

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA
CONSELHOS REGIONAIS DE PSICOLOGIA

CENTRO DE REFERÊNCIA TÉCNICA EM PSICOLOGIA E POLÍTICAS PÚBLICAS
CREPOP

REFERÊNCIAS TÉCNICAS PARA ATUAÇÃO DE PSICÓLOGAS(OS) JUNTO AOS POVOS INDÍGENAS

COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DO DOCUMENTO

Conselheira Federal Responsável
Marisa Helena Alves

Especialistas

Carmen Hannud Carballada Adsuara
Eunice Guedes
Nita Tuxá (Edilaise Santos Vieira)
Edinaldo dos Santos Rodrigues
João Irineu de França Neto

1ª Edição
Brasília, 2021

Esta é uma versão prévia para consulta pública. Não recomendamos sua citação.
Solicitamos que aguarde a versão final do texto.

Referências bibliográficas conforme ABNT NBR

Direitos para esta edição – Conselho Federal de Psicologia:
SAF/SUL Quadra 2,
Bloco B, Edifício Via Office, térreo, sala 104, 70070-600, Brasília – DF
(61) 2109-0107
Correio eletrônico: ascom@cfp.org.br/www.cfp.org.br
Impresso no Brasil

Consulta Pública

Coordenação Geral/ CFP
Miraci Mendes – Coordenadora Geral
Gerência de Comunicação
Luana Spinillo Poroca – Gerente

Coordenação Nacional do CREPOP/CFP
Célia Zenaide da Silva – Conselheira CFP
Mateus de Castro Castelluccio – Supervisor
Queli Cristina do Couto Araújo - Analista Psicóloga
Alan Felipe Alves dos Santos - Estagiário

Integrantes das Unidades Locais do Crepop nos CRPs

Conselheiras (os)

Artur Mamed Cândido (CRP01); Priscilla Gadelha Moreira (CRP02); Renan Vieira de Santana Rocha (CRP 03); Luiz Felipe Viana Cardoso (CRP04); Isabel Scrivano Martins (CRP05); Talita Fabiano de Carvalho (CRP06); Carla Mariela Carricone Tomasi (CRP07); João Batista Martins (CRP08); Cândido Renato Alves de Oliveira (CRP09); Maria Eunice Figueiredo Guedes (CRP10); Tássia Oliveira Ramos e Marcossuel Gomes Acioles (CRP11); Sandra Coimbra (CRP12); Clarissa Paranhos Guedes (CRP13); Maria de Lourdes Dutra (CRP14); Emylia Anna Ferreira Gomes (CRP15); Bruno da Silva Campos (CRP16); Marina Angélica Silva Queiroz e Keyla Mafalda de Oliveira Amorim (CRP 17); Gabriel Henrique Pereira de Figueiredo (CRP18); Pedro Henrique do Nascimento Pires (CRP19); Cleison Guimarães Pimentel e João Lucas da Silva Ramos (CRP20); Joyce Mesquita Nogueira (CRP21); Péricles de Souza Macedo (CRP22); Ricardo Furtado de Oliveira (CRP23); Edna Mônica da Silva Wobeto (CRP24).

Técnicas(os)

Adelia Capistrano (CRP01); Maria de Fátima dos Santos Neves (CRP02); Natani Evlin Lima Dias, Pabló Mateus dos Santos Jacinto e Gabriela Evangelista Pereira (CRP03); Leiliana Sousa e Luciana Franco (CRP04); Roberta Brasilino Barbosa e Jaqueline Sério da Costa (CRP05); Larissa Correia Nunes Dantas (CRP 06); Rodrigo Schames Isoppo (CRP07); Altieres Edeimar Frei (CRP08); Regina Magna Fonseca (CRP09); Letícia Maria Soares Palheta (CRP10); Mayrá Lobato Pequeno (CRP11); Pâmela Lunardelli Trindade (CRP12); Katiuska Araújo Duarte (CRP13); Krisley Amorim de Araujo (CRP14); Liércio Pinheiro de Araújo (CRP15); Mariana Moulin Brunow Freitas (CRP16); Zilanda Pereira Lima (CRP17); Jackeline Jardim Mendonça (CRP18); Lidiane de Melo Drapala (CRP19); Francisco Valberto dos Santos Neto (CRP22); Stéfhone Santana da Silva (CRP23).

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA

XVIII Plenário

Gestão 2019-2022

Conselheiras(os) Efetivas(os):

Ana Sandra Fernandes Arcoverde Nóbrega – Presidente

Anna Carolina Lo Bianco Clementino – Vice-Presidente

Izabel Augusta Hazin Pires – Secretária

Norma Celiane Cosmo – Tesoureira

Robenilson Moura Barreto – Secretário Região Norte

Alessandra Santos de Almeida – Secretária Região Nordeste

Marisa Helena Alves – Secretária Região Centro-Oeste

Dalcira Pereira Ferrão – Secretária Região Sudeste

Neuza Maria de Fátima Guareschi – Secretária Região Sul

Antonio Virgílio Bittencourt Bastos – Conselheiro 1

Maria Juracy Filgueiras Toneli – Conselheiro 2

Conselheiras(os) Suplentes:

Katya Luciane de Oliveira – Suplente

Losiley Alves Pinheiro – Suplente

Rodrigo Acioli Moura – Suplente

Adinete Souza da Costa Mezzalira – Suplente Região Norte

Maria de Jesus Moura – Suplente Região Nordeste

Tahina Khan Lima Vianey – Suplente Região Centro-Oeste

Célia Zenaide da Silva – Suplente Região Sudeste

Marina de Pol Poniwas – Suplente Região Sul

Ana Paula Soares da Silva – Conselheira Suplente 1

Isabela Saraiva de Queiroz – Conselheira Suplente 2

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
EIXO 1 – DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA	24
EIXO 2 – PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS	56
EIXO 3 – ATUAÇÃO DA PSICOLOGIA COM POVOS INDÍGENAS.....	70
EIXO 4 – BIOÉTICA NA FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA.....	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114
ANEXOS	121

Consulta Pública

INTRODUÇÃO

*“(...) Para que o indígena não seja um indigente,
Um alcoólatra, um escravo ou exilado,
Ou acampado à beira duma estrada,
Ou confinado e no final um suicida,*

Já velho ou jovem ou – pior – piá.

Demarcação já!”

(Carlos Rennó. Demarcação Já)

A Referência Técnica “Psicologia e Povos Indígenas” é fruto de um apanhado de reflexões de profissionais da psicologia, indígenas e não indígenas, que têm em comum a militância junto à pauta dos povos indígenas e suas vivências em diferentes contextos, envolvendo diferentes etnias, no trabalho com saúde indígena, no apoio à garantia e implementação de políticas públicas como as ações afirmativas de educação escolar indígena (entre estas a permanência estudantil), assistência social educação popular e demandas da população indígena em contexto urbano no terceiro setor, compreendendo esses nichos de atuação a partir de uma perspectiva transdisciplinar, isto é, no diálogo com outras ciências sociais, da saúde, humanas e os saberes tradicionais.

Com efeito, no texto abordamos ainda uma concepção interseccional, evidenciando reflexões acerca dos imbricamentos entre etnia e gênero, desvelando marcadores políticos para a compreensão desses campos de atuação em seu caráter “subjetivo” (como chamamos na psicologia aquilo que diz respeito aos sujeitos e sujeitas).

Além dos membros da Comissão *Ad hoc*, responsável por elaborar este texto, que em sua maioria são psicólogas (os) indígenas de diferentes regiões do Brasil (Edinaldo Rodrigues Xucuru, João Irineu Potiguara e Nita Tuxá), acadêmicos e pesquisadores indígenas de distintas instituições, foram consultados,¹ para serem mencionados ao longo dos debates aqui trazidos, exercendo papel de colaboradores externos, contribuindo substancialmente com o conteúdo. A eles deixamos nossos

¹Tal consulta foi encaminhada a partir da rede de conexões acadêmicas, profissionais e políticas da equipe de autores, a qual pôde então ser acionada. Em alguns casos tratou-se de menções a ensinamentos, em outros foram diálogos e/ou entrevistas motivadas pela escrita deste texto.

agradecimentos: Edgar Xakriabá; Eri Yine Manchineri; Domilto Inaruri Karajá; Kainan Kundionan Karajá (que contribuiu também com a digitação quando uma de nossas autoras necessitava amamentar); Pepyaká Krikati Põocatiji; Edimar Antônio Fernandes; Eliene Rodrigues Putira Sacuena; Miriam Dantas de Almeida; Fernanda dos Santos Mendes; Dayane Teixeira Almeida; Emerson Souza; Crizelba Ferreira Padilha dos Santos (Cacica Potiguara); Joana Parteira Potiguara; Manuel Pereira dos Santos (artesão e pintor Potiguara).

Dessa forma, nos deparamos com o desafio de “fazer ecoar as vozes” de vários povos indígenas ao escrever esse texto, semelhante à como Bruce Albert e Davi Kopenawa Yanomami optaram por trabalhar com um “eu” coletivo em “A queda do céu” (2015). É um exercício metodológico, mas também ético e político no campo do compromisso social da psicologia com os povos indígenas, tornando “eu” um outro e vice-versa. Nesse caso, o sistema conselhos de psicologia, por meio do conselho federal da profissão, junto à equipe aqui composta por indígenas psicólogas e psicólogos e junto com colaboradores externos de diferentes povos, “empresta” sua voz para fazer ecoar essas outras vozes. É por isso que se optou pelo uso da primeira pessoa do plural, rompendo com a neutralidade e com a impessoalidade, mas convidando e buscando mobilizar para esse exercício.

Contamos também com a contribuição externa de outros não indígenas aliados: Thávila Kaline Miranda, que indicou algumas das referências por nós utilizadas, com os relatos de experiência na produção de documentos na lida com os impactos nos povos indígenas (pareceres psicossociais) do Psicólogo Bruno Simões Gonçalves a quem agradecemos a colaboração e Fernando Pessoa de Albuquerque, que gentilmente nos forneceu dados dos serviços relativos à saúde indígena, e a ele deixamos também nosso muito obrigada.

Ainda sobre o processo de elaboração do presente material, também valorizamos em nossas reflexões e concebemos como central o diálogo com saberes tradicionais, com outras epistemologias e maneiras de compreender a humanidade-animalidade, o cuidado e a cura, os itinerários terapêuticos, os processos saúde-doença, os especialistas em saúde, a educação e o desenvolvimento e os próprios sentidos e significados envolvidos na tessitura das existências, considerando as matrizes culturais (o *ethos*) que dão luz aos sujeitos no mundo, criando corpos, narrativas, relações e organizações de sociedade. Ao mesmo tempo, não deixamos de reconhecer os impactos nocivos que choques culturais violentos, advindos da

expansão capitalista, produzem nas coletividades étnico-culturais, criando condições para a resignificação de elementos, práticas e rituais.

A transformação das culturas é algo inevitável, pois vem acompanhada de processos históricos, mas, no caso dos povos indígenas, ela vem também com ameaças à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas, uma vez que as mudanças culturais em si não se dão de forma tranquila ou consensual, mas sim na maioria das vezes estas acontecem de maneira violenta e predatória como já registraram inúmeros autores como Hoornaert (1992)² citado por Sena (1997); de acordo com alguns registros históricos, a entrada da exploração mercantilista na Amazônia foi “acompanhada de violenta brutalidade, matança sem precedentes destes povos hospitaleiros.” e depoimentos de lideranças como o de Ailton Krenak no episódio 1 do vídeo “Guerras do Brasil”³.

Em outras palavras, em alusão à professora Vanessa Caldeira⁴, “não é o que chega, mas como chega [*a essa cultura*]” que configura um problema. E, sabendo disso, reconhecemos que esta referência carrega o grande desafio de falar sobre uma profissão que tem chegado aos poucos nas aldeias e que tem feito parte de um movimento reverso⁵, onde os povos podem aceitar ou não nossa inserção em seu *ethos* e, a partir disso, podem atribuir diferentes significados ao saber e ao fazer psicológico, nos fornecendo um *lugar*.

Como ficará notável a partir da leitura deste texto, a atuação com povos indígenas exige de nós uma criatividade política, já que a multiplicidade de cosmovisões coloca em cheque muitas de nossas certezas com relação ao que a psicologia tem produzido historicamente. As noções sobre a infância, o desenvolvimento, o ser gente, o cuidado, a cura, metodologias de trabalho e assim por diante.

Nesse processo, também será visto, até mesmo nossa ética profissional passa a ser problematizada a partir de um segredo que a própria comunidade pode vir a guardar, como base de sua memória e resistência; onde a(o) psicóloga(o), geralmente acostumada a ser figura de confiança, passa a ser interpretada, pelo menos em um primeiro momento, como fonte de desconfiança.

² Segundo o autor “Bento Maciel teria massacrado e levado ao cativeiro mais de 500 mil índios, e Pe. Antônio Vieira detectou mais de 2 milhões de mortos e outros cronistas colocam números mais elevados do que estes”. HOORNAERT, E. (Org.). História da igreja na amazônia. Petrópolis: Vozes, 1992.

³ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VeMISgnVDZ4&t=225s> acesso em 30 de out.2019

⁴ Alusão a uma fala da professora durante o curso de extensão/difusão cultural “Psicologia e Povos Indígenas: noções introdutórias”, no IPUSP em 2013.

⁵ Sobre antropologia reversa, vale ler “A invenção das culturas”, de Roy Wagner (2010).

Aproveitando esse leque de indagações sobre nossa profissão, consideramos fundamental, em primeiro lugar, parabenizar o Sistema Conselhos pelos esforços para dialogar com as novas demandas que têm surgido para a psicologia desde que assumiu seu compromisso social durante a redemocratização do país. O Centro de Referências Técnicas para Atuação em Políticas Públicas (CREPOP) tem sido uma força motriz nos últimos anos para que nossos saberes e práticas sejam plurais e múltiplos, resguardando os direitos humanos do povo brasileiro em sua diversidade.

Nesse sentido, abraçando os desafios que agora a própria Psicologia tem nos colocado, pensamos ser importante fazer *jus* ao que os povos indígenas nos têm ensinado, sobre outras temporalidades, outras maneiras de fazer e ser e de se posicionar também, para trazer uma autocrítica, esperando que com ela possa vir uma transformação nas formas pelas quais temos produzido a Psicologia enquanto ciência e profissão.

No bojo disso, muitas vezes, mesmo nós, como profissionais, nos atemos ao plano do possível, sem vislumbrar alternativas para o que nos parece utópico e impensável. Contudo, no caso da atuação com povos indígenas, o possível tem sido feito pelas burocracias do estado (ou nem isso), inclusive nas políticas públicas, acarretando sérios problemas às coletividades.

Não há verba para que as lideranças que ocupam cadeiras dos conselhos distritais indígenas possam se reunir com seus povos e encaminhar as pautas aos conselhos; não há custeio para que essas lideranças possam se deslocar dentro das terras indígenas e fazer seu trabalho de base; e são tantos entraves provenientes desse plano do possível que aquilo que deve chegar nos conselhos distritais não chega, aquilo que deve chegar nas bases não chega; e nem quem deve chegar o consegue.

Damos aqui este exemplo, que pode ganhar uma aparência prolixa, mas que pode ser uma situação comum em grandes territórios e cujos efeitos vão desde a ineficiência do controle social até uma rivalidade equivocada que a nossa política gera nas comunidades - o famoso “povo contra povo”, que fragmenta as lutas sociais. Ou seja, pensando no nosso contexto de produção de referências, outra forma de comunicação e de relação com esses povos e com os usuários dos serviços de psicologia, de uma maneira geral, precisa ser pensada e articulada pelo Sistema Conselhos; uma comunicação que seja trabalhada em uma rede que ultrapasse a Psicologia.

Foi por questões como essas, que desde o ano de 2004, o Sistema Conselhos de Psicologia tem proposto junto a cada Conselho Regional de Psicologia possibilidades de ações como Grupos de Trabalhos (GT), Seminários, comissões, pesquisas, entre outros, que venham dialogar e contribuir com o Encontro da Psicologia com os povos indígenas. Assim, fizemos um esboço traçando algumas trajetórias de aproximação da Psicologia enquanto Ciência e Profissão:

- 2004 – O Conselho Federal de Psicologia e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) se articulam na organização do “Seminário Subjetividade e Povos Indígenas” – com o objetivo de ouvir lideranças indígenas sobre as principais demandas psicossociais que enfrentam, realizado em Luziânia/GO.
- 2006 – Ocorrência de Seminários organizados pelo CFP e pelo CRP/SP - que debatiam "A Questão da Terra: desafios para a Psicologia";
- Março de 2007 – Realização do Primeiro Colóquio de Psicologia e Povos Indígenas que ocorreu em São Paulo, SP;
- Agosto de 2007 - Primeiro Encontro de Profissionais das Ciências Humanas sobre Questões Indígenas - São Paulo, SP "Desafios aos Pesquisadores e os Conflitos Metodológicos";
- 2008 – Iniciativa de primeiros trabalhos de um G.T. Psicologia e Povos Indígenas proposto pelo Conselho de Psicologia de São Paulo (CRP 06- São Paulo);
- 2008 - Seminários organizados pelo CFP e pelo CRP/SP - "Série gente da terra: seminário subjetividade e a questão da terra";
- Maio de 2009 - Encontros Interdisciplinares sobre Psicologia e Povos Indígenas - São Sebastião, SP - “A Complementaridade do Disciplinar e do Interdisciplinar”;
- 2010 - Publicação do livro *Psicologia e Povos Indígenas*, Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP 06 -SP);
- 2011 – A Comissão Nacional de Direitos Humanos - CFP (Conselho Federal de Psicologia) - acompanhou a Expedição Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul;
- Setembro de 2012 – é realizada a 2ª Mostra Nacional de Práticas em Psicologia onde foi homenageada Valdelice Veron, liderança indígena Guarani-Kaiowá;
- Março de 2013 – Realizada uma reunião pela Comissão Nacional de Direitos Humanos/CFP e representantes dos Conselhos Regionais de Psicologia, no qual dialogaram sobre a Saúde Mental dos Povos Indígenas e traçaram definições de Agenda para o II Seminário de Psicologia, Povos Indígenas e Direitos Humanos (Dourados, MS) e I Encontro Nacional de Psicologia, Povos Indígenas e Direitos Humanos (Dourados, MS),

Encontros preparatórios nos Conselhos Regionais e participação na V Conferência Nacional de Saúde Indígena (etapas locais, distritais e Nacional);

- Maio a Junho de 2013 - VIII CNP - Caderno final de Deliberações: continuidade de atividades dentro da temática, Psicologia e Povos Indígenas, nos eixo II (Crepop e Direitos Humanos) e Eixo III (Direitos Humanos).
- Agosto de 2013 – Realização do I Encontro Nacional Psicologia, Povos Indígenas e Direitos Humanos. Composto pelos conselhos regionais e realizado em Dourados/MS;
- Setembro de 2014 - I Seminário de Psicologia, Povos Indígenas e Direitos Humanos da Região Norte realizado no dia 4 de setembro, em Manaus/AM.
- Junho de 2017 – II Seminário Psicologia, Povos Indígenas e Direitos Humanos da Região Norte, realizado no Centro Cultural dos Povos da Amazônia em Manaus/AM.
- Abril de 2018 - I Seminário Nacional de Psicologia e Políticas Públicas-Etapa Norte. Com a introdução de várias discussões (mesa e Grupo de Trabalho) sobre Psicologia e Povos Indígenas. Realizado pelo CFP e CRP-10 na UFPA, Belém/PA.
- Dezembro de 2018 – III Seminário de Psicologia, Povos Indígenas e Direitos Humanos da Região Norte, realizado na Universidade Federal do Pará. Belém/PA.
- Dezembro de 2018 - I Encontro da Rede de Articulação: Psicologia, Povos Indígenas, Quilombolas, de Terreiro e em luta por território / I ERA, movimento esse que foi organizado por um grupo autônomo de profissionais da psicologia social, realizado na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF) em São Paulo/SP.
- 2018 - Em comemoração aos 56 anos da Psicologia no Brasil, o CFP com o lema “Reconhecendo histórias, valorizando contribuições”, homenageia as indígenas psicólogas na pessoa de Edilaise Santos Vieira (Nita Tuxá) como reconhecimento à contribuição na construção de uma Psicologia brasileira.
- Agosto de 2019 – IV Seminário de Psicologia, Povos Indígenas e Direitos Humanos da Região Norte, realizado na Universidade Federal de Roraima. Boa Vista/RR
- E tantas outras iniciativas...

Foi por esse motivo que, com destaque, ainda em 2018, o CREPOP se engajou em uma tentativa de ouvir o máximo possível de representantes de povos de diferentes regiões do país por meio da participação no I Encontro da Rede de Articulação:

Psicologia, Povos Indígenas, Quilombolas, de Terreiro e em luta por território / I ERA⁶, movimento esse que foi organizado por um grupo autônomo de profissionais da psicologia social, que pretendia mobilizar o máximo de pessoas possível para um encontro amplo e diversos entre lideranças, trabalhadoras/es, pesquisadoras/es e estudantes, a ser realizado na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF).

Nesse sentido, nas orientações dispostas no site do evento havia um incentivo para que cada região do país pudesse se reunir em pré-encontros, levantando pontos relativos às realidades particulares daqueles territórios. O evento gerou importantes reflexões, constatações e encontros, contudo, infelizmente foi reconhecida uma lacuna na representação de povos amazônicos, como também de terreiros durante o encontro, impasse este que, por fim, corroborou com o aprofundamento do conhecimento do Sistema Conselhos sobre o desafio que consiste em estabelecer um diálogo amplo com a diversidade étnico-cultural do país e com toda a história por detrás dessa relação.

Assim, se faz notável que os problemas que nos são demandados nas práticas da Psicologia, em nosso cotidiano de atuação com povos indígenas, transcendem os limites do CREPOP e atravessam toda a Psicologia e a maneira como ela tem se organizado junto às populações - sem as quais, sozinhas/os não conseguiremos avançar no compromisso social. Em resumo sobre esta problemática, precisamos trazer as entidades de representação dos povos indígenas e de toda a diversidade do povo brasileiro, seus pensamentos e sua práxis para *dentro* do Sistema Conselhos, assim como *para dentro* do nosso saber e fazer, para que possamos reinventar a nós mesmas(os), enquanto profissionais da Psicologia com compromisso social, nos aprimorando em direção a esse horizonte.

Optamos por colocar tais cartas na mesa desde o princípio para que toda a sua leitura seja permeada por um incômodo, o qual está desenhado em nossas vidas como cicatrizes; machucados profundos que insistem há mais de cinco séculos. O estudo dessa referência técnica deve causar a sensação dolorosa do contato com espinhos, mas também deve trazer o aroma animador e refrescante de uma rosa vermelha. Sem o contato com as tensões que nos configuram como possíveis agentes de

⁶ O evento foi organizado por um grupo de psicólogas/os que vinham discutindo a temática em outros espaços, como a Abrapso. A proposta do encontro pode ser conhecida por meio do site <https://redearticulacao.wordpress.com/> acessado em 30 de out.2019.

transformação, sem imergir nossos corpos nas águas turvas da história, nossos pés não irão pisar firmes para que nossas cabeças pensem e nossos corações ajam.

Faz parte para a atuação com povos indígenas passar por essa experiência vívida, de desconstrução e recriação orgânica; e talvez seja o medo desse encontro tenso e intenso que torne nossa caminhada junto aos povos tão recente e tão vagarosa, dos currículos às políticas públicas, algo que vem expressando um desejo de mudança desde 2004, quando um grupo de caciques procurou o Conselho Federal de Psicologia em busca de ajuda sob o argumento de que "para doença de branco índio não tem solução sozinho"⁷.

Este documento vem, então, como um mecanismo de sensibilizar, introduzir e criar a necessidade de apropriação do debate no cotidiano das(dos) profissionais, nos campos, florestas e cidades. Este texto nos foi dado e aceito como uma tarefa política a fim de visibilizar questões históricas para a psicologia no contexto dos povos indígenas, de maneira a prevenir equívocos já conhecidos na relação com as diferentes comunidades e, principalmente, somar com o trabalho das(os) diferentes profissionais da psicologia junto às pautas desses povos. Este é um material escrito da maneira mais franca possível, para diálogos cada vez mais profundos e transformadores.

Por essa razão, pretendemos também que este material possa servir como um documento que contribua com as pautas dos povos indígenas, uma vez que aqui reconhecemos o caráter adoecedor das consequências aos povos indígenas por conta do modelo econômico vigente, que tem como eixos as invasões ilegais dos territórios, a biopirataria e a destruição dos ecossistemas e das culturas indígenas, desde a colonização até a contemporaneidade.

O resultado do caminho pelo qual trilhamos até aqui, portanto, trata-se de um escopo teórico e metodológico, mas principalmente reflexivo, que aborda tensões éticas e políticas historicamente formuladas a partir de uma (não) relação da psicologia com outros saberes e fazeres, estabelecendo desafios que estão longe de serem resolvidos. Não esperamos esgotar as discussões e pautas com este texto, mas introduzir e criar a necessidade de que as e os profissionais ampliem o olhar para com os povos indígenas e suas demandas. Neste primeiro material, consideramos que por meio das diversas políticas públicas em que os profissionais da Psicologia estão inseridos, podemos e, mais que isso, *devemos* assumir um compromisso com a luta

⁷ Ver http://www.crp.org.br/portal/midia/fiquedeolho_ver.aspx?id=566 acessado em 03 de out.2019

indígena, muitas vezes assumindo posturas e atitudes orgânicas de enfrentamento cotidiano, nos posicionando contra o racismo e o racismo ambiental, e tantas outras violências e violações de direito possíveis.

Esta referência técnica como um posicionamento do compromisso social do Sistema Conselhos e da Psicologia - ciência e profissão - com os povos indígenas, com a demarcação dos seus territórios, com a efetivação e ampliação das políticas públicas e com a defesa de seus direitos, reconhecendo ainda o desmonte das políticas sociais e do Estado democrático de direito como parte da conjuntura nacional e internacional; e que atravessa nossas preocupações ao escrevermos o presente texto.

Una perspectiva desde la Psicología de la Liberación tendría que ser disolvente de lógicas hegemónicas, a la vez que obligue a actualizar discursos y prácticas, y ayude a discernir la vinculación teoría/práctica en interlocución con movimientos sociales y populares (Dobles, 2015, p. 123).

Com base nessa psicologia que postulamos, registramos nossa atordoante preocupação com as diversas investidas contrárias aos povos indígenas e seus territórios, a exemplo: do PL 870/2019, pelo qual os processos de demarcação de terras passariam a ser de responsabilidade do Ministério da Agricultura em detrimento da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); do corte dos recursos no setor de Educação para garantir o auxílio bolsa-permanência para acadêmicos indígenas, das tentativas de municipalização e privatização da política de saúde indígena; da desresponsabilização do Estado com relação à Conferência Nacional de Saúde Indígena em 2019 (programada para maio, adiada por duas vezes e não realiza neste ano), e do fim de diversos órgãos de controle social; nos assombra o profundo aumento no desmatamento no Brasil e a venda de nossas riquezas naturais - os minérios, as águas, a fauna e a flora para países estrangeiros e, mais recentemente, o decreto 10.394/2020, sobre o uso das forças armadas em terras indígenas.

Constitui-se como dever ético-político da Psicologia Brasileira estar ao lado das diversas nações indígenas, de suas comunidades, de seus modos de viver, por “nenhuma gota de sangue indígena a mais!”, a serviço do BEM VIVER e da construção da Terra Sem Males.

Conforme posto por Martín-Baró (1996, p. 7-8), acerca da identidade e do papel da Psicologia na América Latina, “é muito mais importante examinar a situação histórica de nossos povos e suas necessidades do que estabelecer o âmbito específico da psicologia como ciência ou como atividade”. Neste sentido, deve haver uma

disposição da Psicologia em reinventar suas possibilidades e limites, recriando-se a partir de uma prática que seja (re)construída no coletivo nos diversos contextos e comunidades em que os povos indígenas acionarem nosso trabalho, corroborando, a propósito, com uma mudança e um alargamento no próprio significado que as sociedades possam atribuir a nós, psicólogas(os).

