicoativas, esquizofrenia, transtornos esquizotípicos, delirantes, de humor, transtornos neuróticos, somatoformes, relacionados com estresse, síndromes associadas a disfunções fisiológicas e fatores físicos, transtornos de personalidade, afetivos e alimentares. Informações disponíveis no Departamento de

Informática do Sistema Único de Saúde (DataSUS) foram acessadas e relacionaram-se os dados estatísticos publicados com a realidade observada (BRASIL, 2013a).

A caracterização utilizada de profissionais da área da saúde mental consta na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) 2002, conforme acessibilidade pelo banco de dados do Cadastro Nacional de Estabelecimentos de Saúde (CNES) (BRASIL, 2013b). A discussão foi conduzida tomando como pressuposto que boa parte dos quadros de sofrimento mental registrados entre indígenas do Baixo Amazonas é tratada por atividades medicinais tradicionais concomitantes a remédios sintéticos, porém com a ressalva de que a identificação de transtornos mentais ainda se mostra pouco satisfatória na Amazônia de modo geral, posto ser coletado de maneira questionável por agentes indígenas de saúde com formação não abrangente (SOUZA, 2003). A problemática nem de longe diz respeito ao trabalho dos agentes de saúde indígena, feito com expertise essencial e dignidade, mas sim à sistemática por meio da qual se concretizam o registro das informações e a catalogação dos estados de sofrimento mental.

Optou-se, na orientação desta publicação, a ressaltar tanto questões relacionadas a vieses socioculturais quanto à coisificação da doença, as quais parecem ser não tão enfocadas em dialogismos possíveis, o que concorre para a fragilização de diagnósticos direcionados a populações étnicas. A partir daí, foram pressupostas situações de desfiliação social, apagamento moral e rebaixamento da pessoa indígena, declaradas ou não, tendo em vista o cotidiano da migração dos ameríndios Sateré-Mawé e Hixkaryana do Baixo Amazonas.

Introdução

Danilo Silva Guimarães (Universidade de São Paulo)

Índigenas entre a Amazônia e São Paulo: atravessamentos dialógicos

Pé descalço, sem camisa, sol à pino, shortinho rasgado, de porta em porta a campainha toca. Madame ignora, finge não ver o indiozinho indo embora com a família na carroça. Vindo da roça, oferece muito pouco. Sem apoio, plantam o que dá, colhem o que restar, levam pra trocar por um pouco de grana. Milho, mandioca na oca, reza, porque tanta miséria? Ao lado da cidade, reserva, favela, sequela que fica: desnutrição infantil, índio suicida. E os que ficam procuram uma saída, poucas alternativas, sendo alvo do desprezo da sociedade não índia. Invisíveis perambulam pelas ruas da cidade, sentindo preconceito e a maldade na carne. Proibidos de entrar no hotel, no restaurante, o mesmo que exhibe quadro de índio aos visitantes. Ação repugnante, elite ignorante, se esquecem que também são seres humanos, mas mais parecem monstros, tomados pelo dinheiro, pelo poder. Achar lindo índios nos quadros, nas paredes artefatos, diversos artesanatos, mas de fato tá enganando quem? Olham a criança com desdém, quando vem diz que não tem, tratam como se não fosse ninguém, depois da oração, todos dizem amém (BRÔ MC's, 2009).

Em outubro de 2013 recebi e-mail informando da visita do professor Renan Albuquerque ao Instituto de Psicologia da USP. Renan estava em busca de parceiros para um projeto que coordenava sobre questões relativas aos impactos da migração aldeia-cidade na produção de sofrimentos entre os indígenas das etnias Sateré-Mawé e Hixcaryana, do Baixo Amazonas, bem como sobre os impactos na execução de políticas públicas voltadas à saúde mental desses povos, olhando para a atuação de profissionais que atuam na ponta. Dado que em São Paulo eu coordenava o projeto Rede de Atenção à Pessoa Indígena, pareceu-nos profícuo iniciarmos um diálogo para mútua compreensão das propostas. Nosso encontro se deu durante o evento Psicologia Social e Imaginário, organizado pela professora Sandra

Maria Patrício Vichiatti, no qual proferi uma palestra sobre a questão das perspectivas no diálogo em psicologia cultural (GUIMARÃES, 2013). O trabalho consistia, basicamente, de uma análise dos referentes de conteúdo semântico presentes em discursos proferidos por lideranças indígenas em eventos coordenados pelo Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRPSP, 2010), que desde 2005 possui um Grupo de trabalho dedicado às questões indígenas. Renan esteve presente no seminário, em seguida saímos para uma conversa mais detida sobre a avaliação de possíveis articulações entre nossos projetos.

Em nossa conversa inicial ficou patente a complexidade das situações abordadas por cada atividade, em São Paulo e no norte do país. Pude conhecer um pouco da realidade dos profissionais que atuam com povos indígenas na Amazônia, algumas das tensões enfrentadas no campo das relações interétnicas e as dificuldades vivenciadas na tentativa de se corresponder às demandas de políticas públicas calcadas em princípios universalistas, embora estivéssemos em contextos extremamente singulares. Após o diálogo inicial, dada a complexidade dos fenômenos abordados pelos projetos, passamos a refletir sobre caminhos para o aprofundamento da interlocução, na medida em que nossas experiências fossem diversas e apresentassem pontos interessantes de intersecção.

Outro fator que criava dificuldades para a nossa interlocução, além das especificidades de cada território de atuação, diz respeito à possibilidade de articulação de um campo interdisciplinar para a realização dos trabalhos de cada um. Meu trabalho se desenvolve na linha de pesquisa ‘Questões teóricas e metodológicas da Psicologia: Construtivismo semiótico-cultural’, numa interface com a filosofia, a antropologia; o professor Renan Albuquerque, por sua vez, é formado em comunicação e desenvolveu sua pós-graduação com uma aproximação ao campo da psicologia social; atualmente coordena o ‘Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos’. Sabemos

que o diálogo multiprofissional e interdisciplinar é importante para a construção de referências para a atuação do psicólogo, sobretudo de formais mais afinadas com o contexto social e a problemática que apresenta (CRPSP, 2010). Entretanto, a constituição de um espaço de diálogo que supere dogmatismos disciplinares, sem cair em um ecletismo estéril, demanda esforços e disponibilidades para a compreensão das diferenças de perspectivas ao longo da realização de trocas de ideias e ações partilhadas.

A proposta de partilha de textos e visões para a presente publicação vem ao encontro da nossa percepção de que precisávamos avaliar as possibilidades de interlocução produtiva desde pontos de vista diferenciados. Ao trocarmos os textos e produzirmos ativamente comentários, penso que poderemos avançar sem diluir as diferenças situacionais, teóricas e metodológicas próprias aos trabalhos de cada um. Por outro lado, ao entrar em contato com os textos que compõem esse livro, pude perceber que muitas das questões vivenciadas por indígenas e profissionais da Amazônia se aproximam, sobremaneira, das enfrentadas por indígenas e profissionais em São Paulo. É sobre os temas transversais encontrados entre nossos trabalhos que este texto introdutório irá se debruçar.

Os termos do diálogo

O texto de Renan Albuquerque apresenta uma discussão sobre a questão das relações de mediação entre o Estado e os povos indígenas, indicando como esse processo, historicamente, veio configurando a redução das terras indígenas, mudanças radicais de seus modos de produção e de trocas sociais, o acirramento de conflitos entre comunidades indígenas e não indígenas, bem como a inclusão de novas formas de conflitos internos que passaram a atravessar o cotidiano das comunidades. As políticas de proteção, implementadas em conjunto com os processos de introdução do

cristianismo e das relações capitalistas, culminaram em um intenso processo civilizador que por meio da religião ou de maneira laica, visou a inclusão dos povos originários como trabalhadores da sociedade brasileira, baseando-se na escola como instrumento privilegiado para o processo de ressignificação da cultura indígena, ao difundir crenças e atitudes, valores e ideologias.

Atualmente, o processo civilizador parece estar sendo arrematado também por intervenções em saúde mental, com seus diagnósticos que muitas vezes significam o diferente como doente, transformando-o em paciente de um processo de tratamento quase que exclusivamente pautado pelos princípios da cosmologia ocidental. Estes princípios, quando confundidos como a solução generalizada para os problemas da humanidade, podem incorrer em graves problemas éticos, bem como em problemas de abordagem e avaliação clínica, muitos deles apresentados no decorrer dos cinco capítulos deste livro.

Ao longo da execução do projeto de Extensão Universitária, Rede de Atenção à Pessoa Indígena, no município de São Paulo, temos conferido especial atenção às formas discursivas que acabam por deslegitimar concepções indígenas de pessoa e de bem-viver, por exemplo. 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 teórico e metodológico a ser enfrentado pela psicologia nos dias de hoje que diz respeito, diretamente, aos desafios apontados nos próximos capítulos.

Nessa direção, o Projeto Rede de Atenção à Pessoa Indígena

(IP-USP) tem como objetivo contribuir para o campo de referências concernente à atenção às vulnerabilidades psicossociais de indígenas da cidade de São Paulo e seus arredores, apoiando-se em uma constante reflexão acerca dos horizontes de possibilidades e modos de ação no âmbito da psicologia cultural. O projeto teve início em 2012, quando realizamos as primeiras visitas às comunidades, alcançando progressiva abertura dos indígenas em contexto urbano e áreas demarcadas do município, para a explicitação de vulnerabilidades enfrentadas por suas comunidades. Realizamos a escuta de relatos expressos em rodas de conversas promovidas nas comunidades, acompanhamos práticas tradicionais de intervenções em saúde e práticas pedagógicas nas escolas em que estudam alunos indígenas. Buscamos a construção conjunta com os indígenas de atividades que visaram fomentar o diálogo reflexivo sobre a situação da saúde, garantia de direitos, demarcação de terras, fortalecimento da cultura tradicional e educação diferenciada, tendo em vista a melhoria nas condições de vida.

A atividade baseou-se nas recomendações aos psicólogos no trabalho com populações indígenas (CRPSP, 2010) e em diretrizes do Ministério da Saúde¹, segundo as quais a atenção deve se pautar pelo apoio e respeito à capacidade das comunidades indígenas, com seus valores, modos de organização, de expressão e de produção de conhecimento, para identificar problemas, mobilizar recursos e criar alternativas para a construção de soluções para as demandas levantadas.

As leis brasileiras que dispõem sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes, preconizam que o diálogo com as populações indígenas deve pautar adaptações menores ou maiores no funcionamento dos serviços de saúde, de

¹ Ministério da Saúde, Portaria nº 2.759, de 25 de outubro de 2007.

modo a respeitar as especificidades socioculturais da população atendida. Como exemplos disso, temos a lei número 8.080, de 19 de setembro de 1990 que regula, em todo o território nacional, as ações e serviços de saúde executados isolada ou conjuntamente, em caráter permanente ou eventual, por pessoas naturais ou jurídicas de direito Público ou privado; temos também a lei número 9.836, de 23 de setembro de 1999, que institui o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, reiteradas pela recente portaria nº 755, de 18 de abril de 2012, que dispõe sobre a organização do controle social no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena. A seguir, vemos a temática da participação indígena indicada em excertos da lei número 9.836, de 23 de setembro de 1999:

Dever-se-á obrigatoriamente levar em consideração a realidade local e as especificidades da cultura dos povos indígenas e o modelo a ser adotado para a atenção à saúde indígena, que se deve pautar por uma abordagem diferenciada e global, contemplando os aspectos de assistência à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras, educação sanitária e integração institucional.

O SUS servirá de retaguarda e referência ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, devendo, para isso, ocorrer adaptações na estrutura e organização do SUS nas regiões onde residem as populações indígenas, para propiciar essa integração e o atendimento necessário em todos os níveis, sem discriminações.

As populações indígenas terão direito a participar dos organismos colegiados de formulação, acompanhamento e avaliação das políticas de saúde, tais como o Conselho Nacional de Saúde e os Conselhos Estaduais e Municipais de Saúde, quando for o caso.

Diante do exposto, um dos grandes desafios que se coloca para a atuação em serviços de saúde junto às populações indígenas diz respeito à construção de espaços dialógicos para a mútua compreensão e enfrentamento dos desafios relacionados a essa esfera das relações de cuidado.

Os diálogos podem estabelecer campos de possibilidades de

trocas de experiências, demandando o reconhecimento da especificidade da perspectiva do outro, de modo a tornarem-se evidentes lacunas constitutivas da experiência singular de cada sujeito. O diálogo é um acontecimento que depende da busca de interlocução entre pessoas que ao buscarem compartilhar o que é próprio de cada um, passam a formar um sistema semiaberto (VALSINER, 2012), cuja interação pode ser geradora de tensão intersubjetiva, transformadora do sistema eu - outro e do sistema afetivo-cognitivo de cada um dos sujeitos.

Assim, nem toda conversa é necessariamente dialógica. Para que o diálogo aconteça, no sentido que argumentamos aqui, é necessário que os interlocutores estejam disponíveis para a produção de novos significados não previstos antes do engajamento na relação com a alteridade. Nas situações dialógicas, a estrutura semântica é aberta ao encontro com outras vozes do campo polifônico em que se insere, ou seja, o tecido dialógico é sempre construído em coautoria.

Um dos possíveis caminhos para a fundamentação de processamentos teóricos metodológicos convergentes com o dialogismo ao qual estamos nos referindo, que podem contribuir ao âmbito da atenção psicossocial, advém do que nos argumentaram Berger e Luckmann décadas atrás:

Se as teorias sobre a identidade são sempre incluídas em teorias mais amplas a respeito da realidade, isto deve ser entendido de acordo com a lógica que serve de fundamento a estas últimas. Por exemplo, uma psicologia que interpreta certos fenômenos empíricos como resultado da possessão por seres demoníacos têm por matriz uma teoria mitológica do cosmos, sendo inadequada para interpretá-lo em um quadro não mitológico. Igualmente, uma psicologia que interpreta os mesmos fenômenos como perturbações elétricas do cérebro tem por fundamento uma teoria científica global da realidade, humana e não humana, e deriva sua consistência lógica subjacente a essa teoria. Dito de maneira simples, a psicologia pressupõe sempre a cosmologia (BERGER e LUCKMANN, 1966/2012, p. 223).

Nesse sentido, é preciso que se questione a adequação dos conceitos que emergem das rotas existenciais na história do ocidente ao olharmos para os fenômenos psicológicos, comportamentais e discursivos aparentes nas pessoas e comunidades indígenas. Ou seja, em que medida é possível tipificarmos um conjunto de expressões da alteridade como pertencentes ao campo do que se entende como transtornos mentais, esquizofrenia, neurose, trauma, melancolia, fobias sociais, ansiedade, loucura, dentre tantos outros tipos? Para além de uma comparação por semelhanças, a qual serve mais para apaziguar as inquietações do profissional diante de uma expressão de sofrimento, podemos de fato nos orientar por esses conceitos para intervir sobre os casos que nos chegam?

[...] a palavra, ao nomear um fato, proporciona ao mesmo tempo a filosofia do fato, sua teoria, seu sistema. Quando digo: “consciência da cor”, possuo algumas associações científicas, o fato se incorpora a uma série de fenômenos, dou um significado ao fato; sem dúvida quando digo “reação ao branco”, tudo é completamente diferente (VYGOTSKI, 1927, p. 326).

Vygotski chama a atenção para a relação entre a palavra e o seu sistema de significação. Isto nos indica que a compreensão da expressão verbal de outrem pressupõe uma atenção que se volte tanto aos termos utilizados quanto às raízes dessa significação no contexto histórico-cultural da pessoa a qual ofertamos nossa atenção. E os indígenas, de fato, possuem inúmeros termos para compreender o que se passa nos processos de intensificação dos sofrimentos pessoais, muitas vezes desconsiderados em sua complexidade sistêmica no processo diagnóstico no âmbito da atenção à saúde desses povos. Mas no encontro entre posições diferentes, é a própria definição do fenômeno vivenciado que é posta em debate. As tensões inerentes às diferentes perspectivas precisariam ser suportadas pelos profissionais no exercício de uma escuta ativa, comprometida com o apoio à capacidade das diversas etnias para a construção de soluções

para os problemas da comunidade. Nesta direção, a psicologia enquanto ciência e profissão tem a contribuir com a construção e explicitação de noções que sejam capazes de dar conta da diversidade de compreensões dos fenômenos psicológicos; para tanto, precisa ampliar seu entendimento a respeito de como se dão os processos culturais de construção do significado da experiência psicológica

Portanto, a zona de tensão entre a lógica que serve como fundamento das sociedades indígenas, que permitiria uma interpretação adequada dos sofrimentos vividos por essas pessoas, e as concepções de saúde e de desenvolvimento humano das teorias clássicas difundidas nos cursos de formação profissional cria impasses. Muitos desses impasses construídos e reiterados com base em saberes pretensamente religiosos, científicos e também veiculados por políticas públicas em saúde, demandam disponibilidade para o diálogo e para a experiência de desconstrução de pré-concepções.

Os temas situados do diálogo

Embora a presença de indígenas nas cidades tenha sido evidente desde o início do processo colonial, quando os primeiros centros urbanos começaram a ocupar o território brasileiro, essa mesma presença indígena nas cidades parece ainda causar espanto para boa parte dos brasileiros (cf. VENTURI e BOKANI, 2013). A visão estereotipada que identifica os povos indígenas brasileiros à vida nas florestas, recusando a sua presença no contexto urbano, tem sido historicamente construída de formas muitas vezes incompatíveis com as mais incontestáveis evidências. De acordo com o censo brasileiro de 2010, cerca de 40% da população autodeclarada indígena no Brasil vive em centros urbanos. A cidade de São Paulo, por exemplo, possui a quarta maior população indígena e é um dos locais onde se pode encontrar a maior diversidade étnica desses

povos originários.

Embora seja patente a presença de indígenas nas cidades, o ambiente urbano tem sido historicamente hostil a essa presença. Por um lado, no período colonial a população indígena era utilizada como mão de obra barata ou mesmo como escravos; atualmente, os indígenas que habitam ou frequentam esse ambiente se queixam da falta de assistência de instituições públicas que reconheçam a identidade dessas pessoas quando fora de seus territórios demarcados.

Considerando-se que tradicionalmente os indígenas viviam de maneiras diversificadas na floresta, hoje em dia ainda existe uma variação grande na maneira de viver e expressar as raízes étnicas, tanto na floresta quanto nas cidades. Com a passagem das caravelas, marcas inevitáveis permaneceram nos diversos povos indígenas como cicatrizes, levando-nos a conceber que ser índio não depende dos estereótipos tipicamente associados a eles: a vida na floresta, a nudez, as pinturas corporais etc. Consideramos, portanto, importante entender a identidade pessoal e étnica como um processo complexo e multifacetado. Para citar um exemplo, tomemos em consideração observações do antropólogo Oscar Calavia Sáez, sobre o povo Iaminauá, do Acre:

O chamado multiculturalismo tende a ver os índios como populações à parte da sociedade global, com uma visão de mundo própria, que devem conservar sua cultura e seu modo de vida tradicionais para continuar a ser 'índios'. Mas o que pensar quando algum grupo indígena concebe a sua própria tradição de uma maneira bem diferente daquela que os 'brancos' acreditam ser a 'verdadeira'? O exemplo dos iaminauás do Acre, que muitas vezes preferem viver no universo urbano, permite algumas reflexões sobre a indianidade e as relações entre as comunidades nativas e o chamado mundo 'civilizado' (SÁEZ, 2008, p. 35).

No relato de Sáez, os iaminauás seguem conhecendo as práticas culturais de sua tradição — tais quais a cerâmica, as pinturas corporais e as festividades — e as praticam nas cidades. Ao mesmo

tempo em que conhecem novas práticas culturais, continuam o processo de apropriação de novos elementos à própria tradição.

O contato com a alteridade advinda de outros povos é previsto em diversas mitologias indígenas, bem como os intercâmbios de práticas culturais. A busca pelo contato e pela diversidade oferecida pelas cidades, portanto, não estaria necessariamente excluída do interesse desses povos. Tivemos demonstrações disso no ano de 2012, quando realizamos no Instituto de Psicologia o evento “Psicologia e Povos Indígenas: Saberes e Práticas em Diálogo”, que contou com a presença de profissionais de variadas áreas — teatrólogos, médicos, antropólogos etc. —, vindos de diversas partes do país, além de psicólogos imersos nessa temática e lideranças indígenas de diferentes etnias:

Questões latentes de pessoas profundamente interessadas por elas apareceram nas intervenções de participantes que vieram de longe para esse encontro: uma descendente indígena, psicóloga, relatou a trajetória de resgate de sua própria identidade ao procurar trabalho em uma aldeia afastada dos grandes centros urbanos. Já Maria Cícera, palestrante Pankararu, moradora do município de Osasco, na Grande São Paulo, deixou sua comunidade em Pernambuco há muitos anos, porém ressaltou que “uma pessoa não deixa de ser quem é porque saiu de sua casa”. Mesmo distante de sua terra natal, Maria relatou que se encontra fortemente vinculada às suas origens étnico-culturais (BERTHOLDO e GUIMARÃES, 2013).

As sociedades indígenas, portanto, não podem ser pensadas sob a ótica das sociedades fechadas que caracterizavam, por exemplo, os feudos europeus no período medieval. Ao mesmo tempo, as identidades étnicas e pessoais não podem ser pensadas sob a ótica da fixidez e imutabilidade. Levando-se em conta que em função da relativa abertura de cada pessoa e sociedade à alteridade circundante, todas as tradições humanas passam por processos de transformações ao longo do tempo.

Embora o contato com a diversidade das cidades produza transformações irreversíveis, à medida da intensidade de qualquer

nova experiência que uma pessoa possa vivenciar como radicalmente diferente ao habitual, é possível conceber que o choque cultural resultante desse encontro pode ser extremamente profícuo, dadas certas condições que assegurem a elaboração da experiência.

Todo empreendimento antropológico situa-se, portanto numa encruzilhada: pode escolher entre uma experiência aberta e de criatividade mútua, na qual a “cultura” em geral é criada por meio das “culturas” que criamos com o uso desse conceito, e uma imposição de nossas próprias preconcepções a outros povos. O passo crucial — que é simultaneamente ético e teórico — consiste em permanecer fiel às implicações de nossa presunção da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as “culturas” que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma “realidade” que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, usamos essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós. E se criatividade e invenção emergem como as qualidades salientes da cultura, então é para elas que nosso foco deve voltar-se agora (cf. WAGNER, 2010/1981).

Na tarefa de construção de entendimentos mútuos e capazes de transpor as barreiras erigidas com as imposições históricas vivenciadas pelas diversas culturas indígenas, percebemos a demanda por disponibilidade para legitimação do discurso e das práticas dessas populações. Em nossos trabalhos de extensão, as demandas dos indígenas por diálogos com os saberes oriundos da academia tem se mostrado bastante recorrentes. Nossa leitura desse contexto de diálogo interétnico é orientada para a construção de enquadres equitativos para perspectivas sociocosmológicas distintas a respeito da realidade, incluindo-se as diversas concepções a respeito de processos que fomentam o bem-viver ou os chamados adocimentos.

Entre os anos de 2012 e 2013, apoiamos a organização de encontros com indígenas com o objetivo de contribuir na promoção de diálogos que buscassem uma maior aproximação com os temas em torno das vulnerabilidades psicossociais enfrentadas pelas

comunidades. Desses encontros, foram produzidos relatórios que demonstram que a apropriação do espaço para o diálogo equitativo é bem-vinda e surte efeitos importantes para a melhoria da qualidade de vida das comunidades. No relatório do I Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas, ocorrido na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) em setembro de 2013, encontramos o seguinte:

[...] Devemos ressaltar a importância desse encontro como forma de dar maior visibilidade aos estudantes indígenas dentro das instituições de ensino. Isso possibilita não apenas que os estudantes e professores não indígenas conheçam e reconheçam a existência e a presença desses alunos no espaço acadêmico, mas também possibilita um incremento nas frentes de apoio às demandas dos povos indígenas. Se um dos pontos acertados ao final do encontro foi a necessidade de descolonização, a ocupação do espaço acadêmico (não apenas com a presença dos alunos indígenas nos seus cursos, mas também com a ocupação dos *espaços físicos* da universidade proporcionada por esse encontro) é um passo bastante importante de descolonização de um ambiente que é fundamentalmente elitizado e marcado por um saber pretensamente superior e excludente.

As universidades precisam começar a conhecer a realidade dos povos indígenas do Brasil e se abrir para os conhecimentos e saberes indígenas, não entendidos apenas como “saberes populares”, mas reconhecendo os fundamentos desse conhecimento e sua validade, mesmo que não comprovada pela ciência acadêmica (ENEI, 2013, p. 21).

Notamos, portanto, que os indígenas buscam uma reversão das assimetrias inerentes na relação com a sociedade envolvente, redefinindo os critérios para a legitimidade do conhecimento. Anos atrás, o foco desse processo de reversão era dado pelo confronto com o discurso religioso, porém, atualmente outro foco entra em cena pois é o discurso pretensamente científico que precisa ser revertido para viabilizar a continuidade da tradição indígena.

Adicionalmente, em relatório de outro Encontro, realizado em uma das comunidades Mbya Guarani do município de São Paulo, observou-se o seguinte:

Este relatório, resultado dos três dias do encontro de lideranças Guarani Huvixa Kuery Nhembo'a Ty, manifesta a necessidade de reconhecimento do protagonismo político da comunidade Guarani, bem como a consideração de suas especificidades sociais e culturais no que diz respeito às políticas públicas.

A partir das discussões é possível identificar que o direito básico ao acesso à saúde não é completamente suprido. Observa-se desde deficiências na infraestrutura das instalações sanitárias até o transporte de pacientes e agentes de saúde. Com relação à saúde diferenciada e medicina tradicional Guarani, a reunião levantou propostas voltadas ao respeito destas práticas e melhor diálogo com a medicina não-índigena. Vê-se problemas graves na comunicação entre os diversos níveis administrativos responsáveis pela saúde, desde os postos locais até o Ministério da Saúde. Uma das principais reivindicações foi por autonomia na tomada de decisões por parte das unidades de saúde locais, enquanto representantes dos interesses e necessidades das comunidades.

Referente à educação, os debates se deram em torno do reconhecimento dos saberes indígenas na educação escolar. Isto passa por formação de professores, professoras e educadores indígenas, reconhecimento profissional destes por parte das Diretorias de Ensino e inclusão no sistema formal da educação que acontece para além do espaço escolar, o que também implica no respeito ao modo de vida, como hábitos alimentares e datas-rituais Guarani.

A questão da terra aparece de forma latente em todos os debates, uma vez que é condição básica para a existência e manutenção da vida Guarani. A discussão deu-se sobre um tema que atualmente pressiona no cenário político em relação à demarcação de terras indígenas: o projeto de emenda constitucional 215/2000. Os Mbya Guarani posicionam-se contrários ao projeto de emenda constitucional (PEC 215). Essa PEC fere um princípio fundamental da constituição brasileira, definido em seu artigo 231, segundo o qual o dever do Estado brasileiro é proteger as comunidades tradicionais indígenas. Ainda, segundo a convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) toda a alteração de regras que afeta os povos indígenas e seus direitos assegurados deveria passar por consulta prévia. A maneira como a emenda constitucional está sendo proposta, portanto, é inconstitucional e representa um total desrespeito a tratados internacionais, dos quais o Brasil é signatário (HUVIXA KUERY NHEMBO'A TY, 2013, pp. 10-11).

Notamos, nessa passagem, forte ênfase na demanda por um diálogo equitativo, no qual o protagonismo indígena seja respeitado tanto no âmbito das decisões sobre o funcionamento da atenção à saúde e da escolarização, quanto nas decisões sobre as formas de

utilização da terra. No que diz respeito à da saúde, uma das principais queixas dos Mbya Guarani aponta para o fato de que muitas vezes as decisões são tomadas de cima para baixo, não respeitando as peculiaridades locais das comunidades situadas.

Portanto, nem sempre o trânsito entre os dois mundos, da cidade e da aldeia, pode ser considerado tão animador. Em seu texto, o professor Renan traz um conjunto de situações bastante reveladoras das dificuldades enfrentadas por quem vive esses deslocamentos objetiva e subjetivamente.

Formas de não dialogar

Tanto na cidade quanto nas aldeias, notamos que a presença de pessoas e de elementos da cultura não indígena tem sido constante. Nas aldeias isso vem acontecendo com a maior circulação de pessoas e a crescente penetração da indústria cultural através de dispositivos de mídia (por exemplo, rádio, televisão e internet), ou com a entrada dos aparelhos do Estado (postos de saúde, escolas etc.). Portanto, não é preciso que uma pessoa indígena saia de sua comunidade para conviver com outras culturas, e as dificuldades de diálogo passam a acontecer no interior das comunidades, para além das dificuldades que são marcantes nas cidades.

A respeito do encontro com a diferença, Vladimir Lima, Guarani e professor na escola de sua comunidade, lembrou que o indígena ainda é obrigado a conviver desde pequeno sob o olhar do não-indígena, muitas vezes carregado de preconceito (BERTHOLDO e GUIMARÃES, 2013, s. n.)

Na avaliação do professor Renan Albuquerque, o processo de diálogo entre indígenas e não indígenas perdura até os dias atuais conduzido de forma predominantemente unidirecional, ou seja, constituem-se situações de diálogo que não são propriamente dialógicas, porque uma das partes posiciona-se intencionalmente para a assimilação da outra. Assim, os discursos e práticas interpessoais

podem diferir em seu grau de dialogicidade, de modo a se apresentarem com maior ou menor abertura à alteridade. O monólogo acontece quando se aplica uma perspectiva autoritária acerca das coisas que tratam (LINELL, 1995), sendo que discursos e práticas autoritárias são compreendidos aqui como expressões de significados fixos não modificáveis no contato com outras ideias e ações (BAKHTIN, 2004).

O professor Albuquerque relata que na busca de ajustamento aos padrões da sociedade envolvente muitos indígenas passam a adotar hábitos e costumes conflitantes com seu modo de vida tradicional, por exemplo, deixando de falar sua língua natal, de praticar cantos e danças, descaracterizando hábitos alimentares, trocando as atividades laborais habituais pelo trabalho alienado, dentre outras vivências que causam forte impacto no processo pessoal de socialização. Esses impactos geradores de tensão e inquietação nas vidas de cada um, quando não são reprimidos e silenciados, muitas vezes são diagnosticados como um problema que precisa ser resolvido com a consolidação da entrada em um novo modo de vida. Este novo modo de vida está, muitas vezes, pautado pela medicalização mercantilizada da existência ou pelo uso abusivo de outras drogas lícitas ou ilícitas do ponto de vista da sociedade envolvente.

Parece que em tais situações de grande vulnerabilidade entram em cena ações dirigidas para que haja coincidência entre os participantes de um diálogo, visando produzir o maior grau de univocalidade possível (WERTSCH, 1991), ou seja, a eliminação da diferença. Diversas estratégias são lançadas no processo de eliminação da diferença: o diagnóstico da diferença como inferior ou faltante, como loucura ou outro tipo de adoecimento, como errado ou repugnante etc. Assim, nota-se que os indígenas são constantemente confrontados em seus modos de se relacionar e conceber a natureza, em suas práticas pessoais e coletivas, com a marginalização da

pajelança pelos discursos religiosos e científicos calcados em princípios cosmológicos da cultura ocidental, segundo o qual certos conhecimentos são inquestionáveis porque transcendem as realidades pessoais e coletivas no trânsito entre os mundos indígenas e não indígenas.

No debate epistemológico e ético entre as disciplinas psicológicas, as posturas ecléticas e dogmáticas aparecem como maneiras de se eliminar ou reduzir as diferenças, como formas de evitar a tensão provocada pelo contato com aquilo que desconhecemos do outro, a alteridade.

A atitude dogmática previne a pessoa do contato com o diferente, por meio da desqualificação do diferente como não razoável ou admissível, porque ele não se encaixa no quadro prévio de conhecimento, valores e crenças. A atitude eclética também previne a pessoa do contato com o diferente, agora, desqualificando a diferença em si: em última análise, tudo pode ser encaixado (reduzido) ao seu quadro prévio de conhecimento, valores e crenças (SIMÃO e VALSINER, 2007, p. 396).

Como exemplos de atitudes dogmáticas relacionadas à relação entre indígenas e a sociedade envolvente, encontramos as manifestações e práticas ancoradas em ideias segundo a qual o indígena não teria lugar de encaixe na cidade, ou que psicologia não teria meios para trabalhar com o indígena. Como exemplos de atitudes ecléticas temos o oposto, manifestações e práticas ancoradas em pressupostos segundo os quais não haveria diferenças entre o indígena e qualquer outro cidadão em contexto urbano, ou que as teorias psicológicas sobre o homem ocidental serviriam da mesma maneira para compreensão da pessoa indígena.

Estas duas formas de lidar com a tensão inerente ao contato com a alteridade se desdobram, no âmbito das visões do senso comum veiculadas pelas narrativas dominantes, em duas direções de encaminhamento de políticas públicas em relação aos povos indígenas. Uma delas diz respeito ao multiculturalismo, que

corresponde às tentativas de manutenção do isolamento dos diferentes grupos seja nas áreas demarcadas, seja por meio da configuração de regras nitidamente diferenciadas, supostamente adequadas aos grupos sociais específicos. Outro tipo de política pública estaria ligada aos projetos assimilacionistas que pressupõem a possibilidade do estabelecimento de laços sociais comuns a todos, coordenados por uma visão de sociedade supostamente mais complexa e capaz de acomodar todas as diferenças.

A forma com que muitos profissionais chegam para o trabalho com os povos indígenas envolve posturas ecléticas e dogmáticas, com implicações para a construção de conhecimento e para a produção de políticas públicas. Tanto as propostas multiculturalistas quanto as assimilacionistas são esforços na direção de se evitar as tensões inerentes ao inquietante contato com a alteridade. Por um lado, excluindo as diferenças do convívio, isolando e dificultando o acesso do indígena ao ambiente urbano ou outros espaços de convívio intenso com a sociedade envolvente; por outro lado, destituindo daqueles que transitam entre os mundos da aldeia e da cidade a percepção da sua condição étnica e de sua especificidade cultural:

Não é preciso fechar-se numa alternativa estéril: ou se justificam as guerras coloniais (em nome da superioridade da civilização ocidental) ou então se recusa qualquer interação com o estrangeiro, em nome de uma identidade própria. A comunicação não-violenta existe e pode ser defendida como um valor. Isso poderia fazer com que a tríade escravismo/colonialismo/comunicação não seja apenas um instrumento de análise conceitual, mas acabe por corresponder também a uma sucessão no tempo (TODOROV, 1983/2011, p. 265).

É amplamente conhecido o poder destrutivo das tradições que o colonialismo de assimilação da religião, o escravismo e as guerras de limpeza étnica proporcionaram aos indígenas do Brasil, mas pouco é dito a respeito do papel mais recente de pesquisas

científicas cujo retorno favorecem certos grupos econômicos e políticos em detrimento das comunidades sobreviventes. A história da ciência também é marcada pelo desenvolvimento de dispositivos mais elaborados de subjugação dos povos: exemplos históricos são desde o desenvolvimento da bomba atômica à construção de novas políticas públicas de assimilação.

A herança de ameaças intensas sofridas pelos povos indígenas parece explicar quão pouco confidentes eles se encontram em relação a qualquer abordagem proveniente do Estado, incluindo aquelas oriundas do campo das ciências. Tais abordagens configuram situações marcadas muitas vezes pela desconfiança e iniciativa de afastamento ao diálogo pelos indígenas na relação com representantes do Estado brasileiro.

Nota-se, a partir dos estudos do professor Renan Albuquerque, que a eliminação da cultura do outro continua sendo uma prática recorrente. De igual forma, os aparelhos de Estado têm sido coniventes ou propulsores da veiculação de discursos e práticas homogeneizantes que dificultam possibilidades de expressão étnico-culturais singularizadas. Até hoje, o Estado, por meio de políticas públicas universalistas, acaba produzindo grandes dificuldades para lidar com o múltiplo, com a diversidade de contextos e situações peculiares que toma lugar no espaço heterogêneo das relações entre os indígenas e a sociedade envolvente. Em especial, determinadas formas de condução das políticas de saúde acabam por resultar em processos de tipificação e estereotipização da alteridade, incompatibilizando a coexistência de modos culturais distintos. Com o pretexto da sobrevivência da pessoa, entendida como organismo estritamente biológico, nega-lhe a possibilidade de viver sua própria identidade cultural.

No âmbito da psicologia, concepções clássicas de identidade pessoal foram construídas a partir de pressupostos ora materialistas, fundando a identidade pessoal como um aspecto emergente das

características fisiológicas do organismo humano; ora espiritualistas, assumindo a identidade pessoal como um aspecto de origem essencialmente divina. Ambas as posturas, no contexto ocidental, pressupõem uma identidade nuclear em torno da ideia de ego individual.

A noção de ego individual encontra fundamentação filosófica nos textos influentes do inglês John Locke (1632-1704), que, por sua vez, tinha como objetivo fundamentar a propriedade privada como um direito natural do ser humano articulado às liberdades individuais. Ou seja, a noção de identidade pessoal emerge no ocidente como suporte fundamental para a produção de discursos essenciais ao liberalismo político e econômico.