Remetendo a Antônio Apinajé, durante um pré encontro do I ERA, realizado no quilombo Ilha de São Vicente - TO, há uma “guerra psicológica” pela qual os latifundiários e o próprio Estado tentam derrubar os povos⁸. Cabe a nós da psicologia contribuir na assessoria para reflexão das comunidades e suas lideranças no enfrentamento dessa guerra (psicológica). Essa assessoria pode ser central, uma ferramenta fundamental, na defesa da vida dos povos indígenas - como também dos quilombolas e demais povos tradicionais. Como será aqui discutido, novos produtos do trabalho com a Psicologia podem vir a contribuir com a defesa dos direitos territoriais originários, a exemplo dos relatórios psicossociais e das cartografias, ampliando nossas possibilidades técnicas.

Por fim, tendo em vista todo esse debate aqui introduzido, os eixos que a leitora irá encontrar ao longo da referência foram construídos mediante um encontro presencial e alguns não presenciais da comissão *ad hoc*; memórias do I ERA no caso das colaboradoras que estiveram presentes, junto a um acúmulo prévio do CFP; conversas com colaboradores indígenas e não indígenas mencionados pela equipe de autores. Como a temática é nova, não houve pesquisa prévia à reunião de membros para a equipe, como pode acontecer em outras publicações do CREPOP. Sendo assim, chegamos ao resultado, com quatro eixos:

No primeiro eixo, chamado “Compromisso ético-político”, trabalhamos o teor da implicação profissional com povos indígenas, rompendo com teses sobre neutralidade científica, defendendo as políticas públicas como fruto das lutas sociais, e trazendo marcos lógicos e legais importantes para a atuação. O Bem Viver indígena, enquanto alternativa ao modelo ocidental de qualidade de vida, individualizante e biologizante, e às concepções fragmentárias e excludentes de bem-estar do sistema econômico vigente, cuja entropia equaciona as diferenças em desigualdades, também é abordado nesse tópico, dando luz ao próximo.

Por conseguinte, o segundo eixo, intitulado “Psicologia e Povos Indígenas”, traz as noções de corpo e de pessoa como bases para o entendimento das subjetividades

⁸ O registro audiovisual do pré-encontro no TO está disponível no link <https://youtu.be/UfABYrxzw78>

indígenas, buscando tratar de contribuições da psicologia comunitária e de outras ciências, como a Antropologia, para uma prática com os territórios. Essa discussão é acompanhada, por sua vez, por um histórico da relação do Sistema Conselhos e da Psicologia com as demandas que os próprios povos têm trazido para profissionais, cientistas e militantes.

Na esteira desse levantamento, o terceiro eixo trata da “Atuação da Psicologia com povos indígenas”, defendendo a clínica ampliada, a escuta política e o trabalho em rede, evidenciando que a Psicologia ultrapassa os limites da saúde mental e que essa, por sua vez, ultrapassa a Psicologia. O debate nesse eixo é permeado pelos aspectos psicológicos da luta por territórios e dessa como elemento constitutivo das subjetividades indígenas, trazendo algumas diretrizes práticas para a atuação profissional.

Por fim, o quarto e último eixo, “Bioética na formação em Psicologia”, condensa todos os conteúdos até então tratados em uma reflexão sobre a ética e formação seja no campo do ensino e na construção de Diretrizes curriculares que respeitem a diversidade de povos e práticas entre os povos indígenas e o acesso ao processo formativo com a entrada e a permanência dos indígenas acadêmicos nas universidades e a complexidade ética acerca da extensão e das pesquisas sejam estas de campo ou não sobre e/ou junto a povos indígenas. A perspectiva trazida coloca “o indígena não mais como objeto, mas sim como sujeito do conhecimento”, conforme postulado pelo antropólogo do povo Guarani, Emerson Souza, durante a Semana de Psicologia da UNESP de Bauru em 2019.

Assim, antes de adentrarmos na teia (in)formativa que nos aguarda, avançaremos na introdução seguindo para o subtópico “‘O outro’ na invasão do Brasil”, discutindo sobre os usuários dos nossos serviços nas políticas públicas, os co-autores de nossos trabalhos; quem sejam, os povos indígenas. Boa leitura.

“O outro” na invasão do Brasil

“Eu não sou índio e não existem índios no Brasil. Essa palavra não diz o que eu sou, diz o que as pessoas acham que eu sou. Essa palavra não revela minha identidade, revela a imagem que as pessoas têm e que muitas vezes é negativa”

(Daniel Munduruku. 63ª Feira do Livro de Porto Alegre)

Para tratar da atuação junto aos povos indígenas, é preciso começar entendendo esse marco, que culmina nos desafios que estão postos hoje no cotidiano dos povos e, conseqüentemente, no dia-a-dia dos profissionais que atuam junto a suas pautas históricas, direta ou indiretamente⁹. Faz-se necessário, assim, entender quem é esse sujeito que desde outrora passou a ser chamado de “índio”, “indígena”, “ameríndio¹⁰”; e ao desnaturalizar sua condição de “outro”, problematizamos a nossa própria construção ocidental de Psicologia, psicologizante e patologizante da vida em suas múltiplas expressões. Coloquemos algumas “cartas” na mesa!

No primeiro documento da literatura de informação sobre o Brasil, a Carta de Pero Vaz de Caminha, aparece explicitamente marcada a ideologia da expropriação da terra dos povos indígenas. Caminha emitia ao rei de Portugal uma carta, na qual dava-lhe “a nova do *achamento* desta *vossa terra nova*”. Logo, depreende-se que a terra não era do povo originário que aqui vivia, muito antes de Portugal invadir o território brasileiro, mas era pertencente à coroa portuguesa.

Era uma terra sem dono, de acordo com a cosmovisão capitalista mercantil de Portugal no séc. XVI, razão pela qual é atribuída no discurso literário a esta nação a posse da terra. A descrição da nudez indígena, como manifestação de sua inocência, bem como o juízo de valor pejorativo-moralista eurocêntrico, ao chamar a região genital de “vergonhas”, aparece no seguinte trecho da carta:

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. Nas mãos traziam arcos com suas setas [...] A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto (CAMINHA, 2019, p. 6-7.)

Determinada por um choque cultural violento, a representação do “selvagem” - e do bom selvagem, termo de Rousseau no século XVIII -, carregada de um referencial humano vinculado ao modo de vida europeu ganhou o mundo por meio das histórias contadas por Hans Staden em “Viagem ao Brasil”, publicado na Alemanha em 1557 e

⁹ FIGUEIREDO, Luis Claudio. **Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos.**

BOCK, Ana. **A perspectiva histórica da subjetividade: uma exigência para la psicologia atual.** in Psicol. Am. Lat. n.1 México fev. 2004

¹⁰ Ver <http://www.ufrgs.br/cdrom/laroche/amerindios.htm> acessado em 16 de set.2019

no Brasil em 1892 (primeira tradução)¹¹, muito tempo depois retomado por Monteiro Lobato em “As aventuras de Hans Staden” (1927).

Também a influência da religião (no início principalmente a católica) teve um impacto grande via preceitos nos tabus e valores que se incorporaram na constituição cultural da nação, reforçando essa imagem estereotipada do indígena. Como diz Guedes (2009) apud Sena (1997, p. 39):

[...] as entidades religiosas aborígenes, normalmente não são sexuadas, e regem principalmente a vida e a morte, o bem e o mal e por isso são respeitadas, evitando-se o choque entre indivíduos, os grupos e as entidades. Seus cultos obedecem à divisão entre o que dá a vida e o que dá a morte, cabendo sempre ao masculino, elaborar os cultos às entidades que produzem a morte, e ao feminino que produz a vida. Seu senso de moral não inclui a sexualidade, a nudez como sendo mal como pudemos constatar entre os Deni.

Tal representação infelizmente repercute até hoje por meio de noções associadas a um estado primitivo, aculturado (sem cultura) e natural, deslegitimando todo o processo histórico e cultural que os próprios povos protagonizam mesmo antes da chegada dos invasores. Essa visão acaba por infantilizar o sujeito indígena e respinga na história do indigenismo até hoje, a exemplo das práticas de tutela pelo Estado, pelo terceiro setor e por outros atores muitas vezes envolvidos nesse cenário.

Thompson (1995) segundo Guedes (2016) assinala, em seu trabalho sobre ideologia e cultura, a importância de entender as desigualdades, já que estas se manifestam em vários planos: político, cultural e econômico. Para ele, as desigualdades passam também pelo plano simbólico, e as formas simbólicas se entrecruzam com as relações de poder. Thompson faz a seguinte indagação: “De que maneira o sentido serve para estabelecer e sustentar as relações de dominação?”. Para ele, existe uma circulação generalizada de formas simbólicas e a produção e a troca de formas simbólicas (linguísticas, gestos, ações) é e sempre será uma característica onipresente na vida social (THOMPSON, 1995:9). Para entender a importância das formas simbólicas, ele explicita o porquê desse interesse e a possibilidade de articulação destas com as relações de dominação.

Para Thompson, os significados são inerentes a cada cultura; podem existir vários sentidos (significados), dependendo do contexto social; do valor atribuído (ser

¹¹ Há uma tradução de 1930 disponível na versão pdf em <https://tendimag.files.wordpress.com/2012/12/hans-staden-viagem-ao-brasil-1930.pdf> acessada em 16 de set.2019

aceito ou desprezado pelos indivíduos); do sentido que mobilizado pelas formas simbólicas, está continuamente implicada na construção de relações sociais, estabelecendo e sustentando relações de dominação.

É graças a isso que uma série de práticas em saúde, educação e assistência social, a propósito, são inseridas de maneira compulsória nas comunidades, desconsiderando todo o saber local que rege ali as relações vitais. Por essa razão, vale dizer, Grosfoguel (2016) afirma que a estrutura da ciência é sexista, racista, genocida, epistemicida, sendo intolerante com a diversidade de pesquisadores e de saberes que podem ser produzidos a partir da inserção de acadêmicos e professores indígenas nas universidades, por exemplo. A ciência integra-se, assim, em um projeto societário; e a psicologia não está ilesa nessa história:

O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo (*Idem*, p. 25).

Tais práticas se constituem como parte de um processo histórico e manifestação de um imaginário coletivo acerca da negação da cultura do *outro* e, mais que isso, negação da vida do outro. Neste contexto, Eduardo Hoornaert (1979, p. 25), nos seus escritos sobre História da Igreja na América Latina, menciona a visão dos missionários no período da colonização acerca do indígena:

[...] nos documentos históricos o indígena nunca foi “fronteira”, nunca se respeitou a sua irredutível alteridade, pois o catolicismo que se “ampliou” ou se “dilatou” (a terminologia “propagar”, “propagação”, é só do século XVII) era inconsciente das suas fronteiras e só considerava o outro como marginal, nunca como “outro” no sentido pleno desta palavra. Daí o zelo quase fanático dos missionários em extirpar qualquer vestígio do que era interpretado como idolatria, barbárie, aberração da “verdadeira fé”.

Como se depreende desta descrição, a religião oficial implantada no Brasil com a colonização negava a alteridade do indígena como pessoa humana, modo que o *eu* do branco, europeu, colonizador não reconhecia a humanidade do *outro*, indígena. Desse modo, a espiritualidade dos povos indígenas - aspecto central no conhecimento tradicional (BERNI, 2010) - e suas diferenças na vivência religiosa foram rotuladas preconceituosamente como elementos de barbárie e idolatria, uma vez que transgrediam os dogmas da fé católica, em virtude das diferenças dos sistemas simbólicos e ritualísticos indígenas. Ao negar a espiritualidade do *outro*, no contexto cultural específico de seu sistema simbólico, os missionários da colonização estavam,

do ponto de vista ontológico, negando a humanidade do ser indígena, negando o seu direito de existir.

De maneira semelhante, perpetua-se uma cristalização estigmatizante sobre o “ser indígena no Brasil”, que invisibiliza as transformações culturais, subjetivas e sociais que estão postas pelos ventos da história. O termo “indígena” contribui para localizar no tempo e no espaço uma história de relação social, uma identidade coletiva e uma série de desafios interculturais.

Contudo, deve-se cuidar para que este mesmo conceito não invisibilize as diferentes nações que estão por detrás de uma representação caricata e rasa, que reduz os sujeitos a uma história contada pelos invasores; a democratização da psicologia, afinal, perpassa o fortalecimento de narrativas contra hegemônicas em favor de uma sociedade que produza o menor sofrimento possível (HUR e LACERDA JR, 2017).

De acordo com Guedes (2012:204)¹² para Adorno e Horkheimer, o que está em jogo no século XX é o aperfeiçoamento técnico, que tem mecanismos para incorporar os sujeitos à cultura. A resistência acontece, mas não como uma crítica da ideologia. Segundo os autores, depois do fascismo, a ideologia tornou-se uma “mentira manifesta”. Por que as pessoas aderem a mentiras manifestas? O que as leva a acreditar em mentiras manifestas? A resistência concentra-se no campo da própria consciência, daí o papel da Psicologia para entender o que leva as pessoas a cultuar mercadorias/fetiches. O chamado *campo da diversidade* precisa ser compreendido para que se possa entender a constituição cultural e a diversidade dos povos indígenas.

Assim, é importante afirmar que o indígena pode ser Guarani, Bororo, Xavante, Kumaruara, Karipuna, Yanomami, Macuxi, Gavião, Potiguara, Tupinambá, Baré, Baniwa, Tembé, Asuruni, Xikrin, Tuxá, Karajá-Xambóia. Pode falar português, tupi, akwe, jê, aruak, iny, Nangetu. Pode crer em Deus, Tupã, Itukoviti, Papã, loló, nos encantados. E pode ser também um grande xamã, pajé ou um grande médico. Ser indígena é um campo repleto de possibilidades histórico-antropológicas e psicossociais.

¹² Ver em GUEDES, Maria Eunice Figueiredo. **Gênero e Tecnologia**, 2012, p. 204.

Nem todos os grupos étnicos têm a mesma tradição cosmológica, sendo necessário pensar também aqui na diversidade e em identidade(s), como aponta o documento do DSEI GUATOC:¹³

[...] Pois identidade indígena está necessariamente ligada ao fator relacional, onde ser Kayapó, Tembê, Munduruku, Parkatêjê, Assurini, etc. diz do pertencimento a um grupo culturalmente diferenciado, com modo particular de organização social e uso dos recursos naturais. E, desse modo, julgamos que interferências bruscas em sua organização social, práticas de expressão cultural, acesso a terra e recursos naturais ou ainda práticas de cuidado em saúde, educação e/ou assistência social que não considerem as particularidades destes povos, podem gerar consequências imprevisíveis [...] (DSEI GUATOC, 2016).

E, dentro dessas particularidades, Guedes (2016, p. 30) assinala que tanto podem estar a perda maior ou menor de tradições (dependendo do grupo étnico) tanto no campo espiritual quanto no cuidado em saúde. Afinal, grupos religiosos são cada vez mais presentes em várias aldeias de diferentes etnias em todo o País¹⁴. No entanto, podemos dizer que atualmente ocorre um processo de resistência a essas perdas de tradições.

Existem no mundo atualmente centenas de etnias indígenas com históricos mais singulares e continuam a existir e resistir em seus territórios/terras e a desenvolver suas práticas culturais e estratégias de sobrevivência, principalmente os que se encontram ameaçados pelos mais diversos vetores sociais, ambientais, climáticos, políticos e industriais.

Atualmente no Brasil, segundo o Censo Demográfico de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística (IBGE) existem cerca de trezentos e cinco etnias indígenas, em situações mais diversas e adversas em seus territórios. Na Amazônia, notamos o avanço dos grandes projetos e intensificação dos conflitos de terra. Diversas são as táticas de resistências desses povos na Amazônia para garantir a continuidade de sua existência e reprodução sociocultural e, assim, da saúde desses povos.

¹³ DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL GUAMÁ TOCANTINS. **Relatório de Gestão Programa Bem Viver**. Belém: DSEI GUATOC, 2016, mimeo.

¹⁴ DISTRITO SANITÁRIO ESPECIAL GUAMÁ TOCANTINS. **Relatório de Gestão Programa Bem Viver**. Belém: DSEI GUATOC, 2016, mimeo.

Neste contexto, a década de 1980 é de suma importância para compreender como um acontecimento no que se refere ao histórico das mobilizações dos povos indígenas e quilombolas e da conquista dos seus direitos. A constituição de 1988 assegura em seu texto o direito à saúde, educação diferenciada e reconhecimento de terras para indígenas e quilombolas. Isso nos faz notar a grande responsabilidade que as instituições e campos profissionais como a Psicologia que tem que saber acolher de modo responsável e respeitando as especificidades culturais desses povos, para que sigam tendo garantidos seus direitos indissociáveis pela terra, saúde e educação.

Joanna Overing (1999), ao discutir o olhar hegemônico para os povos indígenas, problematiza que concepções exóticas acarreta não apenas problemas éticos e políticos, mas também metodológicos, de modo que a apreensão da cultura estudada só se torna possível com base do que há de mais cotidiano na vida nas aldeias. Desse modo, compreender a identidade e a subjetividade indígena requer, tecnicamente, uma busca densa e descritiva pelo corriqueiro, pelas sutilezas e detalhes do cotidiano vivenciado intersubjetivamente na dinâmica cultural, ao contrário do que o imaginário ideológico colonialista direciona em nossas relações com o mundo.

É importante deixar esse aspecto bem demarcado, haja visto que o indígena contemporâneo é sujeito de conhecimento e de direito; aliás, sempre foi, mas agora, mais que nunca, a Psicologia precisa reconhecer isso e atuar em parceria com os povos. Trata-se de abrir mão de uma lógica de tutela impregnada em nossa maneira de conviver, não só com as pessoas indígenas, mas principalmente para com elas.

Isso significa romper com a tese da incapacidade, pautada no exótico como prova de inferioridade social, cultural e racional e avançar para a legitimação do múltiplo e do diverso como parte da totalidade humana. Conforme nos dizem Kopenawa e Albert (2015, p. 76):

Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir.

Sendo assim, tal processo requer que a psicologia estenda as mãos para esse outro, não mais pela lógica da invasão, mas pela lógica da “reinvenção” (no sentido

que Bruce Albert confere a sua relação intelectual, estética, ética e política com Davi Kopenawa na produção literária da crítica xamânica ao mundo não indígena, pela qual juntos fazem ecoar a voz Yanomami para o ocidente¹⁵), se abrindo para novos encontros e seus desdobramentos, na aldeia, nos campos, cerrados e florestas, como também nas cidades. Atualmente, a pessoa indígena está na universidade, usa celular e tênis de marca. Ela pode ter sonhos de viajar para o exterior e conhecer a cultura dos não indígenas; e isso de forma alguma a torna “menos indígena”. Onde e como quer que esteja, seu corpo sempre será extensão de seu território.

Sua identidade, sua memória e sua história devem garantir um olhar diferenciado das políticas públicas para com ela. Trazer isso à tona é uma tarefa ético política do trabalho da Psicologia com essas populações, seja na implementação, atuação e gestão nas políticas públicas. A Psicologia deve contribuir na produção de condições psicossociais para que a pessoa indígena possa ser indígena em todos os espaços - como paciente em um hospital, como estudante na Educação Básica, como acadêmica em uma universidade, como trabalhadora em um processo seletivo, como beneficiária de programas sociais, como moradora de um bairro ou setor nas cidades e, principalmente, em seu próprio território.

Por fim, falar desse outro requer tornar outro a nós mesmos; assim como Bruce Albert e Davi Kopenawa, fazer uma parceria para ecoar a voz de um povo impacta em nossa vida subjetiva, produzindo sentidos, afetos e posicionamentos diante da realidade. Em função disso, avançaremos agora para o primeiro eixo de nosso texto, acerca da dimensão ético-política de nossa atuação junto aos povos indígenas no Brasil.

Por agora, o que deve estar nítido é que a pessoa indígena possui uma subjetividade que é extensão de seu território e que, assim como nós, está inserida em processos históricos de transformação. Contudo, deve ficar esclarecido também que não há um ideal de índio genérico, de modo que se trata de várias etnias e diversas línguas e, portanto, diversas formas de ser e estar no mundo.

¹⁵ Sobre isso, ver propriamente o capítulo “Post Scriptum - Quando eu é um outro (e vice-versa)” da obra de Kopenawa e Albert (2015).

EIXO 1 – DIMENSÃO ÉTICO-POLÍTICA

“[...]a cultura é um rio
Corre manso para os braços do mar,
Assim não existem fronteiras
Para aprender, lutar e caminhar. (...)
Hoje estamos nas Universidades,
Levamos junto nosso lugar,
A construção do conhecimento é uma teia,
Que liga a tua cidade com minha aldeia”.
(Educação Indígena. Márcia Wayna Kambeba)

O saber e o fazer psicológicos não são neutros e a ciência sempre esteve de um lado ou de outro na história e nas disputas por projetos societários. A atuação de psicólogas(os) com povos indígenas exige posicionamentos, atitudes e comportamentos de muita desconstrução da nossa própria identidade profissional de maneira que possa direcionar os trabalhos no bojo no sistema de garantia de direitos. Para trabalhar no contexto indígena, se faz necessário “tirar do automático” quase tudo o que estamos acostumados a falar e a fazer nas diversas abordagens teóricas e áreas de atuação profissional. Além disso, faz-se mister desnaturalizar o conhecimento psicológico tradicional e permitir que ele seja impregnado por outras concepções.

Ao longo deste processo de produção de saberes e fazeres, a profissional pode se perceber em um intenso choque de culturas, o que Roy Wagner (2010) explica ser uma zona de conflitos pela qual passamos estranhar a nossa própria cultura a partir do estranhamento da cultura do outro. Como crianças, passamos então a reaprender maneiras de ser e conviver, falar e agir. Sem essa experiência de cunho etnográfico - de apreensão e descrição - torna-se mais difícil compreender esse outro.

Portanto, é importante que a psicologia vivencie o que for possível, deixando-se ser guiada pelos sujeitos com quem atua, revitalizando sua maneira de se inserir nas relações, possibilitando que a própria coletividade lhe insira em seus processos, desenhando novos limites e, principalmente, novas possibilidades para sua contribuição. A ética própria de determinado grupo cultural também pode colocar em questão aquilo que parece de praxe no fazer profissional e, assim sendo, provocar uma série de mudanças de postura na(o) psicóloga (o).

Algumas situações retratadas pelos próprios indígenas em suas mídias nos dão pistas sobre essa demanda para a psicologia, a exemplo do documentário “Mokoi Tekoá Petei Jeguatá - Duas aldeias, uma caminhada” (dirigido por Benites, Ortega e

Morinico, em 2008)¹⁶, que mostra a realidade de duas comunidades Guarani-Mbya do Rio Grande do Sul. O filme é fruto do projeto “Vídeo nas aldeias”¹⁷, iniciado a partir das atividades do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), com Vicent Carelli.

Acompanhando o dia a dia de jovens, homens e mulheres Guarani-Mbya, os documentaristas revelam em uma cena a exploração da imagem de indígenas que, ao serem fotografados em local turístico, cobram por isso e tornam-se motivo de chacota e discurso pejorativo por turistas que se vêem no direito de posse das imagens. O questionamento a essa prática comum dos não indígenas na região diz respeito ao oportunismo com relação aos seus retratos que, vale dizer, historicamente são utilizados como mecanismo de disseminar ideias sobre “os índios”, como discutimos anteriormente.

Além disso, é comum que fotos de pessoas indígenas sejam fonte de lucro “país afora”, sem mesmo o sujeito da foto - neste caso, tornado objeto icônico - saiba da existência do registro e de seu propósito. Tal prática antiética também costuma aparecer em contextos de pesquisa acadêmica, colocando os povos como objetos de estudo, propiciando, enquanto tal, uma relação de dominação-exploração.

É importante complementar ainda que para alguns povos, como os Xakriabá, a foto foi incorporada na linguagem como termo igual ou semelhante a “alma” - *hembra* - e o registro fotográfico, neste caso, significa um registro profundo da alma - como transmitiu em sua oficina o etno fotógrafo Edgar Corrêa Kanaykõ, durante o I SBPC Indígena, na UFSCar em 2014. Ou seja, no caso de uma atitude dessa natureza, levar uma fotografia poderia ser equivalente a levar a alma de alguém embora, tornando a coisa ainda mais séria, no sentido do total desrespeito e desconsideração ao sistema de valores éticos construídos nos contextos culturais do referido povo.

Do ponto de vista da ética – do cuidado para com os direitos da pessoa e das comunidades indígenas usuárias de nossos serviços de psicologia –, temos que usar imagens, língua, informações e tudo o mais que disser respeito aos povos com muito zelo e responsabilidade. Para tal, a atitude fundamental é respeitar as instâncias de deliberação locais, isto é, as organizações sociais de cada povo, como explica o próprio Edgar Xakriabá - que também é mestrando em antropologia pela UFMG - para

¹⁶ Assista o vídeodoc em <https://ayalaboratorio.com/2018/08/16/mokoi-tekoa-petei-jeguata-duas-aldeias-uma-caminhada/> acessado em 16 de set. 2019.

¹⁷ Para maiores informações ver <http://videonasaldeias.org.br/2009/index.php> acessado em 16 de set. 2019.

obter as devidas autorizações, como também dialogar com cada sujeito a respeito dos registros. Atitudes desse modo garantem um fortalecimento do princípio de autodeterminação dos povos, que é contrário às concepções de integracionismo e tutela.

No caso do trabalho com pesquisas científicas, a partir da relação com a hierarquia local, pode caber ainda o acionamento dos comitês de ética de maneira diferenciada, com respaldo da FUNAI. Contudo, vale saber, outros campos do conhecimento, como a Antropologia, têm buscado primordialmente seguir as orientações das lideranças em detrimento dos procedimentos burocráticos institucionais não indígenas. Sobre isso, é importante verificar os textos da Resolução CONEP/CNS 304/2000¹⁸, a Carta dos docentes de Antropologia da UEL (de 2014)¹⁹ e o Dossiê sobre Ética na Pesquisa Antropológica (organizado por Telma Camargo da Silva em 2014)²⁰, pois há um debate contemporâneo em torno da ética de pesquisa em contexto indígena,²¹ sobre o qual a psicologia precisa se apropriar, dialogar com os povos e se posicionar ético-politicamente.

Dayane Teixeira Almeida, jovem do povo Tariano e falante do tukano, graduanda em Psicologia na Universidade Federal de São Carlos/UFSCar-SP, relatou para nós que almeja cursar o mestrado para contribuir ainda mais com seu povo, mas receia quanto à burocracia exigida pela ética em pesquisa. Na esteira da preocupação de Dayane reside uma questão importante, qual seja: a burocracia tal como está hoje serve a quem e a quem? Tem contribuído ou tem feito um desserviço aos povos indígenas?

Não estamos dizendo aqui que se deve necessariamente abolir esse recurso burocrático para os cuidados éticos; pelo contrário, em muitos casos isso resguarda também o pesquisador/a - por exemplo, nos casos em que se insere em territórios conflituosos, em que há disputas interétnicas decorrentes do processo histórico de

¹⁸ Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/res304.htm> acessada em 16 de set. 2019.

¹⁹ Disponível em: <http://www.revistahcsm.coc.fiocruz.br/antropologos-se-retiram-do-comite-de-etica-em-pesquisa-envolvendo-seres-humanos-da-uel/> acessada em 16 de set.2019

²⁰ Disponível em http://www.aba.abant.org.br/administrador/product/files/134_00198067.pdf acessado em 16 de set. 2019.

²¹ Ver também <http://www.ufrgs.br/cep/noticias/indigenas-debatem-resolucao-sobre-etica-nas-pesquisas-com-humanos-em-aldeias> acessado em 16 de set.2019 , sobre o debate indígena em torno da possível atualização da Resolução do CNS.

constituição das terras indígenas durante o regime do SPI e mesmo durante o início da FUNAI²²; e por isso pode se tornar objeto de disputa entre etnias rivais.