Como exemplo disso, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi publicada em 1709 como um dos marcos da Revolução Francesa, traz em seu artigo 17 o direito sagrado e inviolável à propriedade individual, reafirmado ainda no artigo 17 da atual Declaração Universal dos Direitos Humanos.

O antropólogo Carlos Fausto (2008) discute como as noções de identidade e de propriedade, oriundas da tradição Lockean, são pouco efetivas para a compreensão das noções de identidade e propriedade nas tradições indígenas brasileiras. Para ele, as concepções desenvolvidas no ocidente acionam uma série de pressupostos cosmológicos vinculados a princípios judaico-cristãos que separam os sujeitos humanos das coisas úteis (animais, plantas, território etc.), para, em seguida, instituir as formas de domínio dos indivíduos sobre as coisas e os processos de responsabilização e julgamento por uma instância transcendente (a Sociedade, o Estado, Deus etc.).

Considerando-se que a psicologia cultural historicamente se depara com o etnocentrismo presente nas concepções ocidentais de identidade pessoal, por outro lado os esforços atuais se deparam com o fato de que o encontro entre culturas nunca é simétrico, dado

que as rotas para os entendimentos mútuos, colaborativos e dialógicos não são diretas ou transparentes (RASMUSSEN, 2011).

No próximo tópico, abordaremos caminhos pelos quais temos refletido, com o propósito de propiciar encontros de diálogos potentes entre indígenas e a psicologia.

Possibilidades de dialogar

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 têm 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 têm 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 à 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, 6ª região, São Paulo.

A aproximação da psicologia brasileira às questões indígenas, ativamente protagonizada pela atuação do sistema de conselhos da profissão nos últimos anos, é de grande relevância para as populações indígenas que sofrem, historicamente, com impactos relativos à invasão de suas terras de origem. Essa aproximação é também extremamente relevante para a própria psicologia enquanto área do saber, ciência e campo profissional.

É preciso considerar que, por um lado, muitas das questões do campo psicológico se originaram do contato com a alteridade, sendo a vinda dos europeus às Américas um marco fundamental. No entanto, a psicologia ainda sofre com o desconhecimento das especificidades dos povos que aqui estavam, embora muitas das questões com as quais os profissionais lidam, nos diferentes campos de atuação como a clínica, a escola, as instituições, comunidades etc., digam 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.

[...] Os representantes da civilização ocidental já não acreditam tão ingenuamente em sua superioridade, e o movimento de assimilação enfraquece desse lado, ainda que os países, recentes ou antigos, do Terceiro Mundo, continuem a querer viver como os europeus. No plano ideológico, pelo menos, tentamos combinar aquilo que nos parece ser o melhor nos dois termos da alternativa; queremos a igualdade sem que ela acarrete a identidade; mas também a diferença, sem que ela degenerem em superioridade/inferioridade; esperamos colher os benefícios do modelo igualitarista e do modelo hierárquico; aspiramos à recuperação do sentido do social, sem perder a qualidade do individual [...]
Viver a diferença na igualdade: é mais difícil dizer do que fazer [...] (TODOROV,1983/2011, p. 363).

Em vista do discutido até aqui, parece-me que a relação com a questão indígena precisaria estar pautada pela revisão de aspectos teóricos e metodológicos das abordagens clássicas da psicologia e pela atenção às pessoas indígenas.

A revisão dos aspectos metodológicos implica a compreensão da diversidade de hábitos e práticas de cada cultura, que orientam o bem viver de seus membros de um jeito próprio. 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 e/ou oferece suporte.

Assim, embora o trabalho do psicólogo com pessoas e comunidades indígenas guarde semelhanças com outras atividades realizadas com grupos vulneráveis no âmbito da psicologia social, ao lidar com pessoas originárias de povos tradicionais indígenas, outros elementos entram em cena:

[...] a complexidade dessa relação intercultural é ainda maior porque se trata de outra cosmologia, outro universo cultural diferentemente de outros grupos sociais vulneráveis que, apesar de traços culturais também singulares, pertencem à nossa mesma cultura branca ocidental cristã (CRPSP, 2010, p. 326).

Portanto, o trabalho com comunidades indígenas precisa ser construído de maneira colaborativa, levando-se em conta singularidades de cada comunidade/cultura/pessoa, buscando-se evitar a reprodução das imposições históricas e recorrentes no contado com a sociedade envolvente. É importante assegurar o respeito aos hábitos estruturantes da tradição e compreender profundamente a língua e a situação concreta em que a comunidade com a qual se trabalha se encontra.

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

A psicologia, enquanto campo de conhecimento, tem muito a acrescentar na mediação de diálogos e viabilização de momentos férteis de convivência entre pessoas pertencentes às comunidades indígenas e pessoas que trabalham em 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 dialógicas significativas nas relações interpessoais.

Para a psicologia cultural, o processo criativo que emerge das relações interpessoais e interculturais é central. Este campo de investigação e atuação profissional focaliza o aspecto dinâmico e transitório das relações humanas, no qual novidades e estabilizações de significados temporários podem emergir entre participantes de encontros interétnicos e interculturais.

Para Ernst Boesch:

A psicologia cultural não é uma disciplina adicional da psicologia, ao lado das psicologias geral, do desenvolvimento, social, clínica, dentre outros campos. A psicologia cultural se preocupa com o conjunto complexo de condições culturais que formam o “biótopo” humano, que nos molda de modos múltiplos e sutis, mas que nós ativamente formatamos, em maior ou menor grau — é uma psicologia preocupada com o ser humano como criador. Esta nova psicologia, sem dúvida, tem muitas consequências teóricas e metodológicas que nós ainda não estimamos [...] (BOESCH, 1997, p. 430).

Em diálogo com a psicologia cultural, as políticas públicas que incidem nas fronteiras das relações étnicas poderiam trabalhar na direção de promover debates públicos e participativos a respeito das dificuldades do convívio entre alteridades e identidades distintas, como ferramenta para identificação de vulnerabilidades sociais que restringem o exercício das criatividades social, cultural e pessoal. As respostas para essas dificuldades dependem do processo criativo alcançado no diálogo vivo e honesto sobre os problemas enfrentados.

A compreensão de nós mesmos e de nossa própria cultura tende a ser ampliada com o aprendizado de diferentes línguas e no convívio com a alteridade (cf. VYGOTSKY, 1930; 2001; WAGNER, 1981, 2010). O mundo contemporâneo poderia oferecer boas oportunidades para as trocas interculturais, caso consigamos propiciar tais diálogos equitativos. Os psicólogos culturais têm um papel central no desenvolvimento de estratégias metodológicas para a intervenção e construção de conhecimentos voltados para a mediação de encontros historicamente conflituosos, visando romper com a rigidez das concepções multiculturalistas, ao mesmo tempo em que se constrói o respeito pela diferença de cada cultura/pessoa em relação.

Multiplicando diálogos no convívio com os povos indígenas

A pesquisa de Renan Albuquerque apresenta e discute diversos caminhos históricos e contemporâneos pelos quais os indígenas da Amazônia têm sofrido com o processo colonial e pós-colonial. Por outro lado, apontamos que diversos estudos contemporâneos vêm demonstrando a insuficiência da noção nuclear de pessoa para a compreensão de processos de subjetivação nas culturas orientais, árabes, africanas, ameríndias e na melanésia. Como contrapartida, em nosso trabalho na Rede de Atenção à Pessoa Indígena, compreendemos a identidade pessoal como atravessada pelas práticas culturais e seus discursos, como uma síntese singular da situação cultural em que a pessoa se encontra.

Desse modo, a identidade não é concebida como uma característica do indivíduo, mas como um processo dinâmico que se constrói no cruzamento de perspectivas das pessoas que compõem o campo cultural de ações situadas (cf. BOESCH, 1991). A identidade pessoal é ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, emerge na tensão entre a perspectiva pessoal e os olhares de outrem. Ao internalizar as vozes presentes no campo social e ativamente modificá-las, ao reproduzir práticas daqueles que se encontram em seu entorno, a pessoa passa a significar a si próprio: aprende uma língua, religiosidade e história.

A psicologia cultural contemporânea, por sua vez, é herdeira de visões construtivistas e dialógicas a respeito dos processos culturais de construção de significados (cf. SIMÃO, 2010). Caminha-se na direção de uma posição científica que viabilize o diálogo entre cosmologias distintas:

As teorias psicológicas podem ser empiricamente adequadas ou inadequadas, e neste sentido *não* nos referimos à sua adequação em termos dos cânones de procedimento da ciência empírica, mas antes ao valor delas como esquemas interpretativos aplicáveis pelo perito ou pelo leigo a fenômenos empíricos da vida cotidiana. Por exemplo,

é improvável que uma teoria psicológica que admite a possessão demoníaca seja adequada a interpretar os problemas de identidade de intelectuais judeus de classe média da cidade de Nova York. Essas pessoas simplesmente não têm uma identidade capaz de produzir fenômenos que sejam interpretados de tal maneira. Os demônios, se existem, parece que os evitam. Por outro lado, é improvável que a psicanálise seja adequada à interpretação de problemas de identidade nas regiões rurais do Haiti, ao passo que algum tipo de psicologia vudu pode fornecer esquemas interpretativos com alto grau de exatidão empírica. As duas psicologias demonstram sua exatidão empírica pela aplicabilidade à terapêutica, mas com isso nenhuma delas demonstra condição ontológica de suas categorias. Nem deuses vudu nem a energia da libido podem existir fora do mundo definido nos respectivos contextos sociais. Mas nesses contextos existem em virtude da definição social e são interiorizadas como realidades no curso da socialização. Os haitianos rurais *são* possessos e os intelectuais nova-iorquinos *são* neuróticos. A possessão e a neurose são assim constituintes de realidade objetiva e subjetiva *nesses* contextos. Esta realidade é empiricamente observável na vida cotidiana. As respectivas teorias psicológicas são empiricamente adequadas precisamente no mesmo sentido. O problema de saber se, e como, poderiam ser criadas teorias psicológicas para superar esta relatividade sócio-histórica não nos interessa nesse momento (BERGER e LUCKMANN, 1983/2012, pp. 225-226, grifos do texto original).

O argumento perspectivista apresentado acima é extremamente pertinente para nosso trabalho com as comunidades indígenas de São Paulo. Porém, precisamente o problema que não interessava a Berger e Lukmann naquele momento torna-se de interesse agora, na medida em que os encontros interculturais vêm acontecendo com maior intensidade e as pessoas precisam construir acordos temporários que coordenem as suas ações em conjunto e em paralelo. Percebemos, portanto, a necessidade de se construir noções no campo da psicologia que ajudem a profissionais e pesquisadores compreenderem o que se passa no diálogo entre as diferentes cosmologias. A noção de multiplicação dialógica que temos desenvolvido (GUIMARÃES, 2011, 2013) contribui para nos apontar com maior clareza alguns limites e pontos de interdição que participam do diálogo.

Por outro lado, discursos e práticas indígenas há muito tempo têm se encarregado de fazer o trânsito entre os dois mundos. Nesse sentido, a ciência do diálogo ainda precisa percorrer um longo caminho para alcançar a capacidade de articulação entre as cosmovisões ocidentais que fundamentam o conhecimento científico e as cosmovisões não ocidentais que fundamentam as práticas e os saberes de milhares de povos ao redor do mundo. Os diversos povos ainda persistentes que continuam a resistir aos esforços de conformação dos discursos políticos, religiosos filosóficos e científicos. Embora reduzidos, continuam a proporcionar, com sua diferença marcada e presente, caminhos para reflexões inovadoras para o nosso desenvolvimento sociocultural. Exemplos disso encontramos na Carta Tenonderã, construída por jovens Mbya Guarani que moram no Estado de São Paulo:

O Guarani é um grande conhecedor da Ka'aguy ovy que o Juruá, o não-índio, chama de Mata Atlântica. A Ka'aguy ovy é um espaço sagrado, é a morada de Nhanderu, o criador da vida. A destruição da Ka'aguy ovy pelo Juruá vem sendo acompanhada por nós Guarani há muito tempo. O Yvy rupa, como chamamos o território tradicional Guarani, vem sendo loteado e desmatado, gerando o esgotamento dos recursos naturais da Ka'aguy ovy.

Hoje, temos acompanhado o Juruá se mobilizando para resolver os problemas ambientais criados por seu modelo de desenvolvimento. Para o Guarani não é novidade o que vem acontecendo. Os Xeramoi, que são nossas autoridades espirituais, já nos alertavam há muito tempo que um dia o Juruá iria perceber as consequências que suas atividades vem trazendo ao meio ambiente. Por causa disto a natureza vem enviando sinais em forma de secas, enchentes, furacões e mudanças climáticas.

O mundo Juruá trata da natureza somente como um bem capital. Nossos antepassados nos ensinaram que os recursos da natureza devem ser usados com sabedoria. Os juruás que poluem os rios e derrubam as matas não estão sendo sábios porque comprometem o equilíbrio da vida em prejuízo de todos, por isso, somos contrários a maneira como o Juruá vem tratando da natureza.

Os Xeramoi nos dizem que os animais são seres sagrados porque possuem um ser divino dentro de si; que o Homem não pode ser dono da água porque a água pertence a todas as formas de vida; que o Guarani deve respeitar os animais e os rios, porque servem à Criação e fornecem o alimento de nossas famílias. Aprendemos que a

chuva que cai na Terra, enviada por Nhanderu, vem para alimentar a vida e limpar as impurezas do mundo. A água é parte importante de nossas cerimônias religiosas como o Yy Nhemongarai, o batismo de nomeação Guarani.

O Guarani respeita a Criação, o Juruá ainda não aprendeu a respeitar. O Guarani contempla as belezas da natureza; o Juruá não aprendeu a apreciar. Nossos Xeramoi sempre têm nos falado que os problemas ambientais atuais não serão resolvidos pela ciência do Juruá e sim pela consciência da obra de Nhanderu. Para isto, nossos Xondaro, que são os guardiões da Opy, a casa de reza, com a sabedoria transmitida por nossos Xeramoi, saberão transmitir ao Juruá a forma Guarani de conviver em harmonia com a natureza, trabalhando juntos pela preservação da Ka'aguy ovy em benéfico da vida e de todos os povos (CARTA TENONDERÁ, 2009).

A Carta Tenonderã traz, de maneira muito clara, algumas especificidades do modo Mbya de se relacionar com o ambiente, explicitando-as com conceitos pertencentes à cosmovisão de uma tradição que resiste desde os primórdios do processo colonial brasileiro. Vemos expressos na carta, além de termos presentes no sistema conceitual e na situação que atravessa a tradição Guarani, a explicitação de como produzem e legitimam suas práticas e saberes, bem como a disposição para o compartilhamento desses saberes com vistas a se alcançar um benefício coletivo que se desdobra não apenas para a sua comunidade.

A partir da Carta Tenonderã, parece-me que ainda cabe um retorno às ideias perspectivistas de William James, outro autor clássico da psicologia, um dos grandes precursores dos estudos culturais contemporâneos.

James (1890) afirmava que dentre as fontes de erro da psicologia estavam: i) a ausência de termos próprios para investigação e compreensão dos pensamentos e dos sentimentos que fazem parte da vida psíquica; ii) a confusão que desde a psicologia se pode fazer entre o pensamento e o objeto do pensamento; e iii) a não incomum mistura que pode acontecer entre o ponto de vista do psicólogo e o fato psíquico.

Dado que havia e em muitos casos ainda persiste na

psicologia ausência de termos próprios para investigação e compreensão dos pensamentos e dos sentimentos que fazem parte da vida psíquica, nossa área de conhecimento passou a emprestar termos que nos são dados pela cultura em geral ou por outras ciências. Assim, a psicologia toma para si as formas com que cada cultura entende e explica experiências pessoais afetivas ou comportamentais de seus membros, em articulação com aquilo que para cada pessoa ou cultura se torna objeto do pensamento/sentimento. A psicologia não tem termos próprios, ou melhor, se constitui pela apropriação dos termos presentes nos campos culturais, ao mesmo tempo em que observa atentamente o processo heterogênico de construção de significados. Adicionalmente, associar o pensamento à coisa pensada implica perder de vista a noção de que o pensamento é um fluxo e que também a psicologia está em processo contínuo e ativo de transformação.

A maneira como cada pessoa, cultura ou abordagem psicológica compreende o seu entorno não deveria, portanto, se confundir com a realidade última, pois já é atravessada por processos culturais e históricos de significação, sejam eles científicos ou não. Portanto, os Mbya possuem termos próprios com os quais descrevem o ambiente em que se vive e reconhecem, por outro lado, as incompatibilidades entre sua perspectiva e a perspectiva do Juruá sobre a vida na natureza. Por outro lado, ao evitarmos a confusão entre o pensamento e o objeto do pensamento, pressupomos uma distinção em construção, entre um possível sistema conceitual da psicologia e o sistema conceitual de outras culturas e outras ciências, sem perder de vista que o discurso psicológico é mais um, ainda que muito importante, dentre os discursos e as formas típicas das pessoas pensarem.

A importância dos discursos e das práticas no campo psicológico, para William James, diz respeito à sua percepção de que

o pensamento visa o objeto, ao passo que o psicólogo visa o pensamento sobre o objeto. Essa posição do olhar do psicólogo, portanto, deveria contribuir para sua compreensão dos caminhos de significação distintos presentes nos diferentes campos culturais dos quais as pessoas fazem parte. A compreensão de que os caminhos são distintos, embora possa trazer inquietações intensas e guiar processos dirigidos à eliminação das distâncias entre percursos culturais e pessoais, pode servir também para o projeto ético-epistemológico que defendemos aqui, a serviço da multiplicação de situações dialógicas.

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). Assim não vemos grandes vantagens nas tentativas de fusão total entre culturas, ou na manutenção indefinida da separação estrita entre elas.

Ao se constituírem como alteridade para as culturas europeias, diferentes povos ao redor do mundo 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. Ao desacomodar o ocidente de seu lugar comum, tornou-se possível um alargamento de horizontes do conhecimento sem precedentes na história, constatável em avanços no âmbito das ciências e da psicologia em especial.

O encontro com a diversidade trouxe demandas psicossociais por gerar formas de inquietação, de confusão, de dispersão e de medo: afetos com os quais 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

inexistentes².

² Agradeço às alunas Melina Bertholdo, Marília Benedito, Bárbara Borba e Marina Mello pela contribuição com parte das reflexões presentes neste texto ao participarem de projetos de extensão e iniciação científica relacionados ao tema.

1. A controversa política indigenista do Estado brasileiro³

As terras são como a nossa
carne e os rios o sangue que
corre em nossas veias.
Sabemos disso há muito
tempo (KOPENAWA
YANOMAMI, 2007).

1.1 A disciplina de agressões físicas e mentais

As relações entre Estado brasileiro e povos indígenas da Amazônia têm sido marcadas pela linguagem da violência. O bem comum e a proteção à minoria pouco transparece em razão de uma lógica modernizadora, por vezes autoritária, cuja plataforma tem sido a força física e simbólica. Nesse cenário, populações indígenas tendem a desenvolver traços psicossociais que concorrem para quadros de sofrimento mental. A situação se agravou na contemporaneidade quando o Estado aprova e incentiva o esbulho de territórios tradicionalmente ocupados, forçando etnias inteiras a se deslocarem para polos urbanos, sendo compelidas a enfrentar a realidade das médias e grandes cidades do bioma.

O desafio dos ameríndios tem se situado na recriação de micro-universos indígenas dentro do contexto urbano, em contraposição a pressões sobre suas vidas material e imaterial, que contribuem para a desestruturação psicofísica dos que aportam às cidades. É uma tarefa que requer entendimentos polivalentes sobre o mundo globalizado e suas mazelas, mediante compreensão processual do tempo presente, com objetivo de recuperar não apenas elementos da permanência humana nativa de outrora, mas também a

³ Este capítulo teve a colaboração de Davi Avelino Leal, docente e pesquisador do Ifam, com experiência em historiografia e estudos indígenas na Amazônia.

dinâmica das transformações temporais em razão do trânsito das pessoas entre os lugares.

Sugerindo ponderação sobre o tema, foi suposta no estudo a exploração inicial de vieses do que se tende a intitular de campo indigenista⁴ na Amazônia, focando primeiramente no marco histórico dos entraves governamentais com os tradicionais e depois observando implicações do problema na atualidade para corpo e mente dos atingidos. Nessa perspectiva, o trabalho parte de uma breve retomada da posição estatal ante a temática, tendendo a compreender a maneira como o poder público foi e tem sido propulsor de conflitos, em especial distúrbios psicossociais correlacionados ao domínio da terra e em relação ao deslocamento para as cidades.

O objetivo remete a levantamentos sobre o desenlace da dominação e da tutela do Estado sobre populações indígenas na Amazônia brasileira. Conciso apanhado de situações em que o poder público sobrepujou etnias está disposto na sequência. A intenção foi descrever reflexões que sugiram inferências sobre as dinâmicas territoriais no bioma, levando em consideração o fator humano da territorialidade.

1.2 Relações de mediação e intercessão étnica

No século XIX, controlar e subjugar povos indígenas já eram práticas tidas como essenciais por grupos econômicos e políticos dominantes. Havia o entendimento de que tradicionais eram avessos à ética do trabalho assalariado e à fixação ao solo e, portanto, ideais supostamente arranjados dentro de um processo colonizador de catequização, pacificação e educação patrimonial serviram de base para o estabelecimento de mecanismos de sujeição e controle do

⁴ O campo do indigenismo é uma formulação de Lima (1995) e tem como objetivo analisar a ação dos agentes sociais (indígenas, missionários, militares, servidores públicos, pesquisadores) das instituições (Estado, Igreja, Forças Armadas, Universidade) e as formas de agenciamentos dos que se defrontam no campo.

físico e do psíquico. A estratégia contou com a participação de mediadores externos. O Estado forçou não só indígenas, mas também caboclos, ribeirinhos e rurais, a formar uma rede social amansada e moldada sob sua vontade (LIMA, 1995, 2011; OLIVEIRA FILHO, 1979, 2010, 2011).

A atividade, justificada por suposta necessidade de formação do processo civilizatório dentro de padrões, tratou-se, na verdade, de um avassalador discurso de aprofundamento de valores indígenas, que apareceu sob a capa do ensinamento e da proteção ao senhorio. A dinâmica foi controversa na medida em que se assentou “no reconhecimento de uma autoridade inquestionável [...], auxiliando e monitorando [o indígena, o caboclo, o ribeirinho e o rural pobre] em sua conduta de modo que seu comportamento seja julgado socialmente adequado” (OLIVEIRA FILHO, 2010, p. 432).

A tutela do Estado sobre povos indígenas amazônicos foi cimentada na força armamentista e mediadores desse poder tutelar tiveram papel marcado por uma brutalidade visceral (ALMEIDA, 1993). Eram pessoas que podiam ser representantes de instituições religiosas, diretores de aldeia, militares, patrões ou regatões. Elas trabalhavam para que conflitos contínuos e descontínuos com populações tradicionais do bioma passassem a fazer parte do cotidiano. Era a paz mediada por capatazes. A atividade de vigilância nas aldeias ficou a cargo de militares. Missionários capuchinhos passaram a disciplinar a vida espiritual (AMOROSO, 1998).

Duas visões antagônicas marcam o início dessa política indigenista na Amazônia (MONTEIRO, 2001). Uma, tributária do romantismo iluminista do século XVIII, valorizava antecedentes indígenas da nação, afirmando que a identidade nacional deveria apoiar-se nesse passado comum; outra, evolucionista, defendia a guerra ofensiva contra os povos degenerados. A tensão entre os dois pressupostos permeou a construção de políticas para eles ainda no século XIX, sendo que, das duas visões, a que se impôs quando houve

a primeira regulamentação do tipo previu um ato amansador a partir da igreja (BOURDIEU, 2002).

Foi, então, formulada a política indigenista imperial, ou pelo menos a primeira que se tem notícia no bioma. O decreto nº 426, de 24 de julho de 1845, indicou a atividade de missões e catequeses no contato com índios. Do ponto de vista político, assumiu-se o controle de postos de trabalho em aldeias; no campo econômico, o controle da força de trabalho articulado à tomada de terras indígenas. O século XIX marcou a época em que terra e trabalho assalariado tornaram-se balizas de controle estatal (CARNEIRO DA CUNHA, 1992; AMOROSO, 1998; MONTEIRO, 2001; SAMPAIO, 2001; CUNHA, 2003).

Inseridos no decreto nº 426 estavam a classificação dos povos a partir da ideia de raça (originárias ou mestiças), a perspectiva do progresso material e a ideia iluminista de civilização. Firmou-se que: i) mediante o plantio seria mantido o uso da terra, sinalizando a fixação do indígena e afastando o nomadismo, ii) atos comerciais, educação e catequese de pessoas de fora do aldeamento seriam incentivados nas áreas dos tradicionais, iii) o comércio de aldeados com não índios seria criado, iv) haveria a possibilidade de construção de casas de não índios em aldeias, tendo alguns índios o direito, por bom comportamento, de ter um terreno próprio fora da aldeia e v) a mistura ou mestiçagem via casamentos seria um caminho para o abandono de práticas ancestrais, sendo que esses poderiam se dar entre membros de um mesmo grupo ou entre pessoas de fora, sugerindo um elemento negador da etnia.

A legislação deixava claro o que estava em jogo: eram normas relativas ao trabalho e à terra. Efetivamente o controle e a disputa do ambiente entram como elemento novo do século XIX, iniciando após 1950 e perdurando até hoje, embora com dinâmicas diferentes por causa da época e dos conflitos resultantes do contato interétnico.

Conflitos são descritos para referenciar a cosmologia Parintintin⁵, por exemplo, como eixo norteador dentro de um ethos bélico, característico de sociedades ameríndias.

A terra dos Parintintin tem, por conseguinte, uma densidade de população de 0,01 por Kilometro quadrado, dado que esta tribo de 250 almas possa produzir, quando muito, uns 50 homens de combate, chegamos ao resultado verdadeiramente phantastico que cada um de seus guerreiros é sufficiente para conservar livre de estabelecimentos inimigos a área colossal de 440 kilometros quadrados do território da tribo! [...] o grito de guerra soava como um hi-hi guttural, expellido com toda força e repetido irregularmente. Bastava três índios assim gritando para causar a impressão de um exército (NIMUENDAJU, 1924, p. 246-247).

Em 1910, por exemplo, por volta de 11 horas da manhã do dia 19 de julho, os Parintintin atacaram o lugar São Sebastião do Tapucú matando com 40 flechadas o velho de nome Ildefonso de tal de 60 anos de idade. Quando foram atrás do corpo o encontraram sem cabeça. Além deste que morreu, uma senhora também foi flechada no pé, mas consegui fugir. Muitos instrumentos de guerra foram encontrados espalhados pela área, tais como peconhas e flechas envenenadas. O proprietário do lugar abandonou o sítio e foi residir em Manaus com sua família (JORNAL DO COMMERCIO, 25 de julho de 1910).

Do que foi citado, podem ser depreendidas duas situações. A primeira é que se associou aos Parintintin o fato de serem sanguinários antropófagos. Fato discutível por autores que atribuem a imagem negativa e estereotipada a eles, porque se queria justificar a entrada na área da etnia atribuindo a ela pecha monstruosa, que precisaria ser exterminada. A prática de cortar cabeças, fazer escalpo e praticar a antropofagia, que deveria ter sido pensada no contexto de rituais, era validada como resposta pragmática dos índios ao contato.

O caso dos Parintintin é emblemático da atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) no território amazônico. O órgão usou a

⁵ A etnia, nos tempos atuais, se distribui em duas terras indígenas (TIs) no município de Humaitá, Estado do Amazonas. Segundo dados da Funai, a TI Ipixuna e a TI Nove de Janeiro abrigam a maioria populacional dos Parintintin.

pacificação deles como elemento de divulgação de trabalho bem sucedido (LIMA, 1995). O padrão Parintintin de relação política com os não indígenas só iria se modificar com a pacificação provocada pelos próprios índios e levada a cabo por Nimuendaju na década de 1920. Mas, sem dúvida, a fama de povo guerreiro e antropófago foi fundamental para manter brancos distantes das áreas da etnia, fazendo lembrar da estratégia dos Kayapó, que manipulavam intencionalmente o imaginário do medo que causavam na população local não indígena (TURNER, 2003).

De qualquer modo, a política indigenista que previu pacificação e proteção dos nativos na Amazônia confundiu-se com a política da catequese e conversão. Ambas igualmente opressoras, fizeram parte de uma ação norteadora que, leiga ou religiosa, queria a incorporação do índio como trabalhador nacional e tinha na escola instrumento privilegiado a funcionar como gerador de ressignificações da cultura indígena (LIMA, 1995), orientadora de crenças, atitudes, valores e ideologias.

A fragmentação do edifício psíquico dos povos tradicionais, como se objetivou sugerir, começou, portanto, a partir de uma descontextualização social e histórica, baseada em dinâmicas conflituosas e controversas, com resultados opostos à esperada pacificação e introdução dos índios na sociedade urbana. A transformação da natureza em objeto e a introdução de um sistema de mercado em áreas indígenas, fazendo da realidade meio instrumental para fins desenvolvimentistas, foram ações do Estado em largo sentido para forçar a ocupação de terras nativas.

Sedimentaram-se involuções populacionais, fome, perdas linguísticas, da memória, da imaginação e da cosmologia. Os fatores foram delineados dentro de um cenário de sofrimento mental intenso, adornado por grandes projetos de investimento que o Estado realizava na Amazônia. As disparidades e a falta de diálogo com as populações afetadas funcionaram como catalisadores de

insatisfações. A exploração material, composta por indiferença e ignorância sociocultural, arqueou a confiança dos povos aldeados no tocante a não indígenas, impulsionando déficits mentais.

No contexto do trânsito de nativos entre áreas do bioma, foi substancial a negativa por parte de colonizadores a atividades assim caracterizadas, sob pena do uso de armas de fogo contra os índios, além da agressão sociopsíquica estabelecida. Tornou-se desgastante a tradicionais manterem vínculos trabalhistas ou mesmo familiares com pessoas de regiões distantes. Só que dentro de uma área com dimensões continentais como a Amazônia, foi complicado assumir que não se iriam estabelecer relações moldadas nessas condições. E quem não seguiu a prerrogativa passou a enfrentar externalidades ao problema, no passado e na atualidade.

Hoje, na Amazônia, a saída de ambientes ancestrais, comunitários, não urbanos — onde a circulação de informações funciona como enlace para a identidade coletiva —, para sedes municipais, seja em cidades pequenas ou médias da Amazônia, é ato vertiginoso que pode representar alterações corporais e psíquicas. Na sequência, pretendeu-se a inserção nesse debate.

1.3 Implicações da migração aldeia-cidade

A população amazônica, residente no maior bioma de floresta tropical da Terra, onde por séculos etnias tradicionais exercitam o diálogo com o entorno na perspectiva do extrativismo animal e vegetal e da coleta e produção familiar de víveres, além da caça, buscando vincular arcabouços socioculturais de mundo em razão de afetos pelo território, tem convivido na história recente com a tutela política e econômica do Estado sobre a sociedade. É uma relação incoerente em diversos níveis.

Um elemento tem se mesclado a essa problemática: grupos megainvestidores de capital privado multidiverso e com interesses difusos e estranhos à questão indígena. Sem ter como pauta a

responsabilidade socioambiental nos planejamentos, turvam o diálogo com o entorno onde operam obras, encerrando contradições no próprio âmago de projetos supostamente estruturantes a que são pagos para fazer e fomentando injustiças sociais em áreas urbanas e não urbanas do bioma.

O problema se intensificou após o crescimento do setor de engenharia nos EUA e na Europa, o que fez com que países da América Latina passassem a vivenciar vetores do mesmo tipo de progresso que eliminou ecossistemas na América do Norte e no Velho Continente. Pontes, viadutos, ruas, avenidas, conjuntos residenciais, condomínios, arranha-céus, ilhas de concreto e consumo passaram a ser cada vez mais comuns em ambientes urbanos amazônicos. As construções erigidas importavam mais a quem construía, por causa de lucros que a atividade gerava, do que propriamente às pessoas que iriam se beneficiar daquilo que o novo mundo tinha a oferecer.

Havia extensas áreas urbanas no Sudeste e Sul do país que poderiam aderir à perspectiva, mas o que não se mostrava lógico dentro do contexto sociocultural era, por conta desse ideal, deixar de observar especificidades que as regiões Centro-Oeste, Nordeste e principalmente Norte resguardavam. No caso nortista, a Amazônia tem sido celeiro de extremidades. Local rico, vasto, com larga capacidade aquífera e alimentar, porém de difícil acesso. Apesar disso, pressões pelo desenvolvimento causador de degradação ambiental e esgotamento de recursos naturais fizeram com que o bioma se tornasse alvo fácil (RODRIGUES, 2013).

Mesmo após a abertura democrática no Brasil, em 1985, o protagonismo da população amazônica sobre seus processos criativos continuou arqueado em função de um Estado orientado pelo ideal mimético de progresso. Um sobrepeso que diminui quando a sociedade contrapõe o poder público por vieses de movimentos de protesto e conflitos. Só que, desde sempre, ações de enfrentamento no bioma dão sinais de serem limitadas, haja vista que diferentes

agrupamentos contestadores da realidade na Amazônia, enquanto classes sociais pouco organizadas, não raro se alinham a perspectivas reducionistas de bem-estar e qualidade de vida, orientadas pelo nepotismo político e por benefícios econômicos.

O Brasil e o mundo, de forma geral, possuem uma imagem da Amazônia similar àquela dos tristes filmes hollywoodianos de cowboy do século passado. Longas estradas, campos abertos para pasto, country na vitrola, tratores e caminhonetes gigantes, gente feliz por ter dinheiro, TV, geladeira e casa e nenhuma natureza intrínseca e nenhuma cultura. Mas o Brasil de hoje pode ser a África de amanhã, esquecido e largado à própria miséria, após ser explorado e sugado, e a Amazônia savanizada, devastada e aterrada, com mais de 22 milhões de seres com uma infelicidade brutal gerada por um modo de vida alheio à história das localidades.

É urgente que a sociedade indígena divida responsabilidades com o Estado e trabalhe para a evolução dos coletivos, cobrando o fim do projeto nacional de destruição da terra, protagonizando sua dinâmica e mantendo a identidade tradicional. Essa é uma atividade precisa e objetiva, tendo em vista contrapor o regime econômico degradante imposto como condição humana a amazônidas que convivem com grandes projetos efetivados por grupos megainvestidores desfilados da realidade e com práticas inoportunas de exploração da terra. Mas não é uma atividade fácil.

Trata-se de um modelo que tem se mostrado equivocado, dada a insensatez em relegar ao Estado a atividade singular de pensar o desenvolvimento da Amazônia e operar alternativas para saciar carências do corpo e espírito das populações. O Estado se equivoca duplamente ao recorrer a grupos megainvestidores para realizar demandas da população, e ainda reforça cada vez mais o suposto de que os sujeitos da história presente no bioma estão sendo cooptados pela indiferença desumanizada, coisificados, deixando de opinar conscientemente nas escolhas para o futuro.

Não apenas ameríndios, mas a população moradora da Amazônia de uma forma geral tem arregimentado para si experiências desalentadoras quanto à perspectiva de progresso, sobretudo por causa da ideia de progresso vendida por um Estado inconsciente do papel de servidor e propulsor da igualdade e diversidade de oportunidades. O que ocorrem são atividades desconectadas da população, sociais apenas na visão fantasiosa do marketing e do mundo dos negócios, dentro de uma torrente de falta de governabilidade coesa e orientada para a coletividade.

A padronização dos modos de governo no Brasil forjou um modelo de vida na Amazônia que, nas últimas décadas, tem sido cópia do que de pior é realizado em grandes cidades urbanas localizadas fora do bioma. Uma maneira idílica de viver, permissiva, individualista, de prazeres comprados, possibilidades fúteis de fartura material e como modelo propício a que materialistas rasos chamem de seu. Uma maneira fatídica pleiteada pelo poder público nacional para que cada vez mais saberes tradicionais deixem de ser suporte para ações dialogadas entre Estado e sociedade.

Sem importar o fato da territorialidade ser efetivo fator de construção e manutenção do cerne das pessoas, criou-se a ilusão no bioma de que aglomerados urbanos abertos à migração, e tudo que a eles se relaciona em termos de tecnologia e engenharia são lugares padrão para as pessoas viverem. Enquanto isso, tendem a ser negligenciados espaços nativos, regiões ancestrais, ambientes físicos agroflorestais de convivência, aos quais ameríndios e tradicionais não indígenas estão emocionalmente atrelados e não raro são feitas referências a eles como âmbito de domínio e do fazer-se humano.

O cenário caótico só contribui para o aumento das incertezas que cada indivíduo possui em relação ao comportamento do outro em seu próprio território, produzindo resultado negativo perante à confiabilidade comum. Torna opaca a identidade associada ao lugar na Amazônia, enquanto subjetiva em si mesma, com alto grau de

simbolismo e indicadora da relação com a terra tal e qual ambiente filiado, onde práticas sociais e saberes instituídos pela oralidade se fundam e encontram raízes.

Decorre dessa situação que, ao mesmo tempo em que em muitas ocasiões se nega a identidade étnica para se desvencilhar de preconceitos contra si apresentados pelo Estado, essa mesma identidade por vezes é utilizada como plataforma estratégica para negociar com o próprio Estado. O jogo de xadrez dos interesses torna polivalente a indianidade fora das terras indígenas, tanto porque no Baixo Amazonas, mesorregião a leste do Estado do Amazonas, o que se construiu foi uma hipervalorização da identidade indígena ancorada em ritos folclóricos para representar “coisas menores” e não para o que interessa em termos de construção do ser: educação, saúde, trabalho e lazer (PRADO, s/d; FÍGOLI, 1982).

A territorialidade, dadas características genéticas e genealógicas de formação social na Amazônia, sedimenta crenças, atitudes, valores e ideologias para que comunidades se sintam pertencer, majoritariamente, a um grupo comum de pessoas da localidade onde vivem, depois da região onde vivem e por fim do Estado onde vivem. Portanto, pode ser não somente incentivada, mas protegida na integridade para que se garanta estrutura cultural diversa da massificação que parece existir em amplo grau nas cidades.

A relação de proximidade das pessoas da Amazônia brasileira com sul e sudeste do país é uma experiência recente, datada inicialmente do Ciclo da Borracha, tendo auge de 1879 a 1912 e sobrevivida de 1942 a 1945, e depois da industrialização da Zona Franca de Manaus, criada em 1967 e em funcionamento até hoje. A experiência tem sido acelerada nas seis décadas recentes pela difusão midiática de práticas igualmente novas às populações. A comunicabilidade com povos das fronteiras peruana, colombiana, venezuelana e das guianas sempre foi mais desenvolvida, organizada

e ininterrupta ante qualquer outra relação política e comercial já posta em prática na região.

Todavia, o modelo de manutenção da individualidade em detrimento a ações coletivas, que ganhou força planetária após a Segunda Guerra Mundial e tornou-se hegemônico na Amazônia desde 1960, fundado na produção e consumo de bens na maioria das vezes não necessários à vida, pautou a contemporaneidade na região e tem sido a razão essencial da situação de dependência, desigualdade e degradação socioambiental que populações indígenas enfrentam em seu dia a dia.

Povos do bioma, hoje, não são apenas vítimas de uma tragédia anunciada, mas também arquitetos da própria destruição, agentes que pressionam recursos naturais tanto quanto teriam potencial para conservá-los. O que significa que práticas abusivas à fauna e flora, à biodiversidade, estão sendo institucionalizadas por meio de contratos entre Estado e empresas privadas e a farsa decorrente da naturalização do *self made* de vida aumenta e se repete.

A dinâmica sociedade-ambiente tem se mostrado complexa no sentido em que a leitura dessa relação tende a ser feita em função de relações de trabalho e ganho financeiro junto a conglomerados urbanos erigidos em meio a florestas. E são justamente tais conglomerados⁶, via poderes constituídos política e economicamente, que repetem fórmulas de existência impróprias ou no mínimo questionáveis para serem efetivadas na Amazônia.

O processo de neocolonização do bioma ancora, em si mesmo, desvirtuamentos fundamentais. São megaestruturas copiadas de grandes urbes, sendo erigidas em meio a ecossistemas, desligadas

⁶ Dados da Secretaria de Articulação Institucional e Cidadania Ambiental do Ministério do Meio Ambiente, divulgados no Seminário Sobre Construção Sustentável, realizado pela Comissão de Desenvolvimento Urbano da Câmara dos Deputados em dezembro de 2013, apontam que até 2020, no máximo, 90% dos brasileiros viverão nas cidades médias e grandes amazônicas, agravando problemas de mobilidade urbana, segurança, energia elétrica, água potável, esgotamento sanitário e moradia.

da realidade funcional das comunidades e tomando amazônidas como inaptos e incapazes de decidir acerca de suas necessidades básicas. São obras faraônicas criadas sob a justificativa de uma mal entendida biodinâmica daquilo que é imaterial, abstrato, incentivando o exótico e estigmatizando-o, fixando a pessoa humana enquanto adereço.

No tocante à população indígena da Amazônia brasileira, historicamente ela tem se apoiado sobretudo em sua territorialidade e no conjunto de saberes tradicionais que detém para formar estruturas de resistência contra o Estado e seus parceiros megainvestidores. Por causa disso, grande parte dos grupos étnicos se tornou indesejável à ordem instalada, porque são esses grupos que desafiam o modelo corrente e se dizem contrários a criações extensivas de gado, construção de hidrelétricas, garimpos, biopirataria e desmatamentos sem rígidos planos de manejo.

Ativos dentro desse turbilhão de acontecimentos, os ameríndios reafirmam-se praticando a resistência ao poder do Estado. Primeiro porque o domínio da terra é, para esses povos, consequência da natividade; e segundo porque a política tem sentido em função da ordem cosmológica e não por força de uma governabilidade constituída por grupos capitalizados. Mesmo resistindo, o resultado da enxurrada de projetos unidirecionais de megainvestimentos sem nexos com a realidade gera impactos no físico e mental das populações.

Em associação a essa temática, o processo de migração aldeia-cidade concorre para situações de penúria humana entre variadas etnias. Indígenas que se deslocam das aldeias e chegam à urbe, a maioria em condição crônica de pobreza, enfrentam contingências de diversas ordens e são afetados em múltiplas dimensões. Detidamente dentro da esfera das desordens psíquicas, ameríndios estão sendo acometidos por males cujos relatos se assemelham a doenças historicamente observadas em ambientes

tipicamente urbanos, sendo recorrentes as neuroses e as psicoses.

O problema descrito é fenômeno em parte na área psicossocial por Garnelo e Wright (2001), Souza (2002, 2003), Souza e Garnelo (2007) e Souza *et al.* (2007). Entre outros com abordagem antropológica estão Carneiro da Cunha (1992), Vilaça (2000), Pérez-Gil (2001), Krippner (2007) e Cesarino (2008). Na proposição ora exposta, foi assumida interpretação sociocultural acerca do problema e houve direcionamento para as etnias Sateré-Mawé e Hixkaryana, situadas no Baixo Amazonas. Partiu-se de reflexão que considerou indivíduos migrantes oriundos de aldeias da terra indígena (TI) Andirá-Marau e da terra indígena (TI) Nhamundá-Mapuera em estado de sofrimento mental.

A TI Andirá-Marau fica a nordeste de Manaus, Estado do Amazonas, e é ocupada pela etnia Sateré-Mawé. Tratam-se de duas regiões, uma no Amazonas e outra na divisa com o Pará, com cerca de 12 mil índios vivendo na terra indígena no total. A TI Nhamundá-Mapuera, dos Hixkaryana, fica na extrema do território amazonense. Dez aldeias estão localizadas no rio Nhamundá e duas no rio Jatapu, compondo a TI, e todas no território amazonense, com 950 habitantes indígenas. Outras duas aldeias se situam no Pará, na extensão do rio Nhamundá.

O trabalho de identificação dos casos de transtornos vem sendo efetivado pela coordenação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), a partir de indicações da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e apoio da Casa de Saúde Indígena (CASAI) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). É algo contínuo e trata-se de uma ação de Estado. Os dados dessas instituições listam o quantitativo de diagnósticos que referenciam algum grau de distúrbio e buscam servir de guia estatal para intervenções socioambientais, educativas, culturais e medicamentosas nas aldeias e também fora delas.

Tomando como auxílio informações advindas desse cenário

teórico-metodológico, o objetivo do estudo foi deliberar acerca de vieses psicossociais não contidos em dados estatísticos provenientes dos diagnósticos de indígenas das TIs Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera. Buscou-se caracterizar implicações da migração aldeia-cidade em função do trânsito territorial dos sujeitos, tomando a migração objetivamente como o trajeto que o indígena percorre entre seu território primordial até a urbe e vice-versa, travando experiências urbanas, rurais e passando por dinâmicas de desterritorialização e reterritorialização. Pretendeu-se avaliar em que medida o ato de sair das aldeias no Baixo Amazonas e se fixar em polos urbanos vizinhos pode concorrer para quadros de sofrimento mental. A meta foi ponderar sobre o argumento desenvolvimentista de que o modelo mercadológico é adequado para incentivar o fator humano daqueles que abandonaram o paleolítico e não querem mais viver apenas como caçadores-coletores (CESARINO, 2008).

Optou-se por destacar que a formação social de povos tradicionais tem sido ressignificada tal e qual seria, de todas as formas, a partir de transformações políticas, econômicas e culturais. Hipoteticamente, defendeu-se que conflitos internos e externos oriundos de uma noção desfalcada do socioambiente, em função dos índios estarem em um não-lugar, numa esfera urbana, espaço onde há poucos referenciais do tradicionalismo latente, não devem ser observados como algo naturalizado, mas sim como questão imbricada à problemática.

O escopo do trabalho foi orientado a partir do mapeamento das terras indígenas Sateré-Mawé e Hixkaryana que se estendem pelos Estado do Amazonas e Pará. Indígenas em tratamento ou não no Centro de Atenção Psicossocial de Parintins, identificados como migrantes em busca de ambientes urbanos por motivo pessoal ou coletivo, foram alvo da pesquisa no âmbito de uma análise inferencial sobre a situação por eles enfrentada. Optou-se por interpretação de contexto social, orientada por observação naturalista de campo, sem

abordagem direta. O levantamento se deu nas sedes urbanas do entorno das terras indígenas Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera.

Foram feitos registros em diário de campo (CRAPANZANO, 1986), via métodos etnológicos de descrição de “entendimentos e conhecimentos compartilhados entre populações, buscando acessar comportamentos em meio a um contexto específico” (HORNBERGER, 1994, p. 688). A interpretação da realidade segundo o horizonte teórico disposto baseou a pesquisa. O campo representou aspecto para a verificação das trocas de experiências, levando em consideração estruturas simbólicas, sinais de pertencimento, escolhas, crenças, valores e ideologias aparentes.

Na figura (1) tem-se localização das TIs Sateré-Mawé e Hixkaryana na região Norte. A região fronteiriça dos Amazonas e Pará, a leste da capital Manaus, é conhecida como Baixo Amazonas. O espaço é habitado historicamente por maioria Sateré-Mawé, mas há também membros da etnia Hixkaryana, com trânsito efetivo entre as sedes dos municípios do entorno, como Maués/AM, Barreirinha/AM, Juruti/PA e principalmente Parintins/AM. Na sequência, dispõe-se sobre externalidades do sofrimento mental adjacentes.

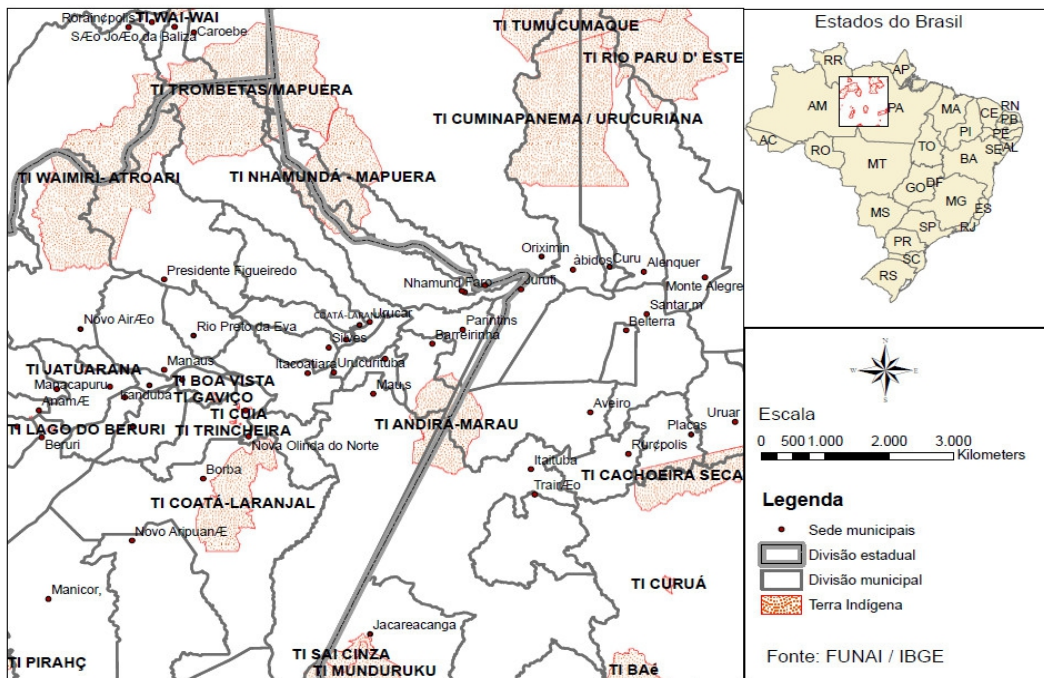


Figura 1 - TIs Andirá-Marau e Nhamundá. Fonte - Antônio Fernandes/IAL (2013).

1.4 Correlações dos transtornos

Rutter e Sroufe (2000), Cicchetti e Cohen (2006) e Salém José (2010) consideram que transtornos mentais observados em indígenas na Amazônia brasileira tendem a ser decorrentes de inter-relações e contingências múltiplas, associadas a características específicas do indivíduo (fatores biológicos, genéticos e psicológicos), características ambientais (cuidado parental, relacionamentos interpessoais, exposição a eventos estressores) e sociais (rede de apoio social, vizinhança, nível socioeconômico), dentro de uma cadeia de fatores

que se cruzam e conectam por variadas vertentes.

Santos e Coimbra Jr. (2003) sugerem que características ordinárias e comuns emanam simultaneamente e podem ser observadas a partir de avaliações multivariadas do universo que envolve indígenas da Amazônia brasileira, tendendo a serem notadas mediante o convívio continuado com grupos étnicos. Pereira (2003) orienta que o entrave pode se tornar aparente a partir de análises da dinâmica de inter-relacionamento entre indígenas e não indígenas.

Transtornos mentais entre índios podem ser decorrentes menos de deficiências orgânicas, físicas e psíquicas do que de rejeições manifestas ao ambiente e ao conjunto de contingências que os envolve. É um tanto daquilo que se encontra em Clastres (1982, 2002) quando é notada a rejeição do Estado por parte de sociedades tradicionais não como algo que elas rechaçam por incompreensão, mas a que se opõem porque reconhecem vivamente os mecanismos degradadores.

A questão apresentada não pretende delimitar como sofrimento mental dores individuais ou experiências negativas pelas quais qualquer ser humano passa, mas sim indicar múltiplas e variantes interseções que se apresentam no processo de desfiliação de mundo das etnias em decorrência de dinâmicas enfrentadas na urbe, as quais afetam corpo e alma e são impulsionadas por situações limites (PESSOTTI, 1995, 1996, 1999).

Procurar a compreensão de processos complexos de desenvolvimento de transtornos por meio da ciência experimental e da carga genética presente nas pessoas é um trabalho importante tanto quanto avaliar componentes culturais e sociais que influenciam na avaliação acerca do que vem a ser ou não um quadro de sofrimento mental, definindo-o enquanto elemento que afeta a existência cotidiana dos indígenas acometidos.

A intenção da reflexão, na conjuntura, passa ao largo da ação de rotular com a etiqueta de transtornos mentais fenômenos que

saem do padrão de vida orientado pela sociedade mundial não indígena. A perspectiva se dirige a questionamentos sobre: i) o quanto a sociedade não indígena se esforça por negar a alteridade a grupos étnicos?, ii) o que há de implicações socioculturais no sofrimento mental?, iii) quais desdobramentos decorrem do modo de vida das urbes no físico e no psíquico dos indígenas? e iv) em que medida processos de empobrecimento material e imaterial, subjacentes a um estado de descaracterização étnica, explicam quadros de desordens psicofísicas?

Os transtornos mentais aos quais são feitas referências não são doenças com maior incidência em pessoas de idade senil, mas jovens de 15 a 30 anos, por vezes não diagnosticados, o que dificulta a interpretação. O que significa dizer que na Amazônia, entre indígenas, caracterizar a situação é tarefa delicada por conta de complexidades linguísticas, culturais, econômicas e sociais. Compreender o estado da arte conforme graus diferenciados por região e avaliar vieses e implicações em função de práticas tradicionais é ação que abrange ou encerra variados elementos ou partes.

Portanto, descrição e interpretação de experiências humanas propensas a levar a distúrbios de consciência na cultura indígena, de base ancestral, são também exercícios de alteridade, porque na lógica interna da ordem simbólica dos indígenas, por exemplo, o que o saber psicológico e psiquiátrico da civilização ocidental entende como transtorno mental pode ser denominado de judiação, desmentidura, feitiço, rebelião, calor de sol ou comidaria (comer demais certos alimentos da mata) (BENEDUCE, 2009; SALÉM JOSÉ, 2010).

Registros episódicos de transtornos dão margem a posições diferenciadas acerca do jovem que se rebela, do adulto que faz coisas rejeitáveis na comunidade, do ancião que suicida — porém, na visão indígena, eles podem estar em fase de desregramento do espírito

humano em espírito de animal. Em parte dos casos, males são notados e, em seguida, se dispersam e permitem que acometidos sigam com as vidas na sanidade. Por isso que, para os índios, ocupar-se de associar distinções entre corpo e alma, físico e espiritual, é tarefa desimportante, posta a característica tênue das divisões em sua concepção.

Diferente do que ocorre na cultural ocidental, higienista, hospitalar, esquemas interpretativos generalizantes ou universalizantes, ambiciosos em si mesmos, reforçam a cisão entre aquilo que é próprio do conhecimento tradicional — o medicamento simbólico ministrado para as dores da alma —, e do inerente a sociedades não indígenas e principalmente urbanas — o medicamento sintético e direcionado aos órgãos do corpo (KIRMAYER, 2009).

O sistema de imaginação das sociedades indígenas é estranho às populações urbanas ocidentais na medida em que a relação das pessoas com a vida natural (fauna e flora) e seus significados é intermediada pelo não-dito, dentro da perspectiva subjetiva, sem fazer ruptura entre os mundos material e espiritual. “O mundo deles é quadrado, eles moram em casas que parecem caixas, trabalham dentro de outras caixas, e para irem de uma caixa a outra entram em caixas que andam. Eles veem tudo separado porque são o povo das caixas” (KAINGANG *apud* SALÉM JOSÉ, 2014, no prelo).

Para investigar efeitos dos transtornos mentais entre indígenas um fato concreto que se levou em consideração foi que o modelo biomédico para a caracterização de perturbações psíquicas predominante na psiquiatria clássica — originário da ideia de que as pessoas estão sofrendo de doenças tratáveis por médicos usando remédios — não atende à totalidade conceitual dos indígenas, a qual abarca normatizações orientadas pela cosmologia dos povos.

Manifestações do sofrimento na atualidade entre grupos

étnicos (exemplificadas em centro de atendimentos urbanos em sua maioria para esquizofrenia, depressão, personalidade fronteira, perversão, TDAH⁷ e fobias sociais) são representadas por histórias individuais. Porém, são, na verdade, males psíquicos desenvolvidos de maneira coletiva, com impactos coletivos, dentro de um horizonte temporal amplo e continuado, comum a todos porque via de regra é assim que o modelo social dessas populações se organiza.

A noção ocidental de que há pessoas sendo aviltadas por doenças tratáveis com medicamentos é reducionista na percepção metasensorial indígena. Não abrange a sociedade e as angulações espirituais em níveis múltiplos. Nessa linha de pensamento, parcela da ciência psiquiátrica contemporânea concorda que o processo de desmoronamento mental resulta da complexa correlação de circunstâncias sociais e pessoais, em que traumas e frustrações de ordens diversas ocorrem em conformidade a manifestações biológicas. Mas a visão está longe de ser consensual.

A ruína da consciência gerada por transtornos mentais ou inversamente o sofrimento advindo dessa ruína tende a ser consequência do desregulamento da vida em sociedade. Muitos dos problemas registrados na cultura contemporânea, tais como consumismo, degradação ambiental, individualismo, egocentrismo e intolerância à diversidade decorrem da incapacidade humana de conviver com aquilo que está fora de si mesmo, que não lhe pertence.

A violência e a propensão a conflitos interpessoais de conduta se configuram como respostas majoritárias a situações de confronto que gerem instabilidade psíquica por serem diferentes do habitual. Comportamentos que não seguem padrões preestabelecidos funcionam como atividades próprias para se fomentar humilhações, privação e segregação social (BAUMAN, 1998, 2005; POLANCZYK, 2009). Dentro do contexto presente do espaço amazônico, o reforço à

⁷ Transtorno Déficit de Atenção e Hiperatividade.

segregação vem sendo repetido tal e qual uma mutação, uma modificação caótica de sentidos, que marca a Amazônia e acarreta acúmulos de desregulações psíquicas.

A sociedade cria as próprias dificuldades quando fomenta a cultura do imediatismo e a rejeição ao que não pertence ao presente ocidentalizado entre populações indígenas, que no bioma, sendo na maioria nômades, construíram modelos próprios de lidar com o tempo e o domínio do espaço comum. Ao não se alinharem a vicissitudes urbanas, onde domina a cultura massiva, a consequência foi a abertura de precedentes para a originação de déficits de consciência na relação com a realidade, ocasionando quadros de sofrimento mental.

Primeiro por uma ansiedade gerada não pelo que não se possui, mas porque o objeto de desejo está próximo e cada vez mais outros objetos de desejo são ao primeiro somados e vendidos como bens posicionais. De modo que a identidade de indígenas da Amazônia brasileira vem sendo baseada em coisas que não têm regência na natureza e na cultura, formando mecanismos que funcionam como fatores para o desencadeamento e a impulsão de transtornos.

Segundo, devido à inadaptabilidade a novos espaços de convivência a partir de processos migratórios sem planejamento e apoio familiar, social e estatal. Indígenas que se submetem à mudança para a cidade tendem a fragilizar o cuidado parental e ter as condições nutricionais e de habitação pioradas em termos gerais. No processo, mecanismos naturais de resiliência são de pouca eficácia devido à avalanche de problemas decorrentes da pobreza afetiva e material a que ficam sujeitados, também forçando quadros de sofrimento mental (COSTELLO *et al.*, 2003).

Se fatores socioambientais de toda a sorte tonificam o desenvolvimento de transtornos mentais entre índios na Amazônia brasileira, importa refletir sobre os estados de carência moral das

populações tradicionais que saem de suas terras para espaços urbanos, vivenciando transtornos em largo sentido pela fragmentação de experiências de alteridade em sua região natal e pela manutenção viciante da situação de desfiliação espacial na urbe.

Para refletir sobre o processo, sugeriu-se observar a reconfiguração da condição espaço-temporal dos migrantes do Baixo Amazonas, bem como características manifestas adquiridas de modo grosseiro a partir da reformulação da vida dentro de uma sociedade que convive com etnias tradicionais a partir de contatos dispensáveis, utilitários e casuais, e principalmente que investe no isolamento e na discriminação.

1.5 Estranhamento do novo mundo

Vivenciar a situação de desfiliação, ser o centro dela, é demasiado penoso em termos psíquicos. Não ser aceito na sociedade, haja vista que não se pertence ao “grupo da cidade” ou ao “grupo dos normais”, é um diferencial negativo para os indígenas, inclusive porque os leva a desenvolverem males e se manterem entremeados pelo problema por anos, sem a identificação de mitigações aparentes.

A diversidade e a possibilidade de enriquecimento cultural mediante a troca de experiências deveria ser algo positivo e não um fardo sociocultural. Mas rejeitada do convívio comum e refugiada em guetos na urbe, a população indígena convive com um processo conhecido como apartação social — que se diz do efeito de separação em que a pessoa tende a ser preterida do contato humano — recolhendo-se ao isolamento por ter introjetado planos de decadência moral em razão de estar na urbe sem que isso faça sentido para si.

Tomando a economia doméstica como um dos fatores componentes do estado de sofrimento mental, sentir-se decadente ou derrotado, na óptica proposta, é consequência drástica da desigualdade nas sociedades tradicionais na Amazônia, assoladas por um modelo que segue princípios amparados na propensão cega a

felicidades compradas e desejos reforçados pelo universo consumista. Os índios que não “chegam lá”, são derrotados, perdedores, incompetentes perante os outros e em razão de incompetência para adequar-se ao modo de vida da cidade (SANTOS e NUNES, 2003).

A preocupação com a coletividade, a cosmologia, a contemplação crítica do mundo, que fizeram indígenas superarem obstáculos ao longo da sua história no bioma, são observadas enquanto atitudes frívolas, compreendidas inclusive tal e qual atividades de pessoas meramente ignóbeis, insatisfeitas e sem razão, pueris, pautadas no ingênuo idealismo. Utopias tradicionais têm sido tratadas como crenças insignificantes ou banalidades sem implicações práticas na vida: sejam nas esferas social, política ou econômica, o imaginário indígena é discriminado.

Em alguma medida, nas sociedades urbanas amazônicas vem ocorrendo o que Botton (2005) afirma ser um problema universal: a destruição da capacidade de concentração das pessoas em valores globais, como liberdade, ética, igualdade socioeconômica e sobretudo respeito à diversidade, em função de pretensas aparências financeiras. Comunidades inteiras existentes no bioma guardam alta capacidade de forçar ao apagamento estrutural de indígenas mediante essas balizas, a partir de relações sociais ásperas e opacas, desnaturalizadas, no qual tradições são rejeitadas para o surgimento de efemeridades desimportantes (SANTOS, 2013).

Para populações indígenas, a tecnologia não deveria ter o mesmo significado imediatista, transitório e fugaz que em alto grau sociedades urbanas imputam a ela, tratando-a como meio instrumental para a obtenção de entretenimento fácil e passatempo desmedido. O atual conjunto de atividades realizadas a partir de dispositivos móveis disponíveis de serem comprados a preços parcialmente acessíveis, por exemplo, tem instabilizado o cenário relacional dos indígenas migrantes, contribuindo para distúrbios de

humor e ansiedade (SPITZER, 1996; SOUZA, 2003; CARR, 2010).

A disponibilidade de acesso e facilidade para a aquisição de bens tecnológicos são problemas correlatos. A utilização desse aparato como substituto de relações interpessoais e da felicidade humana constitui-se fator interveniente para distúrbios psíquicos, dado que se trata de fonte primária para o enfraquecimento de simbologias e valores indígenas entre adolescentes e jovens adultos. A tecnologia não deveria funcionar como instrumento que glorifica o consumo em frenesi; ela seria a ponta para a educação no sentido largo do termo, mas não é.

A crença nas narrativas históricas e no papel social que a cosmologia indígena possui têm sido interpretada como frivolidade ou levandade de velhos, sobretudo conforme percepções de migrantes indígenas Sateré-Mawé e Hixkaryana no Baixo Amazonas, a centro-leste do bioma, entre demais, que na cidade estão podendo experimentar universos socioculturais e educacionais não vivenciados em regiões de fronteira (RODRIGUES *et al.*, 2012).

O suposto indica realidade que se impõe em diferentes escalas a indígenas da Amazônia brasileira, relacionada à perda da proximidade cultural, histórica e territorial. E ainda associada à fragmentação das origens. Uma desfiliação à terra que gera vítimas psíquicas, pois cada um dos índios que vivenciam o decaimento deixa de assimilar o tormento pelo qual passa em razão de sua completa imersão em um sistema que privilegia a produção e a acumulação em detrimento ao crescimento espiritual.

Ansiedade e angústia são, portanto, respostas características. Sentir-se angustiado é uma constante na medida em que a ansiedade que move o universo existencial impele a questionamentos até mesmo esperados para a definição da alma. Todavia, a intensidade da situação e a impotência perante ela são o que preocupam, dado o aprofundamento do desespero e seu ciclo vicioso na Amazônia (SILVA, 2000). Comte-Sponville (1999, 2001) aponta a perspectiva e

defende a despatologização de transtornos mentais relacionados a pressões socioeconômicas e ambientais, questionando definições de felicidade e amor ao próximo no ocidente. Ele pergunta: o que seria do mundo sem a angústia?, da arte, sem a angústia?, do pensamento, sem a angústia? E toma como hipótese que a vida é, em essência, sofrimento e conflito.

Interpretando as considerações, aparentemente antagônicas, bem como as possibilidades de compreensão de fenômenos psicossociais, tem-se que a discutível causalidade entre ambiente externo e transtornos mentais entre indígenas se mantém persistente (COLLINS, 2004). Seja por vieses socioeconômicos, a associação de fatores e a mensuração do problema são investigações em progresso desde que foi lançado o livro “Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros”, do naturalista alemão Carl Friedrich Philipp Von Martius (1794-1868), em 1844.

Relatos pioneiros acerca do sofrimento mental de populações indígenas foram discutidos via aspectos biossociais equilibrados no conhecimento de época sobre as doenças particulares a esse estado. Foram pesquisados no livro temperamento, comportamento coletivo, anatomia, dieta, longevidade, terapia tradicional, valores espirituais, ritos e rituais. É obra essencialmente proveniente de experimentos de campo, que apresentam observações entremeadas a teorias vigentes no início do século XIX.

Hoje se sabe que a idade e o momento do desenvolvimento da doença são fatores fundamentais a partir dos quais demais fatores podem ser avaliados entre indígenas e não indígenas (RUTTER e SROUFE, 2000; CICCETTI e COHEN, 2006; POLANCZYK, 2009; BENEDUCE, 2009; LECHNER, 2009; JASPERS, 1973). O entendimento se equilibra seja por auxílio da psicanálise e da psicoterapia, usando-se remédios sintéticos, ou ainda por meio do viés de investigações socioculturais, com orientação ambivalente na antropologia da saúde (BARRETO e BOYER, 2003).

São possibilidades abertas à pesquisa e necessárias, que devem ser exploradas — conforme o objetivado neste estudo, que pretendeu apresentar categorias de análise e reflexão ao problema, tais como Figueroa (1997) apontou quando procurou definir a etnomedicina dos Sateré-Mawé enquanto atividade cognitiva de métodos e instrumentos próprios, mediante aportes cosmológicos e materiais, contextualizados mediante realidade observada e reminiscências subjetivas.

Há também relatos etnológicos de Cardoso de Oliveira (1964), Esteva Fabregat (1984) e Eriksen (1991) de que a leitura metafórica de mundo e o discurso ficcional possuem efeitos produtores, sendo objetivos e fornecendo amparo a indígenas decaídos por enfermidades mentais. O posicionamento se compara ao que Figueroa denomina de *painismo*, ao defender tese na École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, com investigação, dentre outras proposições, acerca da resiliência entre aldeados do Baixo Amazonas.

Almejou-se pontuar fatores externos e internos constituídos como supostos propulsores da fragmentação do bem-estar mental de indígenas migrantes na Amazônia brasileira. O recorte espacial foi feito para a área do Baixo Amazonas, abrangendo o entorno das TIs dos Sateré-Mawé e Hixkaryana. Considerou-se a relação sociedade-ambiente para refletir sobre percalços psicossociais que moldam realidades estranhas a grupos étnicos e variáveis que tendem a impulsionar realidades íntimas desconexas de fatos externos.

A tendência foi interpretar mecanismos pessoais de defesa, bem como práticas de enfrentamento por grupos afetados e o tecido social que abrange as populações. Refletiu-se sobre obstáculos que funcionam como gatilhos para o sofrimento associado a ambientes urbanos. A perspectiva foi ancorada em práticas consorciadas que impactam a sociodiversidade cultural na Amazônia. No capítulo seguinte foram apresentadas categorias de auxílio para a discussão.

2. Felicidades externas que mascaram angústias internas

O corpo sob a pele é uma
fábrica superaquecida, e
por fora o doente brilha,
reluz, em todos os seus
poros estourados
(ARTAUD, 1947).

2.1 Casa, medo, silêncio e solidão

Bernard Shaw dizia que há duas grandes catástrofes na existência humana: a primeira quando nossos desejos não são satisfeitos, a segunda quando são. Para cada desejo conquistado existe um drama vivido e uma culpa a ser amargada. Essas catástrofes podem surgir como males disfarçados de amenidades. São problemas mascarados que se fundam em atitudes cotidianas na medida em que corroem o pensamento rumo a comportamentos autodestrutivos, próprios de estados de sofrimento mental (MARTINS, 2000).

A ocorrência da trama vem se repetindo na sociedade ocidental, hierarquizada, organizada de acordo com divisão de poderes desigual e impositora de gostos específicos a partir de uma combinação de invenções que tornam rasa a capacidade de percepção a partir de uma visão independente. Uma repetição fomentada pelos meios de comunicação de massa, em primeiro plano, mas pensada pelo Estado e por classes dominantes em essência.

A conjuntura, no maior bioma de floresta tropical do mundo, com populações indígenas, rurais e ribeirinhas, foi largamente efetivada em termos políticos e econômicos. Isso se deu a partir de figurações moldadas em sociedades urbanas e conservadoras, em

prejuízo a modos de vida historicamente fundados na região mediante cultura, práticas de conservação da natureza e cosmologia próprias (RODRIGUES, 2013). O resultado foi um padrão de pensamento e comportamento marcado pela busca da felicidade enquanto circunstância externa.

A padronização começou a ser fortalecida na década de 1980, bem no meio do cruzamento temporal da ditadura militar com a abertura política do país. Época de tensa situação de coronelismo e opressão a povos tradicionais, quando índios aldeados começaram a buscar espaço em sociedades urbanas após anos de repressão e mortes em ambientes naturais (SCHWADE e REIS, 2012). Na época, um dos primeiros centros de convivência urbana no bioma, localizado em Manaus/AM, foi construído por força dessa população tradicional migrante, sem apoio de qualquer instituição pública ou política não indígena.

Como ocorreu na capital amazonense, construções foram erguidas em sedes de diferentes municípios da região, na tentativa de integração à sociedade contemporânea. As etnias que mais procuraram se inserir nesse contexto foram Sateré-Mawé, Tikuna, Tukano, Baniwa, Yanomami, Mura e Munduruku (BRASIL, 2008). Outras tantas não deixaram de participar do movimento migratório aldeia-cidade, muito embora em número menos expressivo.

A troca de experiências foi se acentuando na proporção em que contatos interétnicos eram alimentados pela inquietação de quem via os migrantes chegados à urbe tomando assento territorial. Uma observação que mesclava distanciamento, repulsa, medo e curiosidade, originada da percepção individualista própria do universo ocidentalizado das cidades amazônicas pós-ditadura militar. Em diversos aspectos, tensões propulsoras de sofrimento mental eram operadas. Um desses, deu-se na representação do espaço de moradia, a casa.

O lugar onde se mora ganha inúmeros sentidos mediante

experiências vividas e expectativas. De forma que, ocupar um espaço físico e fazer dele um lar, é também objetivar intenções psíquicas, tentando traduzir a imagem mental guardada da morada original em realidade revivida na morada para onde se faz a mudança (EIGUER, 1999, 2009). Nessa perspectiva, um abrigo guarda, além de corpos, mentes carregadas de desejos e angústias, sonhos e felicidades, afetos e descaminhos.

Para indígenas migrantes, a questão seria pontuada no âmbito de duas perguntas norteadoras: como fazer do novo espaço habitado um ambiente de desenvolvimento associado a boas funções físicas e psíquicas? Seria possível construir um lugar para viver de modo funcional e também com componentes materiais e imateriais, resguardando crenças e valores adquiridos historicamente?

Em ambas as questões, tem-se que a ausência da “casa primordial” não impede a construção de representações para a nova residência na cidade, mas a inibe. Para o sujeito circunscrito na urbe, a ideia é resgatar o espaço de convivência familiar abandonado mediante referência autônoma, com objetividade e atrelado a histórias particulares de vida. No entanto, elementos contraditórios situam-se enquanto divergências associadas a ambientes internos e externos da casa e imbricadas na relação de vizinhança do grupo indígena com o entorno.

A excitação pela descoberta de um mundo diverso, marcado por efemérides, é moldada em paralelo à tensão que esse mesmo mundo gera. O tradicional e o transitório, forças divergentes, concorrem deliberadamente, e o notável é que ambos são fatores sensíveis que graduam o nível de estabilidade psíquica na arrumação da casa. Quanto mais profunda a crise, mais desordem e indisciplina na hierarquia material das coisas são observadas. O que acontece no espaço familiar residencial é correlacionado com a saída do território nativo e o estabelecimento em moradias na urbe.

“Não podíamos saber onde se encontravam os objetos —

estavam dispersos, misturados [...] o território do paciente considerado psicótico é modificado [...] e muitos nessa situação perdiam seu espaço pessoal” (EIGUER, 2011, p. 33). Uma perda, nesse aspecto delimitado, norteadada pela fragilização da imagem do próprio corpo e refletida nas noções básicas sobre a disposição das coisas em casa e a manutenção dos pequenos espaços de convivência ou de privacidade.

Depreende-se do exposto que estados de sofrimento mental podem fraudar a ordem estrutural e funcional da residência do migrante, passando a inexistir sentido prático nos objetos para quem desenvolve transtornos mentais originados no contexto migratório aldeia-cidade no Baixo Amazonas. Por exemplo, o lugar de dormir passa a ser a entrada da casa, o lugar de comer é o corredor, deixa-se de ter privacidade para o uso do banheiro e a acumulação de sujeira aumenta drasticamente. “A pessoa perde, de saída, seu espaço de autonomia e sua referência” (IB., *op. cit.*).