É muito válido mencionar isso, pois para os povos indígenas não existe a divisão cartesiana entre um “eu pesquisador”, relativo à vida profissional, e “um eu mesmo”, relativo à vida pessoal propriamente dita. Dessa maneira, inserir-se como trabalhador ou pesquisador nesse campo significa concretamente adentrar em uma vida comunitária, mesmo que involuntariamente, pois essa condição existencial, no caso da Psicologia, faz parte do processo de atribuição de sentidos sobre nós por parte do grupo étnico.

Com efeito, outro aspecto ético que é preciso ser refletido é a própria incorporação que cada povo faz da Psicologia - ciência e profissão, bem como de sua ética. Neste sentido, o Código de Ética da Psicologia prevê o sigilo profissional, conforme seu Art. 9º – “É dever do psicólogo respeitar o sigilo profissional a fim de proteger, por meio da confidencialidade, a intimidade das pessoas”. Esse ponto chama bastante a atenção, visto que a ideia de sigilo se encontra associada à noção de segredo, mais especificamente, segredo do indivíduo (remetendo aqui ao capítulo de autoria de Alain Corbin no livro “A história da vida privada”, organizado por Michelle Perrot em 1987). Esta história, por sua vez, tem como pano de fundo uma concepção individualizada e individualista de humanidade, como também eurocêntrica.

No caso das comunidades, e principalmente nos territórios indígenas, é preciso saber que para muitos conteúdos psicossociais isso se inverte; isto é, o segredo passa a ser algo coletivo, vinculado à memória e à oralidade; e que precisa ser mantido no coletivo em detrimento de uma escuta hegemonicamente psicológica.

Tal condição de trabalho pode causar grande estranheza da(o) profissional de psicologia, quando percebe: 1- que o que ouviu em um grupo operativo ou em uma escuta individual é conhecido pela comunidade, e que, portanto, não possui o estatuto de um conteúdo íntimo e ou secreto; 2- que a comunidade só fala para a(o) psicóloga(o), profissional e ou cientista, o que estiver étnico-cultural e historicamente autorizado; 3- psicólogas(os) não indígenas podem não receber informações sobre “o que branco não entende”.

²² Podemos fazer alusão ao caso da transferência compulsória dos Avá Canoeiro do Araguaia, após sua captura na década de setenta, para o território Javaé - povo que também não foi consultado sobre esse processo na ocasião. A situação encontra-se retratada em Rodrigues (2013; 2016).

Esses pontos servem como delineadores de uma prática de alteridade e de apreensão (e talvez não compreensão propriamente dita) da realidade cosmológica indígena, a qual implica em um processo próprio de formação de vínculo (de confiança) para o desenvolvimento do trabalho psicossocial. Na Antropologia, é comum se ouvir que o etnólogo é como uma criança que precisa aprender tudo do zero. E é assim, como uma criança, modificando sua maneira de ser, pensar, sentir, falar e agir a partir de um novo referencial, que a psicologia pode vir a construir algo conjuntamente, em co-autoria com as comunidades promovendo saúde.

A propósito da co-autoria, no I ERA foi discutida esta temática em um dos Grupos de Trabalho; e foi pautado entre os presentes que a conhecida “devolutiva” do pesquisador para a comunidade deve ser muito mais profunda e responsável do que uma simples cópia da tese ou algo semelhante. Faz-se necessário, segundo o debate, uma implicação política do pesquisador para com a comunidade e isso, por sua vez, exige que a pesquisa tenha sua devida intencionalidade - no sentido dos processos conscientes, voluntariamente emancipatórios engajados na atividade de estudo.

A abordagem etnográfica (MATOS, 2011) pode render bons frutos nessa direção, trazendo a comunidade como controle social da atuação da(o) profissional, da equipe, de um projeto ou de um programa e, por isso, a presença de profissionais da Antropologia nas políticas públicas tem muito a somar, numa perspectiva multiprofissional, na atuação da Psicologia. Atualmente, algumas comunidades possuem suas próprias comissões de avaliação das pesquisas a serem ou não desenvolvidas nos territórios, como também sobre a publicação dos resultados em periódicos científicos, livros e anais de congresso.

O fato é que no contexto indígena não é possível atuar ético-politicamente, no bojo de um compromisso social da Psicologia, sem construir os saberes e práticas “de baixo para cima”, a partir da realidade em que estivermos inseridas(os), colocando os sujeitos como co-responsáveis pelo trabalho, da sua concepção a sua implementação e gestão, sendo seu principal objetivo contribuir com a autonomia dos indivíduos e da coletividade, de acordo com a demanda que por eles estiverem colocadas.

Esse mesmo cuidado ético deve ser colocado em prática no campo da Avaliação Psicológica, caso seja necessária no contexto de trabalho da(o) psicóloga(o). Assim, como a noção de segredo ou de intimidade, concepções sobre infância, desenvolvimento e de estados saudáveis também variam no *ethos* dos povos indígenas.

Nos casos em que alguma avaliação for demandada pela própria comunidade, a(o) profissional deve refletir juntamente aos sujeitos sobre o instrumento utilizado, problematizando sempre sua finalidade e, por isso, é mais recomendável valorizar os instrumentais e parâmetros locais estabelecidos por meio dessa comunicação. Por essa razão que de acordo com a Resolução 09/2018, que regulamenta a Avaliação Psicológica, está disposto no art. 33 que:

A psicóloga e o psicólogo, na realização de estudos, pesquisas e atividades voltadas para a produção de conhecimento e desenvolvimento de tecnologias, atuarão considerando os processos de desenvolvimento humano, configurações familiares, conjugalidade, sexualidade, orientação sexual, identidade de gênero, identidade étnico-racial, características das pessoas com deficiência, classe social, e intimidade como construções sociais, históricas e culturais.

Significa que a Psicologia compreende que deve estar à disposição dos povos, como um direito assegurado constitucionalmente - direito de acesso à Psicologia, mas que isso não significa que a mesma psicologia não possa ser aplicada em outros contextos, sendo desenvolvida nas aldeias e nos contextos urbanos com as pessoas indígenas.

Por essa razão, os trabalhos devem ser desenvolvidos sob a lógica da corresponsabilidade afetiva e cognitiva, do início ao fim do processo; e a pessoa indígena, enquanto sujeito do conhecimento, também deve ser reconhecida como sujeito de direito.

Esse estatuto de reconhecimento, contudo, não é algo simples. Pelo contrário, trata-se de um processo político de disputas de narrativas, protagonizado pelos movimentos indígenas em nome de sua cidadania, conforme consta no filme “Índio cidadão” (2014) acerca de sua participação na Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988. O tópico a seguir aborda, assim como este, outros marcos lógicos e legais da relação entre o Estado, não indígena, e as sociedades indígenas no Brasil.

Marcos lógicos e legais

BRASIL
que faço com a minha cara de índia?

*e meus cabelos
e minhas rugas
e minha história
e meus segredos?*

que faço com a minha cara de índia?

*e meus espíritos
e minha força
e meu tupã
e meus círculos?*

que faço com a minha cara de índia?

*e meu toré
e meu sagrado
e meus "cabôcos"
e minha terra*

que faço com a minha cara de índia ?

*e meu sangue
e minha consciência
e minha luta
e nossos filhos?*

brasil, o que faço com a minha cara de índia?

*não sou violência
ou estupro
eu sou história
eu sou cunhã
barriga brasileira
ventre sagrado
povo brasileiro*

*ventre que gerou
o povo brasileiro
hoje está só ...
a barriga da mãe fecunda
e os cânticos que outrora cantavam
hoje são gritos de guerra
contra o massacre imundo*

(Eliane Potiguara)

O Brasil é um país pluriétnico, com um cenário de ricas diversidades de povos indígenas. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no seu Censo de 2010 estima-se a existência de 896,9 mil indígenas. Desse total, 36,2% encontram-se residindo na área urbana e 63,8% na área rural. Na área urbana, a Região Sudeste detém o maior percentual de indígenas (80%); e na Região Norte, a área rural possui 82% de indígenas, sendo a região do país que concentra o maior percentual de indígenas, o equivalente a 342 mil. Levantou-se que no território Nacional, há 305 grupos étnicos e 274 línguas indígenas.

Vale ressaltar que o quantitativo expresso pelo censo²³ difere da realidade, haja vista a complexidade desse mapeamento e outras questões que o envolvem. Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), é possível afirmar que há presença de indígenas em todos os Estados da federação; e que ainda há registro de indígenas não contatados, além da existência de grupos que lutam por reconhecimento étnico.

Este panorama expressivo de populações indígenas no Brasil, revela uma *Zona de Contato*²⁴ complexa entre indígenas e não indígenas; e se conjectura ainda mais complexa no que tange à relação do Estado brasileiro com a garantia de direitos, elaboração e efetivação de políticas públicas para povos indígenas.

Sendo assim, sabendo-se que políticas públicas são uma maneira de resolver as demandas da sociedade (BEHRING e BOSCHETTI, 2008), a qual, por sua vez, é palco de disputas de interesses entre grupos distintos, há que se garantir condições específicas para a participação social de representantes indígenas nesse campo, constituindo uma das tarefas da FUNAI²⁵. E outro marco normativo em que essa condição se encontra pactuada trata-se da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em seu Art. 7º:

1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e do nível de saúde e educação dos povos interessados, com a sua participação e cooperação, deverá ser prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde eles moram. Os projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões também deverão ser elaborados de forma a promoverem essa melhoria.

3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas.

²³ O Censo de 2010 foi escolhido como referencial de informação demográfica acerca das populações indígenas, apenas por seu valor político, na condição de dados estatísticos oficiais.

²⁴ O termo "zona de contato", de Mary Louise Pratt (1999), refere-se a um espaço de encontros coloniais, em que atuam colonizadores e colonizados, em um campo de disputas poder. Atualmente é utilizado também no campo da antropologia da saúde sobre as intermedicalidades (Maj-Lis Follér, 2004).

²⁵ Ver mais em <http://www.funai.gov.br/index.php/participacao-indigena-na-construcao-de-politicas-publicas> Acesso em 20 de out.2019

4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

Isso significa que a/o indígena pode e deve estar nos controles sociais relacionados às suas demandas próprias, como no Conselho Distrital de Saúde Indígena (de acordo com a Lei 9.836/99), mas também cabe disputá-las nos conselhos que pautam uma variedade de demandas de forma mais ampla, como o Conselho Nacional de Direitos Humanos, marcado pelo pluralismo e autonomia (conforme Lei nº 12.986, de 2 de junho de 2014, tendo como orientação os Princípios Relativos ao Status das Instituições Nacionais de Direitos Humanos - Princípio de Paris -, definidos pela ONU em 1992). Neste segundo caso, por exemplo, configura-se em um espaço para dar visibilidade às realidades dos povos indígenas e encaminhar suas necessidades enquanto parte legitimamente humana (para além do referencial eurocêntrico e burguês de “ser gente humana”²⁶), no bojo no Sistema Interamericano de Direitos Humanos (de acordo com a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem na Nona Conferência Internacional Americana, realizada em Bogotá em 1948²⁷).

A participação indígena no campo das políticas públicas tem como pressuposto, portanto, sua autonomia e direito à autodeterminação, mas tal reconhecimento nem sempre esteve dado; ao contrário é fruto de uma luta do Movimento Indígena em âmbito nacional, desde a Assembleia Nacional Constituinte mais propriamente, entre 1987 e 1988. Naquela ocasião, teve especial notoriedade a liderança indígena Allton Krenak, porta-voz do emergente Movimento Indígena, cuja participação foi decisiva para a aprovação dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal (CF)²⁸.

Antes disso, o Estatuto do Índio - Lei 6.001 de 1973 - marcava uma relação entre o Estado burguês e os povos a partir de um ideal integracionista; isto é, justificava uma relação de tutela com base em uma concepção do indígena como incapaz. A integração, que visava esse processo de dominação, como também de exploração,

²⁶ O documentário “A ilha das flores”(Jorge Furtado, 1989) ilustra bem esse ideal genérico de desumanização. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Yy5I4Y5bVDY> acesso em 11 jun. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Os primeiros brasileiros/Curadoria de João Pacheco de Oliveira**. 2ed. red. e rev. de acordo com a nova ortografia. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; Museu Nacional, 2020. Edição em português.

²⁷ Ver mais em <https://www.oas.org/pt/cidh/mandato/Basicos/intro.pdf> - Acesso em 28 de out. 2019.

²⁸ Essa história está contada no filme “Índio, cidadão?” de 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCWYpgltxNB8A20R7Strr8JQ> - acesso em 28 de out. 2019.

vinha sendo operacionalizada desde 1910 por meio do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPI (Decreto nº 8.072 de 1910), que em 1918 torna-se Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Naquele tempo, os correspondentes postos indígenas cuidados por chefes de posto não indígenas exerciam o controle de quem e do que entrava e saía das aldeias, punindo quem descumprisse as ordens proferidas. Tal forma de violência está denunciada no Relatório Figueiredo, encontrado no Museu do Índio em 2013, abarcando ainda atos de corrupção, usurpação e tortura praticados principalmente por latifundiários e funcionários do extinto SPI; e mais “caçadas humanas²⁹ promovidas com metralhadoras e dinamites atiradas de aviões, inoculações propositais de varíola em povoados isolados e doações de açúcar misturado a estricnina”³⁰.

Em 1988, a Constituinte rompe com essa lógica, ao menos no papel. De acordo com os Art. 231 da CF, os povos têm reconhecido seu direito ao território, à cultura e à língua própria, colocando a defesa disso como responsabilidade direta da União:

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ Vale dizer em que 1973 a FUNAI realizou uma caçada humana contra o povo Awa, a mando de latifundiários, em região hoje reconhecida como parte do Estado do Tocantins. O caso pode ser conhecido em <https://journals.openedition.org/aa/402> Acesso em 20 de out.2019

³⁰ Disponível em <https://www.plural.jor.br/documentosrevelados/geral/relatorio-figueiredo-na-integra/> Acesso em 20 de out.2019

que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Já o Art. 232 confere aos povos o direito de entrar em juízo contra o Estado, caso sintam-se violados politicamente: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

Atualmente, o Novo Código Civil de 2002 coloca que as comunidades indígenas são parte da comunhão nacional, estando sujeitos ao regime tutelar da União por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), por sua vez vinculada ao Ministério da Justiça, conforme sua criação sob a Lei 5.371 de 1967. Apesar disso, em 2019 houve uma tentativa do Governo Federal em transferir o poder da demarcação das terras indígenas para o Ministério da Agricultura, o que na prática significou desconsiderar a especificidade da relação dos povos com seus territórios, fragilizando a demarcação de terras, enquanto uma demanda social dos povos indígenas. Vale dizer, a noção de terra é distinta daquela de território, sendo o segundo determinado por uma relação ancestral, simbólica, sagrada e vital.

Neste sentido, do ponto de vista da equidade, a identificação e delimitação das terras indígenas deve ser realizada de maneira diferenciada, junto às comunidades, por um órgão específico - no caso a FUNAI. Além disso, segundo o movimento indígena e indigenista, tal mudança seria bastante complicada pois beneficiaria o que os próprios movimentos chamam de “bancada ruralista”, definida por eles como os setores anti-indígenas do Congresso Nacional.

Mas a política pública para povos indígenas não se encerra na pauta dos territórios - como cidadãos; indígenas possuem o direito de acessar a saúde, a educação e a assistência social públicas e gratuitas. Desse modo, pensando a atualidade, vale dizer que a série de contra-reformas contra os direitos sociais afetam diretamente as pessoas e povos indígenas, principalmente por meio dos altos cortes nos investimentos (Emenda Constitucional 95 de 2016), o que coloca em risco o que já funciona e o que impede o que precisaria ser ampliado e aprimorado em termos de atender às demandas concretas da realidade dos povos indígenas.

Podemos mencionar aqui o exemplo dos cortes no investimento na Assistência Social (Lei nº 12.435/2011 e NOB/SUAS 2012), reverberando na Proteção Social Básica, no atendimento às populações nos territórios por meio de equipes volantes e,

quando necessário, lanchas - recursos humanos e materiais sem os quais não é possível cumprir com a busca ativa, a inscrição no CadÚnico para programas sociais, quando for o caso, dentre outras atividades³¹. Vale ressaltar também o caso dos cortes nos programas de bolsa do tipo auxílio-permanência para estudantes indígenas nas universidades federais³², no campo das políticas de ações afirmativas (GOMES, 2001).

Sendo assim, na esfera da educação, outro marco importante para deixarmos registrado, e que constitui uma conquista histórica é a Lei N. 11.645/08, que estabelece a inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, no bojo das diretrizes e bases da educação nacional. Por meio disso, criam-se condições objetivas para a ruptura com as noções estereotipadas sobre os povos indígenas nas escolas de Educação Básica e no ensino superior, configurando um caminho civilizatório importante do ponto de vista de uma reeducação dos não indígenas.

A Psicologia que está nas escolas da rede pública e privada pode, a propósito, contribuir com esse processo, articulando, propondo e promovendo parcerias com lideranças indígenas, na realização de eventos, debates, rodas de conversa, feiras e espaços estético-políticos (tal como exposições que demandem envolvimento ativo e participação), para cumprir com essa demanda social, de formação moral, ética e cidadã e desenvolvimento humano, em consonância com a própria Referência Técnica para Atuação da Psicologia na Educação Básica (CFP, 2019).

A Educação Escolar Indígena, por sua vez, segue um regime mediado pela Constituição Federal de 1988 e pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), cabendo ao MEC a coordenação nacional das políticas de Educação Escolar Indígena e aos Estados e Municípios sua execução. De acordo com a FUNAI³³, órgão articulador dessa política, as áreas prioritárias de ação nesse contexto são: o apoio quanto a Projetos Político-Pedagógicos e a processos de discussão e implementação de projetos de Educação Profissional; o monitoramento das políticas de Educação

³¹ Interessante e importante observar que a proteção social básica deve contribuir com a prevenção da violação de direitos; nesse sentido, a garantia do direito à convivência familiar e comunitária estabelecido no ECA para crianças necessariamente depende da garantia de seus territórios. A propósito disso, sobre as crianças indígenas vale ler OLIVEIRA (2012).

³² Ver ler <https://cimi.org.br/2019/06/apos-mobilizacao-mec-garante-4-mil-bolsas-permanencia-estudantes-indigenas-quilombolas/> acesso em 28 de out.2019

³³ Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena> Acesso em 28 de out.2019

Escolar Indígena e iniciativas para a garantia do acesso e permanência dos povos indígenas ao ensino superior (como é o caso das bolsas mencionadas de antemão).

Vale dizer, segundo Ferreira (2014), o grande desafio para essa escolarização é o protagonismo indígena - na gestão, na definição do currículo, dos recursos, materiais e livros didáticos; isto é, escola do povo indígena para o povo indígena. E isso deve ser levado em conta pela(o) psicóloga(o) quando atuante nesse campo, seja por meio da FUNAI ou da gestão educacional estadual/municipal, exigindo o incentivo da participação popular, e mobilizações para gestões participativas, dentre outras iniciativas que possam culminar ou corroborar com essa conquista.

Nos últimos 20 anos, inúmeras conquistas no campo das Políticas Públicas foram alcançadas por parte de diversos movimentos sociais. Como reflexo do processo de democratização no âmbito da Educação, o Brasil deu um passo importante na luta pela promoção da igualdade de oportunidades de acesso ao Ensino Superior, o qual por muito tempo foi negado aos segmentos sociais historicamente excluídos, entre eles aqui destacados os Povos Indígenas. Com a aprovação do Projeto de Lei 180/2008, pela então Presidenta da República Dilma Rousseff, em agosto de 2012, que cria uma Política de Ações Afirmativas nas instituições federais de ensino, projeto este aprovado e sancionado na forma da Lei 12.711/2012, mais conhecida como Lei de Cotas Sociais, estabelecendo-se a obrigatoriedade da Política de Cotas para estudantes que frequentaram escolas públicas, associada às questões de renda e cor, que consiste em um percentual das vagas que são subtraídas do total para serem preenchidas pelos estudantes que se enquadrem dentro destes critérios; além de reserva de vagas nas universidades e institutos federais, sendo 2 vagas reservadas por turno para estudantes indígenas e 2 vagas por turno para quilombolas, acrescidas no total de vagas para serem preenchidas exclusivamente por estes dois grupos sociais.

Por não ser suficiente a Política de Ação Afirmativa de Acesso às universidades, o Governo Federal, através do Ministério da Educação, instituiu em 2013 o Programa de Bolsa Permanência, com a finalidade de reduzir as desigualdades sociais e étnico-raciais e contribuir para a permanência e diplomação dos estudantes de graduação em situação de vulnerabilidade socioeconômica das instituições federais de ensino

superior, através do pagamento de bolsas de auxílio financeiro para permanência e moradia destes.

Tais direitos não podem ser compreendidos como favores do poder público,³⁴ pois isso esvazia o próprio sentido da cidadania³⁵. Dessa forma, é preciso retomar a luta histórica protagonizada pelos Movimentos Indígena e Quilombola, que culminou na construção de Ações Afirmativas, visando amenizar as injustiças e garantir esses direitos através da reparação tardia de uma grande dívida histórico-social do Estado para com as populações indígenas e quilombolas, as quais têm se mobilizado para ocupar o espaço que é seu por direito e dever dentro da universidade.

Apesar destes avanços sócio-políticos, por se tratar de um processo recente, não são poucos os desafios das instituições federais em lidar com a diversidade dos povos indígenas, sobretudo em uma sociedade marcada até os dias atuais pelo racismo, onde as disparidades sociais persistem. Neste contexto, os estudantes indígenas sofrem cotidianamente com o Racismo Institucional (CFP, 2017) que, segundo os mesmos, é o maior obstáculo à formação acadêmica do estudante indígena, que vêm muitas vezes sofrendo ataques verbais e até mesmo físicos dentro das universidades por parte de outros estudantes, funcionários e até mesmo professores que costumam questionar a legitimidade da sua presença no ambiente universitário.

Tais atitudes de racismo e exclusão social sobre estes grupos étnicos têm sido negligenciadas pela própria instituição, que fecha os olhos para isso e não busca desenvolver mecanismos para combater de fato estes problemas que, unido às baixas condições de permanência ofertadas e outras questões como o afastamento familiar e comunitário, acaba ocasionando em um alto índice de evasão acadêmica por parte dos estudantes indígenas. Reiteramos, portanto, que o ajuste de uma Política de Ação Afirmativa de Permanência específica nas universidades é substancial para a construção de um espaço de inclusão e valorização de diferentes saberes.

³⁴ Sobre a defesa das políticas públicas, vale ler “Psicologia, Subjetividade e Políticas Públicas”, de Maria das Graças Gonçalves e Ana Mercês Bahia Bock (2010).

³⁵ Termo em alusão ao documentário “Índio cidadão?” (Rodrigo Siqueira, 2014). Disponível em <https://www.youtube.com/channel/UCWYpgltxNB8A20R7Strr8JQ> - Acesso em 11 jun. 2020.

Como já vimos, o ajuste de uma Política de Ação Afirmativa de Permanência específica nas universidades é substancial para a construção de um espaço de inclusão e valorização de diferentes saberes, tornando necessária a construção de redes de apoio institucional para garantir a permanência e inclusão de estudantes indígenas. É na criação e fortalecimento dessas redes que a Psicologia tem campo de intervenção³⁶.

Edimar Fernandes (2010)³⁷ relata sobre o processo de organização e luta pelos direitos dos povos indígenas em especial o acesso à universidade e a importância desse espaço para os povos.

Acompanhando e participando das lutas e dificuldades da minha comunidade, no que tange as relações com o Estado brasileiro, percebo que a discussão acerca do direito, em especial dos Direitos Humanos, possibilitará a elaboração de respostas às demandas que fazemos como indígenas. O Mestrado em Direito representa uma participação-intervenção qualificada na busca pela efetivação dos direitos negados historicamente. Acima de tudo, na luta pelo reconhecimento da dignidade da pessoa humana, em sendo indígena. Representa, ainda, a possibilidade de discutir acerca dos diversos sistemas jurídicos dos povos indígenas em um cenário marcado por conflitos e disputas ideológicas, que é o campo do judiciário no Brasil. A problematização-reflexão desses temas, academicamente, contribuirá de forma significativa para a busca de respostas enquanto indígena, bem como alteridade e diferentes formas de pensar o campo dos direitos diferenciados (FERNANDES, 2010, p. 6).

Por fim, desde o Estatuto do Índio, na década de 1970, muita coisa mudou no cenário político e no campo das políticas públicas e programas sociais; como também no meio acadêmico, impulsionando tamanhas mudanças em concepções e proposições, visando atender aos direitos sociais e humanos, conforme preconizado em marcos lógicos e legais. A saúde indígena, que guarda uma relação importante com a psicologia, por sua vez, integra nesse processo de transformações acompanhado da mudança de paradigmas - disciplinares, culturais, existenciais.

A política de saúde indígena está marcada historicamente pela Lei nº 9.836/99 - Lei Arouca -, referente ao Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, sob responsabilidade da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Em 2002, a partir da

³⁶ Estamos na UFPA desenvolvendo projeto institucional em parceria com outros serviços através de projeto vinculado ao Serviço de Apoio Estudantil (SAEST) de apoio psicossocial a estudantes indígenas através do projeto **Saúde, cidadania e Direitos Humanos: Projeto de Apoio a comunidades e Estudantes Indígenas e Quilombolas** desde 2018.

³⁷ Ver o texto **Nas trilhas da (in)visibilidade** Edimar Antônio Fernandes indígena do povo Kaingang, Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia/UFPA.

Portaria do Ministério da Saúde nº 254, de 31 de janeiro, fica instituída a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, pela qual se propõe a estruturação de um modelo diferenciado de atenção à saúde, baseado nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) como estratégia para garantir aos povos indígenas os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS).

De acordo com essa política, a população indígena participa de todas as etapas do processo de planejamento, execução e avaliação das ações em saúde. O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena funciona como uma rede, abrangendo da gestão às pontas da política pública: a Secretaria Especial de Saúde Indígena/SESAI; os Distritos Sanitários Especiais Indígenas/DSEIs; as Casas de Saúde Indígena/CASAI; e os pólos base. Toda essa teia deve contemplar ainda um trabalho transdisciplinar e transcultural das equipes junto às populações, como será abordado propriamente no Eixo 3, acerca das relações entre Psicologia e Povos Indígenas.

Como resultado das trocas de experiências e conhecimentos entre indígenas e profissionais de Saúde distribuídos em diversos Estados e Municípios de todo o país na reflexão sobre uma atenção integral à saúde indígena, foi produzida uma carta³⁸, durante o IV Congresso Brasileiro de Saúde Mental. Entre os vários pontos assinalados sobre a realidade indígena no Brasil, essa carta trata também da promoção de saúde, Bem Viver, da atuação e relação com o profissional de Saúde, da tradição e espiritualidade, a saber:

1. É de fundamental importância primar pelo conhecimento e reconhecimento das diferentes cosmovisões e práticas que expressam distintos significados a respeito dos processos de adoecimento e promoção de saúde, pertinentes aos mais de 305 povos indígenas que vivem no Brasil.
2. Para que as ações de saúde mental e bem viver aconteçam, o profissional deve ser capaz de ouvir as demandas, estimular a mobilização da comunidade para buscar uma compreensão mais profunda e consensual a respeito das causas geradoras dos problemas percebidos e elaborar conjuntamente os caminhos que possam levar às formas de tratamento que considerem as cosmovisões e práticas dos povos.

³⁸ Carta de Manaus por uma saúde integral aos povos indígenas. Manaus: Abrasme, 2014.