Em *Casa Kabyle*, Bourdieu trata do avesso dos objetos, ou melhor, da inversão do sentido das coisas que são dispostas na sociedade berbere⁸. Ele entende a aversão como incitação à beleza das coisas. “A casa é um império num império, mas que permanece sempre subordinado porque, mesmo quando ele [o berbere] apresenta todas as propriedades e todas as relações que definem seu mundo arquetípico, permanece um mundo às avessas, um reflexo invertido” (BOURDIEU, 1999, p. 158).

A análise tem influência da antropologia francesa e se aproxima daquilo que Botton (2002) acentua como implicação para transtornos em lares de acometidos por doenças mentais, afirmando que a casa deveria ser um conjunto de seguridades psicológicas a resguardar a felicidade de seus habitantes e fortalecer seus projetos

⁸ Originários da Pérsia antiga, de ascendência iraniana, os berberes vivem atualmente ao norte do continente africano. São famílias com estrutura interna patriarcal, as ikhs, e boa parte delas aceita a poligamia, dada a proximidade com o islamismo. Há perto de 70 milhões de berberes hoje, principalmente em Marrocos e Argélia.

de vida. Mas nem sempre é assim. E, portanto, sem o laço da felicidade residencial, a própria disposição de objetos da casa desaparece.

A arrumação das coisas e as funcionalidades domésticas propiciam perspectiva de leitura sobre sanidade mental, bem como indicam a presença da memória dos habitantes da casa. Se a ruína da percepção sobre a moradia é também decorrente da desagregação corporal e espiritual, a migração aldeia-cidade na Amazônia tem função decisiva nesse cenário. São pessoas diferentes em lugares diferentes, o que não seria um problema caso houvesse a possibilidade de recriação de espaços de convivência similares a ambientes tradicionais dentro da sociedade não indígena. Mas para essas populações a opção não se aplica.

A primeira atividade de enfrentamento surge em decorrência da falta de diálogo com a estrutura estatal que o modelo urbano oferece. São instituições públicas que tratam problemas sociais de maneira generalizada, por blocos de atendimento: a classe média, a alta e a periferia; os que consomem bens necessários e também posicionais, e aqueles que não consomem; os que precisam de saúde e educação de qualidade, e aqueles que pagam por ela.

Pela própria complexidade humana, tende a ser instável e fluida a construção de projeto de vida entre migrantes indígenas, pois estão fora do sistema de relacionamento simbólico original. Saindo dos lugares de origem e encontrando múltiplas realidades na urbe, ameríndios reposicionam costumes mediante processos de produção de sentidos desiguais. O arqueamento, assim, torna-se gradual, de geração a geração, iniciando no imaginário sobre a referência no novo mundo. A casa é a primeira a sofrer o arqueamento, depois o corpo é atingido, até que, inevitavelmente, o psíquico é abalado, desconstruído.

No ambiente íntimo da casa a experiência da vida é ponderada. Erros e acertos, angulações das decisões e possíveis

favorecimentos justos e injustos diante das escolhas são avaliados em relação a ações das outras pessoas. A dinâmica do psiquismo funciona como uma balança. Desse movimento, o espaço de se morar enche-se de memórias e com as lembranças pode aumentar a torrente de angústias provenientes de segredos sobre os quais não se quer lembrar e dos quais não se quer esquecer. A casa, nesse sentido, pode se tornar o próprio fantasma da crise.

Um primeiro distúrbio leve que pode ser aparente nesse cenário é o transtorno ansioso social, ou fobia social. Caracteriza-se por súbito medo de aproximar-se e manter contato com demais pessoas, sejam próprias do mesmo espaço familiar, afetivo ou do trabalho, e sobretudo aquelas sem relação alguma, estejam elas interagindo ou não com olhares ou palavras (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1994). A fobia social decorre da necessidade de interação a partir de um processo de exposição a outras pessoas (SPITZER, 1996). Dos quase 23 milhões de diagnósticos brasileiros atualizados de transtornos mentais em 2013, ao menos 18 milhões de registros se situam em grau leve, como o de fobia social.

Sendo a fobia social um medo patológico de agir de forma ridícula ou inadequada na presença de outras pessoas, suas consequências levam ao mesmo isolamento já experimentado com a desagregação da casa. Souza (2002) e Salém José (2010) sugerem que os contextos cultural e sociolinguístico de indígenas na Amazônia, especificamente para esse tipo de sofrimento, tornam difícil sua caracterização no DSM-IV. Mas interessa dar ênfase ao fato de que a estigmatização dos povos tradicionais em ambientes urbanos é causada a partir da percepção deles pela comunidade não indígena, o que possibilita pensar no adoecimento mental em razão do elemento sociocultural.

A fobia social é propensa a se tornar aparente a partir da rejeição moral dos indígenas dentro do universo habitual urbano do

Baixo Amazonas. Quaisquer que sejam os motivos (territorial, afetivo, econômico, estético etc.), em diversos níveis (pessoal, coletivo, intra ou intergrupar etc.) e em variados âmbitos (de crenças, atitudes, valores ou ideologias) fazem a ferida psicológica deixada após estados repetitivos de sofrimento mental ser reforçada na medida em que a exclusão ativa sentimentos de aversão em casos nos quais não se supera o episódio.

Ao serem naturalizados por parte de não indígenas, tanto os estereótipos que validam sentimentos de preconceito e racismo étnicos quanto a rotulação das populações tradicionais reproduzem-se em uma lógica aumentada, numa espécie de sentença negativa que passa a ser a marca indelével de dada pessoa ou grupo. Moradores urbanos, ao reproduzirem opiniões segregadoras, fundamentam a imoralidade como sendo aspecto imaterial intrínseco aos indígenas.

Para um típico morador urbano, ser pessoa de moral é seguir a cultura estabelecida na cidade e forçar a pasteurização ou aniquilação de outras culturas. A dinâmica mantém a negação da convivência e enfraquece o contato interétnico. Entre os ambientes urbanos de trânsito dos Sateré-Mawé e Hixkaryana, a fobia social sintomática apoiada socioculturalmente não é declarada. Sua estruturação está no campo do que não é dito, do latente. Inclusive o trabalho psicossocial do Estado se mostra angulado a essa posição, corroborando com o que Kessler e Ustun (2011) apontaram em recente atlas mundial epidemiológico para transtornos mentais: eles não justificam causas sociais, culturais e econômicas para distúrbios de comportamento e dissociativos entre povos identitários.

A população indígena amazônica, a exemplo de demais povos em biomas mundiais, não foi contemplada no manual de 600 páginas da Universidade de Cambridge, produzido com apoio de mais de 50 especialistas de inúmeras instituições. O documento sugere que, se a ciência tem caminhado em sentido contraditório no trato com populações étnicas, é porque estudos com validade externa para

territórios tradicionais devem ser aplicados segundo estratégias distintas.

Na região do Baixo Amazonas, isolar-se e criar uma realidade autônoma, extramundo, em decorrência da fobia social, propicia descaminho agressivo para a população indígena. Decorre que sem poder manter traços eficientes do modo coletivo de se relacionar com o ambiente, destrói-se a percepção inata da natureza e cada vez mais se incorpora essa destruição ao psiquismo ativo. O isolamento seria uma resposta mecânica da mente após ser atingida pela desfiliação com sua morada e pela fobia social.

A desintegração da cidadania indígena e o banimento da sociedade urbana fazem (forçam) com que ansiedade e angústia sejam, de início, catalizadores e depois retroalimentadores para o uso de ativos sintéticos refinados em laboratório. Cocaína, pasta-base ou mesmo carbolitio 300, prioritariamente, tornam-se suporte a essas dores do mundo. Os níveis de afetamento se relacionam com a necessidade de aguentar a vida de estranhamento na cidade. O abuso de psicoativos é também uma resposta, assim como é o constrangimento frente ao outro, a privação da casa arrumada, a indiferença, a ausência e a fobia social (NASIO, 2010).

Além da desonra ao espaço habitado e do medo de contato com o outro, tornando a casa uma multiplicidade de incertezas e tomando as pessoas como propulsoras de vergonhas insuportáveis, solidão e silenciamento são tipos conjuminados de resistência a efeitos do trânsito aldeia-cidade. A ausência do mundo a partir de atitudes de recolhimento é reação à vida em um território onde histórias pessoais, experiências afetivas, crenças e mitos não despertam relevância. Silenciar pode ser uma maneira menos desastrosa para se tentar responder à desintegração da cidadania indígena por força do mundo informacional. É uma ação para se resistir ao esvaziamento de significados relativos à vida.

O ato de afastar-se das pessoas e recolher-se

compulsivamente, em mudez profunda, é compreendido como fobia específica pela vertente clínica, mas na esfera simbólica dos povos ameríndios tende a ser a resistência possível de contraposição ao ultrajante universo que orienta o *modus vivendi* urbano. Essa forma de assimilar o drama pessoal é moldada por quadros de depressão e inação, nos quais se esvai parte da identidade espiritual do migrante, dado que o componente étnico é uma característica opositora na urbe.

É difícil a uma pessoa indígena se reconhecer no sistema de apresentação imagética que meios de comunicação de massa propagandeiam por instrumentos de marketing, tanto porque o marketing não explora lembranças míticas, memórias e identidades coletivas. Mas ao associarem forçadamente o mercado de quinilharias à própria formação cotidiana e tenderem a ancorar a felicidade ao desejo de posse de bugigangas, populações ameríndias se igualam, em nível de interesse, à massa ordinária das cidades.

Nesse universo caudaloso, sentimentos propensos a regularem tomadas de decisão são inveja e cobiça (atizadas por transtorno somatoforme⁹). São abstrações neuróticas que se fundem em distúrbio quando possuem grau de importância para os sujeitos. Quando mais inveja ou cobiça se tende a sentir em relação aos outros ou às coisas dos outros, por meio da venda verdadeira ou falsa da imagem, mais é projetado o transtorno. E como nas urbes a imagem gera afetos carismáticos, e a espiritualidade xamanística não estimula ao consumo, a priori populações indígenas são desimportantes.

Pensar a funcionalidade de transtornos mentais quando são investigadas adjacências decorrentes da migração aldeia-cidade é preconceber que mudança territorial é também mudança pessoal. A migração enquanto tal, ao sistematizar a variabilidade tortuosa da casa, das fobias sociais, do abuso de psicotrópicos e do isolamento

⁹ Transtornos somatoformes são representações físicas para dores emocionais. Essas dores podem surgir de medos, dúvidas, ciúmes, invejas, lutos ou mágoas, sempre com repercussões no corpo.

social, pode reforçar a condição de solidão que índios enfrentam na cidade. Não a solidão física da apartação corporal, mas aquela em que o sentimento de segurança por se compartilhar memórias materiais e imateriais não é conferido por ser considerado degradante e rebaixador.

O silêncio dos indígenas migrantes na Amazônia não só está disposto em pesados momentos de solidão, mas também coletivamente e mesmo no contato junto à profusão de especialidades médicas que em tantos graus não alcançaram explicação regular para a iminência de sofrimentos mentais entre ameríndios. A incerteza formada por essa contingência de fatores não tende a ser amenizada com medicação porque exige conhecimento de si, enfrentamento da situação e um naco de fortaleza mental para mitigar o desfiliação de mundo.

O modo de vida nas cidades reafirmou-se doentio porque a maneira dos tradicionais de lidar com males diretos e indiretos da urbe passou a ser mais de responsabilidade de medicamentos que da relação triádica sociedade-cultura-ambiente. Há pílulas para conter dores do corpo, da mente, ficar gordo, magro, dormir, acordar, sentir-se alegre, aliviado, concentrado, disposto, enfim, para anestesiar conflitos e tormentos, a maioria inerentes à condição humana falível de estar no mundo. Para manter o controle de si, diz o sistema aos índios, tome remédios.

Entretanto, sob a pele indígena que se habita são depositados muito mais que pensamentos e sentimentos próprios do eu que possam ser remediados por comprimidos em tempos de crise. Essa pele guarda um histórico de felicidades, desejos, medos, culpas e conflitos, sendo a miríade multidiversa o mais interessante daquilo que compõe a existência. Amenizar com medicamentos o complexo processo de se manter vivo em meio ao caos urbano é tentar reduzir o entendimento sobre o drama universal de se estar em um mundo avesso ao seu mundo.

2.2 Procura-se uma tribo no asfalto

O município de Parintins, no Amazonas, divisa com o Estado do Pará, na Amazônia brasileira, está muito longe de ser, em termos físicos e infraestruturais, reconhecido como grande urbe ante cidades do Sul e Sudeste do país. Mas se fizermos uma ponderação acerca da iconicidade que a localidade representa para quem vive em demais regiões amazônicas do entorno, molda-se justamente, de forma perversa, impressão contrária. Parintins rapidamente é transfigurada e ascende à condição de cidade-polo nutrida de protuberância imagética, adornada por ideários de ilha folclórica do boi-bumbá, terra com liberdades extremas, ambiente de sonhos e utopias.

Ao mencioná-la, há a invocação involuntária de sede amazônica onírica e cenário paradisíaco em meio a caudalosos rios e florestas. O que leva a crer que o sentido restrito sobre o significado do local se modifica, portanto, segundo o contexto apresentado e sobretudo em relação a posições de fala. A mudança afeta populações indígenas que se situam no território marginal de Parintins e particularmente aos próprios habitantes de Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera.

Nessas TIs, a representação imagética formada em relação à urbe pouco se assemelha a tipos característicos da época da colonização portuguesa na Amazônia, nos séculos XVII, XVIII e XIX, quando viajantes europeus tornaram-se inimigos históricos dos nativos. O entendimento atual entre indígenas e não indígenas, refundado mediante aportes midiáticos e contextualizado pelo valor da figura exótica do índio na comercialização do folclore amazônico, tem adornos complexos e interações exponenciais.

A relação de forças, constituída de desigualdades, expressa-se em comportamentos de indígenas migrantes após o contato com a realidade urbana. É em geral na escola (para crianças e adolescentes) e no trabalho (para jovens adultos e adultos) que se nota a busca por ambientes amenos, livres de insalubridades, não hostis e, até em

certas circunstâncias, acolhedores. Em verdade, trata-se de uma ação de resposta a conflitos étnicos operados dentro do campo, oriundos de atividades do universo capitalista que invade a Amazônia na contemporaneidade (ALMEIDA e ACEVEDO, 2010).

A procura por novas formas de sociabilidade, identidade e valores dá-se a partir de uma tessitura injusta, com as quais populações amazônicas são compelidas a lidar. É fomentada a repulsa ante essas populações em razão de sua condição primordial de existência, a de ser indígena e possuir tradições imemoriais, e também porque o Estado, em uma posição supraindividual, dificulta a inserção do que é múltiplo e diferente.

Parte da vertente tecnicista validada pela ciência para servir ao poder público e a empresas privadas entende que a busca pela sustentabilidade é equivocada e se fundamenta na escassez de alternativas para o ganho financeiro. Mas o alicerce tradicional de vida para os indígenas repousa no uso consciente e racional da natureza, primando pela essencialidade da experiência. A confluência com o ambiente faz parte do significado universal da realidade e dos usos dessa realidade.

Almeida e Farias Júnior (2013) refutam a ideia de que o experimentalismo histórico tem a ver com a falta de alternativas econômicas em aldeias e que as etnias não hesitariam em deixar seu modo de vida ancestral se tivessem acesso a hospitais, educação e lazer urbanos. “Percebemos que muitas dessas pessoas preferem uma vida com menos conforto material, mas com uma rede de proteção social forte, e com autonomia sobre suas vidas, em vez de simplesmente decidirem virar assalariados” (p. 138).

Na urbe, ressignificações de indígenas são mediadas ou por falta de alteridade ou segundo uma posição de tolerância vigiada, dentro de um cenário de disputas, remetendo-nos à clássica sentença sartreana de que “o inferno são os outros”, em Huis-Clos, 1944. As relações interétnicas no Baixo Amazonas reproduzem a expressão,

corroborando para instabilidades nas instituições. Na falta de conforto e confiança para desnudar comportamentos, crenças e valores próprios ao ambiente de aldeia, indígenas buscam guarita em tribos urbanas, seja porque encontram nelas segurança ou porque experimentam alguma sensação de bem-estar em detrimento a estados de sofrimento mental.

Tribos funcionam como grupos de afinidade que garantem ao membro o espaço de ser feliz a seu modo e não se responsabilizar por isso. Mas o modelo de felicidade e responsabilidade pode ser controverso na medida em que seu uso se torna abusivo e releva que necessidades afetivas que supostamente seriam atendidas pela vivência com pares da tribo nem sempre existem de fato. No Baixo Amazonas, tribos do asfalto (ou tribos urbanas) podem ser caracterizadas em geral como um conjunto de pessoas com aparência física e comportamental parecidas entre si. No qual não há arcabouço histórico ou imaterial com definição rígida, mas são valorizadas experiências congruentes.

Pertencer a uma tribo é compartilhar perspectivas de existência em meio à heterogeneidade que a urbe impõe. Tanto como ocorre em endogrupos de pertença, crenças comuns e ações socialmente complementadas oferecem ambiente de acolhimento para os membros. A função desse formato de associação de pessoas vislumbra um efeito alentador, de acolhimento sem restrição aos dispostos a seguir as linhas do modismo determinado. Apresentando níveis de segurança e confiabilidade palpáveis, em *jeu de rôle* próprio, num grau de mimetismo umbilical, tribalistas são fortalecidos não por terem habilidades extremas, mas por serem comuns entre si.

O afastamento, a distância dos outros imposta pela urbe, é recuperada ao se fazer parte de um agrupamento onde a zona de conforto coletiva é mais importante do que a racionalidade de se pensar o próprio grupo enquanto unidade. O que eventualmente fora

perdido intelectual e espiritualmente na migração tende a eclodir no convívio tribal, embora estejam postos limites definidos por indivíduos da cidade, ou pelo próprio Estado, que se contrapõem à liberdade propagada nas tribos, operada sem regras manifestas.

Na contraposição, as tribos são caracterizadas como intolerantes à diversidade, de comportamento agressivo frente a grupos vizinhos e incentivadoras da desordem. Enfim, são desqualificadas e marginalizadas sistematicamente. No Baixo Amazonas, a conjuntura em que se situam tribalistas — como versa o poeta Yets — é a de sobrevivência dia após dia para buscar um rosto qualquer, menos o que tinham antes do novo mundo ter sido criado.

O que se apresenta na busca pela identificação em tribos urbanas é o ato simbólico de indígenas quererem pertencimento corporal e mental a um grupo da cidade enquanto ação que expressa desejos de relacionamento e aceitação. A mudança no traço do cotidiano, reinventando vestimentas, alterando trejeitos, própria de muitas tribos como item de diferenciação ou igualdade social, é uma atitude, por exemplo, para se ter o que fora retirado como consequência da migração aldeia-cidade: a comunalidade.

A aversão a indígenas em urbes do Baixo Amazonas, que força migrantes étnicos a procurarem tribos urbanas, tem se estruturado no inconsciente das populações moradoras do bioma desde o colonialismo europeu. Esse tipo de relação encerra um forte complexo de autoridade (FANON, 2008, 2010). O complexo explica a tendência dos migrantes a procurarem grupos de semelhança, sobretudo em razão de uma ideia negativa de “hierarquia branca”, proveniente de não indígenas, que assujeitam indivíduos étnicos como tipos inferiores.

Entre Sateré-Mawé e Hixkaryana, o assujeitamento tem abusado de particularidades do mundo ocidental, como status financeiro, propensão à acumulação e favorecimento à cultura do consumo, enfatizando um conjunto de pressuposições que geram

mal-estar mesmo se analisadas a partir de um conceito de sociedade de mercado. Ao tentar acomodar o migrante étnico em um escopo de descontinuidades, desvinculando-o do substrato simbólico e imaterial originário da formação, a autoridade orientada pela dominação é precipitada e se repete.

É menos plausível ser por autocomiseração que o migrante indígena escolhe entrar para uma tribo urbana. Parece se tratar mais de um tipo de compulsão orientada para ser aceito na cidade e pela cidade. O problema dessa estratégia de enfrentamento ao complexo de autoridade é que, a partir do instante em que o migrante vê-se enredado pela insegurança crônica devido a pressões sobre sua constituição identitária, a expectativa angustiante de que algo de ruim possa acontecer a todo momento torna-se constituída em seu inconsciente. Em *Inibição, sintoma e angústia* (FREUD, 1996a) foi definida a matriz desse tipo de transtorno.

Raiz de inúmeros pavores cotidianos, essa violência psicossocial experimentada no conflito com o outro tende a reforçar processos desencadeadores de sofrimento mental no migrante indígena. De modo que a procura por tribos urbanas passa a ser nada mais que a vontade de viver sendo manifesta por meio de uma rede de acolhimento e proteção. Aos indígenas, pode ser a garantia de poder estar no espaço urbano em meio a altas turbulências relacionadas à despersonalização mediada pela migração aldeia-cidade.

A escolha em fazer parte de uma tribo urbana parece ser mais um sintoma oriundo de algum tipo de insalubridade corpórea e mental do que o inverso. Inicia-se primeiro o distúrbio, em grau leve, e depois o migrante tende a refletir isso nas ações cotidianas, enquanto sintoma. O complexo de autoridade dos não indígenas ante populações étnicas é o que funciona como mecanismo desencadeador da necessidade de pertencimento a tribos. Quando os urbanos recusam o acesso do migrante ao seu mundo, principiam-se

confrontos internos nos povos tradicionais.

O complexo de autoridade parece ser algo herdado dentre resquícios da colonização europeia na Amazônia, que hoje infelizmente compõe a essência da pessoa não apenas urbana, mas rural também no bioma. Trata-se de um mecanismo de negação à multiplicidade sociocultural, que funciona como meio indireto de se proteger frente a uma realidade tida como inaceitável e que serve de instrumental para o exercício de violência (FROMM, 1983b).

Os velhos Marubo dizem que, nas cidades adjacentes à Terra Indígena, vivem “os filhos/descendentes de Shoma Wetsa”, isto é, os brancos violentos que surgiram a partir dos duplos dos netos outrora devorados pela mulher de ferro. Tais brancos são frequentemente contrastados aos brancos “bons”, que vêm de terras distantes tais como São Paulo, Brasília ou Rio de Janeiro. Os xamãs desprezam as populações de tais cidades, formadas por pessoas “sem ensinamento” (*ese yama*), cujo comportamento é marcadamente distinto daqueles outros brancos “donos de palavra” (*vana ivorasi*) que vêm de terras mais distantes. Mesmo sabendo que estes estrangeiros são descendentes daqueles que roubaram suas terras em outros tempos, os marubo apreciam sua capacidade de conversa e de aprendizado da língua, oposta ao comportamento desrespeitoso dos brasileiros regionais, com os quais julgam ser difícil estabelecer uma interlocução inteligente (CESARINO, 2008, p. 145).

O exemplo dos índios Marubo pode ser aplicável a ameríndios do Baixo Amazonas moradores de áreas a extremo oeste do Estado do Pará. Descendentes de índios misturados com brancos nutrem, em graus diversos, desprezo e aversão à indianidade, tanto por não se reconhecem nela e porque pouco procuram saber sobre suas raízes consanguíneas. Na composição da realidade, o migrante indígena toma como parâmetro os objetos da cidade, os outros e as referências dos outros sobre os objetos da cidade; posteriormente, a relação do outro consigo mesmo é levada em consideração.

Ao avaliar a estranheza que possui ante os objetos de uso da cidade e a repulsa dos outros em relação a si, ele nota como os

mundos material e imaterial o oprimem. Não somente as coisas lhe são estranhas e o açoitam, as pessoas também. Motivações mentais para reconhecimento e atribuição de valor a objetos e pessoas transpassam e engendram culturas e comportamentos, e vice-versa, em uma relação que pode ser objetivada ou não por indivíduos ou coletividades (HARRIS, 1968; RÓHEIM, 1982; FRAZER, 1982; FROMM, 1972, 1983a; KLEIN, 1996). No tocante a essa interface, processa-se a constituição do sujeito.

2.3 A despersonalização

Nasio (2013) entende que a transmissão de ideias entre pessoas abrange não só o pensamento, mas gestos e imitações reproduzidas socioculturalmente e assimiladas no convívio. Certo dia, ao expor sua opinião sobre o tema na Universidade de Paris VII-Sorbonne, onde lecionou por 30 anos, surpreendeu-se refazendo trejeitos típicos de um de seus pacientes com traços esquizofrênicos. O psicanalista reproduziu o movimento que inúmeras vezes notou. Ele aproximou lentamente uma mão dos olhos, girando-a, fitando-a, parecendo perguntar se aquela mão estranha realmente era a sua.

No seminário, a pergunta talvez não tenha se objetivado tal e qual a reproduzimos aqui, mas o gesto foi mimetizado de igual modo como foi observado durante as avaliações do paciente. “Para aqueles que conhecem os esquizofrênicos, esse é um gesto muito comum do fenômeno de despersonalização, é uma mímica da despersonalização”, defendeu-se Nasio na oportunidade, provocando descontração na plateia de acadêmicos e pesquisadores (ID. *op. cit.*, p. 3).

Despersonalizar, nesse particular, tende a ser a atividade de assumir características de outrem em detrimento a suas próprias, mimetizando o gestual da pessoa em sofrimento. O indivíduo despersonalizado não tem noção de que vive em uma realidade diferente, fora de si. Um esquizofrênico traduz isso em sua ansiedade

crônica. Também um turista viajante pode fazê-lo, conscientemente, no intuito de ser aceito pelo grupo ao qual está disposto a visitar. E também um migrante.

A dramatização da vida real em cenários do cotidiano engendra uma engenharia humana própria, cujos atores a constroem para forjar estratégias de vivência em grupo. O que na esfera de estudos psicossociais e antropológicos se tenta considerar é que, na seara das mentalidades, a imitação não é patologia em grande parte das vezes, mas ação destinada a transferir a vontade de se estar no mundo, onde o mais importante é fazer parte dos jogos de transferência e de desempenho pessoal efetivados no cotidiano. Quando eles, porém, se esvaem em uma neurose repetitiva e daí evoluem para psicoses persistentes é que o problema se instala.

Em uma escola de Parintins/AM, houve o caso de um jovem estudante que foi agredido e ficou paraplégico por tentar se desvincular de uma tribo urbana. A notícia repercutiu em jornais da cidade. O aluno se mostrava rebelde e, na visão dos docentes da unidade escolar, não havia interesse por parte dele em aprender o conteúdo e menos em se sociabilizar com colegas. O que tornou específico o caso foi o fato dele ser indígena, ter fixado morada na urbe junto à família ainda criança e vir de aldeia do entorno, além de logo ter apresentado indícios da despersonalização e se envolvido com uma tribo urbana de *emos*, a qual possui como característica vestimenta preta, cabelos desenhados em gel, olhos pintados a lápis preto e introversão sentimentalista.

A escola é situada em área da periferia parintinense e a diversidade socioeconômica dos colegas não destoava da própria realidade do jovem. Entretanto, a dificuldade em dominar a língua e a falta de proximidade dos conteúdos transmitidos em sala de aula com a realidade vivida anteriormente tornaram-se dificuldades para o aprendizado. A situação de isolamento aumentou a ponto de principiar fobia crônica a contatos grupais em situações diárias. Estar

em sala de aula, confrontar o mundo com os demais, era um desafio. Houve sintomatização, porém a doença passou despercebida.

Geralmente o que subscreve os *emos* é emotividade, narcisismo e reações exacerbadas. Nessa tribo urbana assim constituída, o jovem indígena identificou sustentação e acolhimento para o suporte do dia a dia. O trato com a despersonalização indígena e sua repersonalização urbana e factual, como se estivessem sendo remodeladas suas estruturas física e mental em uma nova pele, fortaleceram concomitante fixação no grupo como ponto de apoio contra distúrbios afetivos e comportamentais.

A produção de sentidos passou a ter êxito em meio à afirmação individual e em vista à estabilidade da pessoa indígena. Todavia, em médio espaço de tempo, ao ganhar confiança, estabilizar-se emocionalmente e tentar sair do grupo de *emos*, o jovem indígena foi espancado com brutalidade por alguns pares. A violência ocorreu no ambiente da tribo, também na periferia de Parintins/AM. O estudante Sateré-Mawé teve uma das vértebras da coluna fraturada e perdeu parcialmente o movimento das pernas.

Hoje, desvinculado do grupo de *emos*, a experiência traumática sublinhou um perfil desconexo daquele que as tribos urbanas passam em termos gerais, de acomodação afetiva dos membros e acolhimento. A experiência da migração causou desconforto no contato com o outro; depois veio a despersonalização e em seguida um trauma maior, causando novo sofrimento mental e nova despersonalização, mais abrangente e dramática que a primeira.

O vazio preenchido com a adoção de um grupo de pertencimento e a experiência de participação nesse grupo por um período razoável de tempo foram retomados de maneira trágica após o espancamento e o trauma corporal. Nota-se, no caso, o sofrimento mental decorrente de duas instâncias simultâneas, a rejeição cultural e o castigo físico por causa da conduta. A falta de manutenção e alinhamento psicossocial ao grupo forçou o migrante a apresentar

também traços de transtorno de adaptação como comorbidade.

O aparente é que o conjunto de leis possibilitador do intercâmbio de experiências entre as pessoas é fundamentado em uma macroestrutura sociocultural, mas possui implicações na microestrutura de formação do indivíduo, e os comportamentos impostos a partir dessa microestrutura possuem envergadura. Estão fora dos agrupamentos, mas formam com consistência o inconsciente. A tribo urbana, ao praticar doutrinação velada e castigar o indígena, instrumentalizou elementos de vingança, atitude comum a grupos ameaçados justamente pelo universo ao qual rejeitam e em relação ao qual protegem seus integrantes.

O caso descrito é incomum e específico, mas traços de neurose traumática concomitantes à melancolia profunda tendem a ser sintomas regulares apresentados por migrantes indígenas membros ou não de tribos urbanas em situação de conflito e atendidos por profissionais do Centro de Atenção Psicossocial de Parintins (CAPS/PIN). Nesse atendimento, a identificação dos quadros clínicos, problemática histórica na Amazônia, tem sido feita com auxílio de índios bilíngue que trabalham junto a agentes de saúde em áreas urbanas. Eles mantêm residência fixa nas comunidades indígenas, mas deslocam-se com constância à cidade.

A despersonalização de índios filiados a tribos urbanas em Parintins tem surgido em meio a não declarados estados de sofrimento mental. Mas será que exames feitos no CAPS/PIN para a caracterização do grau de percepção da realidade (um dos que determinam a despersonalização) com pacientes indígenas tenderiam a considerar um diagnóstico apoiado não só na objetividade sintomática? Além disso, quais as reais possibilidades de se identificar a roboticidade atitudinal que precede à doença sem qualificar a dinâmica da sociocultura dos índios na urbe?

Por inferência, é afirmativo sugerir que o modo de agir e pensar estilizado das tribos urbanas repele a individualidade a ponto

de desacreditar os sujeitos de que eles possuem relações simbólicas determinadas por sua vivência enquanto sistema biofísico de bilhões de átomos e células e participante de ambientes familiares, profissionais, estudantis etc. O *onset* (termo qualificador da “instalação” de distúrbio nas pessoas) da despersonalização seria, portanto, a instabilidade (na casa, nas fobias, no silêncio e na solidão) da migração; e os reforços poderiam estar contidos em conflitos externos como no caso das tribos.

Não necessariamente a despersonalização se fundamenta como sendo comorbidade. Ela pode ser diagnosticada como sintoma principal e não ser fator de repercussão de esquizofrenia, depressão, ansiedade, pânico e outras. Mesmo quadros de fobia social, insônia ou prosopagnosia leve (desconhecimento de rostos alheios e do próprio reflexo), comuns a indivíduos despersonalizados, podem ser tanto associações da despersonalização ou o transtorno enquanto tal.

As complexas defesas que o sistema nervoso constrói em resposta ao ato da migração aldeia-cidade, subsidiando-se da relação entre inconsciente, sociedade e ambiente, elevam o grau de dificuldade para a identificação e entendimento do distúrbio psíquico a partir do tecido sociocultural estabelecido. A violência simbólica em que a ação se constitui possui significantes étnicos imbricados em sua completude e mesmo não detectados em estudos aplicados a populações tradicionais orientais (SHIRAKAWA, *et al.*, 2003; KANG, *et al.*, 2009) e indígenas (SANTOS, 1991; LEVCOVITZ, 1998; ERTHAL, 2001) que vivenciam situações parecidas.

A violência originada de mudanças em curso no sistema capitalista onde os indígenas tem se inserido ao menos nos últimos 30 anos, nas cidades pequenas e médias amazônicas, tem acentuado diferenças pessoais e tornado destrutivas as relações desses povos com sua natividade por causa da fragilização da família, do trabalho e dos afetos. Na urbe, cada um tem de buscar seu quinhão financeiro a princípio, e depois tentar viver a vida em plenitude.

Sufrimento mental em indígenas, consequente de ressignificações desnaturalizadas e degenerescências, institui o fortalecimento da política de segregação dos povos tradicionais nas sedes dos municípios da Amazônia brasileira. São resultados observados no Baixo Amazonas e orientados por hipóteses construídas em campo, que apontam tendência para populações da região, onde a despatologização de transtornos concernentes a vieses socioculturais e de desterritorialização não se dá na quase totalidade dos casos.

A despersonalização, por ser transtorno dissociativo não tão referenciado na literatura quanto distúrbios de fuga, por exemplo, tem sido menos apresentada como vertente do sofrimento mental instalado no âmbito da migração de indígenas a Parintins, Barreirinha e Nhamundá. O transtorno, que por caracterização psicossocial pode ser atribuído a migrantes no Baixo Amazonas, delimita-se pela adoção de comportamentos desinibidos demais ou introvertidos demais, muito diferente do costume das pessoas envolvidas.

Seja por despersonalização ou fuga, traços de alteração no julgamento e sensação de falta de realizações (onde nada faz sentido ou importa) são suscitados como comorbidades persistentes junto a dinâmicas socioculturais não detectadas a partir do sistema formal de saúde que suporta índios Sateré-Mawé e Hixkaryana do Andirá-Marau e de Nhamundá-Mapuera, respectivamente. Decorrentes disso, desespero, taquicardia e medo crônico, tratados à base de medicamentos como alprazolam, paroxetina, venlafaxina, bupropiona e depakote têm efeito menor sem a avaliação de externalidades.

A atenção básica à saúde, aliás, é uma contradição aderente ao capitalismo. Junto às populações da Amazônia, o serviço se mostra com imposições de mercado que suprimem parte da viabilidade da estada de migrantes na urbe. Produção lucrativa, subempregos, arrocho salarial, enfim, a degradação do índio enquanto força de trabalho ou mercadoria clínica tende a estar

alimentada pela constância de investimentos mal conduzidos por Estado e iniciativa privada, com reforço do componente racista que larga parcela da população urbana do Baixo Amazonas nutre por povos tradicionais migrantes.

Na esfera econômica, o que Harvey (2013) denomina de economia do endividamento, quando pessoas são incentivadas a tomar empréstimo e adquirir bens posicionais, tem se estruturado na Amazônia com significativa persistência e é aspecto interveniente para estados de sofrimento mental, sobretudo porque não existe demanda para sustentar a voracidade consumista que se imagina existir nos polos-sede dos interiores do bioma. É penoso assumir que pessoas vivem por meio de empréstimos onerosos, ainda mais quando o próprio setor público incentiva o coronelismo político fundado em oligarquias que subjagam povos amazônicos e achatam a noção de uso e gerenciamento comum no bioma.

A expansão capitalista, dessa maneira, vem forçando cidades médias do bioma a remodelarem a memória cultural e social a partir de contornos descaracterizados. Para as etnias Sateré-Mawé e Hixkaryana, a modificação tem se dado com persistência desde a década de 1990, em paralelo à expansão midiática e financeira do boi-bumbá. O que era unidade primordial de lugar no Baixo Amazonas, com interfaces e relevos artísticos e linguísticos, tem se modificado sem a naturalidade esperada para uma cidade desse porte.

No capítulo que segue, pretendeu-se abranger incursões acerca da vida dos povos tradicionais em meio à ideologia consumista instalada em áreas não urbanas da Amazônia, com direcionamento às pessoas afetadas com sintomas psicóticos, dissociativos, emocionais ou comportamentais, instaurados em função do reposicionamento sociocultural afeito à condição da migração. Procurou-se inferir sobre a medicamentação do problema e a descrição de cenários em que o sofrimento mental

indígena tende a ser remediável por drogas sintéticas, mas também pela via da complexidade e da avaliação de dinâmicas do trânsito aldeia-cidade.

3. Convulsão e delírio na adaptação à sociedade urbana

Se o desejo é a falta do objeto real, sua própria realidade está dentro de uma fenomenal “essência da falta” (DELEUZE e GUATTARI, 2010).