3. É relevante compreender que o fortalecimento da cultura e o envolvimento das comunidades nas práticas do bem viver são, em si mesmo, práticas promovedoras da saúde mental.
4. É necessário que o sistema de saúde integre em seu quadro de cuidadores os mestres, anciões, curandeiros, parteiras, pajés, xamãs, rezadores, benzedores e outros atores que detêm os saberes tradicionais, oferecendo as condições necessárias para que promovam tais práticas de saúde junto às comunidades.
5. Para que seja dado um tratamento diferenciado adequado, é preciso que o profissional não ocupe o lugar de detentor absoluto do conhecimento, mas que antes conheça e aprenda, compreenda e respeite as distintas cosmovisões e práticas dos povos indígenas, recebendo dos mais velhos e lideranças orientações quanto às formas de enfrentamento dos problemas, organização do povo e as condutas esperadas para que a cultura seja respeitada.
6. Para tanto, é relevante que o trabalho seja feito em consonância com o entendimento e a participação das lideranças e dos mais velhos, que deverão se aliar na mediação das práticas de cuidado em saúde, que envolvem necessariamente a alimentação, a espiritualidade, a relação com a terra e com a floresta, as diversas práticas culturais tradicionais e suas perspectivas de futuro.

É importante registrar que os marcos lógicos e legais aqui indicados possuem pontos de convergência quanto a seus desafios e perspectivas, visto que imbricam demandas históricas para os povos indígenas, culminando em pautas para políticas públicas. Ademais, não se pode deixar de reiterar que, quando na condição de avanços e conquistas, encontram-se no palco das disputas de interesse, necessitando tanto dos movimentos sociais quanto da Psicologia para garantir sua perpetuação no tempo, bem como a ampliação e a qualidade do acesso dos povos indígenas ao sistema de garantia de direitos.

Um exemplo recente disso no campo da saúde é a disputa em torno da municipalização da saúde indígena, que culminaria na extinção da SESAI; de acordo com o cacique Avá-Guarani Ilson Soares Karai, da aldeia Y'Hovy, em entrevista para o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)³⁹: *“Para os povos, a municipalização da saúde indígena significa a nossa sentença de morte, porque vai extinguir a secretaria*

³⁹ A matéria consta no site <https://cimi.org.br/2019/03/a-municipalizacao-da-saude-indigena-significa-a-nossa-sentenca-de-morte/> acessado em 30 de out.2019

que é especializada para atender os povos indígenas, enquanto o município não tem o mínimo de conhecimento da realidade dos povos, nem os conhecimentos tradicionais. Então a municipalização significa nosso genocídio”. Neste sentido é que ao longo do ano de 2019 ocorreram pelo Brasil diversas manifestações contra a municipalização da saúde indígena, havendo ainda a reivindicação do repasse adequado de recursos do governo federal para o sistema de atenção à saúde dos povos - ou seja, uma defesa da saúde pública de qualidade.

Em resumo, a política de saúde indígena, assim como as demais, representam marcos históricos fundamentais; e podemos compreendê-la ao apreender aspectos centrais da relação entre povos indígenas e Estado burguês, cuja forma e conteúdo são indissociáveis das lutas sociais protagonizadas pelo Movimento Indígena e também contando com apoio de entidades indigenistas⁴⁰ - de apoio à causa indígena. Abaixo, temos sistematizado esse debate, sucintamente:

TABELA DE MARCOS LÓGICOS E LEGAIS

MARCOS DE DIREITOS INDÍGENAS PARA CONSULTA	CONSIDERAÇÕES
SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO – SPI (1910-1967)	Plano político do Estado Brasileiro para Assimilar os indígenas a cultura dominante, denunciado por irregularidades administrativas e especialmente pela violação de Direitos Humanos aos povos Indígenas, foi substituído pela FUNAI em 1967;
CRIAÇÃO DA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – LEI 5.371/ 1967	Órgão oficial Indigenista do Estado pensado para “Tutelar” os indígenas. Surgiu em oposição ao SPI, ainda se encontra em vigência, mas enfrenta uma grave crise.
ESTATUTO DO ÍNDIO – LEI 6.00/1973	Considerado pelo Estado como primeiro esforço da política indigenista brasileira, mas duramente criticado pelos indígenas por seu viés Integracionista.
CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988	Inova a relação do Estado com os povos indígenas, por postular uma emenda exclusiva sobre os direitos dos povos indígenas.
LEI DE DIRETRIZES DE BASE DA EDUCAÇÃO NACIONAL - 9.394/1996	Lei que faz menção em seus artigos 78 e 79 acerca da Educação Indígena, pautando o direito a uma educação diferenciada.

⁴⁰ O indigenismo é um termo que vale ser contextualizado. O SPI, por exemplo, constituía um órgão indigenista (oficial), e apesar dessa condição não fornecia apoio digno aos povos indígenas. Por outro lado, atualmente entidades como o Conselho Indigenista Missionário/CIMI e o Centro de Trabalho Indigenista/CTI são conhecidas pelo trabalho pautado na autonomia e na garantia de direitos constitucionais.

LEI AROUCA - LEI Nº 9.836/1999	Que marca o início da busca de modelos de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas no viés de uma Atenção diferenciada.
CONVENÇÃO 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT) - 2002	Primeira agência internacional a reconhecer direitos indígenas. Onde em seus artigos 15 e 14 salientam o direito da consulta e participação dos povos indígenas no uso, gestão e conservação de seus territórios.

Do ponto de vista da luta indígena, os principais marcos são os artigos 231 e 232 da CF, e a Convenção 169 da OIT. Toda(o) profissional de Psicologia comprometida(o) com a vida e a luta dos povos precisa conhecer essa legislação, pois juntos são ferramentas para disputa de narrativas e defesa dos direitos. Com efeito, considerando por um lado o controle social e por outro o estreitamento de laços da política pública com o movimento indígena, não é possível atuar nesse campo sem trazer à tona e para o diálogo o que os povos acham fundamental e vital para sua proteção social, educação e saúde.

Assim, avançaremos agora para conhecer um pouco do Movimento Indígena e entender como que ele configura um lugar de fala próprio (um lugar eminentemente político), sobre o qual temos que nos debruçar e praticar uma escuta ampliada com vistas a contribuir com a promoção de relações de cuidado e garantia de direitos, sob a lógica do Bem Viver.

Movimento Indígena e Indígenas em Movimento

A relação do Estado Brasileiro com os povos indígenas sempre foi marcada de ambivalência: o mesmo Estado que assegura direitos nas vertentes da constituição, é o mesmo que os nega a aplicabilidade. Ao referir-se à política indigenista desenvolvida pelo Brasil na época do SPI, Souza Lima (1995) afirmou que, ao passo que se havia uma pretensão de proteger a pessoa indígena, também se almejava destruir sua identidade, exercendo-se sobre ela um poder tutelar.

Esperávamos que esses termos fizessem menção ao passado. Contudo, segundo os Movimentos Indígena e Indigenista, o Estado brasileiro⁴¹ tem sido um dos principais protagonistas nas violações de direitos, não garantindo a proteção integral

⁴¹ Não confundir a expressão Estado brasileiro enquanto uma associação político-partidária com governos específicos.

da pessoa física indígena, tampouco da sua identidade étnica e de seus territórios. Haja vista esta ambivalência perversa, os povos indígenas tiveram que se organizar em Resistência e juntos se politizaram em Movimento, na busca de reconhecimento e garantia dos seus direitos, numa militância atuante que, ao longo do tempo, vem adquirindo avanços em dispositivos de leis, decretos, portarias, entre outros dispositivos, que revelam o protagonismo indígena.

Como exemplo, a Constituição brasileira de 1988, que se configura como um marco da relação do Estado com os povos indígenas, deixa à margem da história as lutas realizadas pelas lideranças dos diversos povos, que se articularam como apoio de outros segmentos sociais criando a União das Nações Indígenas (UNI) em 1979, a qual mobilizou campanhas para postular na constituinte uma emenda exclusiva para os direitos dos povos indígenas.

Tal articulação foi exitosa e ganhou outros desdobramentos, permitindo a existência de novas organizações no âmbito nacional, estadual e local. Iniciou-se, assim, uma nova conjuntura que potencializou os indígenas a defenderem seus direitos, sem intermediários. Se na época da Constituição não existiam indígenas formados em Direito, atualmente não sabemos precisar ao certo o número existente, são muitos, inclusive é imprescindível afirmar que há uma indígena advogada, da etnia Wapixana, eleita deputada federal, que se tornou a voz dos indígenas no Congresso Nacional. Significativo lembrar também que em 2018 tivemos pela primeira vez uma candidata indígena à vice-presidência da República.

Certamente seria riquíssimo se pudéssemos precisar aqui a presença e a voz indígena em espaços políticos, sociais, culturais e artísticos, mas é um ponto desafiador e extenso por demais. O que podemos afirmar é que existem doutores indígenas pesquisando e escrevendo as suas próprias histórias, existem médicos e enfermeiros indígenas cuidando dos seus pares, artistas indígenas levando fazeres artísticos engajados no encontro intersubjetivo de suas apresentações, lideranças politizadas ultrapassando fronteiras denunciando violações, buscando visibilidades e precisamente, lutando pelo direito de existir e subjetivar.

O fato é que junto ao processo de redemocratização do país surgiram movimentos de apoio aos povos indígenas, a exemplo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972. Segundo Munduruku (2012, p. 218), esta entidade em especial foi responsável por promover encontros entre povos, “gerando um espírito de solidariedade [*entre eles*] em torno dos problemas que cada grupo enfrentava nas

diferentes regiões do país”. Naquele período, ainda, outros parceiros, como antropólogos, cientistas de outros campos do saber e a imprensa alternativa foram cruciais para visibilizar as pautas indígenas durante o regime militar.

Essa aproximação produziu, como desdobramento, um processo inverso, também afetando educativamente os não indígenas envolvidos na causa, reverberando em rupturas com o imaginário colonialista e seus estereótipos, conduzindo essa rede que se formava a um cenário de desafios e perspectivas relacionadas à autonomia e à autodeterminação, cravado há mais de quinhentos anos. Assim que o movimento trouxe à tona novos temas, como educação, saúde e projetos econômicos, incentivando o surgimento de novas frentes de ação pelas entidades de apoio, como a Comissão Pró-Índio (Idem, p. 222).

Ao longo dos anos, o Movimento Indígena foi ganhando forma com as tarefas de “articular uma nova consciência entre os indígenas e de aproximação com a sociedade nacional” (ibidem, 223). Hoje, talvez a máxima expressão desse engajamento de solidariedade entre as diferentes etnias em defesa de seus direitos seja o Acampamento Terra Livre (ATL), instância máxima da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) - por sua vez criada pelo próprio Acampamento em 2005 - e realizada desde 2004 a partir de uma mobilização nacional, com o objetivo de “tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas e reivindicações dos povos indígenas”⁴².

A nível regional, fazem parte da APIB: a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembléia do povo Guarani (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Comissão Guarani Yvyrupa⁴³. Em termos de organização, se articulam por meio do Fórum Nacional de Lideranças Indígenas (FNLI) e da Comissão Nacional Permanente (CNP), seguindo um plano estratégico de ação⁴⁴.

Por meio do Movimento Indígena em seus diversos níveis, o que tem sido constatado pelos próprios indígenas é que uns dos principais instrumentos da luta indígena hoje são “o papel e a caneta”, tornando a universidade um território a ser

⁴² Ver em <http://apib.info/apib/> acesso em 30 de out.2019

⁴³ Informações retiradas do site oficial da APIB, já indicado no rodapé anterior.

⁴⁴ Idem.

ocupado. O diploma tem se tornado assim um meio de falar por si e para si; e fazer por si e para si. Por esta razão e considerando ainda os desafios encontrados pelos indígenas estudantes nas universidades (com relação ao preconceito, discriminação, racismo, choque cultural, alimentação, entre outras questões), desde 2013 vem sendo organizado o Encontro Nacional de Estudantes Indígenas, pioneiramente realizado pelo Centro de Culturas Indígenas da Universidade Federal de São Carlos - CCI/UFSCar, em SP. Em nota de divulgação sobre o evento em 2013, o CRP-SP⁴⁵ disse que levando como título “Metas e Desafios no Caminho do Ensino Superior”, o encontro:

Tem como objetivo discutir as questões que envolvem a formação dos indígenas no ensino superior, como as políticas de isenção dos povos indígenas nas universidades por meio dos programas de ações afirmativas; debater o modelo da educação escolar indígena, bem como a diferença em relação ao modelo tradicional educacional; o movimento indígena no país e suas contribuições para a sua formação, entre outros.

A nota revela, assim, o aspecto político da presença indígena nas universidades. Em 2019, o ENEI chegou em sua sétima edição, sendo realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), intitulado “Direitos Indígenas em perspectiva: das políticas indigenistas de Estado ao estado das políticas indigenistas”⁴⁶, reiterando esse horizonte de luta social.

É notável que dentro e fora dos muros das universidades o Movimento Indígena acontece por meio do estado de movimento entre os indígenas (“somos indígenas em movimento”, segundo Munduruku). Para o referido autor, a nova consciência indígena vem criando a necessidade de se expôr, criar conhecimentos e reordenar posições. A luta indígena, este ano fortemente entoada pela palavra de ordem “Sangue indígena: nenhuma gota de sangue a mais”⁴⁷, da agenda Janeiro Vermelho mobilizada pela APIB, ainda tem muito a conquistar diante de uma conjuntura de ataques e ameaças.

Com relação à demarcação de terras, uma das principais pautas do movimento, no Mato Grosso do Sul, o povo Guarani tem apenas 29% da posse das terras reconhecidas pelo Estado brasileiro (CIMI, 2019). Consta no Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2018, do Conselho Indigenista Missionário, que:

⁴⁵ Disponível em <http://cedoc.crpssp.org.br/handle/1/806> - acesso em 30 de out. 2019.

⁴⁶ Para maiores informações, ver <https://www.viieneiufrgs.com.br/> - acesso em 30 de out. 2019.

⁴⁷ Ver em <http://apib.info/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/> acesso em 30 de out.2019

Chama atenção, áreas como Guyraroká, dos Guarani-Kaiowá, declarada pelo Ministério da Justiça com 11.440 hectares, em que a comunidade ocupa apenas 50 hectares, ou 0,43% a que tem direito. Em Iguatemi, na Terra Indígena Iguatemipeguá I, delimitada com 41.571 hectares, os Guarani-Kaiowá ocupam apenas 98 hectares, ou 0,23% (CIMI, 2019, p. 35).

Significa dizer que há povos tentando sobreviver em pedaços de terra muito menores do que deveriam ser, do ponto de vista da pertença e da ancestralidade; e que há povos sem posse alguma de seus territórios. Na perspectiva da saúde coletiva e pública, trata-se de um cenário de constrangimentos ao modo de existir indígena, acarretando outros riscos, como impactos na organização social e cultural e mortes em conflitos com invasores e pistoleiros, a exemplo do que acontece nas áreas de retomada Guarani, no Mato Grosso do Sul. Segundo relato de André Benitez, liderança Guarani da *tekoha Ka Aguy Porá*, registrado pelo CIMI (Idem, p. 31): *“Não precisa de armas de fogo para nos matar. Sem lugar, sem natureza, a gente está morrendo. Por isso todos os povos indígenas vão continuar lutando por seus direitos, uma luta que é de toda a humanidade”*.

O direito ao território muitas vezes parece ser incompreendido por “não indígenas”, de modo que setores mais conservadores atacam dizendo que “há muita terra para pouco índio”. O tamanho das terras indígenas não é mensurado dessa forma, pois não se trata de uma lógica de propriedade, mas de envolvimento e ancestralidade, rompendo com os próprios limites entre o que a ciência considera humano e não humano, sujeito e ambiente, natureza e cultura, como é possível notar na continuação do relato de Benitez:

Para os Guarani não existem fronteiras. Por isso não posso dizer exatamente onde é nosso território e onde não é. Esse mundo foi criado para todos vivermos nele. Nenhum povo nasceu para ser o dono da terra. Cada povo nasceu para ser guardião da natureza e cada um deles tem seu modo de cuidar e de entender.

Por essa razão, podemos dizer que a luta pelos territórios é uma luta pelo Bem Viver dos povos indígenas, revelando suas culturas, suas línguas, suas lógicas e concepções. A seguir, vamos discutir esse conceito e trazer para o contexto dos povos o debate sobre “lugar de fala”, termo proveniente do campo filosófico do feminismo negro que tem sido apropriado pelos movimentos populares e pela própria Psicologia. Qual uma possível relação entre eles? Vamos ver.

Lugar de fala e Bem Viver dos povos indígenas

O lugar de fala é um conceito descrito pela feminista negra Djamila Ribeiro (2018), que significa um lugar político tanto de vivência quanto de posicionamento sobre a realidade. Quer dizer que não é possível falar sobre racismo sem trazer a população negra e indígena para o debate; é preciso, desse modo, ler, escutar, e construir com esses sujeitos, para esses sujeitos.

A grande questão para nós, nesta referência técnica, é o lugar de fala como parte do método de trabalho. Mas isso não é tão simples; um exemplo desse aspecto pode ser notado em uma entrevista de Célia Xakriabá, liderança indígena e doutoranda em antropologia, para o portal G1 no ano passado⁴⁸. Perguntada sobre o feminismo, Célia afirmou que isso seria debatido na I Marcha das Mulheres Indígenas e que apenas se declararia feminista se o seu coletivo se reconhecesse dessa maneira.

O feminismo no contexto indígena é um tema bastante polêmico por ser um termo de origem ocidental; no caso da divisão social do trabalho, por exemplo, entre homens e mulheres indígenas de determinado povo não necessariamente isso ocorre a partir de uma desvalorização do gênero feminino; vai depender da concepção de trabalho determinada pela organização de cada sociedade.

Contudo, isso não significa que relações sociais machistas e também homofóbicas e transfóbicas não ocorram nas aldeias, conforme a própria Célia aponta na entrevista. Tais violências são decorrentes do processo de colonização dos povos, de modo que, com base em uma lógica cartesiana a serviço da dominação, passou a ocorrer a penetração nos territórios acompanhada da penetração nos corpos (PAREDES e GUZMÁN, 2014).

É por isso que o combate a esse tipo de prática deve ser trazido à tona e dialogado pela Psicologia na atuação com povos indígenas, inclusive na política de saúde mental indígena, que por sua vez precisa ser compreendida para além de preceitos técnico-científicos; estamos falando do Bem Viver.

Essa expressão proveniente do quíchua - Suma Kawsay - passou a ser muito utilizada nos anos 2000, para designar um ideal de vida plena impossível de ser concretizado no neodesenvolvimentismo e neoliberalismo. Diz respeito não a uma busca individual de qualidade de vida, mas sim a um projeto coletivo de viver bem ao

⁴⁸ Entrevista disponível em <https://oglobo.globo.com/celina/machismo-homofobia-sao-herancas-da-colonizacao-diz-primeira-mulher-indigena-cursar-doutorado-na-ufmg-23864079> acesso em 31 de out.2019

lado todas as formas de vida, numa perspectiva de cuidado mútuo - humanos, animais, plantas, minerais (CHAMORRO,S/D).

Por essa razão, a propósito que o feminismo comunitário surge a partir do lugar de fala de indígenas latino-americanas como Julieta Paredes (PAREDES CARVAJAL, 2018), liderança boliviana aymara, propondo a superação das dicotomias (como aquela entre homens e mulheres) na direção de metades complementares, em uma configuração horizontal, ao invés de uma lógica vertical mediadora das relações de poder. Para tal, propõe também a retomada do sagrado e dos saberes tradicionais e da luta ancestral e da Mãe Terra, considerando que:

Recogemos todos los días, en algunas comunidades especialmente de la amazonia, una espiritualidad para la vida, que se expresa en el agradecer a la Madre Agua, la Madre tierra, la Madre lluvia, nuestra existencia. La colonización de lo sagrado nos llevó por el reduccionismo del monoteísmo patriarcal. Que contribuye a la jerarquía machista de la vivencia de lo sagrado, así dejamos de lado lo sagrado, de las múltiples relaciones entre la humanidad, y lo sagrado en las relaciones de la humanidad con la naturaleza (idem, 2018, p. 159).

É notável que as pautas do feminismo postulado por Paredes possuem especificidades desconhecidas pelo feminismo europeu. Não significa que não tenham pontos em comum, visto que ela mesma entende que há um “entronque patriarcal” (ou seja, entroncamento, convergência, ponto de encontro, associado à colonização; nas palavras de Paredes (2018, p. 159):

Qué diferente era la vida de nuestras abuelas antes de la colonización, donde ellas eran las responsables de los ritos de Paxsi mama, o Madre Luna y los abuelos del Tata Inti o Padre Sol. Diferente la vida de las mujeres, con respecto a lo sagrado, ritual y espiritual, cuando el reconocimiento social, se expresaba a través de un lugar igualitario, para las mujeres, en los territorios del Kollasuyo. No vamos a decir que la vida de nuestras tatarabuelas era un paraíso, pero ciertamente estaban mucho mejor, que lo que estamos ahora como mujeres indígenas.

Em suma, partindo desse ponto de vista, as mulheres (e todo seu povo) viviam melhor quando toda essa teia de vida, saberes e vivências estava garantida, graças à própria garantia dos territórios, que, por sua vez, ainda não sofriam os impactos da invasão europeia. Em outras palavras, o ideal de vida plena comunitária, por assim dizer, isto é, o Bem Viver, encontra-se intimamente ligado ao lugar de fala dessas mulheres, que ancestralmente conhecem e vivem a resistência.

Não é possível, portanto, separar o Bem Viver de uma perspectiva política. Falar nele é afirmar projetos coletivos outros, geralmente impensáveis pela ótica ocidental capitalista. Não se trata de buscar qualidade de vida, como costumamos ouvir nas

campanhas de saúde laboral ou nas academias durante nosso lazer; outrossim, consiste em uma complexa rede de relações ativas entre humanos e não humanos, pela qual são formados corpos e subjetividades, imersos em temporalidades e espacialidades próprias.

O Bem Viver é o que organiza a vida comunitária a partir da cosmovisão de um povo. Mary Douglas (1991) é uma antropóloga que reflete sobre os princípios de pureza e perigo em diferentes sociedades. Os princípios de pureza são aqueles que produzem relações de aproximação; é aquilo que direciona para aquilo que é desejável ou saudável. Os princípios de perigo, por sua vez, são aqueles que, ao contrário, produzem relações de afastamento, na direção contrária do que é considerado doentio ou indesejável.

Chamorro (S/D) faz o exercício de descrever os princípios vitais Guarani relativos à concepção *Teko Porã*; Adsuara (2016) faz movimento semelhante para entender aspectos da vida Terena em Araribá, de acordo com a perspectiva *Unatí yapey*. Tais sistematizações são fundamentais para a Psicologia no trabalho com a subjetividade indígena e com a promoção saúde dos povos. A partir desse detalhamento tornam-se conhecidas as maneiras de cuidar, quem cuida e o que faz bem em dada forma de sociabilidade.

Como concepções opostas à herança de colonização de deus único e do princípio da monogamia nos deparamos com as histórias do Boto entre os povos tradicionais e indígenas – “foi boto sinhá foi boto”, que contesta em diversos casos contados a visão tradicional da imagem do feminino e da “pureza e virgindade” como premissa. Amazônia é o território de surgimento de sincretismos como o Santo Daime e União do vegetal⁴⁹, com o uso da *ayahuasca*. Também as explicações das tradições e cosmologias não hegemônicas não são compreendidas por nosso arcabouço e por uma Psicologia científica ou imersa nas concepções religiosas sobre o ser humano.

A medicina dita tradicional (dos ancestrais indígenas) não se resume apenas nas curas de doenças ou produção de remédios, mas também na tradição de costumes que, quando seguidos, podem propiciar o equilíbrio das pessoas não deixando que as mesmas adoçam segundo Buchillet (1991).

⁴⁹ Importante aqui assinalar de que maneira ocorre aqui uma apropriação cultural de práticas ancestrais de uso de plantas pelos vários povos indígenas como no caso do uso do chá - chamado de ayahuasca.

No entanto, ciência e grupos fundamentalistas têm feito com que situações desses modos de viver sejam conflitantes para essas populações. A entrada de grupos evangélicos conservadores é cada vez maior não só em comunidades indígenas. Em rodas de conversa⁵⁰, várias lideranças reafirmam esse fato como sendo “a religião trazida de fora para dentro da aldeia como fator que ocasiona a perda da cultura e das tradições”; “a perda da linguagem e das raízes”. Surgem consequências em decorrência disso como a “Interferência de álcool e drogas”; “Suicídios e assassinatos”; medicalização com “uso de alto índice de psicotrópicos”, ou seja, a medicalização da vida e da espiritualidade.

O **cuidado** é uma categoria epistemológica que deve gerar autonomia para a sociedade. É a possibilidade de expansão do viver. O sujeito de nossa intervenção é um ser vivo que está atravessado por um conjunto de fatores históricos, sociais, econômicos, subjetivos e geracionais. Neste sentido, o que buscamos como imagem objetivo para dar sentido ao complexo sistema de saúde é a possibilidade de que o tratamento integral nos três níveis de atenção, promoção, prevenção e recuperação possa se devolver de forma a possibilitar ao sujeito o “*cuidado de si*”, tarefa que nos cabe enquanto órgão formador para as(os) profissionais psicólogas(os) do sistema de saúde, educação, assistência, entre outros que operacionalizam as políticas públicas.

Alicerçando o nosso pensamento na Declaração Universal dos Direitos Humanos, compreendemos que todo ser humano “tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe, e a sua família, saúde e bem-estar”. Sendo notável a admirável capacidade da pessoa humana em experimentar o mundo das maneiras mais diversas que possamos imaginar. Modos de significar e ressignificar o ambiente que evidenciam miríades de compreensões de si e do mundo. Estamos sempre nos reinventando e nos compreendendo, fazendo parte desta experiência humana como sujeitos, grupo de pessoas das mais diversas características e modos de se sentir étnicos e raciais.

A Saúde e a Educação não devem lidar com as pessoas descontextualizadas da realidade social, geográfica e política onde vivem, por isso, desde o início, reconhecemos que o conceito da OMS da saúde como “um estado de completo bem-

⁵⁰ Rodas de conversas são atividades feitas com grupos seja de jovens, mulheres e dos mais velhos durante o trabalho realizado em várias aldeias como por exemplo realizadas aldeia Sororó no município de São Geraldo do Araguaia /Pará (junho/2018) em parceria com o Distrito Guamá Tocantins para levantar nesses grupos demandas, problemáticas e propostas de solução para as situações que esses grupos estão vivendo nessas comunidades.

estar físico, mental e social e não somente ausência de afecções e enfermidades” amplia as possibilidades de entender e intervir na promoção de saúde e cidadania. A saúde e, em especial, a saúde indígena e com povos tradicionais, é um campo de lutas, depende do sentido que se dá ao adoecimento, é a luta do sujeito contra o adoecimento e contra as adversidades do meio. Não há na pessoa humana a possibilidade de não se defrontar com os perigos da vida cotidiana e não vivenciar situações em que o medo, a angústia e ansiedade se entrelaçam, produzindo ressonâncias em suas subjetividades (BENEVIDES, 2005).

Não obstante todos os problemas de relações humanas que possam existir em grupos sociais, o ambiente da aldeia é um ambiente coletivo, posto que as intensas relações de parentesco e modos culturais de viver como sentar em grupos para conversar debaixo das árvores, trabalhar e se divertir juntos constituem-se como práticas coletivas das sociedades indígenas. O modelo econômico vigente, ao impor a desterritorialização do indígena da aldeia para a vida estressante do mundo urbano (sobretudo nas grandes cidades), em decorrência das demandas por conseguir trabalho e sobreviver, gera uma fragmentação entre o sujeito indígena e sua relação comunitária outrora vivenciada. Tal fragmentação do sujeito indígena em contexto urbano tende a gerar adoecimento psíquico bem como outros agravamentos à saúde.

Nesta perspectiva, com base no conhecimento étnico-cultural dos povos com que atuamos, seja no campo da saúde, da educação ou da assistência é possível identificar suas concepções de saúde e doença (isto é o que faz bem e o que não faz e conseqüentemente suas concepções de cuidado e de cura); e apenas a partir disso que podemos começar a entender o nosso lugar como Psicólogas(os) nesses contextos. Por exemplo, no caso do suicídio entre povos indígenas muitas vezes pode nos caber papel de mediadores, articuladores ou apoiadores, na relação entre povos indígenas e estado.