3.1 Alteração no ato de comer

Deleuze sinalizava que a espécie humana modificou sua animalidade mental num processo antes lento, mas hoje acelerado. Vive-se um momento de crise paradigmática, que agiliza a vida oprimindo os indivíduos. Apontava ele que, ao chegarmos ao topo da montanha dos riscos do mundo, precisamos nos adaptar à altitude. Faremos isto via medicamentos ou passamos muito mal. E ainda que, após a crise, voltemos ao nível de antes, o do mar, o mal da altitude montanhosa não cessaria, remetendo-nos a lembranças tortuosas.

Deleuze sublinhava ser notório que, mesmo depois de conhecermos a animalidade existente na altitude da montanha, não queremos deixá-la jamais. Apenas pensamos de vez em quando em ir ao nível do mar para lembrar o quanto gostamos de não querer estar ali. Entendendo a metáfora no contexto do ato migratório, ele é um exercício de estranhamento em que se estabelecem fronteiras rígidas entre os de dentro da cidade (montanha) e os de fora (nível do mar); os que experimentaram a crise e os que não a fizeram.

De todos os modos, o trânsito do mundo indígena para o mundo não indígena continua a ser um campo controverso e inquietante, em que é difícil apostar na apresentação de respostas estagnadas à questão, mas sim propor miríades de completudes

destacadas como possibilidade de entendimento ao ato de sair da casa nativa, mitológica, já imbricada e entregar-se a novos reajustes e desajustes que o percurso ao universo ocidental impõe, num jogo caótico de interposição de saberes.

Moradores das TIs Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera, experimentadores de vicissitudes das urbes localizadas no Baixo Amazonas e fronteiriças ao leste paraense, desde a década de 1970, conhecem os “perigos da proliferação de espíritos agressivos/assassinos originários de pessoas matadoras e dos espíritos da cachaça, que encostam nas pessoas e as tornam insensatas” (CESARINO, 2008, p. 144). Para esses iniciados, parece óbvio que a inconstância mental, emocional e de comportamento é fomentada, entre outras coisas, pela falta de ensinamentos xamânicos. Para eles, a ginástica espiritual funciona como fortalecimento cerebral e de alma. Sem praticar o reforço dos símbolos, o corpo falha.

Nas aldeias, o assédio constante dos espectros dos mortos pode ser monitorado pelas atividades dos xamãs, que, com seus cantos, os mantêm afastados das pessoas. A pessoa comum ignora estar sendo prestidigitada por um espectro e, nas cidades, assim permanecerá sem que ele possa ser afastado. De acordo com um xamã, uma pessoa se torna moradora de rua, alcoólatra ou doente mental justamente por causa do assédio dos espectros dos mortos que perambulam pelas ruas sem rumo: tomando de assalto a pessoa, eles a alteram, substituindo ou eclipsando o duplo que antes tomava conta de seu corpo. Nas aldeias, os mortos são conduzidos pelos xamãs através do caminho-corte (vei vai) ou então para longe das imediações das malocas. Os brancos insensatos das cidades, no entanto, não sabem o que fazer com seus defuntos. Não sabiam, aliás, o que fazer em vida: se foram agressivos, assim permanecerão em seus destinos póstumos.” (IB., *op. cit.*).

Como pode uma sociedade fundada em relações seja de parentesco, seja familiar, como a indígena, composta por territorialidade manifesta, dominial, conviver em meio à fragmentação comunitária das cidades amazônicas de agora? “O

índio aldeado, o índio que foi ‘misturado’, não pode ser culpado de ter perdido suas referências territoriais originais. Essas comunidades vão deixar de ser indígenas porque seus membros foram trazidos à força de regiões diferentes?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 97).

Exemplo foi o histórico massacre de mais de 2 mil indivíduos do povo Waimiri-Atroari ocorrido de 1950 a 1980, na Amazônia Central, a norte de Manaus, quando foi constatado que a agressão física era usada concomitante à violência simbólica no sentido de desmanchar tradições e aniquilar modos de vida e conhecimentos ancestrais (CARVALHO, 1982; SCHWADE e REIS, 2012). Uma opressão que inviabilizou a existência plena e reforçou a intransigente relação da sociedade urbana com os povos indígenas.

Sendo detentores de arcabouço imaterial e história social, povos indígenas precisam de condições para o desenvolvimento humano, da diversidade socioeconômica e dos ecossistemas de floresta tropical por eles utilizados. A migração contribui para reposicionar essas condições na medida em que são observadas frágeis políticas públicas de Estado em auxílio à operacionalização de ressignificações instrumentalizadas pela profunda crise vivida nas últimas três décadas no Baixo Amazonas.

O que se observa são exposição a tensões psicossociais de diversas ordens, interpostas, seja por causa da ação migratória, via percalços que estabelecem vulnerabilidades à pessoa indígena no contexto dos estados de sofrimento mental, ou pela pressão de grandes projetos industriais de investimento, forçando a exploração de terras imemoriais e, por conseguinte, gerando desterritorialização.

O desafio, de tal modo, é interpretar cenários. Na perspectiva da avaliação médica ou da antropologia da saúde, temas recorrentes na literatura são alcoolismo e suicídio (ERTHAL, 2001; GUIMARÃES e GRUBITS, 2007). Entretanto, outros debates também se moldam no contexto ambiental acerca das alterações de comportamento alimentar para populações tradicionais. Essas alterações são

representativas para consequências não episódicas de distúrbios psicossomáticos, com possibilidades de se analisar pelo viés da vertente externa à pessoa, de sua relação com o entorno. Essa vertente nos remete à seguinte questão.

De acordo com o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), alimentação adequada é direito fundamental a indígenas, com reconhecimento na Constituição Federal e na Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional (Losan) do Brasil, cabendo ao poder público assegurá-la na institucionalização de políticas de segurança nutricional. Não por força dessa determinação, mas devido a aspectos da má alimentação crônica em ambientes não urbanos, é estudado o ato de comer ou deixar de fazê-lo por compulsividade.

Na literatura específica da área de psicologia social podem ser localizados relevos a casos de convulsão correlacionados a quadros específicos em que AN ou BN¹⁰ são desenvolvidas a partir da gravidade do estranhamento de mundo pelo qual passam migrantes ameríndios. Assim, identificar transtornos alimentares associados a alterações de humor, à ansiedade e ao comportamento passivo-agressivo tem sido tarefa multidisciplinar, abrangendo aspectos da antropologia da saúde. Mais uma vez, a conjuntura de cenários é posta na análise.

Primeiro porque a discriminação baseada em fatores como religião, etnia, idioma ou classe socioeconômica tende a incitar indígenas a desenvolverem sofrimento mental por força de transtornos alimentares associados à insônia e à incapacidade psicofísica. Em paralelo, há a própria distorção do conceito de

¹⁰ Anorexia ou bulimia nervosas (AN ou BN) são transtornos alimentares diagnosticados em pessoas indígenas e não indígenas geralmente adultas, com algum histórico de problemas de alimentação na infância ou adolescência, sendo eles transtornos de alimentação da primeira infância, pica ou transtorno de ruminação. O primeiro é comum em crianças e tem a ver em parte com o metabolismo do infante; o segundo se refere à ingestão de substâncias não nutritivas como terra, cabelo, plantas, cinza de fumo, cera de ouvido, fezes etc.; o terceiro diz respeito à regurgitação e se manifesta em jovens sem causa médica aparente, o que remete a condição à dissociabilidade.

comida nas cidades, onde a industrialização de produtos tem monopólio radical sobre a fome das pessoas. O cenário favorece com que necessidades reais sejam transformadas em necessidades por produtos industriais, ampliando “transtornos afetivos (depressivos principalmente), ansiosos (TOC) e transtornos de personalidade (emocionalmente instável), [os quais] têm grande prevalência em grupos de pacientes com transtornos alimentares” (MARTINS e SASSI JR., 2004, p. 161).

Relevante notar que a alimentação baseada em comidas industrializadas galgou importância exacerbada em domicílios amazônicos. Troca-se facilmente a sardinha ou o jaraqui, ricos em ômega 3, alimentos tradicionais dos povos da floresta. O pacu, o pirarucu, a matrinxã, o tambaqui e a farinha são, portanto, facilmente trocados por condimentados de carne e frango, com alto teor de sódio, favorecendo ao aumento de pressão arterial e doenças cardiovasculares. A baixa produção e a decadência da diversidade agroflorestral, caracterizadas pela queda no volume de tubérculos plantados (cará e mandioca/macaxeira), na quantidade de hortaliças e frutas, na ingestão de carne de gado e no aumento da inserção da comida de supermercado no cardápio das famílias (enlatados e alimentos com conservantes ou aditivos) modificou a dieta de indígenas moradores da cidade.

Alimentos que possuem significado quanto à condição cultural dos índios e carregam informações históricas sobre esses povos são paulatinamente preteridos. Ao se tornarem escassos na urbe, foram tanto Sateré-Mawé quanto Hixkaryana a uma dieta monótona e pobre. A comida marcadora de valor e mantenedora do vigor endógeno das etnias deveria ser o motor funcional das internalidades parentais e comensais, mantendo em vigência a memória alimentar das populações. Mas na cidade se oculta essa valoração e se direciona índios à padronização gastronômica.

Aliadas a isso, há contingências psicossociais referentes à

insalubridade, que atingem povos tradicionais em decorrência de más condições para a alimentação. Entre elas está a neurocisticercose¹¹, que afeta populações étnicas moradoras da cidade ou áreas próximas às urbes sob condições precárias de saneamento básico (MARCHETTI *et al.*, 2005). O problema é recorrente para zonas rurais, ribeirinhas e TIs. A neurocisticercose incita quadros de epilepsia por disfunção nutricional e infecções larvárias no sistema nervoso central. O tratamento com frequência é de responsabilidade de profissionais da saúde mental por ausência de serviços neurológicos especializados em regiões interioranas da Amazônia.

A neurocisticercose é parcialmente explicada por uma dieta alterada pela introdução de alimentos condimentados e sem nutrientes no cardápio diário, enfraquecendo o organismo do migrante indígena. A farinha, o peixe, a caça e as frutas são retirados do jejum dos povos tradicionais, além das pequenas hortas familiares, que implicam em trabalho manual de preparo, cuidado na estocagem e manutenção das despensas caseiras, serem reduzidas somente ao resquício essencial (apenas tubérculos) em conjuntos de comunidades que possuem contatos proximais à urbe.

A discussão parece tender para a avaliação de fenômenos a serem pensados no campo do encontro de culturas e de costumes para a mesa. Nesse pressuposto, o modo de vida da cidade tem relegado práticas tradicionais a uma esfera de subordinação, envolvendo também componentes ativos que tanto podem ser mecanismos de negação quanto de reforço ao sofrimento mental, tais como vida afetiva e atividade laboral.

3.2 Sobre afetos e trabalho

Geração de renda e inclusão social na Amazônia, para os que buscam se reterritorializar após migrações, depende de ações

¹¹ Infecção do sistema nervoso central pela forma larvária da *Taenia solium*. Em humanos, esta enfermidade pode se dar pela ingestão de água ou alimentos contaminados com ovos do verme.

articuladas e competitivas. São primordiais programas socioeconômicos que englobem modelos de economia solidária, com criatividade, fomentando reforma agrária, desenvolvimento rural, crédito familiar, assistência técnica, ecoturismo e seguro à produtividade, entre outros quesitos, para que se incentive a característica cooperativista da população. Doutra maneira, o deslocamento geográfico dos Sateré-Mawé e Hixkaryana no Baixo Amazonas oferece espaço para o aparecimento de dinâmicas grupais de segregação somatizadas em transtornos mentais associados a distúrbios físicos algumas vezes.

Em cidades pequenas e médias, formadas para serem polos nos interiores amazônicos, no geral existe aeroporto, porto, escola, posto médico, pousada, restaurante, hospital, casas de confecção, de vestuário, de informática, campo de futebol, rádio amadora e rede de comércio informal. Esse conjunto de empreendimentos ajuda a definir, em termos institucionais e infraestruturais, o habitat em municípios da fronteira do Amazonas com o Pará. São centros referenciais a moradores de áreas ribeirinhas, rurais e indígenas e neles grupos étnicos buscam conquistar saberes formais dos brancos. É para onde a maior parte dos ameríndios sai à procura de conhecimento científico ocidental, para depois retornar e aplicar os ensinamentos concomitantes aos saberes tradicionais.

A independência econômica dentro das urbes amazônicas é exibida por migrantes indígenas como prêmio a ser conquistado, de valor inestimável, pois raro são os empregos dispostos. A informalidade é a maneira menos opressiva de se conseguir ocupação de alguma forma rentável e arranjar-se dentro do núcleo central da cidade. Para índios de 18 a 30 anos, que, na maioria das vezes, migraram de suas aldeias com a família, além da questão da ocupação, há de se avaliar a autoafirmação pessoal no campo afetivo, ou seja, as conquistas amorosas.

Nessa faixa etária, seja homem ou mulher, afazeres

domésticos habilitados dentro do contrato comum com a etnia, por exemplo, o dinheiro arrecadado no artesanato e na venda de alimentos *in natura*, não são entendidos como auxiliares na inserção da pessoa indígena dentre a população economicamente ativa da urbe. Engendrando essa perspectiva, há duas coisas que no limite interessam: sexo e posição social. A afirmativa, apesar de espinhosa, indica que, no jogo vivenciado de sedução e sexualidade, perpassam relações de poder vinculadas à renda por trabalho e masculinidade ou feminilidade efervescentes, e ainda simbologias associadas a status entre a comunidade e potencial de domínio de território.

De alguma maneira, em resposta à preconcepção de relações, defesas individuais são montadas e conjunturas psicossociais dispostas no jogo da disputa contra os que estão ao redor. Dentre elas, situa-se a paternidade enquanto afirmação do quão viril um indígena em idade jovem é capaz de parecer ao círculo comum ao qual pertence e que lhe cobra atitudes consequentes. A paternidade tende a significar realce na masculinidade dos adolescentes e jovens adultos por lhes proporcionar percepção de “propriedade” — aos olhos dos outros do grupo, principalmente — sobre mulher e filho.

Estratégias de aceitação empregadas por migrantes a partir de relações afetivas com urbanos são propensas a serem expressas como fenômenos intervenientes e concorrentes ao sofrimento mental de indígenas Sateré-Mawé e Hixkaryana. É pretensão, na busca de prazer, conhecimento de si e autoafirmação, populações étnicas com trânsito regular entre aldeia e urbe desenvolverem comprometimento de humor em função de mecanismos de fortalecimento de posturas individuais em relação ao endogrupo ao qual querem pertencer. Ter laços afetivos duradouros, ou ao menos demonstrar tê-los, indica responsabilidade e credencia o jovem adulto indígena a participar do mundo dos não indígenas.

A gravidez na adolescência, porém, tem provocado vieses de frustração e recalque entre mulheres indígenas na medida em que se

configura como oriunda unicamente de projeto existencial de autoafirmação masculina. Por causa dessa mudança na perspectiva de vida delas, a busca por “tornar-se pessoa respeitada na cidade” fica distante e desbotada. Desejos afetivos, sexuais e de posicionamento hierárquico das adolescentes das aldeias que passam a viver na cidade são parte de uma emaranhada teia de disputas por predisposição econômica e cultural dos índios frente à realidade da urbe.

Na perspectiva das atividades laborais, a crise do trabalho distancia indígenas de sua natureza universal, forçando-os a procurar ocupações relacionadas à materialidade da vida, que lhe possam conceder igual status que a existência em TIs poderia conferir outrora, tendendo a forçar quadros de ansiedade e atrofiada expectativa para projetos de vida a longo prazo. Sendo estabelecida relação anódina com a cidade, tornam-se dificultadas ações de visibilidade para as demandas, porque elas passam a ser entendidas como problema de natureza econômica ao poder público.

A criação de um Estado indígena, livre e autodeterminado, enquanto possibilidade de ação concreta em face de tensões com a sociedade urbana, poderia dar vazão a um sistema de reconhecimento trabalhista em que percepções sobre a urbe não seriam, com a saída compulsória das áreas de floresta, impostas por pressões econômicas. Ainda que no trabalho seja necessário algum nível de estresse para a ocorrência da força produtiva, sejam indígenas ou não indígenas, a manutenção da atenção nas atividades não teria como foco a ordem e a efetividade de resultados, mas sim a reafirmação sociocultural.

Na conjuntura indígena, em que sujeitos são caçadores-coletores de víveres e possuem expansiva área de influência para a extração dos recursos naturais, faz pouco sentido a rotina trabalhista adotada. Pode-se dizer, no mais, que a estratégia indígena de Sateré-Mawé e Hixkaryana para a ocupação do espaço urbano de trabalho na

Amazônia seria a manutenção de parcerias com interlocutores urbanos na tentativa de reproduzir ou reordenar atividades já executadas em aldeias, como artesanato, tecelagem e pesca. Mas há dificuldade em realizar a tarefa, pois o problema é traduzir a produção em ganho financeiro dentro de um modelo urbano de sustentação.

Para influenciar na orientação do mercado de trabalho comum amazônico parece incoerente apostar em ação que não perpassa por reconhecimento de um Estado indígena de direito ou de uma autoridade manifesta e com poder de decisão, com atividades dentro de um projeto emancipador de vida. Seria, em verdade, algo revolucionário na Amazônia. Um projeto de autoridade indígena fortaleceria o próprio conceito de Estado na Amazônia, que atualmente subjugava pessoas por força coercitiva e copia estratégias de desenvolvimento humano, distanciando-se daquilo que poderia ser: um organismo historicamente coerente e culturalmente resistente.

3.3 Casos controversos

Migração espontânea e trânsito irrestrito para a cidade são condições inatas que compõem a humanidade de povos indígenas amazônicos. Em todo o bioma, deslocamentos são plataformas que propiciam interação e interlocuções entre populações étnicas. É natural que ameríndios desenvolvam tendência a experienciar a cidade dos brancos, na Amazônia, igualmente como não indígenas externalizam sentimentos de excitação ao poderem conviver agrupados a populações tradicionais, sobretudo em ambientes florestais. São propensões à alteridade próprias da curiosidade humana, daquilo que é diferente e por isso seduz. O jogo da atração, todavia, possui sanha incongruente, segundo o exemplificado a seguir.

Índia Sateré-Mawé, atendida pelo CAPS/PIN, oriunda de

Araticum, um dos polos étnicos do município de Barreirinha/AM, levava vida ordinária até quando a família lhe organizou casório orientado, como de costume, com membro da comunidade. Antes de completar 18 anos não tinha engravidado, o que era considerado atraso em padrões indígenas e por isso uniu-se a um jovem. Com o passar do tempo e a persistência da situação, a pressão aumentou e ela e o marido decidiram vir para a cidade, fugindo das pesadas críticas sobre a infertilidade.

Ao se instalarem no reduto urbano de Barreirinha, as cobranças continuaram. Desta vez era o companheiro que pedia uma criança o quanto antes porque precisava retornar a aldeia e compartilhar a notícia com os homens Sateré-Mawé, esvaindo de modo positivo a conturbada retirada para a cidade. Mas, sem mudanças, tempos depois a separação do casal ocorreu devido seguidas tentativas infrutíferas de gravidez. O homem, retornou à aldeia de imediato e não houve mais notícias dele. A mulher, ao permanecer na cidade, desenvolveu traços esquizofrênicos marcados por comportamentos bizarros, ansiedade, impulsividade, agressividade e comprometimento do juízo sobre a realidade.

Em primeiro plano, se pretenderia supor o distúrbio como originário da separação e pela infertilidade. Entretanto, analisando a malha sociocultural de atenção ao migrante existente na cidade de Barreirinha, sugere-se que a situação crônica de medo de represálias morais no retorno à aldeia e a não acolhida em termos de segurança individual na sede de Barreirinha tenderam a ser fatores intervenientes e exercer propensão na alteração mental tanto quanto a dor da separação em si mesma. Ao déficit afetivo, foi acumulada depressão maior e fobia específica para o ato sexual. O fator da infertilidade na cultura indígena funcionou como gatilho para a migração, que, por sua vez, agiu como mecanismo de reforço no aparecimento de episódios esquizofrênicos.

A trama sociocultural envolvida contribuiu no coletivo de

pressões multivariadas sobre a mulher para que fosse atingido estágio involutivo mental. A indígena, após oito anos em tratamento, ainda sofre com percepção delirante, eco de pensamento, afeto inapropriado e sintomas psicóticos. Ela chegou a ser atendida por mais de quatro anos na CASAI de Parintins. Depois conseguiu retornar à aldeia após redução nos episódios de esquizofrenia, apesar de persistirem alucinações ancoradas ao efeito da migração e da ruína afetiva.

Outro caso faz referência a um homem Hixkaryana, da TI Nhamundá-Mapuera, situada no município de Nhamundá, fronteira aos Estados de Amazonas e Pará. Dos 14 aos 20 foi intenso caçador-coletor da aldeia, reconhecido pela comunidade, mas depois veio a desenvolver fobia específica relacionada a essa mesma atividade e concernente à onça-pintada. O problema ficou conhecido por causa do medo irrestrito que a imagem mental do grande felino passou a causar ao antigo guerreiro, o qual apresentava crises convulsivas quando era estimulado a discorrer sobre antigas jornadas na selva.

Antes, o que definia o homem era o porte atlético, condição identificadora dos Hixkaryana que, em geral, têm potencial físico e resistência melhor apurados que os Sateré-Mawé para a prática da incursão na floresta em busca de alimentos. No início do tratamento, foram diagnosticadas síndromes delirantes sintomáticas (focal) com crises convulsivas parciais complexas. Sete anos depois da acolhida na CASAI, não houve mais notícias sobre o retorno do paciente às atividades de caça e coleta na comunidade. Ele passou a viver sob efeito de remédios, com insônia mediana ou agravada, apresentando quadros repetitivos de melancolia e choro persistente.

A distinção entre humanos e não humanos para Sateré-Mawé e Hixkaryana, assim como para muitos povos ameríndios, é coextensiva e reside em simultaneidade a coisas e animais. Significa que as pessoas fazem parte da natureza, são extensões dela. É de se conceber, nesse sentido, que a consolidação de uma fobia específica,

de onça, no índio que outrora era exímio caçador-coletor, fundamenta-se em seu próprio universo mitológico onde foi criado e desenvolveu costumes.

Importante destacar que histórias sobre onças, botos, cobras, macacos gigantes etc. são comuns no imaginário popular amazônida. Interpretações determinantes de sensações cosmológicas não humanas, percepções sobre características de personalidade em animais, plantas e intenções de trato com ecossistemas do entorno constituem-se em mentalidades ameríndias. São diversas linhagens ancestrais que se utilizam de mitologias para ensinar as histórias dos povos, manter a segurança da comunidade, ordenar o trabalho de coleta em meio à biodiversidade e sustentar a regulamentação das hierarquias sociais dos povoados.

A prática xamânica que apresenta fundação e estrutura de mitos é a mesma que tende a remediar forças da natureza. Entre Sateré-Mawé e Hixkaryana tem se tornado imprescindível a participação de xamãs no tratamento de desordens mentais influenciadas pela migração. Entre outras etnias, a condição parece similar. Manuel Tukano, um dos líderes espirituais de seu povo — o qual integra 17 agrupamentos com 11 mil pessoas a noroeste do Estado do Amazonas, no Alto Rio Negro, e 18 mil entre Venezuela e Colômbia — corrobora com a ideia da inserção do xamanismo na mediação dos impactos da ocidentalidade entre índios migrantes. Ele sustenta a autodefesa da cultura espiritual como traço da identidade psíquica.

A ausência de uma tradição coloca as comunidades indígenas comprometidas culturalmente [...] O homem branco mata porque o seu pai matou, ele rouba porque também seu pai roubou. Exemplos como esses são comuns na sociedade moderna, mas a tradição indígena nos ensina a respeitar o próximo e a família. Os saberes e os valores indígenas são referências e temos isso como suporte para a formação de uma sociedade mais equilibrada (MANOEL TUKANO, 2013).

O conhecimento tradicional e ritualístico aplicado à manutenção da sanidade da pessoa indígena é um requisito justificado sob diferentes aspectos da vida fora do universo urbano. Vinculado à objetividade contida no real, o extrato da subjetividade age na saúde individual e coletiva, na continuidade das jornadas educacionais e na recuperação da força vital para trabalhos artesanais. Ele fortalece componentes de agregação com o universo ancestral e histórico e mantém laços fraternais com a territorialidade e a comunidade formadora da cidadania.

A prática do uso de psicotrópicos naturais nas aldeias reforça a sabedoria milenar e ameniza a ansiedade causada por fatores ambientais. Rapé, paricá, dirijo, caiçuma, tarubá, caxiri, cambô, ayahuasca, epadu, peiote, caldo de tabaco (nawënë) e tabaco mascado são ativadores cerebrais consumidos em meio a rituais de celebração espiritual e para a cura de males de ordem física e mental. Funcionam como combustíveis animadores de festas e celebrações ritualísticas, assim como potencializam a predisposição dos xamãs a se conectarem com entidades extraterrenas e acessarem saberes metafísicos.

Existe toda uma rede de saberes administrada em sua plenitude a partir da instrumentalização por meio de substâncias da natureza, usadas em razão de situações temporais e espaciais, funcionando como degraus para uma espiritualidade superior nos indígenas. São conhecimentos inerentes a atividades mantenedoras da sabedoria histórica das etnias no contexto da comida, religião e reprodução, além dos rituais de caça, coleta e divisão familiar. Os saberes xamânicos são basilares da historicidade dos tradicionais.

Sobre a força ritualística, há casos de sofrimento mental que são amenizados a partir de uma conjuntura de fatores espirituais e médicos. O placebo possui traço forte e efetivo de funcionalidade em meio às populações étnicas do Baixo Amazonas. O reconhecimento do corpo não é desvinculado da alma, como se reproduz no modo

ocidental de imaginar a humanidade dos seres. De forma que, se o que os torna humanos é essencialmente o espírito, conforme situam os indígenas, não se pode remediar males corporais sem tratar da mente e vice-versa.

Fora do contexto ritualístico, sociedades indígenas têm se mostrado beneficentemente conservadoras. Até pouco tempo atrás, não se permitia bebida excessiva dentro das ocas e em horários de alimentação coletiva. Alucinógenos eram consumidos dentro de uma teia organizacional em que homens adultos faziam uso em ambientes delegados e a liberdade para experimentar era regrada. Com o embate dos costumes de não indígenas, que congregaram vieses de desestruturação dos governos indígenas, ocorreu a popularização desorientada para o uso de psicotrópicos.

Um terceiro e controverso caso a se refletir acerca do sofrimento mental indígena diz respeito a uma pré-adolescente de 12 anos, que havia presenciado o assassinato do pai em uma aldeia Sateré-Mawé e, a partir de então, passou a apresentar quadros de insônia e depressão maior em concomitância à forte tendência ao uso de bebida alcoólica e a participar de orgias sexuais de viés masoquista. A bebida tomada, não raro, era aguardente pura ou mesmo álcool hidratado (usado para a limpeza em geral) e a prática de sexo coletivo era efetivada com mais de dez homens em uma mesma noite.

Após exame médico e avaliação psicológica na tentativa de se determinar suposto abuso sexual por parte do padrasto — o qual poderia ter funcionado como desencadeador de comportamentos viciantes e ciclos de dissociação da realidade na indígena, além do desequilíbrio da vida sexual — chegou-se ao proposto de partir para análise acerca do efetivo trânsito migratório da pré-adolescente, no intuito de identificar variantes intervenientes a influenciarem disfunções psíquicas. Uma hipótese foi baseada na interpretação dos sonhos que a jovem índia disse ter tido, os quais eram situados na

sua terra de nascimento, a TI Andirá-Marau.

Identificou-se que o falecido pai da menina insistia, em sonho, para que ela voltasse a morar junto dele, cujo corpo estava enterrado na terra indígena, tendo em vista o fato dos dois serem muito apegados outrora. Na TI, a jovem deveria se submeter à influência xamânica de preceptores Sateré-Mawé para que eles expurgassem dela os espíritos maus que a afligiam. O pai teria dito ainda para a menina que havia sido assassinado por vingança e que ela devia fazer trabalhos de pajelança com os iniciados espirituais da aldeia de origem caso quisesse continuar viva. Para isso, ela deveria trabalhar para devolver ao espírito do falecido o sossego.

Em agudas crises da jovem índia, choro e desmaios foram apresentados, além de espasmos, tremores nas pernas e delirium tremens. Houve registro de alucinações visuais envolvendo a figura paterna. A interrupção dos sintomas ocorreu por meio de remédios e acompanhamento psicológico. Interpretando-se a pessoa indígena enredada nessa postura, entende-se a subordinação a poderes de kumuãs¹² enquanto plataforma de crença no inumano e até certo ponto no intangível para descendentes ameríndios não iniciados e não índios de modo geral.

O retorno às origens, à aldeia, funciona como fortalecedor do tônus da imaterialidade, reforçando o papel que a migração teve na composição dos transtornos apresentados. A desterritorialização em função do assassinato do pai, a aversão ao padrasto e a distância da terra primordial tenderam a compor cenário social para a formação de desordens psicofísicas. A interlocução com o pajé¹³, requisitada pela índia durante as crises, mostrou o quanto líderes espirituais podem influenciar na formação dos povos tradicionais na Amazônia.

¹² Conhecidos popularmente em português por pajés ou xaboris, além de outras denominações urbanas limitadas, como bruxos, encantadores e possuídos. Na etnologia, o conceito técnico-científico é o xamã, dado que evoca poderes próprios ao xamanismo.

¹³ Denominação mais usada na fronteira Amazonas-Pará, Baixo Amazonas, campo da pesquisa com os Sateré-Mawé e Hixkaryana, e por isso tenderemos a utilizar em algumas oportunidades.

Os pajés trabalham em um mundo invisível que interfere na vida, criado a partir de poderes que não podem ser conquistados pela magnitude da força física, da classe social ou do dinheiro. O prestígio do pajé é construído nas regalias morais experimentadas entre os nativos iniciados.

Um pajé busca manter a coerência social para deslegitimar injustiças e coibir práticas contra a coletividade, atendendo a necessidades materiais e imateriais da comunidade, usando-se de técnicas xamânicas. As técnicas ajudam na adaptação comum dos grupos e são essenciais para formar a consciência que fundamenta a vida nas comunidades aldeadas. Não se pode dizer que o rigor e a tenacidade com que são organizadas pajelanças sejam proporcionais à demanda por curas e benefícios espirituais, até mesmo porque um pajé é mais que um curandeiro ou um mago.

O trabalho de um líder espiritual engloba a medicina tradicional, as atividades para terapias do corpo, a liderança mágica na coleta de víveres, na caça e coleta para a manutenção alimentar e o plantio sazonal, em conflitos entre etnias rivais e na sabedoria para a narração de lendas e canções. Arte e educação são funções resguardadas por xamãs, bem como adivinhações, incorporações mediúnicas, de vidência, feitiçaria e sortilégio. As histórias das lutas e a formação do pensamento social da aldeia é trabalho a ser feito em razão da seguridade do que identifica os índios enquanto povo tradicional e mantenedor de conhecimentos cosmológicos.

Por outro lado, se cada vez mais são aparentes conflitos com o mundo urbano, é possível a não cristalização de uma tendência para a formação desses fiéis orientadores de poderes metafísicos que emanam do universo mítico amazônico. Com a parcial degradação do mundo indígena em curso na Amazônia, a existência de xamãs tende a entrar em decadência, apesar de sua figura ser adornada de regalias entre indígenas e constituir-se de exterioridade paranormal que marca a indianidade em si mesma.

3.4 O quanto vale a subjetividade

O escritor britânico G. K. Chesterton dizia que, na vida, louco era quem havia perdido tudo, menos a razão. Para ele, o mundo podia ser imaginado como um grande circo de delírios normais. Menos metafórico, o suíço Carl Jung preferiu afirmar que só os mediocres aspiram à normalidade. Ambos tentaram mostrar, a seu jeito, que regras de aceitação social são termômetros de uma cultura coletiva estabelecida conforme ressignificações no espaço e tempo.

A relação de um xamã com sua terra e seu povo não se rege por qualquer norma do direito civil. É uma proximidade psicofísica, extrapola a dimensão puramente da pessoa para ascender a um status de irmandade umbilical. O domínio do ambiente e a cumplicidade ética no compartilhamento dos modos de vida regem a troca de saberes no sentido da interação com o conjunto de elementos naturais e culturais que propiciam o desenvolvimento das existências. A identidade sociocultural se configura como elemento a consagrar a permanência dos vínculos entre os indígenas.

O verdadeiro patrimônio de um xamã não repousa na habilidade de sarar pessoas, torná-las sadias para fazer sexo e trabalhar, beneficiá-las salvando-as de espíritos zombeteiros que não alcançaram repouso na plenitude. O bem valioso de um iniciado é seu caráter único para cultivar o bem-estar subjetivo enquanto sustentáculo da unidade étnica de aldeados, que anima a coletividade indígena a agir fora da esfera individual e pensar em vida comunitária, a copiar o exemplo do mestre benfeitor, fornecendo combustível para a capilaridade interpessoal e a existência em comensalidade.

A dinâmica do ambiente e os processos que norteiam as vidas humanas, animal e vegetal nas aldeias amazônicas tendem a fortificar a relação com a região onde habitam e os xamãs podem orientar essa modificação. Eles guardam a capacidade de compreender, por exemplo, as extensas faixas de terra no bioma

como áreas comuns e próprias para a realização de trabalhos espirituais, onde podem ser facilitadas as tomadas de decisão na economia e na política, além de perceberem o arranjo de modelos sociais e o ordenamento dos recursos da biodiversidade de maneira integrada, sem subdivisões fragmentadoras.

Além do domínio da terra a animar o xamanismo na prática da espiritualidade, a irmandade une os iniciados e também a cultura e o sistema de produção os torna decisivos para comunidades indígenas, sendo estas populações aproximadas entre si por festas e rituais, labor e ócio, afazeres domésticos e costumes familiares, encadeando-se, formando-se e identificando-se consensualmente. A terra, para os ameríndios, não é amorfa e destituída de alma como os urbanos a imaginam. Ela é algo vivo, pulsante. Por isso, toda a inquietude e insatisfação que torna insuportável, por vezes, o repetitivo estado de incompletude dos cidadãos, tem sido alvo de reflexão para xamãs Sateré-Mawé e Hixkaryana no Baixo Amazonas.

Com a migração, o cotidiano dos indígenas que vivem no trânsito aldeia-cidade nessa região vem sendo pontuado por uma quantidade maior de pensamentos descartáveis, coisas sem utilidade, ações desconexas e desimportantes, que implicam em conjuntura de descontinuidade ante saberes ancestrais. O papel dos líderes espirituais, em contraposição, tende a ser o de convocar e mobilizar agrupamentos étnicos para que favoreçam a interação entre pessoas e simbolismos, e não somente uma decomposição do tradicionalismo em função do que se pratica fora das áreas indígenas.

O que auxilia na fundamentação do trabalho espiritual de xamãs não se molda pelo ato de evitar que os pares enfrentem angústias, frustrações, solidão, tendo que lidar com a dúvida na compreensão dos próprios sentimentos. Essas dificuldades são inerentes à vida e até certo ponto essenciais para a existência, dado que a condição humana da incerteza contribui para a capacidade de se pensar sobre o que se pensa e buscar respostas ante a isso. Por

essas questões, tem-se que um xamã pode ser entendido como preparador do corpo e da mente. Um psicoterapeuta orientado por visões extramundo, a mostrar por quais caminhos se pode conduzir pensamentos para o enfrentamento da realidade.

Nesse enfrentamento, enumera-se tudo aquilo que, no contexto da atividade migratória, é passível de empurrar os indígenas a quadros de desnaturalização psíquica, ofertando distúrbios e desencadeando afastamento parcial ou total do mundo tal como ele se apresenta. São descaminhos que desfazem a característica ritualística da vida nas aldeias, achatando a subjetividade do corpo e da mente dos tradicionais a um nível rasteiro e píffio, situando-os em uma posição inferior, similar ao aqui e agora das urbes. A subjetividade dos pajés alimenta a santidade selvagem e orienta a natureza animalesca e transcendental dos trabalhos espirituais, sobretudo porque os iniciados são parte humana, parte vegetal e parte bicho, são um terço carne e outros dois alma (VILAÇA, 2000). Eles são tudo aquilo que a urbanidade, com hábitos marcados no cotidiano, considera patogênico e anormal. São na totalidade implicada o que o racionalismo nega existir de abstração.

Nas cidades, a abertura ao difuso é por conta-gotas. Vive-se dentro de uma zona de conforto. A aposta é em padrões de cidadania individualizados, os quais não apontam para a fortificação do que existe de natural e biológico nos seres. É aquilo que Leloup, Weil e Crema (2003) denominam de normose, enfermidade que barra o encaminhamento de desejos latentes e impulsos que desafiam regras acordadas a partir do consenso e da conformidade. Estabelecidas as síndromes da patogenia, passa-se a não estar disposto a efetivar práticas socioculturais que fogem de padrões datados por uma classe dominante economicamente, politicamente ou religiosamente, pela força da mídia e por um sistema de governo mesmo que democrático. Aos indígenas, o princípio se aplica às atividades xamânicas, polisensoriais, de evocação de entidades não físicas e divindades não

humanas para agirem sobre as corporeidades e as mentalidades.

À primeira vista, o que poderia ser devaneio aos olhos do cidadão das cidades é, por definição, um alto traço da cultura imaterial dos povos tradicionais. É o elo que contorna e esvai o princípio do medo de se deixar ser em sua completude, sendo os líderes xamânicos especificamente treinados para conhecê-lo e ultrapassá-lo. Um xamã é condicionado e definido para, ao suplantar a ideia dual de intra ou extrassensorial, equilibrar-se nos limites que dividem o mundo visível do invisível, tateando a esfera do universo subjetivo, explorando linhas do imponderável.

Modelos pautados na escassez das possibilidades intelectuais, em que se treina o profissional para se situar na burocracia diária que abrange setores de diversas especialidades do mercado de trabalho, são em múltiplos sentidos arrefecedores das potencialidades humanas. Sem as limitações, a abundância de lugares para onde direcionar a mente e explorar a consciência sem padrões e limites fortalece a subjetividade e cria vínculos para o florescimento da criatividade, das expressões artísticas, do que se considera irracionalista.

Mas o irracionalismo, enquanto termo usado em ambientes urbanos para justificar a manutenção de padrões e até certo ponto de atos falhos, vem sendo repetido hoje em dia muito mais para se manipular o *status quo* da economia e de sistemas comerciais dentro de sociedades inteiras. Ser irracional é não cooperar com o regime de Estado, é não atender a princípios democráticos, é não se empenhar para ajudar no crescimento da firma ou da cidade onde se reside. Um indígena é irracional porque não se alinha à familiaridade de dado conjunto de leis e normas da sociedade ou então porque é simplesmente indígena e a maioria ao seu redor não é.

Subjetivar a vida e tornar imbricadas as relações entre plantas, animais e humanos faz parte da natureza dos pajés, assim como tende a fazer parte da natureza em geral das urbes a cultura do

acúmulo: um tanto por lógica de sobrevivência e outro pelo incremento da publicidade massiva desde a segunda metade do século passado. Talvez a diferença entre indígenas e não indígenas se encontre deslocada em um mecanismo biológico que atue fortemente junto à condição cultural. E já que a cultura nas cidades é modificada a uma velocidade intransigente, para situar o problema da perda da subjetividade entre cidadãos é preciso interpretar as consequências da rapidez com que a noção de acumulação tem mudado.

Um viés possível é atentar que, se o parâmetro com que se mede o grau de realização pessoal ou familiar foi modificado ao longo de séculos, a quantidade de posses é algo comum e tem sido apresentado para a mensuração de sucesso desde sempre. E a cultura indígena não se situa de todo diferente dessa orientação. Também são considerados valiosos aqueles que possuem volume razoável de posses a oferecer. Mas se nota existir diferença entre o quantitativo da acumulação indígena e aquilo que se observa nos entornos urbanos dessas áreas na Amazônia. Além disso, na cultura ameríndia o sucesso diz respeito a um valor moral a ser perseguido e não a um volume de coisas guardadas.

Para Sateré-Mawé e Hixkaryana, a ideia de posses a oferecer remete à simbologia do cuidado com o outro e ao zelo pelo lugar. Tudo o que um indivíduo pode dar para aglutinar positividade nesse sentido lhe é caro, porque rende honra e provimento. No universo urbano do entorno das aldeias na Amazônia, valoriza-se a posse enquanto norma natural sensibilizada dentro de um regime de exceção. Nele, a competição mecânica é a normalidade, pois o dinheiro dá sentido à dinâmica do cotidiano. Nesse processo, o que um xamã sabe ou faz não possui importância. Na cidade, existem médicos para curar e juizes para decidir sobre leis. Isso basta. Para esse tipo de autoridade, o xamã não passa de uma figura decadente, alegórica e primitiva.

A imaterialidade do xamanismo difere os tradicionais dentro

de uma perspectiva de mobilização política e econômica. Os ensinamentos repassados pela oralidade, ao ratificarem práticas ancestrais e mitos cosmológicos, alimentam comunidades de bens simbólicos, de imaginário e precedem a construção de conjunturas espirituais e lugares para rituais diversos. Ao dialogarem como ordenadores de poderes metafísicos, elevam a propensão à impregnação corporal e mental dos índios em direção a sua originalidade histórica. É um ato civilizatório original.

4. Uma cura indígena comercializada na Amazônia

O xamanismo amazônico, como já se disse, é a continuação da guerra por outros meios (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

4.1 Venda da sanidade apoiada em parentesco e compadrio

O mundo urbano encerra a todos dentro de uma singularidade da indiferença. Habitua-se ao sofrimento mental do outro simplesmente porque não nos diz respeito, não nos representa, não é de responsabilidade nossa e também porque o outro não admite intrusão em sua vida e tende a viabilizar por interesse factual relacionamentos que consegue manter. Nas cidades pequenas e médias da Amazônia é provável que a ideologia da desimportância humana esteja conseguido espaço por causa do comércio de quinquilharias, da vida idílica, do gozo com cartão de crédito e da suspensão do contato pessoa-pessoa.

Migrantes indígenas convivem nessa esfera de impossibilidades. Sejam iniciados ou não no escopo da sabedoria cosmológica, estando em um ambiente inóspito, de experiências desalentadoras, eles não apenas se inserem uma agônica situação, mas são passageiros da continuidade, energia viva a alimentar o terror da falta de simbolismo, prenes do pior que a materialidade pode oferecer. Alternativa, porém, para a existência a digna, mesmo estando o migrante indígena inserido no caldo comum da urbanidade, é apostar no esteio imaterial, na formação espiritual, remetendo a si a um plano elevado de conhecimento e imaginação.

Aos que se aprofundam nessa possibilidade, os xamãs, primordialmente, o domínio da sociodiversidade, do pluralismo dos ecossistemas e a orquestração de curas e mediações na saúde e na doença é inegável. São eles fortuitos conhecedores da insalubridade; usam a história enquanto fecundo repositório de saberes tradicionais, particularizados via oralidade, fundados em ensinamentos ontológicos. Essas lideranças podem dirimir inseguranças relacionadas a patrimônio físico e psíquico, por exemplo, o que têm lhes rendido o dito popular de que a fama precede a pessoa (GALLOIS, 1991; GARNELO, 2003a). Os xamãs, em suma, orientam paixões, alinham a alma e indicam caminhos de fartura. Por meio do seu trabalho, eles curam, libertam e dão autonomia.

Aldeias são lugares por excelência da vida de uma liderança espiritual, embora evidentemente tenham trâmite corriqueiro na cidade. Nos ambientes naturais, funda-se a instituição primitiva e cosmológica onde um iniciado mantém o status de suas atividades laborais (PÉREZ-GIL, 2001), a começar pelas técnicas e a base de atividades, as quais se moldam na medicina indígena. Esta é uma sistemática na qual a melhora corporal parte da crença metafísica e reside na manutenção de expectativas extrassensoriais. A pajelança é um dos atos mais humanos que a indianidade do Baixo Amazonas tem conseguido manter incorporada e legar ao universo ocidental amazônico, paupérrimo nesse aspecto. Na cidade, não existe em variados sentidos a veia transcendental pela qual poderia correr a naturalidade de aceitação de preceitos espirituais para a cura de males.

O modo de ser das coisas e das pessoas é aprofundado por um líder espiritual indígena. A característica da pajelança por ele emanada provém de representações ensinadas durante a preparação para viver como mantenedor da conjuntura imaterial de aldeamentos. Entre Sateré-Mawé e Hixkaryana, elementos da natureza

compartilham ambientes amazônicos, espaços geográficos, clima, intempéries e tensões do hábitat. Tudo o que se pode sentir convive em um mesmo plano. O que está fora na Terra é aquilo que as divindades deixam que seja eclipsado ou escondido dos sentidos. E o que se esconde ou eclipsa, nesse aspecto, são vestígios de tudo o que provoca a crise humana.

Se os xamãs são aquilo que seus deuses mitológicos permitem que eles possam ser, a potência para curar eventos extremos atrelados a doenças não se deposita em ambientes específicos de TIs e nem em qualquer rincão físico determinado do bioma Amazônia. É indefinido e impessoal o poder de manifestação dos iniciados nas aldeias junto a seus pares. Muitas podem ser as visões induzidas por alucinógenos que auxiliam no apontamento de sabedorias para lidar com enfermidades; variáveis são as identidades assumidas durante os tranSES; incontáveis são os estados intensivos em que a sabedoria para desfazer males os domina. Tudo provém da interlocução que os xamãs conseguem manter.

SimpleSmente por existirem tal como são, os conhecimentos xamânicos armam confronto e se contrapõem ao estado parcimonioso de catatonia no qual alta parcela da sociedade urbana amazônica vive atualmente, mesmo sem se dar conta disso. Nas urbes pequenas e médias da Amazônia mimetizou-se o discurso da indiferença ao sistema como algo cativante e fortuito. Mas doar-se a alguém ou a alguma causa em busca de um bem comum, de um destino comum, é pressuposto que permeia a vida de líderes espirituais Sateré-Mawé e Hixkaryana. É condição na preparação durante o percurso dos ensinamentos, onde se aprende a ser portador da dimensão do profundo e a dominar a viscosidade das palavras.

Apesar de toda essa condição extraordinária, no Andirá-Marau e em Nhamundá-Mapuera o experimento empírico das alucinações em meio as quais xamãs tecem seus trabalhos, baseando-

se na alteração sensorial e em percepções oníricas, é adjetivo que tem servido para fins com sentido oposto ao que, como meta original, propunham-se povos tradicionais do Baixo Amazonas. Essa oposição pode ser pensada enquanto dinâmica alterada de uma atividade tradicional ou como dispersão no comparativo ao fundamento cosmológico. Enfim, o fato é que existe cobrança de dinheiro por parte de iniciados espirituais para que sejam feitos trabalhos de mediação a sofrimentos mentais diversos.

Em setembro de 2013, quando pela primeira vez foram granjeadas informações acerca da existência de um pretense comércio de cura e sanidade mental em expansão no Baixo Amazonas, para ponderar sobre o fenômeno partiu-se da problemática de se refletir sobre quais ensinamentos incorporados por xamãs poderiam servir de ancoragem e suporte a esse tipo de mercado e se a prática não era reflexo enviesado do tipo de domínio que as etnias tinham sobre o modelo urbano. Caracterização e análise do sistema foram enfocadas, confluindo-se observações na tentativa de responder afirmativamente ao desenho do estudo.

Observou-se, em síntese, que pedidos de pagamento por parte de xamãs não tem sido estipulados por um “mercado da cura” que se propunha a funcionar enquanto tal para transtornos mentais. A perspectiva refere-se a fatos em que a experiência social de pertencimento a uma mesma etnia, tanto quanto parentesco e compadrio, moldam significância efetiva no trato em que partes firmam preço por serviços espirituais. A relação de proximidade, a parceria amistosa, a intimidade, o grau familiar e a distância territorial, em suma, tendem a ser condições de definição para a contratação de pajelanças de cura.

Os condicionantes, porém, não estão livres de serem entrecruzados por questões referentes à reificação da doença como estratégia de ganho financeiro (PEREIRA, 2012; TAUSSIG, 1992, 1993). A reificação da doença pode ser pensada em razão dela se moldar

como atitude com duplo sentido. Primeiro porque o mal, seja um distúrbio físico ou psíquico, é algo a ser neutralizado e banido por instrumentação. Segundo porque essa instrumentação para a cura é especializada dentro da sociedade indígena e não é realizada por qualquer pessoa. De modo que a utilização dos conhecimentos tradicionais para a sanidade não é trabalho de menor valor para as etnias, mesmo estando ele precedido de cobrança monetária.

O que ocorre, entretanto, no Baixo Amazonas, é que o significado do mal-estar entre os aldeados repercutiu nas comunidades pendendo para o fato de que os xamãs eram principalmente mediadores da vontade das divindades, podendo escolher ou não pela sanidade do paciente, mas estavam ponderando sobre essa decisão a partir de dotes financeiros estipulados. Se não houvesse retribuição pecuniária, a escolha poderia pender para a evasão psíquica dos portadores de distúrbios, agravando quadros clínicos já deficitários.

Todavia, se a opção de pagar pelos serviços dos iniciados espirituais é de escolha doméstica e não impositiva, leva-se a crer na existência de considerações de caráter histórico e humano para o trato da doença, podendo os indígenas optarem por recorrer à subjetividade de líderes espirituais e fomentar seu potencial curativo em concomitância a terapias medicinais e remédios sintéticos. Fato é que, mediante a heterodoxa situação de contratação dos serviços xamânicos, concepções diferenciadas de corpo, saúde e doença passaram a vigorar tanto entre indígenas quanto em profissionais da saúde da região nos últimos anos.

A cobrança financeira de xamãs pela cura principalmente de distúrbios de humor, alucinações moderadas, depressão e transtornos alimentares — males recorrentes no Baixo Amazonas — ultrapassou o plano simbólico de entendimento e foi tomada como algo não natural, que não era mais direito naturalizado do aldeado, assim como rege o capitalismo urbano assumido, em que a figura do

Estado não representa nada além de algo pomposo e ineficiente (LANGDON, 2004, 2005). O modelo de pagamento a xamãs, em si, abrangeu dimensões normativas e afetivas de forma evasiva para familiares de pacientes indígenas, os quais obtiveram atendimento psicossocial gratuito em áreas urbanas e, quando puderam, negociaram serviços espirituais nas aldeias.

O que se depreende da imbricada atividade é a notável tentativa de barrar a hierarquização que o sistema de saúde impõe a conhecimentos imemorais no trato ao sofrimento mental. Se em uma esfera situa-se a biomedicina e os saberes ocidentais enquanto planos da verdade e do conhecimento, noutra estão os saberes indígenas enquanto manifestações de ignorância em credences ineficazes. Por lógica, um conflito deverá se firmar cedo ou tarde, baseado em um poder em que tudo é controle por parte da ciência médica e dos profissionais de saúde (PEREIRA, 2012).

Acerca do parentesco ou compadrio como baliza para solicitar dinheiro em troca de tratamentos espirituais, é fundamental sustentar que a noção de família em ambientes indígenas Sateré-Mawé e Hixkaryana, de largo contato com a sociedade materialista das pequenas e médias cidades amazônicas, molda-se não só pela unidade doméstica da confiabilidade ou na linhagem consanguínea, mas também pela nucleação entre pessoas que transitam em circuitos territoriais delimitados por planos pré-determinados ou não. Ou seja, índios que migram para uma área comum de cidade e vivem sob similar condição socioeconômica tendem a se considerar participantes de uma mesma rede de ajuda mútua para tratamentos a transtornos.

Nesse contexto, o pagamento por serviços espirituais não tende a ser algo espúrio. É tratado conscientemente, conduzido por afinidade, em que a família, em suas descendências e ascendências, é a unidade mais receptível à ideia, seguida das relações afetivas e de trabalho. Como ocorre entre as etnias Sateré-Mawé e Hixkaryana,

nota-se igualmente entre os Mura-Pirahã, por exemplo, também habitantes do município de Nhamundá/AM, onde se situa a TI Nhamundá-Mapuera. “Através das noções de consanguinidade e afinidade, criam-se formas de classificação distintas: os parentes distantes e os parentes próximos. A partir destas classificações, engendram-se formas distintas de reciprocidade e, conseqüentemente, diferenças” (GONÇALVES, 1997, p. 57).

O valor de uso para trabalhos espirituais contra sofrimentos mentais — que funciona na verdade como paradigma histórico a afugentar males do corpo e da alma — ao ser prescrito e posicionado enquanto valor de troca, precipita a perda da argamassa afetiva e relacional própria do tradicionalismo entre indígenas. A especulação, ao mediar a variabilidade de preço para trabalhos xamânicos, arquiva relações interpessoais e solapa esses dois componentes que dão complexidade à plataforma espiritual contra males psicofísicos: o parentesco e o compadrio.

4.2 Feitiçaria nas comunidades

O conjunto abstrato de fatores que explicam o universo indígena e os acontecimentos nele inseridos e entrecruzados sintetiza faceta incognoscível da natureza dos tradicionais na Amazônia. Materialidade e espiritualidade não participam de planos diferentes, distantes. Situam-se na mesma esfera (STORRIE, 2006). Afetar aos deuses, afetar-se, afetar à comunidade, por meio de trabalhos de xamanismo, é mexer na teia por entre a qual a vida se interconecta. O aspecto construtivo da saúde e da doença mental entre Sateré-Mawé e Hixkaryana depende dessa noção. Para estar são ou enfermo, no aspecto psicossociológico, impõe-se dependência a uma dinâmica pessoal, outra coletiva e uma terceira cosmológica.

O ponto de vista dos povos tradicionais do Baixo Amazonas norteia a construção identitária. Para eles, parece existir um corpo unitário, um corpo conjuntural e um corpo cósmico perfazendo

caminhos espaço-temporais paralelos e definindo a autoconsciência. A ideia a embasar a tríade se assenta na concepção da natureza das pessoas, fundamentalmente animada pela relação com animais, plantas e divindades. De modo que ser indígena na Amazônia brasileira é estar afetado pelas coisas da floresta tropical, por contingências e pela terra onde se vive e se envolve com o mundo. Nessa conjuntura de entendimento, os povos ameríndios modelam a maneira de interpretar as formas de vida e se relacionar com elas.

A mutualidade é o pressuposto, o que abrange, de fato, áreas Sateré-Mawé e Hixkaryana. Os costumes das etnias podem tanto ser direcionados para curar quanto agredir ou matar, dependendo da junção humanos e não humanos que se possa admitir. O animismo é uma montagem intencional arrumada para fazer confluír a relação sociedade-ambiente. Mas apenas indígenas iniciados nas artes da espiritualidade tradicional possuem o poder e a sabedoria para reordenar domínios da pessoa e do animal com interdependência (BARCELOS NETO, 2006). O animismo indígena, que tanto pode auxiliar em questões de sofrimento mental em áreas urbanas, consiste “na pressuposição de que outros seres além dos humanos — notadamente espécies animais — são dotados de intencionalidade e consciência, e nessa medida são pessoas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 13).

No Baixo Amazonas, o entendimento indígena sobre a natureza inscreve-se no seio das águas e das terras movediças, além do animismo relatado, dada a física do ambiente, sempre em formação, desconstruindo-se para se reformar, e pela força do rio Amazonas sobre terras barrentas, várzeas e florestas inundáveis por metade do ano. De modo que, a natureza territorial também seja enredada enquanto forma dotada de intencionalidade, conduzindo corporalidades, mentalidades e representações que se reestruturam em função de um tempo e de um espaço determinados historicamente.

Apesar de consentirem como simétricos e importantes em graus assemelhados os planos individual, coletivo e cosmológico da existência, é no comportamento cotidiano e na interpretação do poder da natureza e dos seres que a formação do caráter indígena tem firmes experiências nas comunidades aldeadas das TIs Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera. Conhecedores de desordens que podem aparecer na psique e na sociedade a partir de desastres climáticos, ataques de animais nocivos, pragas alimentares, guerras por territórios de fartura e impedimento reprodutivo, indígenas há tempos cultivam o exercício da predição para desestabilizar a sanidade do outro e estabilizar a sua.

Utilizada para fins de resistência, a ação de adivinhar ou modificar o futuro de determinado agrupamento por meio da feitiçaria xamânica, como se tende a identificar o lado oculto da arte mágica dos iniciados espirituais, pode ser um ataque ou resposta a atos beligerantes de comunidades contrárias. O enlevo, a sedução pela maquinaria sobrenatural dos tradicionais, em outro patamar, situa-se em uma diferença privada a originar ou responder à desavença também privada. O feitiço de um xamã tende a se configurar como represália ou retaliação política por causa de algum tipo de inconsequência ou desrespeito hierárquico em nível particular ou grupal, explorando combinações que podem provocar estados de sofrimento mental.

Na maioria das vezes, é principalmente o inconsciente coletivo o alvo preferido da disputa. Um xamã é responsável pela prática da magia porque enxerga a responsabilidade de fazer funcionar o que Viveiros de Castro (1998) denomina de continuidade metafísica, por meio da qual se assume a descontinuidade física entre os seres e o cosmos e absorve-se o horizonte imaginário de que há uma grande mentalidade universal absolutamente incorpórea abrangendo e sombreando a todos. Por esse caminho se desentram querelas, tanto por disputas originadas de fato quanto pelo desejo

orgástico que o exercício da feitiçaria proporciona.

A realização de feitiços projeta a etnia a uma dimensão de profundidade, remetendo-a à retomada da vida, ao início dos tempos, ao trovão inicial. Pode não ser prática espiritual aceita em áreas urbanas, onde vigora alta opressão para a domesticação da religiosidade das pessoas, para o arquivamento das historicidades, para a criação da dualidade entre primitivo e moderno. Mas a liberdade de fazer predições contra ou a favor de outrem é trabalho incessante e que serve de automonitoramento para a invenção do presente que queremos, que negamos ou que não temos coragem de contrapor. Um presente incerto em razão de inúmeras formas de vida que levam a desordens mentais variadas.

A feitiçaria entre indígenas é atividade pragmática em que participantes diretos e indiretos da ação não estão desimplicados ou irresponsabilizados. As incertezas, a falta de garantia e as indefinições vindas do feitiço podem, muitas vezes, cooperar entre si para a instauração de sofrimentos mentais acompanhados de crises epiléticas e delírios, em algumas ocasiões, até perturbações permanentes e potencialmente letais, como a despersonalização e o comportamento de propensão a autoflagelo. Tanto no nível individual quanto no coletivo, rezar para desestabilizar e emborcar o inimigo, seja de longa data ou forjado no noite passada, é sinal de que as pessoas existem, também, para disputar o mundo com o outro.

A feitiçaria, em geral, não tende a apresentar associação a qualquer distúrbio psicossocial explicado enquanto transtorno explosivo intermitente, este caracterizado pelo fracasso em resistir a impulsos agressivos, acarretando ataques físicos, destruição de espaços de convivência e afronta ao outro. O que se projeta é que o feitiço, em algum grau, esteja implicado em função de levíssimos traços esquizoides ou esquizoafetivos, formados dentro de uma esfera própria à natividade ameríndia. Fato é que possui alta

tendência alucinante e psicoativa essa prática xamanística, mas sem apresentar variação aguda para aspectos narcisistas e egocêntricos. O que ocorre, em suma, são arranjos mentais dentro de uma concepção abstrata de fé, guerra e poder (MENGET, 1985, 1993).

A feitiçaria e a ritualística própria a ela são atos indígenas de enfrentamento não só na Amazônia desde tempos em que colonizadores europeus forçavam surtos epidêmicos e provocavam desestruturação e desterritorialização tribal, levando à desnutrição e morte em meio a ataques brutais a aldeias (FRY, 2000; FLECK, 2005). São exercícios psíquicos de curandeiros e profetas animados pela projeção social que a mística concede. O que compõe a feitiçaria e dá sentido ao ato pode ser denominado de projeção social. O que se faz?, a quem se faz?, com qual propósito?, a mando de quem e de que?, e com qual amplitude?, são questionamentos para a montagem do intrigante sistema de espiritualidade dos indígenas, a discriminar quem reza e quem não reza no apontamento do feitiço ao outro.

O xamanismo é uma operação feita com base em redes de cooperação ou competição instituídas por ordem familiar ou fatos objetivos sem interdependência. Sobre essas redes, elas se estabelecem em função da religiosidade ou das normas sociais que regem Sateré-Mawé e Hixkaryana. Para melhor compreensão sobre cooperação e competição na feitiçaria indígena no Baixo Amazonas, considerem-se noções de totem (símbolo sagrado e respeitado) e tabu (ato proibido e de origem incerta) (FREUD, 1996b). Por meio da perspectiva, a cooperação tende a ser vista como oriunda da espiritualidade, sendo a competição enraizada em argumentos normativos e de lei. Os ameríndios tendem a desenvolver percepção para adorar divindades com base no respeito mútuo — a fim de que espíritos ajam conforme suas preces — e em oposição a isso baseiam a competição em aspectos psíquicos de normas ou leis — protegendo membros da mesma etnia e estipulando como inimiga a etnia do outro.

Na atualidade, são valiosos os conceitos de totem e tabu para as TIs Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera porque inexistem um Estado indígena na Amazônia brasileira, sobretudo para atuar contra sofrimentos mentais instaurados em ambientes urbanos. A partir desses conceitos, infere-se que as sociedades indígenas funcionam como instituições coletivas que se orientam a partir i) de normas regidas por conhecimentos e mediadas por graus de parentesco e compadrio e ii) da espiritualidade manifesta e latente, cristalizada na construção identitária em função da ancestralidade. Note-se, na prática, em que medida pode se angular essa organização, segundo acontecimento ocorrido na terra indígena.

No Baixo Amazonas, em 2013, durante período chuvoso (de janeiro a maio), pajés e representantes comunitários de aldeias localizadas a norte da TI Andirá-Marau, entretanto fora das delimitações dessa área indígena, dentro de uma confluência de leitos tributários do rio Amazonas, sentiram persistente desconforto em certas comunidades. O que se viu foi uma praga de formigas que ao mesmo tempo acelerava a perda da comida nos estoques dos aldeados, sem permitir avolumar o alimento guardado, e mantinha caçadores-coletores indígenas com má sorte (*panema*), trazendo poucos víveres para as malocas.

A praga teria sido fruto de disputa entre xamãs rivais da etnia Sateré-Mawé. Um localizado em Maués (município a leste de Parintins) e outro no Andirá-Marau (TI ao sul de Parintins). O motivo seria a acirrada cobrança de serviços espirituais e ineficácia medicinal de alguns tipos de trabalhos espirituais em aldeias do Baixo Amazonas. O fato se fortaleceu porque lideranças deixaram de oferecer apoio intelectual, social e emocional a índios migrantes com sofrimento mental e se viram pressionadas por comunidades a amenizar definitivamente males psicofísicos infligidos a eles. Ao aparecer a praga, ela teria sido consequência dos “péssimos serviços de segurança dos pajés” para a aldeia.

A feitiçaria indígena é direcionada de agente para agente. Somente um xamã tem a capacidade de acionar um trabalho a outro, podendo abranger uma pessoa, um grupo, uma aldeia ou o entorno de uma microrregião. É uma violência coordenada de pessoa a pessoa, codificada, estilizada (VIVEIROS DE CASTRO, 1977). Em variadas dinâmicas, os Sateré-Mawé disputam entre si por hegemonia política e comando no direcionamento socioeconômico dentro do extenso território Andirá-Marau, e o fazem em menor número de vezes contra os Hixkaryana de Nhamundá-Mapuera, onde existe dinâmica assemelhada, sugerindo que a feitiçaria no Baixo Amazonas tende a ser muito mais endógena, do tipo guerra intestina.

Se os vizinhos ao norte, os Hixkaryana, não são um problema aos Sateré-Mawé, o reverso também é afirmativo. Os estados de tensão mental criados pela feitiçaria nas TIs desses povos são efetivados para dentro do próprio umbigo étnico. Isso se dá em determinados aspectos pelo fato dos Sateré-Mawé possuírem condição diferenciada nas instituições de luta política e centros de formação indígena, em função de terem mais tempo de linhagens de líderes nas pequenas e médias urbes amazônicas que os Hixkaryana.

A historicidade possibilita aos Sateré-Mawé o direito de estarem um grau acima dos Hixkaryana na escala étnica, por assim dizer. Mas, em ambas as etnias, “[...] o pajé possui a capacidade de ostensão e experimenta esse universo de um modo que os comuns não podem fazer, o que estabelece sua autoridade quando o assunto é a aparência e as relações travadas nessa dimensão” (OLIVEIRA, 2012, p. 63). A experiência de ser líder xamã nas aldeias do Baixo Amazonas significa um conjunto de percepções e sentidos; significa poder dar as melhores e piores notícias, todas saídas da boca de uma só pessoa, iluminada por cheiros, sabores, sons e luzes próprios (OLIVEIRA, *op. cit.*).

O xamanismo e todos os naturalismos e animismos nela carregados é uma atividade cosmoprática dos povos amazônicos

porque se inicia a partir da invocação do que não se vê, mas é sentida visceralmente; daquilo que possui fortuitos atributos não humanos, irracionais, grandiloquentes; do que divide os indígenas da sociedade ocidental como um todo (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Não é uma atividade tranquila, cordial, de convívio harmonioso, como parte da sociedade urbana amazônica pretende entender, trazendo para hoje a nova face do bom selvagem. É violenta tanto quanto uma morte em combate, porque é agonizante e demorada.

4.3 Pajelança, prática à margem do ocidentalismo

O conhecimento ocidental sobre os saberes tradicionais espirituais de indígenas amazônicos foi construído ao longo dos últimos dois séculos a partir de discursos da Igreja, do Estado e da mídia. Da mesma forma como a imagem da Amazônia intocada e exótica, despovoada, foi tecida no imaginário a partir de orientações pitorescas que levavam a assumi-la como lugar paradigmático, estranho por excelência, a mítica histórica que os nativos do bioma desenvolveram foi divulgada para fora das áreas primordiais com traços do exotismo pagão da Idade Média e do satanismo da atual Era Capitalista (GONDIM, 2007).

A pajelança — enquanto ato xamânico essencial e identificador — e o que dela se depreende, a inventividade e a identidade metafísica, foram empurrados para a margem da história oficial. Não foi reconhecida a condição de brutalidade colonizadora usada contra eles e nem a ligação intrínseca com a natureza, retirando-lhes o domínio de seu próprio corpo e mente (ZORDAN, 2005). O *Malleus Maleficarum*¹⁴ dos indígenas refez a linha tortuosa já traçada na Idade Média. Se a Igreja apresentou uma linha de enxergar as práticas espirituais dos ameríndios, conforme desvirtuação de costumes primitivos, o Estado impetrou-lhe a pecha

¹⁴ Escrito pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger, foi consultado nos tribunais eclesiásticos dos séculos precedentes nos processos de bruxaria (SPRENGER e KRAMER, 1991). O *Malleus Maleficarum* descreve a bruxa coadunada com o mal, posto na figura do demônio, e a execra.

de ignorante, servil e atrasado, aquinhoando-o com instrumentais de tendência racista que culminam, hoje, em estados de sofrimento mental.

Mais recentemente, a mídia tornou o índio passivo e exótico. Deu-lhe cara e corpo pintados aleatoriamente, uma pena na cabeça e o adestrou para poder vê-lo nas tardes de domingo na televisão. Formou-se um ser inumano, ou algo que é quase isso, um protoíndio, uma pessoa domesticada, um animal manso, saído de uma época histórica perdida num passado que não pertence a quem é do ocidente, frequenta shopping e veste roupa de grife. Ao serem transformados em metáfora, os saberes e fazeres indígenas foram reposicionados em duas esferas, ou a do ridículo ou a do alegórico. Em ambas as situações, desordens psíquicas eclodem.

O tipo psicossocial do índio dependente e incapaz de autogerir seu trabalho, seus amores e seus conflitos foi disseminado como expressão de poder e falta de alteridade da sociedade urbana. Foi moldada a percepção da população das cidades para enxergar no ameríndio a encarnação de uma figura preguiçosa e apática. Por parte dos tradicionais, a resistência ao trabalho servil, em regime de escravidão, e a aversão ao autoritarismo do Estado, ao invés de serem entendidas como atos de resiliência à padronização do *habitus* como conceito de expressão da dimensão histórica de vida (BOURDIEU, 1999), foram desconsiderados, depreciados e menosprezados.

Igreja e Estado rebaixaram valores grupais, crenças, atitudes e simbolismos estabelecidos por tradição; de igual modo, afetos e proximidade sentimental e dominial a territórios ocupados foram fragilizados. O modelo capitalista de se relacionar com o outro, via ato civilizatório orientado pelo acúmulo como medida de bem-estar, constituiu-se enquanto perversidade aos aldeados. O Estado marginalizou-os, a Igreja degenerou suas almas e ambos ainda hoje tentam arquivar o que os povos indígenas possuem de instintivo, rebelde e indomável. Aliadas a esse conjunto de opressões,

aglutinador de quadros de desordem mental, somam-se diferentes reivindicações culturais não atendidas de cada etnia.

Entre os Sateré-Mawé, a divisão sexual do trabalho é um fator importante a nortear o universo dos mitos e da espiritualidade, cuja preconcepção diz respeito ao sexo masculino e aos clãs da etnia. Para eles, apenas meninas que ainda não passaram pela menarca e linhagens tribais de dentro das aldeias têm o direito de acessar alguma informação oral acerca da mítica da origem da Terra e ajudar no manuseio de cultivos nas áreas de aldeia. Após a primeira menstruação, elas estão aptas a procriar e cuidar da casa, e pouco mais que isso, passando a ter deveres domésticos e deixando de ouvir as lendas, juntamente com as “linhagens menores” em termos clânicos. Naturalmente, portanto, a estrutura comunitária seleciona quem é iniciado por princípios não de sexismo, mas de definição sociocultural.

Os Hixkaryana, sendo um dos povos habitantes de fronteira interestadual amazônica que mais viram sua identidade espiritual ser apagada por viés da sociedade envolvente (FRIKEL, 1958; DERBYSHIRE, 1965, 1974), sofreram mudanças em sua comunalidade e amenizaram o culto aos xamãs primeiro por causa do cristianismo — de matriz católica ou protestante — que não concebia o sexo em ambientes coletivos de grandes malocas, tal como a etnia costumava se organizar até metade do século XX, e impediu a continuação da prática, defendida por xamãs em função da poligamia. Depois por causa de supostas regras de segurança para aldeias, em parte ventiladas pelo Estado e em parte também pela Igreja, contra o uso de alucinógenos em larga escala nos rituais.

A cruzada contra os estados de transe, comuns em espiritualidades de diversas vertentes em todo o mundo, deu-se em razão da adoração ser especialmente vista como espetáculo bestial de ode a cães atormentadores. Essa tem sido uma resposta costumeira às práticas de matrizes indígena e africana, e também com resquícios

abrandados ao hinduísmo, espiritismo e islamismo. A transcendência antropocêntrica do cristianismo exercita similar configuração performática e não sofre intolerância porque é ocidental, é da cidade, gente rica também participa da metanoia e uma classe dominante lucra muito com isso.

Ao marginalizar o xamanismo, a Igreja em geral buscou retirar dele o aspecto doutrinário e transcendental, dado que não há o corpo e o sangue de um Cristo crucificado, não existe a simbologia do pão e do vinho e nem mesmo um manuscrito totêmico (a bíblia) que une e orienta ritos que um cristão deve seguir para manter a fé. Ao estar fundida à terra e não apresentar uma única divindade a seguir, apontada por um messias milagroso e onisciente, o xamanismo entra nos quadros da heresia *per si*, dialogando com diabos canibais predadores de corpos e cérebros indígenas, como se nota nas citações seguintes.

Além das perseguições que sofre por parte do espírito maligno e do seu modo errôneo de interpretar os sonhos, este povo tão distanciado da verdade procede de modo tão irracional que chega a ponto de adorar ao diabo, através de seus ministros chamados pajés [...] Estes pajés ou caraíbas são pessoas de má vida que se dedicam a servir ao diabo (THEVET, 1978, p. 117).

Os selvagens admitem certos falsos profetas chamados caraíbas que andam de aldeia em aldeia como os tiradores de ladainhas e fazem crer não somente que se comunicam com os espíritos (LÉRY, 1972, p. 1612).

Prezam-se de muito falar com o demônio e tem por mui certo o que lhe diz: entre si têm muitos feiticeiros a que chamam Paiès, que lhes servem de físicos em suas enfermidades, que curam delas bebendo tabaco e chupando a enfermidade. Eles fazem umas casas mui pequenas, a que chamam Tocaías, donde se recolhem sós, fazem suas cerimônias, e dizem que falam com o Jurupari, que é o diabo, e que lhes diz que façam tal e tal coisa, o que guardam inviolavelmente (HERIARTE, s.d., p. 215-6).

O xamanismo foi posicionado à margem do saber ocidental produzido nos campos da religião, da política e da economia

americana e europeia porque o ocidente tem pouca capacidade de se reinventar em cima das coisas que não vive. Para o mundo urbano, o xamã guarda na alma um sofrimento mental incontestável. Ele, o irracional, o possuído, encarnaria a figura da fonte primordial que alimenta a fragilidade psíquica dos ameríndios. A ideia ocidental é que os líderes espirituais indígenas estariam sofrendo da febre moderna da desregulação psíquica, mas a todo custo poderiam resistir se assim quisessem. Mas não tende a ser tão simples assim essa interpretação.

O sistema amazônico de viver contém tradicionalismo, conflitos étnicos, marcações territoriais, multiculturalismo, caça e coleta como sistema de manutenção. A introdução da necessidade de religiões dogmáticas é algo recente, surgido do cruzamento entre “o tradicional” e “o moderno” (KELLY, 2005). Um cruzamento, no mais das vezes, produtor de um tipo de solidão que não é física e para a qual sutilezas farmacológicas tecem caminhos, porém não tratam da agonia. Não se funda o dogmatismo espiritual como quem dá um remédio a uma doença, porque faz parte de uma perda de cultura, dado que o xamanismo agrega ciclos de morte, de luto, de doença e de sanidade. Não é algo simplesmente por meio do qual se pede salvação. Aliás, salvação da alma pós-vida é algo de pequena importância em trabalhos xamânicos. Se eles são instrumentos dos deuses, polimorfos, corporificados em meta-humanos, não se preocupam, pois, com coisas menores como a salvação. Pretendem a vida plena e incorporam transcendências por isso.