Isso aconteceu no Tocantins e pode ser notado na carta que chegou ao CRP-23/TO em 2017, assinada pela Associação Teribre localizada no Mato Grosso/MT, em território Karajá endereçada ao Ministério Público Federal (em Palmas-TO) e solicitava o custeio da vinda de três xamãs xinguanas para resolver o problema em uma aldeia. O impasse, resumidamente, era que duas famílias distintas dentre os Karajás - tal como se organizam - haviam pleiteado recurso ao MPF/TO para resolver problema semelhante, o que levou o MPF/TO a solicitar aos Karajás que decidissem entre um ou outro especialista.

Como se pode ver nesse caso, a Psicologia, seja na figura de um profissional nas políticas públicas, foi convocada para um papel político de mediador. Vale dizer que foi por meio de demandas como essa que foi criada no CRP-23 o GT Psicologia e Povos do Cerrado - atualmente, Comissão Especial -, cujo um dos membros fundadores é Domilto Inaruri Karajá, especialista em direitos humanos, participante na situação descrita acima. Espaço este que parece ser um caminho importante, em outros Conselhos Regionais também, para o diálogo participativo com as comunidades ali representadas a partir de seus membros e/ou lideranças.

O fato é que essa vivência sobre o suicídio entre os Karajá⁵¹ revelava um conteúdo espiritual para entendimento de uma questão da saúde pública. Mônica Pechincha, antropóloga da Universidade Federal de Goiás possui contribuições muito certas para o estudo do fenômeno. Em um artigo de 2015⁵², a pesquisadora discute os impactos do capitalismo na produção de sofrimento e suicídio entre jovens Karajá. Para ela, não se pode perder de vista a trama social por trás de questões culturais, como se torna propenso acontecer com o uso de relativismos. De modo complementar, temos também a tese de Berenchein Netto (2012), em que traz relatos de bandeirantes e jesuítas sobre a percepção que tinham do aumento brusco do suicídio nas aldeias em que estavam presentes evangelizando, dominando e explorando.

O mesmo pano de fundo precisa ser visibilizado para o entendimento do que os próprios indígenas, em cada povo, entendem como o alcoolismo ou sobre quando o uso de bebidas se torna um problema. Entre os Terena de Araribá, por exemplo, a “bebedeira” parece constituir-se como problema ao ser “empecilho à boa vida e ao sossego em Araribá” (ADSUARA, 2016, p. 75). Contextos como este levam ao entendimento de que se faz mais adequado pensar ou problematizar os significados do uso da bebida alcoólica do que sua existência propriamente dita.

A bebida com teor alcoólico foi inserida nas comunidades por meio do processo de colonização, configurando-se em um instrumento para fragilizar a resistência, ao

⁵¹ Sobre isso temos também o ponto de vista de Júnior e Soares (2016), que abordam a atuação do poder público no Tocantins, nesse contexto, com base em pesquisa documental. Também o artigo de Calafate et al (2015) tratando especificamente dos casos entre os Javaé. E, de modo complementar, um artigo no prelo da Revista Saúde em Redes, que aborda o suicídio entre povos indígenas no contexto da expansão do capital nas regiões de fronteira, de autoria de Adsuara, Araújo e Oliveira (2019).

⁵² Interessante ver também o artigo de 2018, que traz um panorama sul-americano sobre a temática, disponível em http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas_vol_43_n1_julho2018/artigo_aportes_da_etnografia.pdf acesso em 28 de out.2019

passo que ao longo da história de cada povo, foi sendo ressignificada na trama de relações, alterando seus usos e significados. Isso fica nítido no filme bicicleta de nhanderu (Ariel Ortega e Patrícia Ferreira, 2011), quando uma ex- liderança espiritual Guarani Mbya vivencia esse problema e vira alvo de chacota da comunidade. Apenas por meio da reconstrução da casa de reza e retomada dos trabalhos de pajelança é que volta a ter uma vida saudável e desejável dentro dos parâmetros de sua cultura, sendo socialmente reconhecido e parando de beber.

Esse e outros episódios culminam em uma demanda de reflexões para a ciência. A dependência química, no mundo não indígena, está inscrita no compêndio de doenças mentais. Nesse outro contexto, isso precisa ser olhado com um duplo cuidado; porque há na ciência médica uma tendência de reduzir questões multideterminadas a uma relação causal de cunho biológico, e segundo porque a própria natureza dos fenômenos humanos no contexto indígena envolve uma fusão particular entre “doenças de branco” e “doenças de índio” (BUCHILLET, 1985).

Como já dito, existe uma matriz cosmológica que guia as transformações culturais e, portanto, a concepção de estados doentios vai depender dessa base etnológica, ainda que engendrada pela trama social. Trata-se de uma cosmo-ontologia, a partir da qual são concebidos o desenvolvimento humano e os estados saudáveis.

Em contrapartida, nossa concepção de desenvolvimento tem como base ideológica o capital. Desse modo, o fenômeno da medicalização é fruto da transposição do olhar liberal e ocidental para os indivíduos e coletividades indígenas. Com efeito, outros exemplos para além do que a nossa sociedade chama de alcoolismo podem ser ilustrados a partir do diálogo com conhecimentos tradicionais. Comportamentos hegemonicamente associados a estados psicóticos, como falar sozinho e ter visões, encontram na realidade xamânica indicativos da personalidade de um poderoso especialista espiritual.

Por essa razão, comportamentos que parecem desviantes para nós, psicólogas e psicólogos, precisam ser refletidos e entendidos dentro dessa outra lógica; e isso pode se manifestar em qualquer contexto, seja na política de saúde indígena, a partir dos encaminhamentos para os especialistas (itinerários terapêuticos), seja na universidade dentro da sala de aula com estudantes indígenas.

A Psicologia precisa ficar sempre atenta para não atuar de maneira violenta, buscando o sagrado e o eu-território como conteúdos subjetivos, exigindo que nossa

profissão desnaturalize a própria noção de psique, alma e mente. Roy Wagner (2010) considera essa atitude científica “esquizofrênica”; quer dizer, no choque cultural passamos a estranhar e a nos afastar de ambas as culturas para refleti-las; e a partir dessa condição é que poderemos mediar e traduzir politicamente os processos. Essa atitude de estranhamento é, portanto, um caminho orgânico importante para a apreensão do Bem Viver que, de certa forma, exige de nós (re)aprender a (con)viver.

Transdisciplinaridade e transculturalidade

Todos esses elementos trazidos no debate evidenciam discursos que produzimos cotidianamente, quer nas práticas de oralidade, quer nos textos escritos, que, na pluralidade de signos que os constituem, não são neutros nem desprovidos de carga ideológica. De acordo com a Filosofia da Linguagem de Mikhail Bakhtin (2006, p. 31), “tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo. Em outros termos, tudo que é ideológico é um signo. *Sem signos não existe ideologia*”.

Nesta perspectiva, aquilo que dizem as múltiplas vozes dos indivíduos, das instituições da sociedade brasileira sobre os povos indígenas e desses povos sobre si mesmos, possui entre si conflitos e negociações de sentido, sejam explícitos, sejam implícitos, que partem de um lugar sócio-histórico ocupado pelos sujeitos produtores e veiculadores dos discursos.

Desse modo, convém à(ao) psicóloga(o) comprometida(o) socialmente com a promoção da vida dos povos indígenas desnaturalizar os discursos sobre a vida, a cultura e a subjetividade indígena, identificando o que existe de preconceitos e estereotipização dos povos, reproduzindo uma ideologia neo-colonizadora e opressora a serviço do sistema econômico, enquanto sistema devastador da vida humana e da natureza e sem limites éticos.

À/ao psicóloga/o, compreendendo esses vieses ideológicos permeados nos discursos cotidianos, compete um compromisso ético-político no exercício de sua profissão de ser um mediador, propiciando aos usuários indígenas das várias políticas públicas em que atua a assumirem posicionamentos de sujeitos históricos que não se submetem à opressão e desumanização, agindo para transformar sua realidade social.

Sem dúvidas, partindo do princípio de que a realidade é transdisciplinar, não há como garantir as condições para essa transformação de consciência sem um processo de formação plural e múltiplo. Transdisciplinaridade é muito mais que

interdisciplinaridade. Esta última remete à relação entre disciplinas de ciências diversas, buscando os pontos de encontro entre elas. A concepção de transdisciplinaridade diz respeito não somente à relação com outras disciplinas do conhecimento científico, mas com a articulação de diversos saberes, quer sejam eles científicos ou não, rompendo-se com a hierarquização da ciência no topo do conhecimento.

Ao contrário, há uma circularidade de saberes, uma horizontalidade entre a ciência, o senso comum, as artes, a filosofia, a religião e a espiritualidade. Estas diversas modalidades de saberes dialogam e estabelecem entre si uma complementaridade. Por esta concepção epistemológica da transdisciplinaridade há necessariamente uma relação das disciplinas científicas e os processos culturais dos povos. “Não existe um lugar cultural privilegiado de onde se possam julgar as outras culturas. O movimento transdisciplinar é em si transcultural” (CRP/SP, 2010, p. 22), e reconhecendo isso avançamos para o Eixo 2 deste trabalho, que trata da relação que a Psicologia tem estabelecido com os Povos Indígenas.

Consulta

EIXO 2 – PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS

“Tudo o que move é sagrado
e o fruto do trabalho é mais que sagrado,
meu amor”
(Amor de Índio. Ronaldo Bastos)

De acordo com Hur e Lacerda Júnior (2017), a ética em Psicologia encontra-se intimamente ligada ao processo de redemocratização do país, pelo qual houve a problematização acerca do papel da Psicologia na sociedade - a que e a quem estava servindo? Desde então, passou a ser feito um esforço histórico da categoria para ampliar a atuação da profissão, tendo em vista um saber e um fazer mais plural e múltiplo, atentos às demandas daqueles(as) que até então estavam colocados em lugares subalternos pela própria ciência psicológica. Neste sentido, um dos elementos centrais de nosso Código de Ética Profissional, de 2005, trata justamente de um posicionamento contrário a qualquer forma de violência ou opressão, constando em seu II princípio fundamental, bem como nas alíneas “a” e “c” de seu artigo 2º.

Com efeito, em 2001, a partir do IV Congresso Nacional da Psicologia, foi recomendado que a Psicologia deveria se aproximar das pautas dos povos indígenas, fato que possibilitou a realização do “Seminário Nacional Subjetividade e Povos Indígenas”, em Brasília em 2004, em uma parceria do Conselho Federal de Psicologia com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). De fato, foi um evento histórico para o projeto de psicologia que se desenhava desde a redemocratização, contando com a presença de lideranças indígenas de variadas etnias e regiões do país. Desde então, o Sistema Conselhos de Psicologia passou a ser incentivado e mobilizado para fomentar debates junto a lideranças e comunidades indígenas, garantindo um acúmulo de discussões pelas quais tem sido possível identificar pontos de convergência para a atuação ética junto aos povos, apesar de reconhecido o desafio da produção de materiais e referências amplas para uma questão tão diversa.

Concordamos com o CRP (2010) acerca do papel de uma referência técnica enquanto um instrumento pelo qual sinaliza-se que “o Conselho acompanha e fomenta uma discussão importante, que oferece princípios para uma atuação profissional com qualidade, de acordo com o contexto social e cada problemática que se apresenta” (p. 8). Assim, mais do que afirmar como se deve ou não atuar, postula-se aqui um compromisso social assumido historicamente pela Psicologia, que pode balizar as

reflexões ético-políticas de cada profissional em seu contexto de atuação. Na esteira dessa compreensão acerca do fazer psicológico, aludimos a Martín-Baró (1996) para reiterar nossa tarefa no interior de um compromisso com as maiorias populares, colocando nossos conhecimentos à disposição para acompanhá-las em sua busca histórica pela libertação:

A situação atual dos povos centro-americanos pode ser caracterizada por: (a) a injustiça estrutural, (b) as guerras ou quase-guerras revolucionárias, e (c) a perda da soberania nacional. Ainda que o psicólogo não seja chamado para resolver tais problemas, ele deve contribuir, a partir de sua especificidade, para buscar uma resposta (MARTÍN-BARÓ, 1996, p. 7).

Destarte, no bojo das demandas que estão colocadas a nós, há um fio condutor que diz respeito ao reconhecimento e ao enfrentamento de uma “miopia” na relação com a alteridade na América Latina, conforme postula Martín-Baró (Idem, p. 8): “as definições genéricas procedentes de outros lugares trazem uma compreensão de nós mesmos e dos outros muitas vezes míope diante das realidades que a maioria dos nossos povos enfrenta”, cabendo à ciência descolonizar seus saberes a fim de captar adequadamente a especificidade social e cultural que está colocada em cada contexto e não mais reproduzir violências mediante a imposição de um referencial de existência, pautado no capitalismo e no etnocentrismo (masculino, caucasiano, cis heteronormativo, monogâmico e elitista).

Trata-se de apreender o que em nós, enquanto cientistas, está penetrado pela invasão europeia (PAREDES e GUZMÁN, 2014), distorcendo nossa ótica na relação com outras formas de ser, estar, sentir, agir, viver, conviver, conhecer, produzir e saber. Em síntese, no campo de sua competência e repensando sua atuação, “o psicólogo pode contribuir para a formação de uma identidade, pessoal e coletiva, que responda às exigências mais autênticas dos povos” (MARTÍN-BARÓ, 1996, p. 22).

Para caminhar em direção a isso, a Psicologia precisa se desfazer de uma compreensão eurocentrada, resquício de sua própria história na história social, que a afasta das pautas dos povos. Precisa se questionar sobre “quem é a pessoa indígena?”. É importante reiterar que “indígena” é uma condição étnico-cultural genérica e que cada povo se distingue do outro mediante os costumes, a língua, a relação com o sagrado e demais saberes e fazeres culturais. No entanto, isso não exclui outras categorias sociais ou condições de existência (melhor dizendo), como gênero, deficiência e classe social.

Partindo desse ponto de vista, essa pessoa indígena pode ser uma mulher ou um homem, com identidade de gênero cis ou trans ou outra, com determinada orientação sexual (hétero, homoafetiva ou bissexual), pobre ou de classe média ou alta, com ou sem necessidades especiais. A perspectiva a partir da qual afirmamos isso chama-se “Interseccionalidade” (CRENSHAW, 2012), que tem sua origem no feminismo negro, desnaturalizando as relações de gênero (aquelas de cunho psicossocial em torno do sexo biológico, pelas quais são estabelecidos papéis sociais, de acordo com Scott (1995), com base em seus entrecruzamentos históricos com as relações raciais desde a escravatura.

Nesse caso, uma mulher - e mesmo um homem - só o é a partir do referencial indígena de sua etnia, que determina sua construção de corpo, sua alimentação, entre outros mecanismos de criação subjetiva. Quer dizer, as "feminilidades" e "masculinidades" são então consideradas como construções culturais próprias em cada sociedade. Vamos refletir então como isso se realiza na prática, juntando pontos, amarrando-nos.

Gênero, diversidade étnico-cultural e “subjetividade” indígena

Os estudos que entrelaçam gênero, etnia-raça e classe social trazem consigo questões epistemológicas, que respaldam a maneira como analisamos, entendemos e produzimos saberes. Conseqüentemente, isso impacta na forma como nos posicionamos com relação à realidade estudada. Vejamos o caso do Dossiê de Lesbocídio, publicado pelo coletivo Nós em parceria com o Núcleo de Inclusão Social da UFRJ em 2018 (referenciado como Peres *et al*, 2018), que aborda o suicídio e o homicídio de diferentes mulheres desde 2016, trazendo um levantamento de dados que desvela diferentes realidades socioculturais de mulheres lésbicas no Brasil.

Uma das particularidades tratadas é a da lesbofobia e o lesbocídio contra mulheres indígenas, cenário que ao mesmo tempo mobiliza para pensarmos em como a estrutura social e a violência lhes afeta. Contudo, no caso das indígenas lésbicas, o Dossiê alerta que “Os dados sobre mulheres indígenas, infelizmente, ainda são desconhecidos e em grande medida porque o racismo no Brasil ocorre também por meio da invisibilidade” (PERES *et al*, 2018, p. 23).

Quem nunca reparou na “selvagem e sedutora índia” nas novelas e ou filmes, como “Caramuru; a invenção do Brasil” (2001)? Isso não acontece por acaso; trata-se

do fenômeno social da hipersexualização das mulheres indígenas. Aquela representação pueril e natural também encontra na sexualidade uma vazão e é nas cidades que muitas mulheres indígenas correm o risco de estupro por não indígenas. Há ainda um tipo particular de estupro que ameaça indígenas lésbicas e bissexuais, o estupro corretivo que tem um caráter de tentativa de reversão sexual associada a narrativas de ódio.

Considerando que o cerne do sistema que domina e explora mulheres (o patriarcado) está na propriedade privada, nos latifúndios, ao passo que invadem os territórios, consiste também em uma ameaça às mulheres indígenas, como terreno fértil para estupro, feminicídio e lesbocídio subnotificado. É preciso que a/o profissional inserida/o nesse contexto atue junto à equipe e a lideranças femininas para visibilizar tais questões, dialogar e orientar a comunidade e trabalhar contra essa violência de gênero - que por sua vez encontra-se indissociável da luta pela demarcação e autonomia pelos territórios, possível apenas por meio da soberania nacional.

Assim compreendido que a etnicidade, organização social das diferenças culturais (BARTH, 2015)⁵³, é um dos determinantes das feminilidades e masculinidades possíveis, as noções de sexualidade e de corpo também passam a ser ampliadas com base em um olhar a partir dos territórios e do Bem Viver.

O corpo de uma mulher Xikrin, marcado pela pintura corporal desde sua infância, conforme os estudos sobre concepção de criança da antropóloga Clarice Cohn (2000), é diverso do corpo de uma mulher Krahô, cujo corte de cabelo indica determinadas relações sociais de sua cultura. É importante considerar ainda o papel das anciãs e anciãos - as/os mais velhos - nessa tessitura, como referências para outras existências, de acordo com o lugar que ocupam na sociabilidade de cada povo.

A maneira como se torna “homem” ou “mulher” adultos entre os Krikati não funciona da mesma maneira como entre os Terena. E assim se sucede com os rituais de desenvolvimento humano, casamento, nascimento e morte. De acordo com Carneiro da Cunha (1978), a própria maneira de lidar com os mortos está relacionada à concepção de pessoa de cada cultura, quer dizer, a maneira como se vive e como aqueles que vivem cuidam de quem não vive mais.

⁵³ Ele diz ainda: “Pensar a etnicidade em relação a um grupo e sua cultura é como tentar bater palmas com uma mão só. O contraste entre ‘nós’ e os ‘outros’ está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais” (BARTH, 2015, p. 16).

Tim Ingold (2000), fundador da antropologia ecológica, explica que o desenvolvimento humano entre os ameríndios não se trata de um processo linear, mas circular e espiralado. Para ele, a terminologia mais adequada para se falar dos momentos da vida, do crescimento ou da criação de corpos, seria o “envolvimento”, como se o corpo fosse um vaso de argila, moldado no engajamento com o ambiente. Assim, a história e a biologia evolutiva seriam equivalentes inseparáveis, dando margem a novas maneiras de fazer a própria ciência como arte. E é essa poética que pode contribuir com uma nova Psicologia, que pensa a vida, o cuidado e a criação (no sentido de criar; criar corpos, fazer crescer e adjacentes) em um diálogo orgânico e frutífero com outras concepções, possibilitando os devidos enfrentamentos coletivos - da Psicologia para com os povos indígenas.

Relações de cuidado por entre caminhos, trilhas e teias

Segundo Martins (2001), merece reflexão a atual tendência das ações humanizadoras no tecido institucional em que as ações de intervenção se veiculam. A teia interacional, ou seja, o conjunto das relações que se estabelecem nas instituições e na forma como se atua em relação aos problemas sociais demandam hoje ações interprofissionais no trato com essas problemáticas.

As reflexões sobre a tarefa assistencial conduzem também ao campo ético. A questão ética surge quando alguém se preocupa com as consequências que sua conduta tem sobre o outro. Precisamos, a partir das necessidades de atenção e promoção de cuidado com os povos indígenas, pensar em alternativas de atendimento que tenham como premissa os princípios da integralidade na atenção. Precisamos também estabelecer com o outro (tão sujeito quanto nós profissionais) uma relação de escuta e diálogo, tal como afirma Martins (2001) “[...] para que haja ética, é preciso ver (perceber) o outro [...]; e para a intervenção humanizada também é preciso perceber o outro, conclui-se que assistência humanizada e ética caminham juntas”.

Bock (2001) afirma que a Psicologia deve contribuir para “[...] fortalecer os sujeitos, permitir-lhes o desenvolvimento de uma “compreensão crítica” da inserção que têm no mundo social, contribuir para a construção de projetos de intervenção cotidiana e, trabalhar para ‘ressignificar experiências’, de modo a reestruturar as apropriações que fazem, atualizando-as e tornando-as parte confortável de sua subjetividade”.

Boaventura Santos (2002, p. 329) afirma ainda a importância e a necessidade de “restaurar os valores comunitários e a importância da comunidade local nas mudanças sociais”. Precisamos então pensar em uma perspectiva de atuação profissional no sentido de restaurar vínculos sociais e repensar ações, nesse mundo globalizado, de articulação e formação como dispositivos para construir “seres mais solidários e com consciência de cidadania”⁵⁴.

Devemos também refletir que, na atuação junto aos povos indígenas, essa compreensão se torna fundamental do ponto de vista de que o que funciona para mim não necessariamente funciona para o outro. O que é bom e saudável para a minha família pode não ser o mesmo para outra família. Toda a cultura tem um padrão de “normalidade” ou “anormalidade”, do limiar entre saudável e doentio, mediante noções de pureza e perigo calcadas na correspondente cosmovisão. Como diz Almeida (2019)⁵⁵

[...] O mais importante na relação entre a psicologia e povos indígenas, é que haja respeito para com a nossa individualidade e subjetividade, e com relação a povos indígenas e psicologia, é que esperamos que a psicologia, realmente reconheça o nosso trabalho de luta e resistência que promove a reafirmação da cultura como a detentora do saber soberano sobre as práticas de bem viver, precisamos que a vida tenha significação, precisamos que compreendem o misterioso, para descobrir o que somos verdadeiramente [...]

Em razão desse pano de fundo, no campo dos especialistas e terapêuticas eficazes, os itinerários são um conceito chave para romper com pré-concepções e preconceitos acerca do que faz bem ou não para o sujeito atendido, do que pode ou não contribuir com sua vida - material e imaterialmente. Os itinerários terapêuticos são um conceito de Jean Langdon (1994) que indicam os trajetos de cuidado e cura a partir de um problema a ser resolvido, uma doença a ser tratada e assim por diante. Tal fenômeno é também tratado por Bonet (2014) enquanto itinaerações de cuidado, enfatizando o movimento inerente ao processo na busca por especialistas no bojo das epistemologias do cuidado.

Cada povo indígena lida com os estados que considera desejáveis e indesejáveis no campo de seu projeto social de uma forma própria; os especialistas e

⁵⁴ Ver em Guedes, Maria Eunice Figueiredo. Promovendo cidadania e Direitos Humanos: A psicologia e a formação para atenção e promoção em saúde...: II FIA, 2019, p.06

⁵⁵ Depoimento de Miriam Dantas de Almeida, indígena da etnia Tembé, Estado do Pará. Miriam é Psicóloga formada pela Universidade da Amazônia (UNAMA) em Belém/Pará e Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia pela UFPA.

os procedimentos de cuidado e cura acionados nesse contexto estão sempre direcionados pela organização de sociedade e pela matriz étnico-cultural. Pelo fato da psicologia ser elemento exógeno com relação às sociedades e culturas, ela pode ou não ser inserido nesse itinerário. De todo modo, as comunidades indígenas vão fornecendo à psicologia um lugar em seu ethos, seja no campo das especialidades, seja em um outro campo, como já foi discutido anteriormente.

Não é possível dissociar os itinerários ou itinações de cuidado da história de desterritorialização dos povos indígenas, pois o cuidado e a cura são ressignificados do ponto de vista epistemológico no seio da trama social de cada povo. Dessa maneira, vale observar, os trajetos decorrentes desses processos “contém “ os princípios de vida, as concepções de pessoa, mundo e desenvolvimento inerentes ao bem viver, ao ideal de vida plena, e, por isso, quando observado com uma atenção etnológica , importante aos trabalhos na perspectiva psicossocial entre povos indígenas, pode trazer pistas importantes para a atuação descolonizada e intercultural da psicologia, e isso precisa ser, vale enfatizar, dialogado na e com as comunidades, visibilizando e valorizando as concepções, metodologias e tecnologias próprias das “psicologias indígenas” dos diferentes povos.⁵⁶

Saber, conhecer e reconhecer o itinerário de cuidado de uma pessoa indígena realizado antes que chegasse até a psicóloga(o) é um procedimento importante para a identificação das relações de pureza e perigo, saudável e doentio, e projetos de existência individual e coletivo em jogo nessa busca por auxílio. Esses aspectos da vida indígena, por assim dizer, são apreendidos na educação tradicional indígena, ensinada no cotidiano das relações entre humanos e não humanos, entre a pessoa e seu povo, na relação com o sagrado, os mais velhos, os diferentes tipos de liderança. É sobre essa educação que vamos falar a seguir.

Processos educativos, educação indígena (tradicional) e educação escolar indígena

⁵⁶ Na dissertação de Adsuara (2016) há uma tabela exclusivamente sobre as itinações de cuidado entre os Terena em Araribá na perspectiva do Unatí yapey, o bem viver desse povo. Das páginas 61 a 69. Optou-se por não inserir a tabela ou partes dela na referência para evitar interpretações descontextualizadas.

Vamos traçar aqui alguns pontos que distinguem e outros que aproximam estes dois tipos de educação - a educação indígena e a educação escolar indígena. Pois bem! Nas cidades é muito comum que as/os cuidadores de crianças tomem o cuidado de não deixá-las mexer em objetos pontudos, como as tesouras com ponta e facas cortantes. Não as deixam andar sozinhas pelas ruas; e nem mesmo sair das rotas pré-estabelecidas. Mas será que no contexto indígena funciona assim?

Segundo Oliveira (2012), para compreendermos a maneira de ser criança entre os povos indígenas é preciso de inverter a lógica de pensamento; quer dizer, partir do “ser indígena”, entender o “ser criança”. Por essa razão o autor propõe a designação “indígena criança”, evidenciando essa virada epistêmica e conceitual. Ora, já sabemos que nas perspectivas não ocidentais, sujeito e ambiente; natureza e cultura não são elementos separados. Ao contrário, são uma totalidade ecológica, em que humanos e não humanos estão envolvidos em uma teia de vida (vida como movimento).

A perspectiva ingoldiana nos mostra então que pode ser muito mais adequado falar em “envolvimento” do que em “desenvolvimento humano”, saindo de uma concepção linear do tempo e da vida em direção a uma noção circular de tudo isso. É por isso que, para a educação tradicional indígena, a criança aprende ao se embrenhar na mata, a manusear um facão, a identificar as plantas de cura, os raizeiros contra o quebranto, a fazer sua roça e a cuidar da sua família; uma vivência muito distinta daquela valorizada na sociedade não-indígena. É assim que essa criança (indígena criança) vai se tornando gente, se criando e sendo criada, cria das relações de envolvimento com o todo.

Um exemplo que ilustra bem esta variação de concepções sobre a infância e a vivência das crianças no sistema familiar numa comunidade indígena é o relato de uma cacica potiguara, a qual narrou que desde criança seus pais a levavam para pegar marisco na praia e no mangue; e que tal processo, ao contrário de ser exploração do trabalho infantil, é algo cultural, entre os potiguara, os filhos aprenderem desde crianças os trabalhos por meio dos quais suas famílias e comunidades sobrevivem, retirando da natureza o que ela dá como alimento (catar marisco, catar mangaba, pescar, colher os produtos da agricultura).

Já a educação escolar indígena parte de outro lugar, marcado pelo desafio do diálogo com a sociedade não indígena. Bruno Ferreira Kaingang é um grande nome dos estudos da educação escolar indígena e nos ajuda a compreender a escola indígena como um espaço que deve ser apropriado pelo povo para que possa

contribuir com as suas lutas e resistência (FERREIRA, 2014). Adsuara e Canoeiro (2017, s.p) concordam com ele dizendo que:

A escola sempre foi e sempre será um elemento exógeno no contexto dos territórios e culturas. Dessa forma, a educação escolar indígena, qualitativamente distinta da educação indígena tradicional, até hoje se trata de um desafio de entrelaçamento de modos de ser, saber e fazer para a tessitura de resistências a partir do fortalecimento das coletividades: como tornar a escola indígena e a educação escolar indígena um espaço das resistências para as resistências?

Este é um desafio histórico, já que, segundo Clarice Cohn (2005), as primeiras escolas implementadas nas aldeias constituíram mecanismos para a dominação das comunidades. A psicóloga Mariana Massimi (2001) evidencia, por sua vez, que por meio dessa educação escolar dogmatizadora e catequética, uma série de punições eram infringidas contra as pessoas indígenas que não se comportassem de acordo com os ditames dos invasores, representados pelo Estado burguês, branco e europeu e também pela Igreja.

Por causa dessa história, Ferreira (2014) defende que os professores indígenas devem possuir autonomia político-administrativo-pedagógica, “num processo que envolve a proposta curricular, a organização da escola, a formação do professor e mais, a participação efetiva da comunidade em todos os processos” (Idem, p. 84). Com isso, a escola seria enfim direcionada pela luta dos povos, vinculada aos seus próprios modos de compreender, ser, fazer, crescer, desenvolver, viver. Dessa maneira, ela contribui com a formação das/dos sujeitos indígenas contemporâneos, que hoje ocupam as universidades, fazendo delas territórios indígenas, na luta por seus direitos.

Humanidade, animalidade e direitos

A noção de pessoa entre os diferentes povos e comunidades indígenas é atravessada por um caldo histórico, cultural e social desafiador e resistente, em que para existir é necessário resistir, a partir de meios tradicionais e contemporâneos de comunicação, relação, ação e transformação. Com efeito, a pessoa indígena é tradição e novidade, é medicina tradicional e Sistema Único de Saúde; é o conhecimento do mais velho e a escola na comunidade; é a relação com a mata, mas também a relação com o celular, o notebook e as universidades. A pessoa indígena, por fim, não existe sem seu povo, sem seu território, sem sua cultura e a relação com o sagrado; sua

existência está diretamente ligada à vida da Mãe Terra, em uma relação de pertencimento e não de propriedade.

Mas como isso funciona? Quem são aqueles que possuem o estatuto de pessoa e de humano? Não seriam essas noções equivalentes? Nos direitos humanos, costumamos debater de maneira contemporânea quem são aqueles que hegemonicamente têm acesso garantido e amplo aos seus direitos, enquanto necessidades básicas para uma vida digna/cidadã.

No feminismo, por exemplo, Saffioti (2004) já questionava que os direitos das mulheres encontravam dificuldades para serem considerados direitos humanos, sendo alvo de tabus e críticas em meio aos debates da jurisprudência cartesiana. Esse lugar das mulheres na história, segundo Scott (1995), quando problematizado pelo movimento feminista na década de 1960, escancarou as histórias que não eram contadas, abarcando todas as minorias sociais.

Quando a Psicologia, na redemocratização, começa a se articular em torno da pauta dos direitos humanos, urge uma disputa em torno de que direitos humanos se estava falando, criando uma necessidade gritante de se trazer mulheres, negros, indígenas, LGBTQIA+s e outras populações invisibilizadas para fazer uma nova Psicologia. Passava-se a um novo projeto de ciência e profissão, aquele do compromisso social, no qual o lugar de fala dessas populações até hoje vem se mostrando cada vez mais fundamental para uma prática ética, construída no diálogo.

Nesse contexto, passava a ser cada vez mais fundamental trazer para a disputa no Sistema Conselhos e para o fazer científico aquelas(es) psicólogas(os) representantes desses lugares, para que pudessem protagonizar um novo tecido de saberes e práticas, múltiplo e plural, uma psicologia das margens. Fazia-se necessário produzir um novo conhecimento a partir de novos olhares, que não aqueles da Psicologia hegemônica, calcada nos ideais de dominação e exploração.

Era necessário visibilizar uma psicologia feita por aqueles que sempre estiveram submetidos à condição de objetos e não de sujeitos. Era e ainda o é. Nesta direção, a própria noção de humanidade começa a ser ampliada; a exemplo disso, ainda fazendo alusão aos debates de gênero, a Psicologia começa a se assumir feminista e, enquanto maioria populacional no campo profissional passa a se designar primeiro no feminino - *psicólogas*, para em seguida vir o masculino - *psicólogos*.

É tempo de ousar e romper, utilizando a linguagem como ferramenta de trabalho político. No caso da diversidade étnico-cultural não deve ser diferente. Mas, então, o

que ainda resta “dissecar” para que outras concepções de humanidade ganhem voz e vazão nesse novo projeto de psicologia?

Essa ciência, produzida em berço europeu, traz consigo um referencial de humano antropocêntrico; ou seja, nossa espécie como centro do que é possível no mundo, como força motriz da realidade. Dessa maneira, os próprios direitos humanos são entendidos como algo apartado dos direitos ambientais; outras espécies da fauna e flora são reconhecidas como dignos de outros direitos e, além disso, dependentes de nós para terem seus direitos garantidos (DESCOLA, 1998). Tal divisão é conhecida como especismo, isto é, nossa maneira dominante de ver o mundo marca também uma hierarquia na relação com outros seres, na qual nós estamos no topo - ou pelo menos é nisso que costumamos acreditar, mesmo sem nos darmos conta.

Um caso concreto disso são poços de piscicultura abandonados em aldeias que tradicionalmente não praticam a pesca (Idem, 1998). Mas essa contradição entre a técnica e o que se faz dela é fruto de uma inserção compulsória por órgãos indigenistas oficiais, que tentam passar por cima de uma relação própria entre humanos e não humanos, no sentido de uma outra escala de afinidade e parentesco entre as espécies. Nesses casos, portanto, não adianta inserir compulsoriamente aparelhos ou criações sem avaliar com a comunidade suas demandas de produção agroecológica e sem conhecer seus conhecimentos próprios, partindo da sua realidade para uma construção conjunta dos processos⁵⁷ de intervenção e/ou acompanhamento (como é mais adequado dizer, enfim).

Segundo Sahlins (1997a; 1997b), toda a cultura se transforma a partir da relação entre história e estrutura social; as novidades culturais só acontecem se estiverem de acordo com essa matriz. Os mitos trazem consigo boas pistas acerca da estrutura das sociedades com as quais trabalhamos. Viveiros de Castro e Tim Ingold estudaram diversas culturas e identificaram, cada um, uma forma limiar entre humanidade e animalidade, sendo essas o perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996) e a ecologia ambiental (Ingold, 2000).

A primeira forma é típica de povos amazônicos e trata-se da concepção segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de pessoas, humanas e não humanas, que agem sobre o mundo: “como muitos antropólogos já concluíram a

⁵⁷ Sobre isso, vale ler FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** 8.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa” (Viveiros de Castro, 1996, p. 115).

A segunda trata-se de uma concepção de agência intimamente ligada ao movimento, de modo que estar vivo é engajar-se, rompendo com a dicotomia interno-externo. Com efeito, os direitos humanos passam a ser indissociáveis dos direitos ambientais, pois a relação entre aquilo que vive se dá em rede, formando a complexa teia da vida. Os direitos ambientais e os direitos humanos devem ser considerados como indissociáveis e interconectados entre si, visto que a limiaridade entre o humano e o não humano no bojo das concepções indígenas envolve uma relação ecológica de existência, em que se torna inconcebível as convencionais divisões entre sujeito e paisagem, sujeito e objeto, natureza e cultura – paradigmas ocidentais que precisam ser repensados a partir de uma perspectiva de descolonização do pensamento científico.

A fala de um cacique do povo Karajá, no trabalho sobre a subjetividade deste povo, realizado por Creusa de Oliveira (2015, p. 5), ilustra a ligação *umbilical* dos povos indígenas com a natureza, construindo uma cosmovisão dos sujeitos que é simbolizada nos rituais sagrados:

Karajá não sabe viver sem o rio. Eles sempre viveram ali... sempre ocorreu ali a história do rio Berohoky... essa a denominação que karajá dá aquele rio. [...] As nossas festas, como por exemplo, Aruanã, a gente traz do rio. A representação do Aruanã vem do rio [...] Tudo isso é importante para a sobrevivência da cultura karajá.

Está manifesta na voz desse cacique karajá uma forma de percepção da vida, não somente subjetiva, como também intersubjetiva e grupal, na dependência dos sujeitos com o rio, na relação que este tem com o sagrado, que conduz a uma sobrevivência coletiva, fundada na cultura do povo. Esta forma de percepção do ser humano na sua relação intrínseca com a natureza, encontra-se relatada no depoimento de uma parteira potiguar da Paraíba (Dona Joana, da Aldeia Vila São Miguel – Baía Traição): “Nós indígenas temos uma relação muito forte com a terra, com a lua, com o sol. Acontece alguma coisa na lua, na maré, a gente sente”. Além disso, está representado no discurso da referida parteira a perda de muitos saberes e costumes culturais como reflexo do processo da colonização europeia e de um modelo de ciência que desconsidera a linguagem da cultura popular:

As palavras científicas tomaram lugar das palavras originais do nosso povo. E às vezes os indígenas que não foram à escola não sabem o que significam. [...] Muitas sabedorias foram enterradas. Os nossos costumes antigos se perderam porque os brancos ignoraram a nossa fala e muitos indígenas se envergonham da nossa maneira de falar.

Assim, em um movimento contra-hegemônico, cabe à(ao) psicóloga(o) atuante nas políticas públicas para os povos indígenas conhecer, fenomenologicamente e desprovida(o) de preconceitos eurocêntricos, os múltiplos modos de viver e conviver culturalmente construídos pelas diferentes etnias do território brasileiro, para assim identificar e descrever as especificidades das formas de lidar com as emoções e demais processos psicológicos, bem como com as matizes da espiritualidade, intervindo em práticas clínicas, sociais e educacionais que favoreçam o Bem Viver dos povos indígenas nas suas cosmovisões particulares de coexistência, reciprocidade e cuidado com todas as formas de vida.

Esses são alguns caminhos que temos para desnaturalizar o que temos entendido como humano e como sujeito das pesquisas em psicologia. Para atuar junto aos povos indígena, é preciso compreender qual concepção está em jogo no cotidiano comunitário/coletivo, em uma escuta dos territórios, ampliando a própria noção de sistema de garantia de direitos, que perpassa, então, na defesa do Bem Viver indígena, afirmada indissociavelmente por meio da defesa da vida do rio, das sementes, árvores e da Mãe Terra.

Do mesmo modo, a relação com o sagrado, com a ancestralidade e com a história de luta e resistência devem atravessar o trabalho da Psicologia. A saúde indígena está muito além da concepção hegemônica de saúde mental, da assepsia com que temos atuado nas instituições, sem nos impregnarmos do campo de trabalho, sem nos envolvermos afetivamente⁵⁸ com aquelas e aqueles com quem trabalhamos, tentando manter pretensiosamente um distanciamento entre Psicologia e sujeitas(os). Fazendo alusão ao caso emblemático dos Guarany Kaiowá em 2012, na região de Dourados/MS, na Carta de *Puelito Kue* (**ANEXO A**), está descrito que se o Estado não garante a terra, o povo morre com ela.

⁵⁸ Sobre os afetos/se afetar/estar afetado em campo, vale ler FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo**. n 13. pp. 155-161, 2005 (tradução de Paula Siqueira e revisão de Tânia S Lima).

O que na aparência pode se assemelhar a um suicídio, na essência histórica é uma prática genocida e etnocida, que deslegitima a relação íntima dos povos indígenas com seus territórios; não bastaria qualquer outro pedaço de chão, pois a vitalidade Guarany Kaiowá estava naquele mesmo. Sem o território, não haveria povo que vivesse bem, dignamente; sem aquela terra, aquelas pedras, aquelas águas e árvores, aqueles lugares sagrados, aquela fonte de saber ancestral. Quer dizer, a promoção de saúde e o cuidado da Psicologia para com os povos indígenas perpassa inevitavelmente por uma atitude política e militante de defesa dos seus territórios, num processo de comunhão pela busca da terra sem males, a qual é conceituada num sábio ensinamento filosófico do artesão e pintor Potiguara Manuel Pereira: “A terra sem males é o espírito coletivo mostrado pelas abelhas”. Assim sendo, a relação com outras cosmovisões significa não apenas a produção de novos saberes, mas, principalmente, de novos fazeres - uma práxis transformadora, como veremos no Eixo 3, a seguir.

Consulta

EIXO 3 – ATUAÇÃO DA PSICOLOGIA COM POVOS INDÍGENAS

*“Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (Ailton Krenak, **Ideias para adiar o fim do mundo**, pg. 14).*

Ir a campo como profissional de Psicologia costuma gerar muitas inquietações e pode dar uma certa sede de ter uma “prática-receita” que “ensine” os profissionais psi’s a trabalhar - neste caso, com populações indígenas. Assim, podemos sentir frustrações, pois como já dito ao longo dessa construção, há uma diversidade de povos indígenas que exige dos profissionais também maneiras plurais de atuação, e, ainda, com base na escuta política dos territórios. Devido essa complexidade, ao longo de nossa exposição, retornaremos a alguns pontos debatidos nos Eixos 1 e 2, tendo em vista indicar alguns caminhos possíveis para essa “nova” - ou outra, de certa forma insurgente - Psicologia, intercultural e construída na práxis junto aos povos indígenas, uma psicologia descolonizada e atravessada pelas cores e pela força do jenipapo e do urucum.

Ora, a aproximação da Psicologia com os povos indígenas ainda é “tímida”, recente do ponto de vista da história da profissão, e requer negociações de saberes. Nesta perspectiva, a Psicologia com suas concepções epistemológicas dominantes, precisa se “reinventar” para atravessar a fronteira da cosmovisão indígena. É como se ainda estivéssemos nos conhecendo... Sendo necessário nos despirmos e nos apresentarmos, expondo as nossas mais dolorosas fragilidades. Temos, de um lado, os indígenas pedindo apoio para enfrentamento e superação das violências e violações que sofrem há décadas; e por outro, temos a Psicologia, assumindo que, diante de outras tantas demandas, negligenciou seu olhar para as subjetividades indígenas. Éramos como estranhos, mas sabemos o quanto podemos contribuir um com o outro. Mesmo tímidos, já se processam inúmeras iniciativas para tornar esse encontro afetivo e efetivo.

Temos realizado encontros e diálogos frutíferos como na aproximação com lideranças indígenas e estudantes de outras áreas de conhecimento. Sobre esta aproximação e relação é importante a fala da Indígena Eliene Rodrigues Putira

Sacuenas⁵⁹, que relata esse percorrer de proximidades da Psicologia com os povos e as dificuldades e expectativas sobre as possibilidades dessa aproximação.

[...] Eu sou Indígena da etnia Baré, consigo observar o quanto a psicologia vem passando por uma transição que acredito ser muito positiva, por que falo isso? pois então, antes a psicologia estava muito longe em relação aos povos indígenas, era algo muito distante, por exemplo só víamos um ou uma psicóloga quando acontecia um enforcamento de uma ou um indígena, ou até mesmo outros tipos de suicídios. Não existia uma relação para um atendimento diferenciado que respeitasse as especificidades culturais das etnias onde o suicídio acontecia, funcionava somente um atendimento de intervenção, algo muito rápido e desapareciam, ninguém mais ouvia falar até outro acontecimento de violência.

A discussão e entendimento sobre povos indígenas deveria de fato acontecer na academia, é onde acontece toda formação desses ou dessas profissionais. Porquê dessa forma a psicóloga ou psicólogo já vai ter um melhor atendimento e conhecimento sobre as especificidades culturais dos povos indígenas. Como a maioria das universidades não têm disciplinas nesse contexto, os ou as psicólogos acima de tudo precisam respeitar nós povos indígenas como seres humanos e que as especificidades culturais são diversas e que o modo de vida deve ser de fato respeitados, porém para isso é necessário buscar e entender quem somos nós, que a minha ou meu pajé é tanto “médico” quanto o médico na sociedade não indígena. A formação para o não indígena interagir com nós povos indígenas é preciso se despir de tudo que vive na sociedade não indígena para poder compreender nossas cosmogênias e epistemologias, onde tudo na nossa cultura está interligado com o todo no mundo ou seja território, saúde e educação, onde o meu ser indígena não vive isoladamente e sim com a minha música, cantos, dança, rituais, xamãs, comidas, florestas, rios, céusFicaria o dia todo falando sobre os desafios que nós povos indígenas ainda temos no Brasil, porém posso citar o principal no momento: é garantir nossos territórios e nossas vidas. A sociedade brasileira ainda não nos reconhece como povos originários e que o Brasil foi invadido e não descoberto. Na atual conjuntura estamos sofrendo as piores ameaças depois da invasão do Brasil. O racismo foi evidenciado, ou seja, escancarado no Brasil contra nós povos indígenas, as lideranças estão sendo mortas, o genocídio está iniciado e temos algo muito sério também é o etnocídio que vem acontecendo no momento no Brasil, que é negar, silenciar e matar estando vivo nós povos indígenas, principalmente dentro das universidades, instituições, entre outras. As perspectivas é que o Brasil comece a valorizar o seu povo originário para assim garantir os nossos direitos pelo qual lutamos por muitos anos. Que as universidades respeitem as especificidades culturais e valorize as nossas práticas de saberes como também uma ciência que dialoga com as cosmogênias e epistemologias dos povos indígenas, principalmente na Amazônia de onde eu falo.

Precisamos construir uma psicologia amazônica que respeite as especificidades culturais de seus povos, onde ela passe de interventora para atuadora continua nesses povos que precisam de um olhar e entendimento com todo respeito. Que essa psicologia possa dialogar com as cosmogênias e epistemologias dos povos da Amazônia (Sacuenas, 2019).

Como menção também importante, citamos com entusiasmo a existência de indígenas psicólogos(os), estes que recentemente se uniram e formaram um coletivo

⁵⁹ Eliene Rodrigues Putira Sacuenas é Biomédica, Mestre em Antropologia na concentração em Bioantropologia e doutoranda do Programa de Pós-Graduação de Antropologia, na concentração em Bioantropologia na Universidade Federal do Pará - UFPA.

de psicólogos indígenas em defesa de uma “Psicologia pintada de jenipapo e urucum”. Até o momento, há o registro de 12 profissionais, dos quais sabemos, não sendo ainda um número real. Por isso, o referido coletivo está trabalhando com o mapeando dos seus pares.

Neste sentido, não podia ser diferente, esta referência técnica conta com a colaboração direta de três psicólogos indígenas: Edinaldo Xukuru, João Irineu Potiguara e Edilaise (Nita) do povo Tuxá. Mas, as vozes se ampliam com: Glycy Macuxi, Vanessa Terena, Fernanda dos Santos Mendes, Thaynara Xerente, Mirian Tembê, Hendrix Wapixana, Ezequiel Tikuna, Analice Baré, Orayde Nambikwara e Gardeni Juruna - esses indígenas psicólogas e psicólogos reforçam que no encontro da Psicologia com os indígenas, haja primariamente a superação dos modelos etnocêntricos e de abordagem clássicas; anseiam que os profissionais possam se “politizar”, superando estigmas e preconceitos eurocêntricos, ao ponto de conhecer a história do sujeito-indígena e do seu coletivo atrelada a toda complexidade que é o seu existir.

Para Fernanda dos Santos Mendes, do povo Terena - única psicóloga no Pólo Aquidauana, que atende 15 aldeias e 1 retomada no Mato Grosso do Sul, cerca de 8 mil indígenas - *“há toda uma cultura, uma psicologia indígena”*. Ela explica que *“[...] a esquizofrenia para a psicologia é uma doença, mas pro povo indígena pode ser mais espiritual”*. Segundo a psicóloga, unir a psicologia e os saberes tradicionais, *“o espiritualismo”*, é um grande desafio, mas afirma também que é possível por meio da articulação com lideranças, pajés que trabalham com ervas e outros profissionais da aldeia.

Segundo uma psicóloga indígena⁶⁰ que atende 15 aldeias e 1 retomada, cerca de 8 mil indígenas - *“há toda uma cultura, uma psicologia indígena”*. Ela explica que *“[...] a esquizofrenia para a psicologia é uma doença, mas pro povo indígena pode ser mais espiritual”*. Segundo a psicóloga, unir a psicologia e os saberes tradicionais, *“o espiritualismo”*, é um grande desafio, mas afirma também que é possível por meio da articulação com lideranças, pajés que trabalham com ervas e outros profissionais da aldeia.

De acordo com a profissional, a psicologia já existia na comunidade indígena, mas de maneira diferente; quer dizer, *“já tratavam as doenças mentais na aldeia como*

⁶⁰ O nome e local de trabalho da profissional foram suprimidos para garantir o sigilo.

questão de espiritualismo; conseguiram lidar com a situação, também". Por isso, ela defende que é necessário unir as duas coisas: *"não deixar morrer nem um nem outro, pois os dois tem que andar junto [ciência e ancestralidade]"*. A profissional considera que a referência técnica para atuação com povos indígenas é muito importante para divulgar a psicologia indígena, sendo um meio para outras pessoas conhecerem o pensamento e a vivência indígena.

Pouco se sabe sobre a verdadeira história dos povos indígenas que habitam as Américas desde antes da chegada dos invasores europeus. Hipóteses levantadas sobre a origem dos povos indígenas latino-americanos consideram uma possível ocupação estimada há pelo menos 15 ou 25 mil anos. Também se levantou a hipótese de que tais grupos possivelmente são originários dos povos asiáticos, que chegaram ao continente americano via terrestre através do estreito de Bering, localizado no extremo norte do continente.

Para os autores Pagliaro, Azevedo e Santos (2005), ao longo de milhares de anos, esses grupos migraram e foram ocupando todo o território americano, desenvolvendo estratégias de manejo de recursos naturais nos mais diferentes biomas e tecnologias modernas de produção de agricultura de subsistência, artes e arquitetura, até hoje não reconhecidas pelas sociedades que se aproximaram dos povos indígenas.

Os diversos grupos étnicos originários desse processo de ocupação ainda são um dos mais ricos e diversificado patrimônio sociocultural do mundo. As definições sobre povos indígenas foram construídas à medida que se tornou necessário elaborar conceitos que oferecessem explicações a respeito da diversidade de grupos étnicos existentes até hoje. Essas definições variam em função das construções sociais e antropológicas e das relações históricas de contato destes povos com os colonizadores em seus diferentes contextos.

É importante entender que o reconhecimento do Estado sobre os povos indígenas atua embasado por uma compreensão conceitual e legal a respeito dos povos indígenas, tanto no contexto nacional quanto internacional, com o objetivo de oferecer uma análise conceitual equivalente a diferentes contextos indígenas no Brasil e no Mundo.

A Organização das Nações Unidas (ONU) adota a seguinte definição para os povos ou nações indígenas na Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas⁶¹: povos ou nações indígenas são aqueles que, apresentando uma continuidade das sociedades pré-coloniais, que se desenvolveram em seus territórios no passado; consideram-se diferentes de outros segmentos que, na atualidade, predomina nesses territórios ou em parte deles; também se constituem por segmentos não dominantes da sociedade e manifestam o compromisso de preservar e desenvolver suas culturas e transferir para gerações futuras seus territórios tradicionais e suas identidades étnicas, tendo por base sua existência continuando como povos de acordo com suas cosmovisões sejam elas relacionadas a culturas, instituições, sociedades e sistemas jurídicos locais.

Sobre os povos indígenas brasileiros, o principal marco legal que trata sobre a questão indígena tem passado por mudanças nas últimas décadas. O Estatuto do Índio (Lei n. 6001, de 19 de dezembro de 1973), no seu Art. 3º define “índio”: todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional (BRASIL, 1973).

O referido documento considera a nomenclatura “índios” como um termo pejorativo e ultrapassado, caracterizando-os como sendo relativamente incapazes e que deveriam ser tutelados pelo Estado até serem integrados à sociedade nacional, pelo fato de que, até então, acreditava-se que as culturas e sociedades indígenas estavam fadadas ao desaparecimento, conforme fossem estabelecendo relações próximas à sociedade geral.

No entanto, fracassou a ideia do Estado sobre a aculturação e integração das sociedades indígenas à sociedade nacional. Nesta perspectiva, a noção de integração, ao longo dos anos, vem sendo substituída pelo entendimento de que a identidade cultural é reconstituída dia-após-dia, através de um processo dinâmico de mudança que coexiste entre a manutenção e reelaboração das tradições. Diante disso, novos valores e práticas são incorporados aos saberes e práticas indígenas, a partir da relação com outras sociedades, o que não pode ser entendida como desqualificação de determinadas identidades étnicas e sim processo de adaptação (DAMATTA, 1978).

⁶¹ Disponível em

https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf Acesso em 11 jun .2020

Não obstante as significativas modificações socioculturais no interior das sociedades indígenas, nos mais diferentes aspectos, as diferenças étnicas das tradições dos povos permanecerão existindo.

Antes da invasão portuguesa ao Brasil, estimava-se uma população de indígena estimava-se em aproximadamente 5 milhões pessoas, representando pelos menos 1.000 grupos étnicos diferentes. Hoje se aproximam de 1 milhão, são reconhecidos 305 grupos étnicos indígenas no Brasil e estes povos ainda falam pelo menos 275 línguas diferentes e outros só falam a língua portuguesa, devido o contato com outras sociedades. Tal diversidade étnica, social, cultural e linguística ainda representa o maior mosaico sociocultural do mundo. Mais da metade de todos os povos indígenas da América Latina e do Caribe vivem em terras brasileiras.

Para Pagliaro, Azevedo e Santos (2005) uma das características que diferenciam os povos indígenas do Brasil de outros povos são as microssociedades representadas pelos grupos com poucos integrantes pertencentes a uma etnia em risco de extinção, a exemplo, de povos com menos de cem pessoas.

Essa característica também é muito significativa para manutenção e preservação das línguas indígenas, pois os grupos pequenos estão mais vulneráveis a perdas culturais muito significativas como a língua materna. Em grupos pequenos, é comum apenas alguns poucos membros do grupo falarem a língua materna, o que representa alto risco de desaparecimento total da língua e da própria etnia. Entre os povos indígenas, cerca de 50% têm uma população de até 500 pessoas; 40% vão de 500 a 5.000 pessoas; 9% de 5 mil a 20 mil indivíduos; e apenas 0,4% (9 etnias) com população maior de 20 mil pessoas.

Todavia, em pleno século XXI, ainda há povos que conseguem se manter isolados do restante da sociedade nacional e sua presença só é verificada e monitorada pelos sinais de ocupação que deixam por onde passam e por informações transmitidas por outros povos ou até mesmo por registros de pesquisadores.

A FUNAI fala em pelo menos 50 povos isolados, mas até recentemente só confirmou 20 grupos vivendo em condições de isolamento total (ISA, 2000). Previsões de governos sobre a integração dos povos indígenas em toda América e principalmente no Brasil, foram contrariadas pelos números oficiais sobre povos indígenas. Os dados do IBGE (2000) apontam crescimento dessas populações no que se refere à autodeclaração, o que significa que as pessoas estão assumindo um pertencimento étnico, antes negado devido ao processo de colonização. Essa

afirmação de identidade é das pessoas que tiveram que deixar seus povos e passaram a residir em contextos urbanos.

O que define um povo indígena? Como se deu essa construção social no imaginário brasileiro?

Partimos da hipótese que a maioria dos brasileiros desconhece a realidade indígena e, por isso, não a considera na construção social do Brasil, tratando os indígenas com distanciamento, estigma e preconceito. Na formação acadêmica de um brasileiro não índio, por exemplo, por mais de cinco séculos foi negada nos livros didáticos a verdadeira história dos povos indígenas e africanos, pois isto tem a ver com os interesses das pessoas que mandam neste país (GRUPIONE, 1995).