A plenitude dos iniciados difere, em alto grau, da que o neoliberalismo vende, da que o mercado do capital almeja. Nessas, Estado e mercado se uniram contra natureza e cultura e foram privatizadas a celebração da morte e dos mortos, tornando-as tabus para serem tratadas com dignidade entre as sociedades urbanas. Além disso, as cidades adocicaram a ideia de juventude, de chegar aos 60 anos com pele, pênis, nádegas e peitos rijos. Tudo faz parte

de um conjunto de higienização cerebral. Sofrer é para os de menor espécie. O xamanismo, em sua verdadeira projeção libertadora, alivia dores da mente e atenua a solidão da disjunção causada pelo ocidentalismo e pela migração, provocativa de uma desconexão inconsciente.

A constituição da mente de um xamã não é cartesiana, em que se separam as noções de corpo e alma, assimilando-as como entidades distintas. O cristianismo, desde as origens e no plano filosófico a partir de Descartes, inspirou a ideologia das sociedades europeias e americanas, florescendo a ideia de que o corpo armazena o mal das coisas e a alma é o elo com divindades santificadas e Cristo em grau maior. O pensamento teórico não indígena, racionalista, incluindo-se as ciências humanas e o saber social das classes dominantes, caminhou no sentido de demonizar o xamanismo, atribuindo-lhe falsos recalques, os quais se apoiavam na pretensa falta das características de infalibilidade encontradas intrinsecamente entre líderes cristãos (MAUÉS, 2003).

Estes [xamãs] são personagens de que se utiliza o diabo para manter viva a superstição dos índios; são muito estimados, entretanto, por esses bárbaros que lhes dão o nome de pajé, curandeiro [...] Predizem a fertilidade da terra, as secas e as chuvas e o mais [...] Além disso, fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la (D'ABBEVILLE, 1975, p. 253).

Não há entre este gentio [o índio] médicos assinalados senão os seus feiticeiros, os quais moram em casas apartadas [...] nem eles curam os enfermos senão com enganos, chupando-lhes na parte que lhes dói e, tirando da boca um espinho ou prego velho que já nela levavam, lhes mostram, dizendo que aquilo lhes fazia o mal e que já ficam sãos, ficando eles tão doentes como de antes (SALVADOR (FREI), 1918, p. 61).

Tem por alguns índios, aos quais muito respeitam, não porque os venerem por sacerdotes, e muito menos por deuses; mas porque cuidam, que eles têm algum superior poder para os castigar e maleficiar, como entre nós os feiticeiros; e os diferenciam com o nome de pajés, que em rigor significa médico, ou mezinheiro [...] mas na verdade são só uns embusteiros (DANIEL, 1976, p. 248).

Ser xamã e praticar o xamanismo não é o mesmo que estar em um cargo ou exercer uma função burocrática entre os indígenas, como um cidadão desavisado poderia comparar fazendo analogia a empregos os quais conhece em seu meio. É um estado de pertencimento dentro a uma hierarquia de saberes sociais e cosmológicos, ajuntados com habilidades alcançadas por meio de treinamento sistemático e rigoroso. Ser xamã é passar por formação que inclui “o controle do desejo sexual, do seu apetite, exige a obediência de prescrições alimentares, o cuidado com o preparo do alimento e ainda momentos de isolamento social, exclusão das atividades de caça, pesca e demais afazeres cotidianos” (ver: BARRETO, 2013).

Ao nascer, uma criança era submetida às ações do *kumu* de seu grupo patrilinear, que lhe concedia um nome capaz de conferir a essa criança proteção. Isto é chamado de *heri-porã* (nome da pessoa). Durante toda a fase de crescimento, a criança era mantida sob dieta alimentar, submetida a sessões de limpeza estomacal (vômitos diários, induzidos por bebidas especiais), banhos matinais, ingestão de sumo de pimenta pelo nariz, etc. Cada momento do desenvolvimento da criança, seja físico, psíquico, intelectual, moral ou social, era acompanhado, com especial atenção, por um especialista. A inserção na vida adulta era, inicialmente, marcada pela reafirmação do *heri-porã*, isto é, a recolocação do nome da pessoa na estrutura sociocosmológica, permitindo-lhe, a partir daí, sua participação na festa com o instrumento jurupari e a ingestão de *kahpi*, uma bebida especial feita à base de cipó consumida durante a festa de dabucuri para conectar no domínio de *wai-mahsã* para adquirir os *bahsesse*. Depois de passado por essa inserção, o jovem encontrava-se, então, apto à formação numa das três especialidades (cf. BARRETO, 2013).

Especialmente no noroeste amazônico, na região do Alto Rio Negro, conhecida como Cabeça do Cachorro, missionários cristãos trabalharam com notabilidade para a extinção da ritualística de formação de xamãs (dos tipos *yai*, *kumu* e *baya*). Foram mais de cem anos de opressão e parcela dessa atrocidade só veio a ser amenizada pouco tempo atrás, sem ter havido retomada histórica para recompor

o saber fragmentado. O poder do ocidente e das missões originárias do cristianismo estabeleceram rezas e ritos que desmistificaram na base da força o que foi construído em séculos de conhecimentos tradicionais na região.

O mistério do sistema de comunicação extra-humano e o próprio modelo de cura dos *yai*, *kumu* e *baya* podem estar fadados a desaparecer na Cabeça do Cachorro, onde se concentra grande parte da população indígena da Amazônia brasileira. E não é de se estranhar a possibilidade do fatídico acontecimento. Sem haver, hoje, um trabalho de continuidade para a formação de novos líderes espirituais, é difícil afirmar se há alguma chance desse conhecimento ser mantido entre a etnia Tukano, que possui verdadeira complexidade em sua cosmologia, apesar de ter enfrentado anos de declínio por sofrimento mental.

Entre Sateré-Mawé e Hixkaryana, recentemente, vêm sendo fortalecidas instituições representativas para que haja manutenção de um permanente estado de alerta e fomento a práticas espirituais tradicionais, fazendo com que direitos efetivos de credo desses povos não sejam direitos retalhados e rasgados, suprimidos da Constituição. O crescimento material e o decaimento humano diminuíram a qualidade de vida dos indígenas migrantes e mesmo dos aldeados e por isso existem demandas a serem conquistadas no campo da espiritualidade, como o direito à incorporação, ao êxtase, ao transe e sobretudo às possessões nos rituais xamânicos.

A mesma possessão por meio da qual xamãs fazem conexões com o sobrenatural, vista pelo ocidente como experiência maligna, é fenômeno instituído na tradição cristã desde os primeiros tempos de louvores do credo, remetendo a questão aos primórdios judaicos. Os estados mentais de arrebatamento, enlevo, aflição, norteados pela alteração da consciência e resultado de influências exteriores que levam à hipnose ou intrusão de espírito eram atos comuns na religião cristã antes da sacralização institucional das

preces. Situam-se no originário culto aos santos, mas foram sendo obliterados na mesma proporção em que reinterpretações do Novo Testamento eram reeditadas pela Igreja Cristã.

O significado negativo emprestado à possessão por espírito é aparente na Bíblia. Toda vez que ela é mencionada, no Novo Testamento, invariavelmente refere-se a maus espíritos, particularmente ao diabo. A maneira adequada de lidar com tais espíritos é expulsá-los. Quando surge um bom espírito (o Espírito Santo), a Bíblia usa um vocabulário bem diferente, para enfatizar a natureza positiva da crença em tal possessão. Por exemplo, no Pentecostes, as pessoas estão “cheias” do Espírito Santo e “falam em línguas”, enquanto no caso de um espírito “mau” ou “impuro” usa-se o termo “possessão”, e as manifestações do espírito são vistas como sinais de seu comportamento inadequado (...). Os cristãos no ocidente usualmente se referem à presença do Espírito Santo numa pessoa em termos de um “êxtase” religioso, ao invés de uma “possessão”, a qual é pensada com uma conotação negativa. Esta associação negativa com a presença de espíritos não é exclusiva da Cristandade, e pode ser observada em outras religiões de natureza dualista. Elas fazem uma distinção absoluta entre bem e mal e, como resultado, entre possessão por um espírito que é absolutamente bom e por outro que é absolutamente mau. Aos olhos dos crentes, a possessão por um é uma experiência completamente diferente da possessão por outro, não havendo nada em comum entre esses espíritos (TEER HAAR, 1999, p. 117-18 apud MAUÉS).

Ao discriminar a pajelança como nefasta à sanidade mental, atribuindo-lhe característica de projetora potencial de distúrbios psíquicos, o ocidente forçou o subjugo do conhecimento tradicional indígena não apenas ao saber religioso europeu, mas ao saber técnico-científico que a sociedade moderna legou ao mundo. O ocidente desconsiderou que o xamanismo excede ao sagrado, é capaz de gerar mudanças políticas e possui altíssima capacidade de reconstruir os próprios saberes (BOTELHO e COSTA, 2006).

A desconsideração fortificou a imagem dos xamãs como selvagens canibais, comedores de cabeças e estripadores de corpos. Ela hoje está no inconsciente coletivo das cidades. Líderes espirituais são entendidos como figuras em declínio, com pensamento atrasado,

torpe e vil. Contra eles, surgem ameaças de tempos em tempos. A mídia se encarrega de satanizá-los e fortalecer o erro coletivo de denominar a eles de bruxos silvícolas que vivem no século XXI sem noção da modernidade, como já notava Clastres (1978) em suas expedições pela Amazônia.

O imenso prestígio desfrutado pelos xamãs havia impressionado os primeiros viajantes e todos foram fascinados por tais personagens, que suscitaram sentimentos bem diversos, muitas vezes ambíguos, mas não os deixaram indiferentes. Donde, sem dúvida, as excelentes descrições que eles nos deixaram. Quanto aos missionários, eram os menos capazes de se desinteressar já que, confessaram, foi nos xamãs que encontraram os mais sérios obstáculos à cristianização (CLASTRES, 1978, p. 35).

Os fatores de resiliência dos indígenas geraram opiniões antagônicas e naturalmente insegurança entre correntes veiculadoras do pensamento colonizador, por se saber que a cristianização não seria feita na Amazônia sem o uso de ferro e fogo. Como não foi. Entretanto, o xamanismo sobrevive em focos de resistência e por causa de um naco de tolerância que parte da sociedade urbana foi forçada a desenvolver acerca das práticas espirituais após anos de conflito bélico, mesmo que a maior parte da população citadina não indígena e outra grande parcela de rurais e caboclos mantenham incorporadas visões diabólicas para denominá-las e traços do paganismo com os quais descrevê-las. Fato é que o xamanismo ameniza sofrimentos mentais.

A extremada e precoce agressividade dos atores coloniais, notadamente a dos missionários, em relação aos pajés, expressada nos registros, formula a certeza de que, desde os primeiros contatos entre o índio e o europeu, os pajés perceberam os riscos às próprias lideranças e impuseram dificuldades ao avanço colonial. A resposta do elemento colonizador a esses empecilhos pode ser entendida na firme determinação de destruir física e moralmente o pajé (BOTELHO e COSTA, 2006, p. 932).

Levando em consideração o nível de saber científico e filosófico atingido pela humanidade, o conhecimento sobre o passado mítico indígena deveria ajudar a sociedade que mora em localidades urbanas a puxar os freios de emergência para novas catástrofes, para usar uma expressão cara a Walter Benjamin. Só que essa mesma humanidade, com poder de modificar para melhor a vida e também de exterminá-la, pouco tem imposto a si a tarefa de reconstruir o edifício da alteridade, como tinha intenção Eric Hobsbawn — o que é um imenso problema aos povos amazônicos, pois a percepção sobre o xamanismo entre a sociedade urbana foi moldada na intolerância da visão dominante ocidental. E ainda vigora em extensiva dose.

De igual modo como a ciência possui legitimidade de submeter demais saberes ao seu crivo, interessa também estabelecer limites ao se reposicionar a medicina tradicional indígena de seus contextos locais de interação e encaixá-la em outros ambientes, dentro de abordagens sem a notabilidade do espaço comum e da história (GIDDENS, 1991). Tanto porque “as práticas de cura respondem a uma lógica interna de cada comunidade indígena e são produto de sua relação particular com o mundo espiritual e os seres do ambiente em que vivem [...] São recursos de saúde de eficácia empírica e simbólica (BRASIL, 2002, p. 16-17).

A natureza, a um só termo, é coextensiva ao pensamento simbólico indígena porque tende a se estabelecer como sustentáculo desse pensamento. A natureza não causa o simbolismo ou é uma consequência dele (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Ambos formam uma mesma máquina de sentidos, unvida por ligação de impulsos que medeiam as ordens. É um trâmite por onde a cosmologia das populações ameríndias do Baixo Amazonas perpassa de maneira a configurar a relação sensorial e extrassensorial com a Amazônia contada por narrativas combinadas, oralizadas por uma lógica de conexão entre humanos e não humanos (CARNEIRO DA CUNHA,

1988, 1998).

No contexto da espiritualidade indígena, cuja proposta é, em suma, entender a vida como uma viagem pacífica, fértil e amorosa, é emergente às populações das cidades assumirem que as vertentes do conhecimento são realmente inúmeras e devem ser praticadas conforme crenças e ideologias humanas. O amparo a esse saber, constituído de sonhos e visões, é uma condição da própria modernidade, onde a tolerância à diversidade tende a instituir uma única verdade: que a medicina tradicional e ocidental podem falhar, já que indubitavelmente todos nós vamos morrer um dia.

5. Indígenas que conseguem existir dentro da própria ausência

Toda a natureza está velha e cansada de viver. [...] A Terra implora: “já devorei muitos cadáveres, estou farta e exaurida. Pai, faz isso acabar!”
(NIMUENDAJU, 1914).

5.1 Do tipo de plenitude que se fala

Allen Ginsberg, em “O Uivo”, escreveu que tinha visto inúmeras almas de sua geração destruídas pela loucura, histéricas e nuas, procurando heroína para tomar no café da manhã. Da mesma forma, nas observações de campo para este estudo viu-se a queda humana traduzida nas ruas de Parintins, Nhamundá e Barreirinha, territórios de extrema, na divisa amazonense com o Pará. O que levou a crer que angústias oriundas de doenças psíquicas não parecem ser só prisões construídas pela amargura de remédios ministrados, mas em determinado grau por exterioridades cuja migração aldeia-cidade tem forçado na fronteira, como se relata a seguir.

Em dezembro de 2008, numa manhã de sábado, compareceu à CASAI de Parintins uma mulher indígena, com mais de 40 anos na época, da etnia Hixkaryana. Naquele mês, completavam-se 12 anos desde a primeira crise de depressão profunda e tremores noturnos acompanhados de alucinações de perseguição por onça pintada e mapinguari (macaco gigante da mitologia amazônica). Acompanhada pelo marido, um tanto mais velho e também indígena da TI Nhamundá-Mapuera, e mais um intérprete pouco comunicativo porque só compreendia um conjunto reduzido de palavras em

português, a paciente foi diagnosticada com distúrbio afetivo bipolar e distúrbio esquizoafetivo do tipo maníaco.

Comunicando-se na língua materna dos Hixkaryana, pertencente à família linguística Karib, ela foi trazida para atendimento porque estava sofrendo de um comportamento bizarro, com visões de animais selvagens, e por isso não dormia, chorava sem motivo aparente e costumava a vagar completamente nua e se insinuando a homens da aldeia e comendo coisas como barro, terra ou pedra. A mulher não conseguia fazer o trato doméstico na casa onde morava porque não se concentrava em tarefas simples e vivia esquecida das memórias de jovem e fraca do corpo.

Para convencer ao companheiro da paciente indígena a ministrar a ela doses diárias de Lítio-300¹⁵, o tradutor confirmou, segundo orientação médica, que ela poderia trabalhar em afazeres domésticos leves, ajudando no dia a dia da morada comunitária, e assim todos na aldeia conseguiriam dormir mais e melhor a partir da medicação, já que a insônia da mulher impossibilitava a quietude do ambiente, com choros e gritos prolongados. O tratamento foi fixado na mesma proporção dos últimos anos, desde quando começaram as crises. O que mudava era a inclusão de mais dois remédios, haldol e neozine.

A indígena, típica migrante dos tempos atuais, desenvolveu prejuízo da memória para eventos recentes, distorções fundamentais do pensamento e da percepção, bem como afetos inapropriados e embotados no cotidiano, o que gerava comprometimento grave do juízo crítico da realidade. Em suma, o exemplo, coletado a partir de registros públicos do sistema de saúde de Parintins, indica descrição do ser humano indígena em estado de desordem de julgamento via plataforma de classificação embasada no Manual Diagnóstico e

¹⁵ É importante destacar que o Lítio-300 se estabeleceu como estratégia farmacológica valiosa para a prevenção de suicídio em pacientes com transtornos de personalidade ou afetivo desde que avaliações demonstraram redução dramática do risco de suicídio com o uso de Lítio-300 em pacientes bipolares (CIPRIANI *et al.*, 2005).

Estatístico de Transtornos Mentais-IV. O que é, obviamente, bem diferente da construção da pessoa indígena apoiada em evidências já estabelecidas via estudos etnológicos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978; VIVEIROS DE CASTRO, 1986; GOW, 1991; VILAÇA, 1992; GONÇALVES, 2001; LIMA, 2005) ou psicossociais com viés cultural (ERTHAL, 2001; GARNELO, 2003b; LANGDON e GARNELO, 2004; GUIMARÃES, 2011; GARNELO, 2011).

O sucedido mostra que a construção da plenitude dos sujeitos étnicos, no sentido do bem-estar físico e mental, é algo complexo. O que foi especificado é síntese da situação de leniência no quadro de ações interdisciplinares que expliquem a pessoa indígena e apresentem interpretações para o estabelecimento crônico de transtornos mentais entre Sateré-Mawé e Hixkaryana do Baixo Amazonas. No tratamento, figurou a manutenção da atenção clínica dentro de uma vivência adotada como padrão de sociedade para aldeias, a qual faz com que os sentidos de mundo sejam construídos em moldes urbanos, inseguros e carentes. Aos acometidos por sofrimentos mentais, a existência passa a ser uma aventura insalubre da contemporaneidade, perplexa de incompreensões em um cenário de perda, dor e infelicidade.

Esse cenário, em parte, advém da noção ocidental de se estar no mundo, de ser realizado por um primado de objetos e dos outros, e institui egoísmo defensivo, passivo, em indígenas em situação ansiógena ou depressiva. A exaustão afetiva não tem paralelo na sabedoria ancestral e no pensamento mítico, os quais se constituíram, desde sempre, em uma disciplina dos prazeres do corpo e da mente para os ameríndios, e conseqüentemente algo bom para eles. Porém, nas últimas duas décadas e meia, desde que o ordenamento espacial das cidades médias amazônicas teve mudança radical, ruiu a ideia de usar a liberdade para a construção de uma identidade plena.

Entre Sateré-Mawé e Hixkaryana, essa sensação não tende a

se assimilar à banalidade dos estados de euforia e riso escancarado, próprios às sociedades urbanas. Para os tradicionais, a condição de indianidade é enigmática porque harmoniza existências em particular e isso tem influência coletiva no bem-estar. Hoje, entretanto, dentro das ausências mentais, patológicas ou não, o que vigoram são frustrações em geral. Há a supervalorização do modelo de felicidade construído pelo ocidente e desenraizado na Amazônia indígena. Se, no passado, viver em plenitude era focar em conhecimentos e tradições; na atualidade, vida plena é vida distraída, fugaz e sem significado.

Essa tônica da distração acarretou em modificações ao princípio da felicidade humana dos Sateré-Mawé e Hixkaryana. E também o tratamento pela via sintética de transtornos mentais registrados em tradicionais do Baixo Amazonas concorreu para o quadro. Deu-se um ato diferenciador dentro da própria diferença já existente entre indígenas e não indígenas. Esse diferenciador foi construído no inconsciente e apresentado por meio de comportamentos compartilhados, costumes comuns e hábitos vividos, formados por angulação da migração aldeia-cidade. Foram fomentadas experimentações fúteis trazidas da sociedade urbana que desarmaram tradicionalismos e impeliram Sateré-Mawé e Hixkaryana num universo de incertezas.

Uma incerteza primordial, por assim dizer, deu-se no contexto da concepção sobre memória nas comunidades. Na sociedade ocidental, é corrente remeter-se à memória como sendo arcabouço comum de lembranças arquivadas em registros orais ou documentais, podendo ser acessada na medida em que se apresenta mais ou menos fresca para o coletivo. Entre aldeados e mesmo índios urbanos, a busca por uma imaginação compartilhada não está só no plano das ações das pessoas, dando-se em interseções com animais e divindades mitológicas, que se comunicam a partir de avivamentos em rituais xamânicos, propiciando plenitude por um conjunto de

simbiose da natureza com a cultura, a partir de preparações por etapas e ritos de iniciação (DESCOLA, 1998).

Se a humanidade indígena repousa na conexão com o não humano, para a sociedade urbana tende a ocorrer o contrário, em termos de entendimento, pois se aposta no favorecimento a partir de uma racionalidade estruturante. A noção de humanidade entre índios da Amazônia tem repercussão em trabalhos etnológicos de Albert (1985), Viveiros de Castro (1993), Kelly (2001, 2005), Albert e Kopenawa Yanomami (2003), Kopenawa Yanomami e Albert (2010) e Vilaça (2011), entre demais. Notadamente, na psicologia sociocultural, Souza (2002, 2003), Santos e Coimbra Jr. (2003), Diehl e Rech (2004), Barros (2004) e Pussetti (2009), além de outros, abordam a construção da plenitude da pessoa indígena da Amazônia brasileira a partir de alterações no ambiente e práticas conflitantes com a sociedade envolvente.

É oportuno sublinhar que, nas duas últimas décadas e meia, a ressignificação de saberes cosmológicos para a vida cotidiana também tem enfraquecido a interação simbólica entre ameríndios de Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera. Iniciou-se nessa época a aceleração dos processos de fragmentação psicossocial entre tradicionais do Baixo Amazonas, igualmente quando o Festival Folclórico de Parintins, evento folkmediático que mistura o folclore popular à cênica teatral, com transmissão ao vivo em rede nacional de tv, tomou grandes proporções em idos de 1992-1993-1994. A festa levou à redução do senso cerimonial implicado em saberes e fazeres de ameríndios, sejam aldeados ou migrantes (LOPEZ, 2006), varrendo para debaixo do tapete boa parte do que era pleno na formação da indianidade.

O Festival Folclórico de Parintins passou a não ser organizado para oferecer às populações do Baixo Amazonas condições de fazer cultura e arte, mostrando-se por meio de uma injunção étnica. A preparação para a celebração dos bois tendeu a

acontecer de forma a comercializar uma cultura inventada pelos cânones da urbanidade e produzida como sendo supostamente própria dos amazônidas. Os indígenas e tudo o que deles se utiliza e abusa, dentro do âmbito da espetacularização da festa, passaram a ser apresentados a partir do campo mimético e objetual do festival, como meros coadjuvantes quando muito, para reforçar a ideia de diversidade de aquário.

A alegoria da diversidade de aquário sugere o exercício de aceitação do diverso em plenitude desde que ele não ofereça riscos à cultura dominante ocidental, mantendo-se em uma baía distante e afastada, em um território separado, do qual não possa sair e influir da vida das pessoas civilizadas. É uma diversidade construída na delimitação de uma zona de convivência para o que é diferente, tal qual funciona em um aquário, onde se podem ver os peixes por variados ângulos, observar suas cores, seu trajeto de nado, admirá-los, fotografá-los e até mesmo devorá-los se for o caso. Tudo se pode fazer desde que a horda de peixes silvícolas não interfira no projeto branqueador e salvacionista de predação cultural.

O indígena, no Baixo Amazonas, em razão desse modelo de tolerância à diversidade, passou a ser “um estranho que faz festa boa”. Ao tempo em que cultura tradicional e étnica passou a significar somente “brincadeira de boi-bumbá”, em um claro estado de desrealização e falta de plenitude, o exercício de se questionar sobre o papel dos ameríndios aldeados e dos migrantes indígenas nas sedes municipais, bem como os problemas afins à relação aldeia-cidade por conta do despreparo estrutural e cultural para lidar com populações étnicas, tornou-se reflexão sem importância.

No contexto do bem-estar psicossocial e da plenitude humana, evidente que a rede de trânsito e circulação de sujeitos não explica na totalidade e nem se conseguiria descrever a complexidade das questões somente a partir de implicações referentes à festa do boi-bumbá de Parintins, mas este é um componente em análise

porque influencia em decisões políticas nas TIs Andirá-Marau e Nhamundá-Mapuera. De modo correlato, o circuito aldeia-cidade não se exprime, sozinho, enquanto gerador de desordens psíquicas ou desrealizações, tendo em vista que elas são reações intervenientes a efeitos do contato interétnico, ou seja, esses transtornos tendem a ser tentativas mal sucedidas de respostas a tensões causadas pela dinâmica da migração.

5.2 Descendentes da litioterapia

O segundo filho de Albert Einstein com Mileva Maric, Eduard, nasceu em 1910 e com menos de 18 anos já tinha lido muito do que Freud havia disposto ao público. A meta era ser psicanalista de sucesso tanto quanto o pai era físico renomado. Einstein o incentivava, mandando-lhe escritos sobre a teoria do psicanalista vienense. Poucos meses após fazer 22 anos, Eduard conseguiu entrar na famosa clínica de Zurique onde Jung foi assistente de Bleuler. Entretanto, o acesso se deu por conta de uma esquizofrenia aguda do jovem. Ele chegou doente e ali ficou por mais de 40 anos. O filho de Einstein morreu demente, como interno da clínica, no ano de 1965. Antes da morte, o físico declarou ao próprio Freud, em carta, nunca ter compreendido a teoria freudiana da repressão.

A incompreensão de um pai acerca da loucura do filho, seja em histórias famosas como a do jovem Eduard ou em casos pouco conhecidos, mas não menos dramáticos entre tradicionais do Baixo Amazonas, leva amiúde a extremos. Na sociedade urbana das cidades médias amazônicas e mesmo em áreas centrais de terras indígenas da região, a popularização do lítio-300, da litioterapia e de remédios usuais para transtornos mentais figura entre tradicionais como conversa natural. O problema se funda no fato de existir uma geração de indígenas com idade de 13 a 32 anos fazendo uso de medicamentos antes não ministrados a essas populações, o que tende a ser potencialmente perigoso no contexto da dependência a

fármacos.

Em áreas tradicionais de indígenas Sateré-Mawé e Hixkaryana, abrangendo municípios de Barreirinha (Araticum, Umirituba, Kuruatuba e Vila Nova I), Maués (Nova Esperança, Vila Nova II, Santa Maria e Nova Aldeia), Nhamundá (Riozinho e Kassawá) e Parintins (São Francisco), existe um total de 13.012 índios declarados, contando-se as 118 famílias que moram na sede de Parintins e dois terços desse montante nas sedes de Barreirinha e Humaitá. Esse volume de pessoas é atendido por equipes médicas, sendo 108 casos registrados de indígenas, até o segundo trimestre de 2013, que já apresentaram algum episódio de distúrbio psíquico leve, moderado ou agudo (FUNASA, 2013). No quantitativo, não se incluem possíveis casos a partir do segundo semestre de 2013 e pacientes atendidos dentro do território paraense.

A média de atendimentos se situa dentro de padrões apresentados pela população mundial em geral, segundo manual da Universidade de Cambridge (KESSLER e USTUN, 2011). Mas é de se destacar que princípios sociais antes inexistentes no cotidiano de ameríndios migrantes também estão sendo ativados a partir da vida que indígenas adolescentes e adultos jovens têm vivido em função do trânsito territorial. Tal existência difusa se correlaciona, em aspectos divergentes, à dependência a medicamentos que possibilitem controle relativamente rápido de crises maníacas (5 a 10 dias).

A tentativa de tratar doenças por litioterapia, proveniente da racionalidade biomédica, insuficientemente tem conseguido se traduzir em remediação medicamentosa positiva nas TIs também por causa da difícil compreensão por parte dos índios sobre o sentido do tratamento. O que os tradicionais veem e sentem é prerrogativa deles, dificultando uma decodificação verossímil da particularidade. Seria preciso uma imersão cultural para aprofundar as relações, dado que o sistema de referência entre coisas, pessoas e representações, que opera no contexto identitário dos ameríndios, é de difícil

expressão dentro da perspectiva da clínica psiquiátrica e psicoterapêutica.

É tarefa complexa transfundir possibilidades realizadas no universo étnico amazônico para dentro de um conjunto de significados não indígenas, onde há dinâmicas direcionadas a variáveis da realidade dos tradicionais para a racionalidade biomédica. Interessaria refletir sobre valores concernentes à natureza e cultura, dado que o pensamento indígena sobre o que a biomedicina projeta a eles é difuso do pensamento que médicos possuem sobre as projeções da biomedicina direcionada aos indígenas. O encontro entre culturas, antes de propiciar reposicionamento de práticas distanciadas e torná-las abertas ao diálogo e à transversalidade, provoca fissuras sequenciais que vão desde o desregramento da cosmovisão sobre crenças indígenas até a desestruturação de valores e ideologias ocidentais em face, por exemplo, a diagnósticos de sofrimento mental (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

Uma das interpretações indígenas acerca de doenças oriundas da psique perpassa pelo entendimento de que o acometido está servindo como vítima de uma predação canibal de agentes não-humanos (BARCELOS NETO, 2008). Essa construção de conhecimento, como se dá culturalmente entre ameríndios, serve-se da prerrogativa cosmológica para explicar pela tradição do saber o transtorno mental. Ela não é mais ou menos sábia que o procedimento biomédico ocidental. Apenas serve-se de epistemologia diferenciada, a partir da qual importa menos a materialidade da doença e procura-se mais a subjetividade dos traços do mal causador da deformidade do intelecto.

O imaginário é outra ampla possibilidade de base para a definição indígena de transtornos mentais. Ele é também instrumento para terapias da psique, ordenadoras da mentalidade e da memória de povos étnicos. A terapia pautada na imaginação se propõe a ser

limpa de transações sintéticas por medicamentos de laboratório e da mesma maneira tenta orientar para uma cura, a natural. A litioterapia, do contrário, é a materialidade de um tratamento pretendido no âmbito do positivismo médico. Ela busca agregar-se ao estudo do presente e curar o que hoje é doença e só pode ser objeto de estudo na atualidade. Obviamente, porém, que aquilo a se fazer presente hoje teve um passado memorial, e é isso justamente o que o tratamento indígena sugere: relacionar o atual com o antigo e ponderar sobre uma solução para a enfermidade (OLIVIER, 2008).

É fato que a persistência do tratamento medicamentoso em aldeias e ambientes urbanos do Baixo Amazonas para indígenas com livre trânsito entre espaços nativos e cidade tem sido fundamentada também no incentivo a consultas espirituais com xamãs. Para além disso, porém, a visita ao pajé tanto quanto se provoca a litioterapia é o reconhecimento, afinal, ao direito de posse ou propriedade dos indígenas sobre sua identidade simbólica e sobre seu imaginário. A aplicação da litioterapia nos territórios de fronteira Amazonas-Pará, na medida de ações xamânicas, tende a ser a aquiescência de uma igualdade sociopolítica e cultural, que para os tradicionais é uma igualdade cosmopolítica também, a qual envolve domínio e proteção ao conhecimento tradicional.

5.3 Profecia auto-realizadora: sintoma socialmente construído

Ponderar sobre estados de sofrimento mental estabelecidos em função de sintomas culturais e sociais é assumir que vicissitudes ambientais, externas à pessoa, confluem de modo a alterar percepções de mundo e formação psicossocial. A partir do exposto, duas inferências podem ser relevantes para se projetar o contexto amazônico das cidades pequenas e médias a partir do debate apontado. Primeiro existe o fato da população urbana — e aí se incluem migrantes indígenas sintomáticos de quadros manifestos ou

latentes de transtornos — necessitar se equilibrar na inconstância econômica e sobreviver em meio a cenários de concentração de renda e falta de oportunidades sustentáveis. Segundo que vigora a figura do Estado enquanto instituição desorganizada e desorganizadora da consciência coletiva. E ainda, margeando a questão, entende-se ser incoerente tratar o Estado como um organismo singular; o mais propenso é projetar análises a partir da ideia de que existem “Estados” divergentes dentro de um mesmo “Estado” na Amazônia, sendo produtivo pensar a máquina pública enquanto entidade desagregada em diferentes esferas.

Porquanto, se não tendem a ser observadas medidas concretas a convalidar algum tipo de seguridade econômica permeada por estabilidade financeira, em função de um pusilânime poder público instituído, desenham-se cenários para desregulamentos que impulsionam situações de desvinculação psicofísica. No limite, em paralelo à falta de governança econômica enredada em municípios com população que varia de 20 a 70 mil pessoas, há também certo tipo de fragilização cultural oriunda da migração. A população indígena é afetada a partir dela, por exemplo, não apenas porque possui saberes e fazeres em substancial processo de ressignificação ante a realidade, mas também em razão de uma dinâmica de rejeição a partir da qual a população urbana repudia ameríndios em trânsito na cidade.

Essa dinâmica se sustenta em função de um mecanismo psíquico de defesa, a profecia auto-realizadora (PA). A PA é inerente a pessoas com personalidade de viés egocêntrico e centralizador, em geral. Ela incita a acometidos acreditem em histórias irreais ou parcialmente reais, inventadas ou aumentadas por eles mesmos a seu modo, de forma a constituir para si ou seu grupo algum tipo de favorecimento ou diferencial. Constitui-se em agressão física ou moral, velada ou expressa, a partir da qual indivíduos praticantes desse mecanismo se revelam a outros em busca de benefícios.

A agressividade oriunda da PA pode ser condicionada a dimensões culturais, étnicas, territoriais, históricas ou econômicas, entre outras. Situações em que grupos de pertença distintos tenham pensamentos divergentes podem constituir-se em oportunidade para surgimento de PAs. A psicopatologia, entretanto, manifesta-se em definitivo a partir de perspectiva fantasiosa viciante. O indivíduo ou grupo que apresenta características da doença responde a uma baixa autoestima.

Na prática, no contexto da migração aldeia-cidade no Baixo Amazonas, a PA funciona como desordem fornecedora de enredo para a formação de processos de intolerância frente a povos ameríndios em trânsito nas áreas urbanas. A doença não apresenta sinais físicos por debilitar o campo da projeção comportamental para cenários estabelecidos ou futuros. Até certo grau, PAs tendem a ser ações humanas ligadas à proteção étnica, mas veem-se extrapoladas as profecias quando se concentram esforços na constituição de estereótipos para justificar inverdades. Estas se moldam a partir de julgamentos feitos com base em informações limitadas, e não raro a aparência estética se situa como fonte de dados primários para juízos de valor.

No contexto da formação de PAs ofensivas a índios migrantes entre populações urbanas de cidades pequenas e médias amazônicas o que acontece pode ser entendido, em preponderância, a partir de um conjunto de fatos repetidos em rádio, TV, jornais, ambiente familiar e escola. Essas informações, saídas de uma usina ideológica, podem projetar induções e crenças em conjunturas que não refletem a realidade. A expectativa, entretanto, de dar crédito a factoides do tipo, funciona como auto-realizadora porque orienta comportamentos em função de normas e posturas segregacionistas ou conservacionistas adotadas por grupos majoritários (MERTON, 1970).

A profecia auto-realizadora pode funcionar como motor de

uma dinâmica separatista, que incentiva racismo e ódio étnico em cidades híbridas amazônicas, onde há alta concentração de populações tradicionais em diversos matizes. Existe inclusive cidadãos que se denominam de raiz urbana, mas podem ser migrantes nordestinos, sulistas ou nortistas que se enquadram nessa orientação. O que significa que, mesmo em sua condição assemelhada a dos indígenas, eles acabam procurando fortalecimento no medo causado aos tradicionais porque lhes falta algo de componente humano em seus referenciais de convivência.

É imprudente presumir análises a povos indígenas em relação com o mundo branco, urbano, sem, entretanto, buscar balizas conceituais já pesquisadas à exaustão, como ressignificação e resistência. Ambas, bem como seus desdobramentos, são desde sempre aprofundadas nos campos da psicologia cultural e social e antropologia, sobretudo. Por conta disso, não se pretende assumir que ponderações a respeito desses conceitos aplicados ao estudo no Baixo Amazonas, pelo viés da PA enquanto marco de entendimento, possam oferecer possibilidades de extrapolação que não sejam direcionadas a pacientes em estado de sofrimento mental com tendência de baixa autoestima na região.