As universidades nasceram na burguesia e tradicionalmente se mantêm neste lugar com pouco espaço para as sociedades excluídas entre elas negros, indígenas e povos das áreas periféricas das cidades e regiões brasileiras. A presença indígena na construção social dos brasileiros foi remetida a um passado folclórico – a explicação da construção de identidade marcada pelas origens do branco, do negro e do índio, mas este último ocupa pouco espaço quando um brasileiro afirma sua identidade.

Depois de muita luta para uma maior garantia de direitos aos povos indígenas, só se percebeu o aumento das políticas públicas, através da implementação daquelas que foram conquistadas na Constituição Federal de 1988. Porém, só de 2000 até 2016, percebeu-se alguns avanços e implantação das políticas públicas para os povos indígenas, a exemplo da PNASPI (Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas), das ações afirmativas em algumas universidades e do reconhecimento de novos territórios e demarcações de outros territórios.

A implantação da PNASPI pode ser reconhecida como o maior acesso à saúde de todos os indígenas aldeados. No entanto, percebe-se nítidos retrocessos das políticas públicas para os povos indígenas de 2016 até o momento. Estamos vivenciando tempos muito difíceis de negação de direitos conquistados nos últimos 40 anos pela luta de movimentos sociais em defesa de políticas públicas mais inclusivas para a população pobre, incluindo as minorias étnicas deste país, como os povos indígenas.

Voltando à construção da identidade indígena no Brasil, certamente as definições sobre os povos indígenas foram construídas à medida que se tornou-se

necessária a elaboração de conceitos que oferecessem explicações a respeito da diversidade indígena. Essas definições variam em função de construções sociais e antropológicas e das relações históricas de contatos destes povos com os colonizadores em diferentes contextos.

Outra questão importante se refere ao papel do Estado frente às demandas contemporâneas dos povos indígenas. Para isto, desde 1988, que o Estado vem sendo tensionado a criar bases teóricas, conceituais e legais a respeito dos povos indígenas para criação e execução de políticas públicas no contexto intercultural.

A Organização das Nações Unidas (ONU) oferece elementos para definir conceitos sobre os povos indígenas, bem como aponta definições para construção de referência e propõe a criação de políticas específicas que respeitem a autonomia, costumes e tradições dos povos a partir de conceitos fundamentais.

Como a Organização Mundial de Saúde define um povo indígena?

“Comunidades, povos ou nações são aquelas que, apresentam uma continuidade com sociedades pré-coloniais que se desenvolveram em seus territórios no passado, considerando-se diferentes de outros segmentos que, na atualidade, predominam nesses territórios, ou parte deles. Constituem segmentos não dominantes da sociedade e manifestam o compromisso de preservar e desenvolver suas culturas e transmitir para gerações futuras seus territórios ancestrais, suas identidades étnicas, tendo por base sua existência contínua como povos de acordo com os seus padrões culturais, institucionais sociais e sistemas jurídicos”.

O principal documento legal que trata sobre a questão indígena no Brasil é do início da década de 1970. O Estatuto do Índio (Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973) apresenta a seguinte definição do indígena: *“Todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional”.*

Este documento, embora desatualizado e substituído por textos base da constituição de 1988, até hoje é utilizado de forma errônea. Tal documento considerava os povos indígenas incapazes e por isso deveriam ser tutelados pelo Estado brasileiro até serem totalmente integrados à sociedade geral.

O período entre 1970 e 1988 foi marcado pela pressão do Estado contra os povos indígenas:

O regime militar brasileiro implementou o Plano de Integração Nacional (PIN), gestado desde o governo Castelo Branco, para expandir as fronteiras internas do Brasil, criando cidades, ampliando os negócios, as rodovias e o escoamento de matérias-primas. Essa expansão significou assassinato

individual e coletivo, perseguição, criminalização, prisão e tortura de lideranças indígenas que lutavam por seus territórios ou que tivessem comportamento considerado inadequado frente à política de desenvolvimento do governo⁶².

Neste período muitos povos, a exemplo dos povos do nordeste se tornaram pequenos agricultores e outros vaqueiros das fazendas e eram proibidos de expressar suas culturas. Havia grande investimento dos governos para cumprir com a promessa de dizimação dos povos indígenas e o final dos anos de 1990, este foi o prazo dado para que não houvesse mais a presença indígena no Brasil.

Mas insistentemente, os povos indígenas chegaram ao ano 2000 em crescimento e a ideia de integração da cultura indígena à sociedade geral fracassou e se tornou ultrapassada. Com isto a noção de aculturação dos indígenas foi sendo substituída para dar continuidade ao plano do governo pois o entendimento de que a identidade e a cultura se constituem de acordo com as mudanças que vão ocorrendo no contato com outras sociedades, mas sem deixar de existir.

Por isso, povos indígenas que sofrem com o contato dos invasores desde os primeiros séculos se reinventaram, através de um processo dinâmico de mudança que coexiste entre a manutenção e reelaboração da tradição e a aquisição de novos valores e práticas, a partir da relação com outras sociedades, o que não desqualifica o pertencimento e identidade étnica desses povos (DA MATTA, 1978).

Os indígenas que foram forçados a deixar suas comunidades ou que tem uma proximidade maior com os contextos urbanos, mesmo com as significativas modificações socioculturais afetadas por novos modos de vida, culturas e novas estratégias de sobrevivência, permanecem neles o lugar de pertencimento étnico; mesmo que eles sejam impedidos de sua vivência cultural, ela vai continuar existindo.

Outro elemento importante nos contextos indígenas é a impossibilidade de generalizar os povos indígenas, tratando-os apenas enquanto “índios” ou “indígenas”, uma vez que são distintos entre si e nas relações que estabelecem com a sociedade geral. Portanto, é um erro que precisa ser reparado quando ouvimos falar das diferentes expressões indígenas como se fossem generalizadas.

Linha do tempo da saúde dos povos indígenas

⁶² <http://memoriasdaditadura.org.br/indigenas/> acessado em 18 de janeiro de 2021.

Ações pontuais de saúde muito longe de serem uma política pública de saúde para os povos indígenas começaram a ser relatadas a partir de início do século XX – o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA), que ofertava não só aos indígenas, mas também à população rural do Brasil, algumas ações de prevenção das doenças endêmicas incluindo a vacinação para algumas doenças contagiosas. Essas estratégias tiveram pouco impacto sobre a saúde da população. Contudo, este serviço teve atuação relevante na redução da mortalidade por doenças endêmicas. Sob articulação do Serviço de Proteção aos Índios, essas ações duraram de 1910 até 1967, quando foi criada a FUNAI.

Com a criação da FUNAI, os serviços de saúde passaram a ser oferecidos à população indígena através de ações de saúde criadas dentro deste órgão. O modelo de atenção foi organizado através de Equipes Volantes de Saúde (EVS), que deveriam prestar serviços de atenção primária na região sob sua responsabilidade.

Cada equipe era composta por médico, enfermeiro, odontólogo e técnico de laboratório, embora essas equipes não tivessem alcançado as aldeias mais distantes. Esse modelo, além de ter um alto custo, foi pouco eficiente devido à escassez crônica de medicamentos e equipamentos básicos e à alta rotatividade ou ausência de profissionais. Pagliaro, Azevedo e Santos (2005) destacam que, devido à crise institucional da FUNAI, nas décadas de 1980 e 1990, a atenção à saúde dos povos indígenas passou por um período de muita instabilidade, quando até os serviços mais básicos, como a vacinação da população, sofreram descontinuidade.

Até o final da década de 1990, não havia no país uma política de saúde indígena. As ações oferecidas pelo governo consistiam em iniciativas isoladas, sem integração aos serviços e programas nacionais coordenados pelo Ministério da Saúde.

O Movimento da Reforma Sanitária no Brasil, que emergiu ao longo da década de 1980, discutiu uma Política de Saúde para atender os povos indígenas. A proposta era de criar um Modelo Atenção à Saúde no país. Essa discussão culminou na 8ª Conferência Nacional de Saúde (CNS) em 1986, que foi um marco do movimento da Reforma Sanitária, pois definiu as diretrizes e princípios para um sistema público de saúde do Brasil. Com a promulgação da Constituição de 1988 e, posteriormente, com aprovação da Lei Orgânica da Saúde (Lei 8.080/1990), instituiu-se a implantação do Sistema Único de Saúde (SUS), seguindo as diretrizes e princípios propostos na 8ª CNS.

A 8ª CNS aprovou a proposta de realizar a 1ª Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, que indicou a necessidade da criação de uma política pública específica para atender os povos indígenas, a ser coordenada pelo Ministério da Saúde, por meio de um subsistema de serviços vinculado ao SUS.

Em 1992, na 9ª CNS, foi reafirmada essa proposta e aprovado um modelo diferenciado de atenção à saúde indígena, articulado ao SUS e organizado na forma de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI). A proposta foi regulamentada pelo Decreto n.º 3.156, de 27 de agosto de 1999, que dispõe sobre as condições de assistência à saúde dos povos indígenas; e pela Lei nº 9.836/99, de 23 de setembro de 1999 – conhecida como Lei Arouca –, que estabelece o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena no âmbito do SUS.

A política de saúde indígena não é favor ou privilégio aos povos indígenas, pois têm respaldo constitucional e são de competência federal, cabendo ao Ministério da Saúde a responsabilidade pela gestão e direção da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), que é parte integral da Política Nacional de Saúde, compatível com a Constituição Federal e as determinações das Leis Orgânicas da Saúde, que reconhecem aos povos indígenas suas especificidades étnicas e culturais e seus direitos territoriais.

De 1999 a 2010, a saúde indígena foi de responsabilidade da FUNASA, que era responsável pelos 34 Distritos Sanitários Especiais Indígena unidades gestoras mais próximas das aldeias. Em 2010, conforme deliberado pela 4ª CNSI, foi criada a Secretaria Especial de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (SESAI).

A proposta é de que a SESAI comporá a estrutura central do Ministério da Saúde, com a responsabilidade de implantar as políticas públicas de promoção e proteção da saúde indígena, através da atenção diferenciada e do reconhecimento às especificadas socioculturais e geográficas e principalmente as práticas e saberes dos povos indígenas.

Segundo a definição da PNASPI (2002), entende-se por DSEI uma unidade organizacional do Subsistema de Saúde Indígena e sua abrangência de atuação não se restringe às unidades de federação e sim à localização geográfica dos povos indígenas.

Os DSEIs são unidades gestoras descentralizadas da SESAI, com base territorial e populacional identificada, que responde por um conjunto de atividades técnico-administrativas e gerenciais relacionadas à assistência, visando medidas

racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde. São responsáveis pelos serviços de atenção primária à saúde compostos por 297 Pólos-Base, 717 Postos de Saúde e 55 Casas de Saúde Indígena (CASAI).

Os Pólos-Base são unidades de referência para atenção primária localizados junto à comunidade indígena ou em um município de referência. Para o atendimento das demandas mais complexas que superam a capacidade deste, busca-se a estrutura disponível no âmbito do Sistema Único de Saúde, sendo então realizados encaminhamentos para os serviços especializados de média e alta complexidade.

Apesar das melhorias percebidas na organização da saúde indígena, ainda persistem alguns entraves relacionados aos profissionais de saúde (desconhecimento sobre e despreparo para a assistência) e à população em geral (discriminação). A produção científica sobre Saúde Indígena é tímida e ainda não consegue responder muitas das questões levantadas.

Os profissionais que compõem a saúde indígena são médicos, dentistas, enfermeiros, técnicos de enfermagem, agentes indígenas de saúde, agentes indígenas de saneamento e, recentemente, além das(os) psicólogas(os) RTs nas sedes dos DSEI em 2018 iniciou-se a implementação das NASI núcleo de apoio à saúde indígena composto por psicólogos, assistentes sociais, farmacêuticos e outros profissionais afins.

Atualmente, atuam na saúde indígena 91 psicólogos, sendo 81 não indígenas e 10 são psicólogas (os) indígenas⁶³. No entanto, a falta de estudos sobre esses profissionais torna este trabalho invisível. Mas é importante ressaltar que estes profissionais atuam na sede, através do apoio matricial e instrucional aos NASI e os NASI dão apoio matricial aos profissionais de Atenção Básica Indígena.

Os DSEIs devem articular suas ações com os serviços da rede de saúde do SUS, para referência e contrarreferência de seus usuários. O atendimento de Atenção Primária é prioritariamente de responsabilidade das Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI), nos moldes da Estratégia Saúde da Família (ESF), mas considerando as especificidades socioculturais e epidemiológicas das comunidades onde atuam, as ações devem ser visitas domiciliares e ações de promoção de saúde e atendimento nas unidades básicas de saúde indígena localizados nas aldeias.

⁶³ Conforme informações do Coordenador e referência Técnica de Saúde Mental da SESAI/MS o Psicólogo Fernando Pessoa de Albuquerque .

Grande parte das vulnerabilidades psicossociais que atingem os povos indígenas é consequência das formas de marginalização e conflito que envolvem a luta pela terra, a invisibilidade dos povos, o preconceito e o questionamento da identidade indígena no mundo contemporâneo e a perda de tradições⁶⁴.

As ações em saúde mental são oficialmente incorporadas ao Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS), com a Portaria GM/MS nº 2.759/2007, que estabelece as diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas. Esta Portaria propõe-se a orientar as ações de atenção psicossocial em contexto indígena, tendo como base a Política Nacional de Saúde Mental, em especial a lei 10.216/2001, e apontando como “situações emergenciais da atenção à saúde mental indígena o alcoolismo, o suicídio e outros problemas prevalentes”. Suas orientações dão ênfase ao comprometimento do profissional com a saúde mental destas populações; a necessidade de que este possa compreender a dinâmica singular de cada etnia e grupo assim como a cosmologia e práticas culturais de cada povo. Considerando assim que os diálogos com indígenas são de grande relevância para o planejamento das ações em saúde e terão as parcerias necessárias da comunidade acadêmica, etnólogos e outros atores/atrizes.

Sobre a definição de Saúde mental, em sua relação com os povos indígenas é importante ressaltar consideração de Stock (2011) apud Teixeira (2016, p. 241-242),

[...] A Organização Mundial da Saúde, em seu sítio eletrônico, conceitua saúde mental como “o estado de bem-estar no qual o indivíduo realiza as suas capacidades, pode fazer face ao stress normal da vida, trabalhar de forma produtiva e frutífera e contribuir para a comunidade em que se insere”. (2014) Afirma também que diferenças culturais, julgamentos subjetivos e referenciais teóricos afetam o modo como a ‘saúde mental’ é definida. Na relação entre os atores sociais da Saúde com as comunidades indígenas, há sempre o risco da imposição de uma concepção ocidental, marcada ideologicamente pelo etnocentrismo, que dificulta um encontro verdadeiro com o Outro. Sendo a ‘saúde mental’ uma denominação ausente nas cosmologias indígenas, há que se investigar sobre conceitos correlatos, os quais favoreçam a interlocução e o cuidado com aqueles que sofrem. É necessário superar a ideia de que sabemos o que é melhor para o outro, as iniciativas devem contar com o protagonismo das comunidades, elaboradas desde o tempo indígena e de seus modos de viver. (Stock, 2011) [...] ⁶⁵

[...] Sr. Piná Tembé, presidente do CONDISI, lembrou que a demanda de trabalho urgente com as demandas de uso exagerado de álcool e outras

⁶⁴ Carta de Manaus por uma saúde integral aos povos indígenas. Manaus, ABRASME, 2014

⁶⁵ O programa de Saúde Mental dentro da Saúde Indígena passa a ter o nome de BEM VIVER EM 2015 a partir de uma nomeação de uma liderança indígena Tembé do Pará o Cacique Piná que não achava que o nome SAÚDE MENTAL fosse ser compreendido pelos povos indígenas e resgatou o sentido da importância da integralidade da saúde para os povos – O bem viver. Assim o programa nacional da SESAI passou a se chamar BEM VIVER in SESAI/DSEI/GUATOC. Programa Bem viver - Relatório de Gestão do Programa Bem Viver, 2016, p.9

drogas nas aldeias é um pedido antigo do controle social, que vem há anos alertando para o agravo destes problemas. Afirma que a equipe deve ser clara com os indígenas, evitar rodeios para não tornar o trabalho confuso, mesmo considerando que o nome “saúde mental” não tem boa receptividade pelos parentes [...]”⁶⁶

Entretanto, até 2014, não havia um direcionamento para o trabalho das Equipes Multiprofissionais de Saúde Indígena (EMSI), relacionado a estas demandas. Foi naquele ano que a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) elaborou de maneira colaborativa, com representantes dos 34 DSEIs e com a Coordenação Geral de Saúde Mental, Álcool e outras Drogas do Ministério da Saúde (CGMAD/SAS), o “Documento Orientador sobre a gestão da atenção psicossocial nos DSEIs”. Neste documento, são definidas como demandas para atenção e vigilância epidemiológica pelo programa: violências; uso problemático de álcool e outras drogas; suicídio; e uso de medicações psicotrópicas⁶⁷.

Neste momento, é também realizada a primeira proposta de fluxo de trabalho e gestão para ações de saúde e vigilância epidemiológica, com sugestão de atribuições para as EMSI, os profissionais de apoio nos pólos-base e CASAI; e os profissionais de referência técnica em saúde mental nas DIASI, com a ressalva de que estas duas últimas atribuições são criadas pelo referido documento⁶⁸.

Importante considerar nesse trabalho a necessidade de dialogar com os demais saberes da saúde indígena, visto que a saúde deve ser uma práxis social de determinações múltiplas e complexas. Por isso, exige a colaboração de todos os sujeitos envolvidos em sua produção – os usuários indígenas, trabalhadores da saúde indígena, gestores do distrito sanitário e de outros setores como a educação, universidades etc. – analisando e formulando ações que visem uma cobertura na melhoria da qualidade de vida dos atores envolvidos neste processo de cuidar.

Neste contexto, o fazer saúde envolve fundamentalmente o estabelecimento de uma rede de compromissos e corresponsabilidades em favor da vida e da formulação das estratégias necessárias para que essa rede se efetive.

A articulação entre o Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e os serviços do Sistema Único de Saúde deve acontecer no âmbito local e regional, de modo a garantir aos indígenas o acesso ao atendimento primário, secundário e terciário em saúde.

⁶⁶Ver em Programa Bem Viver (2016). Relatório De Gestão Programa Bem Viver 2016, p.9.

⁶⁷ Op cit RELATÓRIO DE GESTÃO PROGRAMA BEM VIVER 2016.

⁶⁸ Op. cit. RELATÓRIO DE GESTÃO PROGRAMA BEM VIVER 2016.. Belém, mimeo

O acesso aos serviços de saúde de média e alta complexidade é realizado por meio das Casas de Atenção à Saúde Indígena (CASAI), unidades de saúde de apoio intermediário localizadas nas cidades onde se encontram as referências do SUS - ou próximas a elas, que permitem o traslado do paciente indígena até a unidade de referência.

Quer dizer, neste contexto, o fazer saúde envolve fundamentalmente o estabelecimento de uma rede de compromissos e corresponsabilidades em favor da vida e da formulação das estratégias necessárias para que essa rede se efetive. E assim, por meio da escuta, a/o Psicóloga/o pode:

- Contribuir para a criação de relações mais horizontais entre a sociedade nacional e as comunidades indígenas, promovendo o protagonismo desses indígenas e atuando no fortalecimento de sua identidade e autoestima;
- Contribuir para fomentar diálogos e superar preconceitos, atuando na administração/resolução de conflitos interculturais;
- Contribuir para a criação de políticas públicas que considerem a diversidade cultural e a subjetividade dos povos indígenas;
- Atuar nas equipes de Saúde, com particular enfoque na Saúde Mental, contribuindo para o enfrentamento do uso abusivo de álcool e outras drogas e na melhoria da qualidade de vida nas comunidades indígenas;
- Atuar na capacitação das equipes de Saúde sobre os processos psicossociais e ajudar na identificação das melhores práticas/estratégias, por meio da construção de sentidos compartilhados;
- Dar suporte emocional aos membros das equipes multiprofissionais de saúde para lidar com as limitações/frustrações do atendimento às comunidades indígenas;
- Realizar ações conjuntas com os educadores indígenas, assessorando atividades de capacitação, diagnóstico e estudos, contribuindo com a melhoria da qualidade da educação indígena;
- Promover espaços para a formação política dos mais novos, possibilitando encontros e redes (“espaços de encontro para ruptura e espaços de ruptura a

partir de encontros⁶⁹) - entre os povos indígenas, para trocarem experiências e se fortalecerem;

- Garantir condições psicossociais para o fortalecimento de individualidades e coletividades na perspectiva dos direitos (dos sujeitos de direito), conforme consta no segundo princípio do próprio Código de Ética da Psicologia⁷⁰.

Essas podem ser desenvolvidas pela Psicologia também em outras políticas públicas, bem como por meio do Sistema Conselhos, e pela inserção de profissionais nos movimentos sociais por meio de práticas como a educação popular, entre outras frentes de ação indigenista no campo da militância no apoio à causa dos povos indígenas. Levando como diretriz a autodeterminação dos povos, seu direito ao território, à cultura e à língua, conforme previsto nos artigos 231 e 232 da CF e na Convenção 169 da OIT e a partir de uma perspectiva comunitária em psicologia, que chega a se confundir com a educação popular em alguns momentos. Neste sentido, temos uma miríade de tarefas junto às lideranças políticas e espirituais, na busca pelo Bem Viver. Sendo assim, partimos agora para um aprofundamento da relação própria da Psicologia com os saberes tradicionais.

Da relação com os saberes tradicionais

Práticas e saberes populares fazem parte da história da saúde desde as mais antigas civilizações e estão presentes até os nossos dias. Mesmo com todo o avanço da Medicina Ocidental (pautada no paradigma cartesiano de ciência), o saber tradicional e as medicinas dos povos do campo, águas, florestas e indígenas seguem proporcionando contribuições e constituem uma herança sem fim advinda dos nossos antepassados, enraizada nas culturas, crenças e nos rituais das diversidades brasileiras.

As culturas indígenas são a maior sócio-diversidade do mundo e legitimam o que há de mais importante na produção de conhecimentos e práticas milenares, embora não sejam reconhecidas pelos sistemas oficiais de saúde.

⁶⁹ Indicação *ipsis litteris* feita por Carmen Hannud, membra da equipe de autores desta referência, durante fala no IX Seminário Nacional de Psicologia e Políticas Públicas - Etapa Norte, a ser publicada como gravação pelo CREPOP.

⁷⁰ "II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão" (CFP, 2005, P. 7).

No Brasil, os indígenas e outros povos remanescentes mantêm cuidados tradicionais em saúde, que mais recentemente foram incluídas nas agendas da saúde pública. Porém, mesmo com a implantação no SUS, em 2006, da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares - PNPcs (BRASIL, MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2006), a sabedoria dos povos indígenas (na forma de rezas, rituais de cura e uso de plantas medicinais) ainda se encontra distante da rotina do Sub-sistema de Saúde Indígena. Desse modo, emerge a exigência de um maior diálogo e formulação de eventos que aproximem médicos, enfermeiros, psicólogas(os) e assistentes sociais dos Pajés, parteiras, rezadeiras e demais detentores do saber tradicional, a exemplo dos que vem ocorrendo anualmente no Distrito Sanitário Especial Indígena Pernambuco.

O conhecimento tradicional não se baseia em meros achismos ou especulações, mas remonta a tradições de cura e a costumes coletivos, por meio de experiências positivas e bem-sucedidas com ervas, receitas de remédios naturais rezas ou rituais, repassados de geração para geração sob a forma da transmissão oral.

Apoio Matricial/matriciamento em saúde “mental” indígena

O matriciamento é o compartilhamento de saberes entre equipes multidisciplinares e transdisciplinares, onde diversas áreas de conhecimento dialogam com os serviços de atenção à saúde. A ideia é que tal apoio seja ofertado por uma equipe interdisciplinar, com o objetivo de ampliar o campo de atuação e qualificação das estratégias de saúde ofertadas aos usuários na atenção primária. O apoio matricial é entendido como um modo de produzir saúde entre duas ou mais equipes, criando uma proposta de ação pedagógica e terapêutica. Esta metodologia de cuidado rompe com modelos tradicionais de cuidado em saúde, que se pautavam, até pouco tempo, exclusivamente no indivíduo e se centravam nas instituições.

Na saúde mental, a função do apoio, junto às equipes da Atenção Básica, tem como objetivo aumentar a capacidade resolutiva dos problemas que afetam a vida da comunidade e visa ampliar a clínica. Entende-se como clínica ampliada o resgate e a valorização das dimensões além da biológica e dos sintomas, através da incorporação dos aspectos psicossociais, sendo estes sinônimos de ampliação de uma clínica que, até então, se resumiria aos espectros biológicos e físicos. O matriciamento também se

propõe a quebrar paradigmas, rompendo com modelos de cuidado centrado no hospital, no ambulatório clínico-psiquiátrico e na clínica psicológica tradicional, abrindo campo para interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.

A proposta nasceu a partir das mudanças sanitárias ocorridas no país ao longo de décadas. A implantação do SUS, no início dos anos de 1990, e a implementação das Estratégias de Saúde da Família favoreceram a necessidade de mudanças nas estratégias de promoção e intervenção de saúde. No entanto, as marcas do modelo hegemônico dificultaram, e ainda dificultam, as possibilidades de formação de profissionais de saúde abertos às propostas intervencionais favorecedoras de uma clínica ampliada com foco além da doença, onde é possível visualizar o contexto social e cultural dos usuários. O apoio matricial foi incorporado oficialmente ao SUS em 1999, por Gastão Wagner (CAMPOS, 2007) e teve como objetivo prover cuidado colaborativo em saúde mental na Atenção Básica. Mesmo tendo nascido pela emergência da saúde mental, nos últimos anos, o apoio matricial vem se consolidando em outros campos da saúde, através da então Política Nacional de Humanização do SUS.

Já na saúde indígena, a proposta demorou um pouco mais para ser incorporada. A necessidade também se deu a partir da colaboração entre a saúde mental e os serviços de Atenção Básica nas aldeias. Em 2013, teve início, por recomendação da Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena (SESAI), através das Referências Técnicas de Saúde Mental dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), a elaboração do documento orientador sobre a gestão da atenção psicossocial, uma construção coletiva com o objetivo de consolidar as estratégias de saúde mental, no contexto indígena, com foco no matriciamento.

O material apresenta o apoio matricial como estratégia de fomento ao protagonismo indígena e busca ampliar a clínica, diálogo com diferentes especialidades e profissões e incorporar as práticas e saberes tradicionais no cuidado oficial de saúde mental.

A finalidade é promover Atenção à Saúde Mental na Saúde Indígena. A Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) é responsável pela identificação dos agravos de saúde mental, devendo realizar o primeiro atendimento, a avaliação inicial e solicitar o apoio dos matriciadores, se julgar ser necessário.

Depois da avaliação conjunta e fechamento da hipótese diagnóstica, a EMSI deve acompanhar o caso e elaborar estratégias conjuntas de atendimento

compartilhado com a Área Técnica de Saúde Mental (ATSM). Também é possível orientar ações de saúde, utilizando os saberes da cultura indígena, através de intervenções dos detentores dos saberes Tradicional.

A função do apoio matricial na saúde indígena ganha maior responsabilidade, tendo que ultrapassar os limites de uma metodologia de produção de saúde em que não só duas ou mais equipes discutam o cuidado. Neste caso, é preciso considerar as produções locais de saúde, através da construção compartilhada e de clínica, que inclua modos próprios de produção de saúde dos povos indígenas.

O projeto terapêutico precisa da participação de detentores dos saberes tradicionais para ser considerada uma estratégia horizontalizada e capaz de resolver os problemas que afetam a vida na aldeia. Além disso, é necessário identificar a rede local e seu papel no cuidado. Neste caso, a cartografia pode ser muito útil para identificar os problemas que afetam a vida nas aldeias e as potencialidades nelas existentes.