O sentido foi observar implicações da predação da alteridade de indígenas ante não indígenas em função de julgamentos de valor a priori, cujo estabelecimento pode se dar a partir do mecanismo psíquico descrito, de efeito observado nos graus de status individual e coletivo na sociedade urbana. Trabalho divulgado após pesquisa de campo no Xingu, entre os Xikrin do Cateté (GORDON, 2006), apresentando a relação da etnia com os bens dos brancos, aponta nesse sentido. Gordon (*op. cit.*) avaliou influências nos Xikrin da materialidade do consumo, que no seu território de estudo possui efeito regular por se tratar também de cidade média do bioma Amazônia, onde uma grande empresa, a Companhia Vale do Rio Doce, aporta quantias vultosas, mas que ficam concentradas nas

mãos de uma minoria e geram efeitos contraditórios em quem não possui acesso financeiro em igual proporção.

O processo de reordenamento de duas matrizes culturais não estáticas, a Sateré-Mawé e a Hixkaryana, em uma sociedade prejulgadora via mecanismos psíquicos diacrônicos, a exemplo da PA, em suma é algo emergente. Concomitante, o tratamento com viés sociocultural para estados de sofrimento mental, a partir de marcos de precarização desde os governos Collor e FHC, quando a saúde indígena foi entendida como incipiente porque não rendia lucro à iniciativa privada, é cada vez mais distante por causa da desatenção cortês dispensada aos tradicionais em atendimentos psicossociais e médicos (GOFFMAN, 2001; VIANNA SOBRINHO, 2013). A desatenção no atendimento é caracterizada pelo princípio da indiferença cordial.

Essa desatenção aponta reflexões sobre o recente sistema capitalista de comercialização de coisas, existente há cerca de 100 anos na Amazônia, cujo traço principal, a desigualdade, tem sido injustamente acoplado às sociedades ameríndias, construídas a partir de técnicas de troca e organização do trabalho de bases comunais. Portanto, são atividades que exigem avaliação de afirmativos e contraditórios que se apresentam simultaneamente. Entre esses aspectos, distingue-se que natureza e cultura, enquanto perspectivas imbricadas dentro de um complexo multifacetado, envolvem tanto a psique quanto o corpo de populações tradicionais, e tanto suas bases imateriais quanto materiais de sentimento.

As dinâmicas Sateré-Mawé e Hixkaryana de contato com a cultura urbana não tendem a se configurar como sistema coeso, pois a própria cultura urbana das cidades pequenas e médias amazônicas não se estabelece a partir de um sistema coeso de representação. Ocorre que na mesma medida em que elementos tipicamente urbanos de convívio — a exemplo de determinação de horário de trabalho e uso do papel-moeda para acesso à saúde, educação e lazer — são entrecruzados por representações sociais de mundo construídas a

partir de contextos indígenas, história e cultura se interpõem no processo e complexificam ordenamentos identitários. Saúde e doença mental seguem o mesmo caminho e podem ser confirmadas segundo ondulações socioculturais e mudanças em papéis e estruturas de comportamento.

Considerações

Refletir sobre processos socioculturais de doença e saúde entre indígenas na Amazônia é o exercício de uma atividade que comporta variáveis intervenientes, dado que a dinâmica na qual se inserem populações tradicionais é factível de mudanças extremas, assim como a existência moderna em geral.

No caso do sofrimento mental vivido pelos ameríndios do Baixo Amazonas, ao longo da pesquisa pareceu significativo considerar que transtornos de ordem diversa incidentes no decurso da migração aldeia-cidade se desvelam caracterizados de múltiplas formas e em diferentes graus de intensidade.

Fator discutível para ponderações no escopo do estudo foi a problemática da conceituação sobre aldeia e cidade na região abordada. Os limites que se apresentaram para a delimitação do que era urbano e do que era rural ou ribeirinho tiveram marcações tênues e confundíveis em si mesmas, o que concorreu a certa inconstância acerca da especificação territorial.

A delimitação de categorias psicossociais se configurou a partir de conjuntos de fatores externos e internos que caracterizaram a pessoa indígena. Os fatores possibilitaram a identificação de inferências as quais levaram à categorização de intervenientes socioculturais nos estados de desordem mental, e estas tenderam a ser avaliadas a partir de conotações multidisciplinares. Buscou-se parcimônia na reflexão, dadas as situações de desvalor e depressão continuada de quem está enredado em sofrimento mental.

Na interpretação de dados documentais, notou-se que, ao importar modelos de desenvolvimento, o Estado propõe a efetivação de noções enviesadas de progresso para a Amazônia. São noções que privilegiam o desenvolvimento de infraestrutura em cidades pequenas ou médias, em detrimento ao bem-estar subjetivo e social.

O teor humano do desenvolvimento voltado a indígenas em estados de sofrimento mental, portanto, o qual deveria ser capilarizado pelo tónus das ações de saúde do governo, tem passado ao largo das preocupações.

O Baixo Amazonas, enquanto região de fronteiras, onde o trânsito de pessoas é comparativamente alto em relação a demais áreas amazônicas, recebe aportes populacionais diversos e também, por isso, convive entre modernidades tecnológicas e processuais. São transformações que chegam até a sociedade e geram flutuações comportamentais, impactando na dinâmica interpessoal de convivência.

Esses impactos, sobretudo, se referem ao preenchimento da vida com objetos (úteis e inúteis), o que passou a ser tão importante quanto a própria vida simbólica dos migrantes indígenas em comunidade. Como resultado, na medida em que experiências de mundo se tornaram prerrogativas, a disciplina do *ter* animou liberdades individuais entre povos étnicos, assim como já animara sociedades urbanas a partir da segunda metade do século passado.

No mesmo período, a migração na Amazônia deixou de ser atividade fundamentalmente relacionada a acompanhamento familiar, busca por trabalho e acesso a serviços básicos, sobretudo no caso de indígenas, para se configurar enquanto atividade relacionada à necessidade por estudo e busca por reconhecimento social (JANNUZZI, 1998, 2000). São diferentes padrões motivacionais formados e que levam a pessoa indígena a confluir à urbe e enfrentar processos de reterritorialização.

O sentido da vida, ao ser arranjado também por meio de atos migratórios, tornou-se às populações indígenas amazônicas uma questão de magnitude aumentada. Os cidadãos em trânsito nas urbes do bioma passaram a ser principalmente indivíduos que se mantêm desconstruindo e reconstruindo seus imaginários em função de ambientes percorridos e da diversidade sociocultural experimentada.

São índios à procura de estabelecimento e solidez moral.

Mas os sistemas de representação da população indígena que se encontra permanentemente em trânsito migratório no Baixo Amazonas dispõe-se de maneira fluida, mutável e dual. As coisas de casa se misturam com as coisas da rua, e as coisas da rua são as coisas dos brancos, misturadas originalmente em si mesmas. Portanto, estar enredado em sofrimento mental é estar com problemas relacionados a internalidades e também às coisas dos brancos.

Referências

- ALBERT, Bruce. Temps du sang, temps des cendres: representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sudest (Amazonie brésilienne). Tese de doutorado, Université de Paris X, 1985.
- ALBERT, Bruce e KOPENAWA YANOMAMI, Davi. Les ancêtres animaux. In: B. Albert & H. Chandès (eds.), Yanomami - l'esprit de la forêt. Paris: Fondation Cartier/ Actes Sud. pp. 67-87, 2003.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B de. Conflito e Mediação. Os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado. Rio de Janeiro, 1993 (Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de; ACEVEDO, Rosa. Campanhas de desterritorialização na Amazônia: o agronegócio e a reestruturação do mercado de terras. In BOLLE, Willi; CASTRO, Edna; VJMKLA, Marcel (orgs.) Amazônia, região universal e teatro do mundo, Ed. Globo, São Paulo, 2010, pp. 141-159.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida. (Orgs.). Povos e comunidades tradicionais. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Instituto Nova Cartografia. Manaus, 2013.
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. Diagnostic and statistical manual for mental disorders. 4th ed. DSM-IV. Washington (DC): American Psychiatric Press; 1994.
- AMOROSO, Marta Rosa. Catequese e Evasão: etnografia do aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.
- ARTAUD, Antonin. Van Gogh, le suicidé de la société, Paris, K. Éditeur, 1947.
- BAKHTIN, Mikhail. Discourse in the Novel. In: Bakhtin, M. M. (2004) The Dialogic Imagination, pp. 259-422. Austin: University of Texas Press. (Original publicado em 1934), ed. 2004.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, out. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000200002&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 29 dez. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000200002>.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. Apapaatai. Rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp. 328 pp, 2008.
- BARRETO, João Paulo. Como se tornar um especialista do conhecimento Tukano. Site de notícias Amazônia Real. Disponível em <http://amazoniareal.com.br/como-se-tornar-um-especialista-do-conhecimento-tukano/>. Acesso em 24 de dezembro de 2013.

- BARRETO, Adalberto e BOYER, Jean-Pierre. O índio que vive em mim: itinerário de um psiquiatra brasileiro. São Paulo: Terceira Margem, 2003.
- BARROS, Denise Dias. Itinerários da loucura em território Dogon. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. O mal estar da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. Identidade. Ed. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2005.
- BERGER, Peter e Luckmann, Thomas. A construção social da realidade: Tratado sobre a sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1966), ed. 2012
- BERTHOLDO, Melina, GUIMARÃES, Danilo. Diálogo entre diferentes: Evento no Instituto de Psicologia destaca a necessidade de criar espaços para o encontro do pensamento científico com os saberes indígenas. Jornal da USP, São Paulo, 14 jan. 2013. <http://espaber.uspnet.usp.br/jorusp/?p=27148>
- BENEDUCE, Roberto. Etnopsiquiatria e migração: a produção histórica e cultural do sofrimento. In: LECHNER, Elsa (Org.). Migração, saúde e diversidade cultural. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 33-61.
- BOESCH, Ernest. Symbolic action theory and cultural psychology. Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag, 1991.
- BOESCH, Ernest. Reasons for a Symbolic Concept of Action [Versão eletrônica]. Culture & Psychology, 3(3), 423-431, 1997.
- BRÔ MC's. A vida que eu levo. Em: Rap-Índigena. Produção Independente. Dourados, MS, Brasil, 2009. Álbum em CD.
- BOURDIEU, Pierre. Casa Kabyle ou o mundo às avessas. Trad. de Claude Papavero. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 8, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2002.
- BOTELHO, João Bosco; COSTA, Hideraldo Lima da. Pajé: reconstrução e sobrevivência. Hist. cienc. saúde - Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, dez. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702006000400009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 26 dez. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702006000400009>.
- BOTTON, Alain de. Desejo de status. Editora Rocco, 2005.
- BOTTON, Alain de. Arquitetura da felicidade. Editora Rocco, 2002.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. Brasília: Ministério da Saúde; Fundação Nacional de Saúde. 2002.
- BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Secretaria do Patrimônio da União. Regularização de Áreas da União na Amazônia Legal: Contribuições ao Plano

Amazônia Sustentável (PAS), 2008.

BRASIL. Ministério da Saúde. Departamento de Informática do SUS (DataSUS), 2013. Disponível em <http://www2.datasus.gov.br/Datasus.index>. Acessos em agosto de 2013a.

BRASIL. Ministério da Saúde. Cadastro Nacional de Estabelecimento de Saúde (CNES). 2013. Disponível em <http://cnes.datasus.gov.br>. Acessos em agosto de 2013b.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O índio no mundo dos brancos: a situação dos Tukúna do Alto Solimões. Difusão Europeia do Livro, Coleção Corpo e Alma do Brasil, São Paulo, 143 p., 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. *Estudos Avançados*, v. 14, n. 40, set/dez 2000, pp. 213-230.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Ed. Hucitec, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Maná*, 4(1), 7-22, 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Maná*, v. 4, nº 1, 1998, pp. 7-23.

CARR, Nicholas. *The Shallows: what the internet is doing to our brains*. W. W. Norton & Company. 2010.

CARVALHO, José Porfírio Fontenele de. Waimiri Atroari a história que ainda não foi contada. Brasília, 1982. 180p. Ilust.

CARTA TENODERÃ, 2009.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Babel da floresta, cidades dos brancos? Os Marubo no trânsito entre dois mundos. *Novos Estudos/CEBRAP*, 82, Novembro, pp. 133-148, 2008.

CICCHETTI, Dante, COHEN, Donald. *Developmental Psychopathology*. New York: John Wiley and Sons; 2006.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência. Ensaio de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade Contra o Estado*. Tradução: Theo Santiago. 2002. São Paulo: Cosac & Naify, [1974].

CIPRIANI, Andrea, PRETTY, Heather, HAWTON, Keith, GEDDES, John. Lithium in the prevention of suicidal behavior and all-cause mortality in patients with mood disorders: a systematic review of randomized trials. *Am J Psychiatry*. 2005;162(10):1805-19.

COLLINS, Francis. The case for a US prospective cohort study of genes and environment. *Nature*. 2004; 429 (6990): 475-7.

- COMTE-SPONVILLE, André. Pequeno Tratado das Grandes Virtudes. Tradução de Eduardo Brandão. Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1999.
- COMTE-SPONVILLE, André. A felicidade, desesperadamente. Tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- COSTELLO, Jane, COMPTON Scott, KEELER, Gordon, ANGOLD, Adrian. Relationships between poverty and psychopathology: a natural experiment. *JAMA*. 2003;290(15):2023-9.
- CRAPANZANO, Vincent. Hermes dilemma: The masking of subversion in ethnographic description. In: CLIFFORD, J; MARCUS, G.C. (Orgs.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Califórnia, E.U.A.: University of California Press, 1986. p. 51-76.
- CRPSP. *Psicologia e Povos Indígenas*. São Paulo, Brazil: CRPSP, 2010.
- CUNHA, Euclides da. *Amazônia: um paraíso perdido*. 3ªed. Manaus:Valer, 2003.
- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- DANIEL, João. *Tesouro descoberto do rio Amazonas*. Rio de Janeiro, Separata dos Anais da Biblioteca Nacional. v. 1., 1976.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 560, p. 2010, (coleção Trans).
- DERBYSHIRE, Desmond. *Textos hixkaryana. Publicações avulsas do Museu Paraense Emilio Goeldi no. 3*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. 1965.
- DERBYSHIRE, Desmond. *Performatives in Hixkaryana discourse*. Rio de Janeiro. Museu Nacional. 1974.
- DESCOLA, Philippe. *Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia, Mana*, 4(1), pp. 23-45, 1998.
- DIEHL, Eliana; RECH, Norberto. Subsídios para uma assistência farmacêutica no contexto da atenção à saúde indígena: contribuições da antropologia. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (Org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre a antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. p. 149-169.
- EIGUER, Alberto. *Pequeno tratado das perversões morais*. Climepsi, 1999.
- EIGUER, Alberto. *L'inconscient de la maison*. 2ª edição revista e aumentada, Dunod, 2009.
- EIGUER, Alberto. *O inconsciente da casa*. In *Retrospectiva: seleção de grandes temas*. Revista *Mente e Cérebro/Scientific American*. Edição Especial nº 36., Set/2011.
- ENEI. *Documento final do I Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas*, UFSCAR, São Carlos, SP. Setembro de 2013, 23 p.
- ERIKSEN, Thomas H. *The cultural contexts of ethnic differences*. *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute* , 26, 1, 1991.

- ERTHAL, Regina M. de Carvalho. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. *Cad. Saúde Pública* 2001; 17(2):299-311.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio. Estado, etnicidad y biculturalismo. Barcelona, Ediciones Península, 1984.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, Edufba, 2008.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Julz de Fora. Editora UFJF, 2010.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2):329-366, 2008.
- FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Guerriers de l'Écriture et Commerçants du Monde Enchanté: Histoire, Identité et Traitement du Mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie Centrale, Brésil)*. Tese de Doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales. 1997. Disponível em <http://www.nusoken.com/livre-academia-do-wara/segunda-seccao-biblioteca-academica/biblioteca-1>. Acessos em 12 de setembro de 2013.
- FÍGOLI, Leonardo. *Identidad Etnica y Regional*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB). Brasília, UNB, 1982.
- FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Sobre feitiços e ritos: enfermidade e cura nas reduções jesuítico-guaranis, século XVII. *Topoi*, v. 6, n. 10, jan.-jun. 2005, pp. 71-98.
- FREUD, Sigmund. *Inibições, sintomas e angústia*. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. In: *Obras psicológicas completas: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- FRAZER, James. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: LTC, 1982 (edição resumida).
- FRIKEL, Protásio. Classificações lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. In *Revista de Antropologia*. São Paulo, n. 6, 1958.
- FROMM, Erich; MACCOBY, Michael. *O carácter social de uma aldeia do México. Um estudo sócio-psicanalítico [1970]*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1972.
- FROMM, Erich. *O Medo à Liberdade*. Tradução de Octávio Alves Velho. 14ª Ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983a.
- FROMM, Erich. *Psicanálise da Sociedade Contemporânea*. Tradução de E. A. Bahia e Giasone Rebuá. 10ª Ed. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983b.
- FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique. *Mana* [online]. 2000, vol.6, n.2, pp. 65-95. ISSN 0104-9313.
- FUNASA - FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE/MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Quadro populacional dos pólos-base incluídos na área do Baixo Amazonas, Amazônia Brasileira. População indígena*. 2013.

- GALLOIS, Dominique. "A categoria 'doença de branco': ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?". In: D. Buchillet (org.), *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: Edições CEJUP. pp.175-206, 1991.
- GARNELO, Luiza; WRIGHT, Robin. *Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa*. Cadernos de Saúde Pública (ENSP. Impresso), Rio de Janeiro, v. 17, n.2, p. 273-284, 2001.
- GARNELO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2003a.
- GARNELO, Luiza. *Representações Sociais em Saúde Indígena: O Mercado Simbólico do Alto Rio Negro*. Educação em Questão, Natal, v. 12/13, p. 80-99, 2003b.
- GARNELO, Luiza. *Aspectos socioculturais de vacinação em área indígena*. História, Ciências, Saúde-Manguinhos (Impresso), v. 18, p. 175-190, 2011.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Edunesp. 1991.
- GOFFMAN, Erving. *Manicômios, Prisões e Conventos*. Tradução de Dante Moreira Leite. 7ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- GONÇALVES, Marco Antonio. *O valor da afinidade: parentesco e casamento entre os Pirahã*. Rev. Antropol. [online]. 1997, vol.40, n.1, pp. 55-107. ISSN 0034-7701.
- GONÇALVES, Marco Antônio. *O mundo inacabado: Ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- GONDIM, Neide. *Invenção da Amazônia*. Manaus: Ed. Valer, 2007.
- GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp, ISA e NUTI., 452 pp., 2006.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon, 1991.
- GUIMARÃES, Liliana e GRUBITS, Sonia. *Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira*. Psicol. Soc., Porto Alegre, v. 19, n. 1, Apr. 2007. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010271822007000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 04 Nov. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822007000100007>.
- GUIMARÃES, Danilo. *Amerindian anthropology and cultural psychology: Crossing boundaries and meeting otherness' worlds*. Culture & Psychology, 12(2):139-157, 2011.
- GUIMARÃES, Danilo. *Self and Dialogical Multiplication*. Interaccões, v. 9, p. 214-242, 2013.
- GUIMARÃES, Danilo. *Colóquio Científico Internacional: Paisagem, Imaginário e Narratividade: olhares transdisciplinares e novas interrogações da Psicologia Social*. Seminário: A questão das perspectivas no diálogo em psicologia cultural: desafios teórico-metodológicos para a pesquisa de fenômenos psicossociais, 2013
- HARRIS, Marvin. *A Natureza das Coisas Culturais*. RJ, Civilização Brasileira, 1968.

HARVEY, David. A importância da imaginação pós-capitalista. Entrevista a Ronan Burtenshaw e Aubrey Robinson, do The Irish Left Review, em 27/08/2013. In <http://envolverde.com.br/economia/a-importancia-da-imaginacao-pos-capitalista/>. Acessos em 06/10/2013.

HERIARTE, Maurício de. História. In: Visconde de Porto Seguro. História Geral do Brasil. 3. ed. São Paulo: Melhoramentos. v. 3, s.d.

HERMANS, H. J. M, KEMPEN, H. J. G. e VAN LOON, R.J.P. (1992). The Dialogical Self: Beyond Individualism and Rationalism. *American Psychologist*, v. 47, n. 1, p. 23- 33.

HORNBERGER, Nancy. Ethnography. In: CUMMING, A. (Org.). Alternatives in tesol Research: descriptive, interpretive, and ideological orientations. *Tesol Quarterly*, v. 28, n. 4, p. 673-703, 1994.

HUVIXA KUERY NHEMBO'A TY. Relatório do Encontro de Lideranças Mbya Guarani na aldeia Tekoa Pyau, São Paulo SP. Setembro de 2013, 12 p.

JAMES, William. The principles of psychology. New York: Holt, 1976.

JANNUZZI, Paulo de Martino. Perfis etários da migração por motivos e acompanhantes da mudança: evidências empíricas para São Paulo entre 1980 e 1993. *Revista Brasileira de Estudos da População*, Brasília, DF, v. 15, n. 2, p. 19-44, 1998.

JANNUZZI, Paulo de Martino. Migração e mobilidade social. Campinas, Ed. Autores Associados/Fapesp, 2000. 240 p.

JASPERS, Karl. Psicopatologia geral. Rio de Janeiro: Atheneu, 1993.

JORNAL DO COMMERCIO. Nota sobre ataque indígena, 25 de julho de 1910.

KANG, Sam; RAZZOUK, Denise; MARI, Jair Jesus de e SHIRAKAWA, Itiro. The mental health of Korean immigrants in São Paulo, Brazil. *Cad. Saúde Pública* [online]. 2009, vol.25, n. 4, pp. 819-826. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2009000400013&lng=en&nrm=iso. ISSN 0102-311X. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X2009000400013>. Acessos em 1º de novembro de 2013.

KELLY, José Antonio. Fractalidade e troca de perspectivas. *Maná. Estudos de Antropologia Social*, 7(2):95-132, 2001.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do "virar branco". *Maná*, 11(1):201-234, 2005.

KESSLER, Ronald; USTUN, Bedirhan et al. The Who World Mental Health Surveys: Global Perspectives on the Epidemiology of Mental Disorder. Cambridge University Press. ISBN 9780521294881. Jun-2011. Access to abstract in 15/08/2013. In <http://www.cambridge.org/us/academic/subjects/medicine/epidemiology-public-health-and-medical-statistics/who-world-mental-health-surveys-global-perspectives-epidemiology-mental-disorders>.

KIRMAYER, Laurence. Cérebros, corpos e pessoas em movimento: a nova psiquiatria cultural e as ironias da globalização. In: LECHNER, Elsa (Org.). Migração, saúde e diversidade cultural. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 63-83.

KLEIN, Melanie. A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego. Obras Completas de Melanie Klein: Volume I - Amor culpa e reparação e outros trabalhos

(1930). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. Encontro de avaliação dos efeitos das mudanças climáticas no Alto Rio Negro. Informação verbal. Sala de reuniões, Teatro Chaminé, Manaus/AM, 2007.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi e ALBERT, Bruce. La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami. Paris: Plon/Terre Humaine, 2010.

KRIPPNER, Stanley. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. Rev. psiquiatr. clín., 2007, vol.34, suppl.1, p.17-24. ISSN 0101-6083.

LANGDON, Esther. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: E. Langdon & L. Garnelo (orgs.), Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa/ABA. pp. 33-51, 2004.

LANGDON, Esther Jean (Org.); GARNELO, Luiza (Org.). Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. 247p.

LANGDON, Esther. A construção sociocultural da doença e seu desafio para a prática médica. In: R. G. Baruzzi & C. Junqueira (orgs.), Parque Indígena do Xingu. Saúde, cultura e história. São Paulo: Ed. Terra Virgem. pp. 115-133, 2005.

LECHNER, Elsa (Org.). Migração, saúde e diversidade cultural. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 85-119.

LELOUP, Jean-Yves, WEIL, Pierre, CREMA, Roberto. Normose: a patologia da normalidade. Verus, 2003.

LÉRY, Jean de. Viagem à terra do Brasil. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1972.

LEVCOVITZ, Sérgio. Kandire: o Paraíso Terreal - O suicídio entre índios guarani do Brasil. Editora Espaço e Tempo/Te Corá Editora. Rio de Janeiro - Belo Horizonte, 1998.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Rio de Janeiro: Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índios, 2011.

LIMA, Tânia Stolze. Um peixe olhou para mim. São Paulo: Unesp, 2005.

LINELL, Per. Troubles with mutualities: Towards a dialogical theory of misunderstanding and miscommunication. In: MARKOVÁ, I.; GRAUMANN, C.; FOPPA, K. (Eds.), Mutualities in dialogue. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 176-213.

LOPEZ, Egleé. Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodí. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, out. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=

S0104-93132006000200005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 12 jan. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000200005>.

MANOEL TUKANO. Site da Universidade Federal do Amazonas. Sessão: Notícias. Reprodução de informação verbal no Pannel 2, "Política Indígena e Política Indigenista na Amazônia Brasileira", do II Seminário de História Militar na Amazônia Brasileira, em 2013. Disponível em <http://www.ufam.edu.br/index.php/2013-04-29-19-37-05/noticia/1579-transtorno-social-causado-pelo-modelo-economico-brasileiro-e-a-tonica-no-ii-seminario-de-historia-militar-na-amazonia-brasileira>. Acessos em 14 de novembro de 2013.

MARCHETTI, Renato Luiz, CASTRO, Ana Paula Werneck de, KURCGANT, Daniela, CREMONESE, Evelyn, GALLUCCI NETO, José. Transtornos mentais associados à epilepsia. Rev. psiquiatr. clín., São Paulo, v. 32, n. 3, jun. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832005000300009&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 08 nov. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-60832005000300009>.

MARTINS, José de Souza. As mudanças nas relações entre a sociedade e o Estado e a tendência à anomia nos movimentos sociais e nas organizações populares. Estudos Avançados, 14 (38), 2000.

MARTINS, Fernanda Celeste de Oliveira e SASSI JR., Erlei. A comorbidade entre transtornos alimentares e de personalidade e suas implicações clínicas. Rev. psiquiatr. clín. [online]. 2004, vol.31, n.4, pp. 161-163. ISSN 0101-6083.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. "Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). Rev. Antropol. [online]. 2003, vol.46, n.1, pp. 10-40. ISSN 0034-7701.

MENGET, Patrick. Guerre, sociétés et vision du monde dans les basses terres de L'Amérique du Sud. Jalons pour une étude comparative. Journal de la Société des Américanistes, 71:131-142. 1985.

MENGET, Patrick. Les frontières de la chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil). L'Homme, 126-128(2-4):59-76. 1993.

MERTON, Robert. Sociologia: teoria e estrutura. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

MONTEIRO, John. Tupis, Tapuias e Historiadores: estudo de História Indígena e Indigenismo. São Paulo, 2001. (Tese de Livre Docência apresentada ao Departamento de Antropologia da Unicamp).

NIMUENDAJU, Curt. Os Índios Parintintin do Rio Madeira. In: Jornal de la Société des Américanistes de Paris. Nouvelle Serie, t. XVI, 1924, p. 201-278.

NIMUENDAJU, Curt. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani, Zeitschrift für Ethnologie, vol. XLVI, 1914. In ELIADE, Mircea. Mito e realidade. Ed. Perspectiva S/A, 2000, Coleção Debates.

NASIO, Juan David. O silêncio na psicanálise. Zahar, 2010.

NASIO, Juan David. O valor da transmissão. Entrevista da Revista Percurso. In <http://lacan.orgfree.com/artigos/valordatransmissao.htm>. Acessos em 30/09/2013.

- OLIVEIRA, Joana Cabral de. “Vocês sabem porque vocês viram!”: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2012, V. 55 Nº 1.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O Caboclo e o Brabo: Notas sobre duas Modalidades de Força de Trabalho na Expansão da fronteira Amazônia no século XIX. *Encontros com a Civilização Brasileira*, 1979, v. 10, p. 101-110.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Regime Tutelar e Globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas do Brasil. In: AARÃO REIS, Daniel (Org). *Tradições e Modernidade*. Rio de Janeiro: FVG, 2010.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O paradoxo da tutela e a produção da indianidade: ação indigenista no Alto Solimões. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índios, 2011.
- OLIVIER, Laurent. *Le sombre abîme du temps. Mémoire et archéologie*. Paris: Seuil, 2008.
- PEREIRA, Nunes. *Os índios Maués*. 2. ed. Manaus: Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2003.
- PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Limites, traduções e afetos: profissionais de saúde em contextos indígenas. *Maná* 18(3): 511-538, 2012.
- PÉREZ-GIL, Laura. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. *Cad. Saúde Pública*, Mar 2001, vol.17, no.2, p.333-344. ISSN 0102-311X
- PESSOTTI, Isaias. *A loucura e as épocas*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 1995.
- PESSOTTI, Isaias. *O século dos manicômios*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- PESSOTTI, Isaias. *Os nomes da loucura*. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- POLANCZYK, Guilherme. Em busca das origens desenvolvimentais dos transtornos mentais. 2 - *Rev. Psiq.- RS*. 2009;31(1): 6-12.
- PRADO, Andrea Bittencourt. Povos indígenas em contexto urbano: o caso dos grupos étnicos do Rio Negro em Manaus. *Manaus/AM*. (mimeo, s/d).
- PUSSETTI, Chiara. *Psicologias Indígenas: da antropologia das emoções à etnopsiquiatria*. In: LECHNER, Elsa (Org.). *Migração, saúde e diversidade cultural*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009. p. 85-119.
- RASMUSSEN, Susan. Encountering being, identity, and otherness: Reconsidering Guimaraes’s “Amerindian anthropology and cultural psychology” and Amerindian perspectivism, with insights from anthropology of religion, African humanities, and collaborative ethnography. *Culture & Psychology*, 17(2): 159-176, 2011.
- RODRIGUES, Renan Albuquerque; PAIVA, Ignês Tereza Paiva; CATALÃO JÚNIOR, Antônio Heriberto. A prática construtiva de um Projeto Político-Pedagógico junto a índios Sateré-Mawé, na Amazônia Central. *Muitas Vozes*, v. 1, p. 271-285, 2012.

RODRIGUES, Renan Albuquerque. Vidas despedaçadas: impactos socioambientais da construção da usina hidrelétrica de Balbina(AM), Amazônia Central. Tese de doutorado defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas, 2013.

RÓHEIM, Géza. Magia y esquizofrenia, Barcelona: Paidós Ibérica, 1982.

RUTTER, Michael, SROUFE, Alan. Developmental psychopathology: concepts and challenges. *Dev. Psychopathol.* 2000; 12(3): 265-96.

SÁEZ, Oscar Calavia. Os 'índios dos índios': A indianidade, a humanidade e os iaminauás. *Ciência hoje*, 24:30-35, 2008.

SALEM JOSÉ, Ermelinda do Nascimento. Encontro com o povo Sateré-Mawé para um diálogo intercultural sobre a loucura. Ribeirão Preto, 2010. 213 p.: il.; 30cm. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia. Orientadora: Caldana, Regina Helena Lima.

SALEM JOSÉ, Ermelinda do Nascimento. Do encontro com o Outro para a Psicologia Cultural: a hermenêutica diatópica como referência no diálogo intercultural sobre a loucura. Universidade Federal do Amazonas, 2014. No prelo.

SALVADOR, Vicente do (Frei). História do Brasil. São Paulo: Weiszflog Irmãos, 1918.

SAMPAIO, Patrícia. Espelhos Partidos: etnia, legislação e desigualdade nos sertões do Grão- Pará. Petrópolis: Rio de Janeiro, 2001 (Tese de Doutorado).

SANTOS, Maristela Alves dos. Rotas de imigração tupi-guarani. Recife: Universidade Federal de Pernambuco - UFPE/História. (Dissertação de Mestrado). Recife, 1991.

SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos E. A. Cenários e tendências da saúde e da epidemiologia dos povos indígenas no Brasil. In: COIMBRA JR., Carlos E. A. (Org.). *Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ABRASCO, 2003. p. 13-47.

SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 25-68.

SANTOS, Jonas. Boi Campineiro: a história do Festival de Parintins que não foi contada. Renan Albuquerque (org.). Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado de Cultura, 2013.

SCHWADE, Egydio, REIS, Wilson Braga. (Orgs.). 1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade - O genocídio do povo Waimiri-Atroari. Comissão da Verdade. p. 92, 2012.

SILVA, Marilene Corrêa da. *Metamorfoses da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

SIMÃO, Livia Mathias. *Ensaio Dialógicos; compartilhamento e diferença nas relações eu outro*. São Paulo: HUCITEC, 2010.

- SIMÃO, Livia Mathias and VALSINER, Jaan. General Conclusions (Editors): Multiple Faces of OTHERNESS Within the Infinite Labyrinths of the Self. In Simão, L. M. and Valsiner, J. Otherness in Question: Labyrinths of the self (pp. 393-406). Charlotte: Information Age Publishing, 2007.
- SHIRAKAWA, Itiro, NAKAGAWA, Décio e MIYASAKA, Sakiara. Emigração e transtornos mentais de brasileiros no Japão. *J Bras Psiquiatr* 2003; vol 52(1): 75-80.
- SOUZA, Maximiliano Loliola Ponte de. Reação esquizofrênica em paciente indígena. *Casos Clínicos em Psiquiatria*, Belo Horizonte, v. 4, n. 1-2, p. 30-32, 2002.
- SOUZA, Maximiliano Loliola Ponte de. Atendimento psiquiátrico a pacientes indígenas no Estado do Amazonas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 38-39, 2003.
- SOUZA, Maximiliano Loliola Ponte de; GARNELO, Luíza. Quando, como e o que se bebe: o processo de alcoolização entre populações indígenas do alto Rio Negro, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública (ENSP. Impresso)*, v. 23, p. 1640-1648, 2007.
- SOUZA, Maximiliano Loliola Ponte de; SCHWEICKARDT, Júlio César; GARNELO, Luíza. O processo de alcoolização em populações indígenas do Alto Rio Negro e as limitações do CAGE como instrumento de screening para dependência ao álcool. *Revista de Psiquiatria Clínica (USP. Impresso)*, v. 34, p. 90-96, 2007.
- SPITZER, Robert. DSM-IV - casos clínicos: complemento didático para o manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. 4. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
- SPRENGER, James; KRAMER, Heinrich. *Malleus Maleficarum, o martelo das feiteiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- STORRIE, Robert. A política do xamanismo e os limites do medo. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 49, n. 1, jun. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-7701200600010001_1&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 13 dez. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100011>.
- TAUSSIG, Michael. Reification and the consciousness of the patient. In: *The nervous system*. New York/London: Routledge. pp. 83-106, 1992.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- TEER HAAR, Gerrie. 1999 *The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia*. Trenton/New Jersey, Africa World. In MAUÉS, Raymundo Heraldo. "Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Rev. Antropol.* [online]. 2003, vol.46, n.1, pp. 10-40. ISSN 0034-7701.
- THEVET, André. *As singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, ed. 2011.
- TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Amazônia: Etnologia e História*. São Paulo: NHI-FAPESP, 2003.

- VALSINER, Jaan. *Comparative Study of Human Cultural Development*. Madrid: Fundación Infancia y Aprendizaje, 2001.
- VALSINER, Jaan. *Fundamentos da Psicologia Cultural: Mundos da Mente, Mundos da Vida*. São Paulo: Artmed, 2012.
- VENTURI, G.; BOKANI, V. (Orgs.) *Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções do opinião pública*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.
- VIANNA SOBRINHO, Luiz. *Medicina financeira: a ética estilhaçada*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.
- VYGOTSKY, LEV. El significado histórico de la crisis em Psicologia. In: *Obras Escogidas I: problemas teóricos y metodológicos de la Psicología 1997* (pp 257-407)
- VYGOTSKY, LEV. Conferencias sobre psicología In: *Vygotski, L. S. (2001). Obras escogidas II* (pp. 351-401). Madrid, Spain: A. Machado Libros, S. A. (Original work published in 1930), ed. 2001.
- VILAÇA, Aparecida. *Comendo como gente. Formas do canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1992.
- VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 15, n. 44, out. 2000. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-6909200000300003&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 27 nov. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-6909200000300003>.
- VILAÇA, Aparecida. *Dividuality in Amazonia: God, the devil, and the constitution of personhood in wari' Christianity"*. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n.s.), 17:243-262, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté. Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico*. In: E. B. Viveiros de Castro & M. M. Carneiro da Cunha (eds.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo Hist. Indígena/ USP. pp. 150-210, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*, palestras genéricas, Departamento de Antropologia Social, Universidade de Cambridge, 17 fev-10 mar, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Xamanismo e sacrifício*. In *A inconstância da alma selvagem*. (pp. 457-472). São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Filiação intensiva e aliança demoníaca*. *Novos Estudos*, nº 77, 2007, pp. 91-126.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *"Transformação" na antropologia, transformação da*

“antropologia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, abr. 2012. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000100006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 14 jan. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132012000100006>.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press. (Original publicado em 1981), ed. 2010.

WERTSCH, James. *Voices of the Mind: A sociocultural Approach to Mediated Action*. Cambridge: First Harvard University Press, 1991. 169 p.

ZORDAN, Paola Basso Menna Barreto Gomes. Bruxas: figuras de poder. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 13, n. 2, ago. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 20 dez. 2013. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200006>.