É importante que se identifique, na cartografia, a rede local de cuidado para atenção à saúde mental e psicossocial para a população indígena: detentores dos saberes tradicionais, sendo esta a primeira referência de cuidado em saúde; Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI), sendo esta a primeira referência para os usuários, neste caso para acessibilidade aos sistemas de saúde dos não indígenas; Núcleo Ampliado de Saúde Indígena (NASI), sendo responsável pelo apoio matricial às EMSIs. Dessa forma, o apoio matricial funciona a partir de encontros entre detentores de saberes tradicionais, EMSI e NASI, objetivando a potencialização das estratégias de cuidado dos usuários e consolidação dos grupos desenvolvidos. Esses encontros criam condições para que os profissionais de referência possam ofertar um suporte técnico e pedagógico às EMSIs, que, por sua vez, contribuirão com o conhecimento sobre o cotidiano do território e a população em questão para a promoção mútua de saúde; e proporcionam a aproximação entre os atores envolvidos, visando o fortalecimento das ações de cuidado. Esses encontros devem ser pautados por uma relação horizontal, onde nenhum dos atores detém mais poder ou conhecimento do que outros e podem contar, inclusive, com a participação da comunidade e profissionais de outras instituições.

O que não é considerado apoio matricial: encaminhamento ao especialista; atendimento individual pelo profissional de saúde mental; intervenção psicossocial coletiva, realizada apenas pelo profissional de saúde mental. Apoio matricial também

não é supervisão: o matriciamento deve proporcionar a retaguarda especializada da assistência, assim como um suporte técnico-pedagógico; além de construir um vínculo interpessoal e o apoio institucional no processo de construção coletiva de projetos terapêuticos junto à população. O matriciamento diferencia-se da supervisão, pois os matriciadores podem participar ativamente do projeto terapêutico.

Apoio matricial é: reuniões de equipe, onde se fazem presentes a EMSI e profissionais da ATSM, ou parte dela, inclusive, integrantes da comunidade ou do controle social, quando esta participação for adequada; a Educação Permanente, que tem como missão fortalecer conhecimentos, habilidades, atitudes e práticas que a dinâmica das organizações não oferece por outros meios; estudo de caso, que tem como objetivo discutir os casos complexos e encontrar solução para eles; projeto terapêutico singular, que objetiva identificar os recursos da própria comunidade para acolher melhor as demandas e encaminhar para soluções os problemas identificados; a consulta em conjunto que, além de proporcionar o olhar integral para o caso, pode produzir aprendizado à equipe e melhor resolutividade do caso, evitando encaminhamentos desnecessários.

Portanto, a EMSI e a ATSM garantem atenção primária às pessoas indígenas em sofrimento psíquico. Os casos mais complexos, que necessitam de acompanhamento, devem ser referenciados na Rede de Atenção Psicossocial (RAPS). A RAPS é composta pelos serviços do Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), nas modalidades I, II, III, e Álcool e Drogas (AD), ambulatórios de psiquiatria ou leitos em hospitais gerais, com enfermarias de psiquiatria, além dos outros serviços que compõem a Rede. Os serviços de Assistência Social dos municípios também são solicitados para apoio, nos casos mais complexos da saúde mental, quais sejam: Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e Centro de Referência Especializado de Assistência Social (CREAS), os quais compõem a rede de serviços do Sistema Único de Assistência Social (SUAS).

AÇÕES DE APOIO MATRICIAL

Nos encontros de Apoio Matricial deve acontecer:

Reuniões de equipe, em que estarão presentes os profissionais de referência em Saúde Mental e toda a EMSI, ou parte dela, inclusive integrantes da comunidade ou do controle social, quando esta participação for adequada. Esta é uma estratégia

de extrema importância na aproximação dos profissionais de referência em Saúde Mental com as EMSIs. Nelas, é possível que se planejem as ações conjuntamente; realizam-se discussões de caso; problematizam-se os processos de trabalho em saúde e discutem-se estratégias de soluções dos problemas e de potencialização do trabalho. Em especial, a discussão de caso pode ser feita por outras formas de comunicação, como por telefone. A participação de atores da comunidade, como os cuidadores, as lideranças e outros membros da aldeia, pode ser de fundamental contribuição para as Reuniões de Equipe, uma vez que permite que sejam discutidos aspectos do ponto de vista dos usuários. Entre as diversas ações possíveis de serem realizadas durante as reuniões de equipe, seguem alguns destaques:

Discussão de Caso

A discussão de caso pode ser realizada em situações em que a EMSI sinta necessidade de suporte para manejar um caso com demandas de saúde mental, podendo ter dificuldades na escuta qualificada da subjetividade do sujeito e/ou da família, na construção de uma rede de cuidados, no estabelecimento de vínculos com o usuário ou na elaboração de intervenções psicossociais específicas da atenção primária. A discussão de caso com o profissional de referência em Saúde Mental, que é a retaguarda especializada da assistência, deve oferecer suporte técnico-pedagógico para fundamentar as ações da equipe, proporcionando uma construção coletiva e compartilhada do cuidado integral à saúde mental de populações indígenas. Esta ação se diferencia da supervisão, primeiramente, por não se tratar de uma relação vertical entre supervisor e supervisionando. O apoio constrói com a equipe, numa relação horizontal, estratégias de cuidado à saúde mental da população adscrita no território da EMSI.

Elaboração de Construção de Projeto Terapêutico Singular

Durante as entradas nos territórios indígenas, a equipe poderá se deparar com pessoas em situação de vulnerabilidade extrema, vivendo em condições precárias e sem suporte social algum ou ainda em conflito com outras pessoas da comunidade. Essas situações levarão à necessidade de se planejar um cuidado integrado e específico para esses sujeitos ou grupos, requerendo-se a ativação de uma rede de cuidados para melhorar as condições de vida e oferecer suporte psicossocial ao

sujeito, à família ou ao grupo étnico. Esses cuidados deverão ser oferecidos a partir de um plano de ação formulado pela EMSI em conjunto com os sujeitos, em que o usuário e seus familiares também são ouvidos durante a elaboração do plano de cuidados.

O Projeto Terapêutico Singular (PTS) objetiva utilizar os recursos presentes no próprio território para que o cuidado seja mais efetivo e que o indígena seja melhor acolhido. Dessa maneira, a participação da comunidade no Projeto Terapêutico é de extrema importância para se incluir as práticas e os saberes indígenas de cuidado e cura nas propostas construídas. O PTS deve ser construído com sujeitos e/ou famílias em situação de maior vulnerabilidade, priorizando-se ações em situações complexas e de maior impacto negativo. A equipe da DIASI deverá participar como equipe de Apoio Matricial apoiando a articulação das ações e facilitando o encontro entre as redes e os usuários. A Política Nacional de Humanização (PNH) orienta que o PTS tenha quatro principais momentos: o diagnóstico participativo; a definição de metas e propostas de curto, médio e longo prazo; a divisão de metas e responsabilidades de cada profissional e instituição presente na rede de cuidados; e a reavaliação do processo. Ressalta-se que, nesses quatro momentos, o sujeito deve ser ouvido e as decisões devem ser negociadas com ele e sua família. Outras estratégias interessantes possíveis no PTS são as ferramentas de compreensão da dinâmica familiar, como o genograma e/ou ecomapa. Estes instrumentos permitem, em casos específicos, identificar quais são as redes de suporte da família, quais pessoas da comunidade podem colaborar no suporte psicossocial do sujeito e/ou do grupo etc.

Gestão de Atenção Psicossocial: ações na atenção em saúde mental

Articulações com a rede de Apoio Psicossocial – RAPS com o objetivo de encaminhar e articular institucionalmente situações de uso de medicamentos; situações de uso de álcool e drogas; situações de automutilação, suicídio e violência sem avaliação de especialista no Pólo Marabá. Nestes encontros podem ser articuladas as propostas entre as equipes de saúde em área e encaminhamentos dos indígenas para a RAPS; promoção de oficinas de capacitação para o trabalho em saúde mental; Diálogos com as lideranças indígenas para esclarecimento de ações e intervenção de propostas; estabelecimento de parcerias com redes locais, estaduais ou federal para estabelecimento de rede de apoio psicossocial aos vários grupos.

Novas perspectivas para a atuação da Psicologia junto aos povos indígenas

1) Cartografias⁷¹

Cartografia é um mapa contendo em sua composição não apenas aspectos geográficos. Para isto, utiliza-se em sua elaboração outras formas de saber, a exemplo da geografia, história, sociologia e outros (MENEGUETTE, 2014).

A cartografia considera também as transformações dos espaços geográficos e as dinâmicas das populações responsáveis por criarem seus modos de viver no lugar em que moram. São realidades, de acordo com suas necessidades, pela influência de sua cultura, pelas condições do ambiente e pelos modos de se relacionar com esse espaço e seu entorno, outros povos e outras comunidades. Também importante ressaltar que se trata de um material dinâmico que vai exigir sempre atualizações.

Conceitualmente sabe-se que todo território guarda em si a história das pessoas, sua ocupação e seus modos de viver, ficam impressas as marcas da memória na paisagem, no solo, nas construções, estruturas e relações que cada sociedade organiza para se instalar, se locomover, se alimentar, se cuidar.

A compreensão dessas relações nos ajuda a perceber melhor o território e como a vida acontece. Para identificar, localizar e acompanhar as mudanças que vão sendo impressas no território, a metodologia da cartografia social é muito útil possibilitando conhecer melhor o território. Mesma sendo definida como um mapa, a cartografia varia muito entre as diversas áreas do conhecimento, conforme apontado no primeiro parágrafo: mapear é representar e identificar elementos e suas relações em um determinado espaço.

A Associação Cartográfica Internacional (ACI) apresenta o conceito e definiu Cartografia como “uma maneira única para a criação e manipulação de Por que cartografia? Por que mapas? representações visuais ou virtuais da geografia dos

⁷¹ Parte deste subtópico acerca das cartografias foi extraída do material organizado por um dos colaboradores desta referência, Edinaldo Rodrigues, para o curso sobre “Sofrimento psíquico, bem viver e povos indígenas”, como material de educação permanente da SPDM, SESAI, Projeto Xingu, e tem como referência teórica MENEGUETTE, A. A. C; Cartografia no século 21: Revisitando Conceitos e Definições. **Revista Geografia e Pesquisa**, Ourinhos, v. 6, n 1, pp. 6-32 jan/jun 2014.

espaços, mapas com vista a permitir a exploração, análise, compreensão e comunicação da informação sobre um determinado espaço”.

A cartografia vem sendo utilizada enquanto prática de representação do espaço territorial, incluindo sentidos objetivos e subjetivos, como um outro modo de compreensão e comunicação com as pessoas e comunidades com as quais trabalhamos; e, uma maneira de acompanhar processos. A partir da utilização do mapa, como um instrumento de diálogo, é possível acompanhar as mudanças do modo de viver, como as comunidades significam e simbolizam o espaço em que vivem e como se relacionam com os elementos e o espaço representado.

Ao construir coletivamente um mapa, e analisá-lo junto com a comunidade, conseguimos um olhar distanciado do dia a dia e, assim, podemos captar pontos de conflito e de superação, de ordem e desordem. A cartografia passa, então, a ser uma estratégia de comunicação, de diálogo e de escuta das narrativas dos indígenas e suas comunidades. Sendo muito útil no diagnóstico situacional do território.

Nela, a comunidade pode ser representada de diferentes formas, a partir de diversas narrativas e utilizando vários materiais. O mapa pode ser construído coletivamente ou por divisão em duplas, trios ou até mesmo nos grupos comunitários. A condução do profissional de saúde, durante a confecção do mapa junto à comunidade, costuma dar o tom da conversa.

É importante não ser uma condução que tire o lugar de fala da comunidade e que a devida atenção seja dada ao caminho que a conversa vai se desenvolvendo. Uma das formas de começar a construção do mapa pode ser a partir de uma pergunta disparadora, trazendo um foco a determinado tema, por exemplo, quais são as preocupações da comunidade? Quais são os espaços públicos que todos podem usar e os espaços privados, que são da família? Onde as pessoas se juntam para tomar decisões?

Em alguns momentos, é preciso problematizar para entender melhor os relatos de situações ou questões específicas, que mobilizam a comunidade: como isso aconteceu? Como é para vocês lidar com essa situação? Isso acontece desde quando?

A partir desta pergunta, do que se quer olhar, o profissional e/ou sua equipe escolhe se será uma estratégia para identificar e organizar o processo de trabalho, ou seja, se será um mapa para uso da equipe para construir suas ações, ou se será para uma estratégia de diálogo e de construção de conhecimento, compartilhada com a

comunidade, uma forma de entender os processos e acompanhá-los. Cada território é único e estabelece relações de fragilidade e potencialidades, de acordo com sua história e seu modo de viver.

Em determinada comunidade, aquilo que é uma potencialidade pode ser uma fragilidade para a outra e vice-versa. Para tanto, é preciso que sigamos atentos às relações, buscando fortalecer o vínculo com a comunidade, nos aproximando da cultura e compreendendo, aos poucos, as relações e os modos de viver dos povos com os quais trabalhamos.

Podemos nos deparar com fragilidades. Neste caso, consideramos todos aqueles espaços ou lugares, situações e relações interpessoais que podem se constituir como fatores de risco para o aparecimento do sofrimento psíquico. São as relações estabelecidas com o território e seu entorno, ou com pessoas ou práticas que enfraquecem os laços afetivos da pessoa, da sua família e da comunidade, produzindo sofrimento.

Aldeias que têm proximidade ou acesso facilitado às cidades, geralmente, apresentam maior risco para o consumo de álcool e outras drogas, além de relações de discriminação e preconceito, entre outras situações de violência. Estar entre dois mundos: muitas vezes, o jovem se sente entre dois mundos, o mundo do índio e o mundo do branco.

Quando está na cidade, passeando, frequentando as escolas ou mesmo trabalhando, sofre com o preconceito, com a rejeição dos colegas, podendo ser humilhado, simplesmente por ser indígena. Já quando volta para a aldeia, é rechaçado e, algumas vezes, maltratado, porque já não é mais considerado indígena. Estar entre esses dois mundos gera muito sofrimento, uma sensação de não pertencimento, de perda da sua identidade. Este é um terreno fértil para aparecer o uso abusivo de álcool e outras substâncias, podendo levar ao adoecimento, à dependência e ao suicídio. É preciso ficar atento para perceber essas situações.

Fazendas no entorno: em geral, a relação com os vizinhos, fazendas, pousadas, garimpos e cidades é de muita proximidade, de muito contato e, muitas vezes, pode expor conflitos mais profundos de disputa pela terra, exploração e evitando espaços sagrados, conflitos pelo uso de agrotóxicos que contaminam os rios, fauna, flora e o próprio ar que respiram. Essa exposição gera sofrimento, provoca preocupação, medo, insegurança e desgaste emocional nas pessoas e na comunidade.

Em muitas comunidades, a entrada de meios de comunicação como a televisão, internet e aparelhos celulares foi ocupando os espaços e tempos de convívio, distanciando a comunidade entre si e enfraquecendo os laços sociais e as práticas culturais.

Quebra de regras: cada povo tem seu conjunto de regras de alimentação, comportamento e de convívio com as pessoas de sua comunidade, em relação aos recursos naturais e aos seres espirituais, de acordo com fases e ciclos da vida. A quebra de regras envolve um adoecimento e/ou sofrimento. É importante os profissionais de saúde, ao estabelecerem vínculo com os povos com os quais trabalham, conhecerem, aos poucos, as regras da comunidade e, ao ficarem sabendo que alguma pessoa ou família quebrou uma regra, se mostrarem próximos e atentos, disponíveis para o diálogo.

A falta de cuidadores tradicionais como raizeiros, pajés, rezadores e parteiras ou a desvalorização de seus conhecimentos, podem fragilizar as relações de cuidado na comunidade, trazendo um sentimento de insegurança e fragilidade na relação com o mundo espiritual.

Com a aproximação e circulação pelas cidades e a transformação das culturas na intensificação do contato, as novas gerações vão mudando seus comportamentos e costumes, seu pensamento e o modo de viver, gerando conflito entre gerações. Muitas vezes, esse lugar de transformação, para o jovem indígena em contato ou morando na cidade, pode provocar uma série de ansiedades de não ser mais nem do próprio povo, conforme os costumes e modos de viver tradicionais e nem “branco” da cidade; ele fica nesse limiar do não-lugar ou num entre-lugar conflituoso e pode vir a desenvolver sofrimento psíquico.

Em algumas comunidades, as gerações mais velhas passam a ser excluídas das decisões coletivas ou perdem sua voz e seu espaço na comunidade. Seus saberes tradicionais têm sido desvalorizados e, muitas vezes, se perdem. Os mais velhos podem se sentir deprimidos, perdendo o sentido de seu papel na comunidade e podem vir a desenvolver sofrimento psíquico também. É importante os profissionais fortalecerem o vínculo com a comunidade para identificar as fragilidades nas relações entre as gerações.

A escola pode ter uma influência negativa quando ela somente reproduz conteúdo do currículo nacional, desconsiderando e desvalorizando os conhecimentos

e a língua do povo indígena, trazendo conflitos entre a identidade indígena e os valores da sociedade majoritária.

Ao mesmo tempo, a falta do Ensino Médio na aldeia também provoca sofrimento nos jovens, levando muitos a procurarem o ensino na cidade, expondo-os a inúmeros riscos, tais como discriminação, violência e acesso a bebidas alcoólicas e outras drogas.

Consideramos potencialidades todos aqueles espaços ou lugares, situações e relações interpessoais que podem se constituir como catalisadores de criação, de crescimento e alegria, prevenindo a comunidade do aparecimento dos transtornos mentais ou sofrimento psíquico.

São as relações estabelecidas com o território e seu entorno, com pessoas e práticas que potencializam os laços afetivos da pessoa e de sua família, produzindo alegria e bem-estar. Em muitos povos, práticas que produzem bem-estar e fortalecem as relações das pessoas, famílias e comunidades são chamadas de Bem Viver.

Os cuidadores tradicionais como como raizeiros, pajés, rezadores e parteiras atuam no cuidado e prevenção de doenças, a partir do conhecimento tradicional, fortalecendo as relações e os modos de cuidado.

Os pajés, principalmente, têm um papel importante na compreensão de adoecimentos provocados pelo descumprimento de regras de alimentação, comportamento e convívio na relação com os seres espirituais.

Conhecimentos tradicionais são concepções, práticas e costumes, geralmente transmitidos e praticados no convívio com a família e a comunidade, como por exemplo, a organização social, o respeito aos parentes, a confecção de objetos da cultura material, a arquitetura, as histórias do povo, os instrumentos musicais, os cantos, as rezas, as festas e rituais, o uso de remédios tradicionais.

No âmbito da saúde, na proposta de apoio à EMSI, a cartografia apresenta-se como uma estratégia capaz de operar mudanças no modelo assistencial e nas práticas sanitárias existentes. Só é possível se produzir integralidade nas práticas de saúde ao se construir o processo de trabalho das equipes de APS a partir da análise aprofundada das necessidades de saúde explícitas e implícitas da comunidade presente no território. A busca pela compreensão do modo como as pessoas ocupam e interagem no território irá interferir no processo de trabalho das equipes, que passam a problematizar as estratégias que utilizam para organizar suas ações e atividades e também sobre os vínculos que constroem com a comunidade. É importante que as

equipes de saúde indígena tenham condições de planejar e produzir seu processo de trabalho baseado nas necessidades de saúde das comunidades indígenas e que a cartografia seja utilizada regularmente, sendo sempre problematizada e atualizada.

Nesse sentido, a cartografia não se esgota com a sua elaboração. Pelo contrário, ela estará em constante processo de atualização e discussão com as equipes de saúde. Dessa forma, o profissional de referência em Saúde Mental ofertará um instrumento que sensibiliza a EMSI para uma apreensão das condições de saúde e seus determinantes e condicionantes, além de problematizar as práticas de cuidado. O desenvolvimento da cartografia deve ser realizado *in loco*, com a possibilidade de o profissional de saúde mental desenvolver rodas de conversa com a equipe, lideranças e comunidade, até mesmo para colaborar na produção do vínculo entre comunidade e a EMSI.

A cartografia, contudo, também pode ser um objeto de trabalho de psicólogos/os que atuam nas universidades em projetos de ensino e extensão e das/os profissionais que assessoram lideranças e comunidades nas pautas da luta indígena e na gestão territorial propriamente, podendo também ser utilizada na educação escolar indígena, em trabalhos de campo com as turmas.

Por meio da cartografia nos territórios, os próprios indígenas identificam e “delimitam” suas fronteiras, com base em sua relação histórica, sagrada e ancestral com tudo o que nele habita; por meio dessa cartografia social, é possível então que os próprios sujeitos desse saber registrem marcos constitutivos de sua identidade coletiva, acionando suas narrativas e sua mitologia para a confecção de uma compreensão geográfica própria.

Para esse trabalho, são mobilizados encontros, entrevistas, rodas de conversa e todo um estudo do território, em que as principais fontes do conhecimento são os mais velhos das comunidades, o que possibilita revitalizar e potencializar alguns processos psicológicos ligados ao afeto, à identidade e à consciência na relação intencionalmente produzida entre as/os mais novas/os e anciãs/os. Essa atividade de pesquisa-ação entre as/os próprias/os indígenas possibilita, então, o fortalecimento da coletividade, inclusive nos termos de seu poder grupal estratégico para encaminhar e disputar demarcação (e autodemarcar), bem como a ampliação de terras e para a fiscalizar os territórios.

Sem dúvidas, a cartografia social - já utilizada por profissionais de outras áreas como a geografia - tem muito a contribuir com os povos e com o compromisso ético-

político da Psicologia, propiciando uma escuta densa dos territórios e possibilitando meios de se acompanhar profundamente (vivamente) a realização autônoma de projetos coletivos, na defesa do Bem Viver dos povos indígenas. Seja na saúde, na educação, na assistência social ou na gestão das políticas públicas, a cartografia social constitui-se como uma ótima ferramenta de trabalho, merecendo ser mais conhecida e praticada por nós, psicólogas/os.

2) A valorização e a prática dos conhecimentos tradicionais fortalecem a coesão da comunidade

A realização de rituais, festas tradicionais e mutirões, que envolvem a coletividade, fortalece a comunidade, produz alegria e harmonização entre os seres humanos e os espíritos da natureza. O trabalho coletivo, em mutirão, como, por exemplo, a derrubada de roças e a construção de casas, também favorece as relações de reciprocidade dentro da comunidade. Os jogos e competições esportivos fortalecem o sentimento de pertencimento e protagonismo dos jovens e adultos, sendo também um espaço de convívio entre a comunidade.

As reuniões comunitárias são espaços para o diálogo entre a comunidade, o convívio entre as gerações e famílias para tomada de decisões e escolhas coletivas.

Os encontros entre os povos abrem a possibilidade de trocas de objetos, produtos da roça e conhecimentos tradicionais. Geralmente, são momentos de festa e intercâmbio cultural, que fortalecem a identidade indígena. O fortalecimento do vínculo dos profissionais das Equipes Multiprofissionais em Saúde Indígena (EMSI) com os membros da comunidade, através da compreensão do modo de viver, contribui para o desenvolvimento conjunto de estratégias de articulação entre os cuidados promovidos pelos cuidadores tradicionais e os cuidados biomédicos.

O agente Indígena de Saúde (AIS) é um profissional que integra a EMSI que, de preferência, deve pertencer à comunidade na qual atua, acompanhando a saúde das famílias no cotidiano, aproximando os saberes tradicionais e as concepções de saúde de seu povo aos saberes da biomedicina, junto à equipe multidisciplinar. Além disso, o Agente Indígena de Saúde tem um papel fundamental no diálogo com a comunidade, sobre as práticas e o tratamento biomédico.

Quando a proposta curricular da escola é diferenciada, bilíngue e intercultural, incluindo também o estudo crítico de conhecimentos universais, possibilita às crianças

e jovens a aquisição de novas linguagens como a escrita, o desenho, o uso de recursos audiovisuais, por exemplo, tornando-se um espaço de expressão e de criação que contribui para a valorização da identidade indígena e a sociabilidade na aldeia. A identificação de fragilidades e potencialidades é uma ferramenta de trabalho, é um modo de atuação. Essa identificação já é um modo do profissional cartografar as relações do território.

Aos poucos, vamos percebendo que as narrativas de sofrimento psíquico se desenham a partir das relações do território e se ancoram em fragilidades. E as estratégias para o enfrentamento se ancoram nas potencialidades, nas relações que trazem bem-estar e promovem o Bem Viver. Assim, os cenários que vamos investigando em nossa atuação junto à comunidade, vão se desenhando através da compreensão de que modo se dão as múltiplas relações.

3) Educação popular

3.1) Educação popular em saúde: saberes tradicionais

O conhecimento indígena não se baseia em meros achismos ou especulações, mas remontam às tradições de cura e a costumes que, quando bem-sucedidos, por meio de experiências positivas com ervas, rezas ou rituais são repassados de geração para geração sob a forma transmissão oral e receitas de remédios naturais.

Os povos indígenas sofreram e sofrem ataques do período colonial até hoje, por apresentarem modos de organização social, política e cultural peculiares sob a ótica dos não indígenas. Assim, ao longo dos séculos, a identidade cultural desses povos foi se modificando progressivamente, mas continua forte, porém sem visibilidade no mundo não indígena. Isso evidencia ainda mais a necessidade de levantar conhecimento sobre as práticas tradicionais indígenas, com vistas à sua preservação e valorização.

No que refere aos serviços as práticas populares ou tradicionais de saúde sejam elas indígenas, proporcionam o que o modelo formal não proporciona. A escolha de tratamentos dessa natureza decorre de visões acerca do ser humano e de significados atribuídos às suas próprias experiências de vida diante dos processos de adoecimento, de cura, de saúde e de doença, assim os significados estão em constante construção, não é algo definitivo. Portanto, as decisões de uma prática

popular em saúde seguem uma avaliação da realidade em que o usuário está imerso e há inúmeros motivos para buscar essa opção de tratamento.

Na saúde Indígena, é possível e necessário integrar o saber científico e o saber tradicional em prol de alcançar melhores resultados, através do diálogo com os pajés e outros detentores do saber tradicional. Isto potencializa a preservação dos saberes indígenas, além de aprimoramento da equipe multidisciplinar de saúde indígena dos contextos da interculturalidade.

A interculturalidade na atenção básica da saúde indígena também fomenta os princípios do Sistema Único de Saúde (SUS), com equidade de acesso e da integralidade da assistência, valorizando as diversas formas dos conceitos de prevenção e promoção, sem imposição vertical de informações e saberes. Tal processo acontece quando a equipe de saúde indígena constrói estratégias com base numa educação popular em saúde.

3.2) Educação popular das consciências

A educação popular é muito conhecida no Brasil a partir dos nomes de Paulo Freire (FREIRE, 1987; FREIRE e NOGUEIRA, 2002) e Carlos Rodrigues Brandão (1986), e, do ponto de vista de uma educação no ensejo da identidade latino-americana, Mariátegui (2007) traz reflexões importantes para a descolonização dos processos educativos escolares em uma perspectiva revolucionária. Em comum, todos eles atribuem à educação muito mais que um papel técnico, um lugar político.

Na educação popular, o educador (social) se coloca ao lado dos movimentos sociais. Os conteúdos e o formato metodológico baseado no diálogo e na valorização dos conhecimentos prévios dos educandos são planejados para promover a ampliação das consciências em direção a processos transformadores da realidade social ou mesmo revolucionários.

Na vivência da educação popular todos são reeducados e afetados pelos processos; todos se transformam nesse fazer de produção de saberes, inclusive as/os educadoras/es psicólogas/os. A partir do movimento social, principalmente, identificação, solidariedade, acolhimento e pertença possibilitam uma base psicossocial que favorece o alcance dos objetivos, cuidado e promovendo saúde.

Assim, formalmente a educação popular pode acontecer nas escolas indígenas, que são espaços comunitários importantes, mas informalmente pode ocorrer em

situações e contextos em que a partir da valorização do conhecimento prévio são propostos diálogos direcionados à construção coletiva estratégica de um produto final; encaminhamentos, tarefas, novas articulações e agendas, etc.

Nesse sentido, a Psicologia atua na educação popular ao proporcionar trocas de experiências em encontros interculturais, rodas de conversa, e grupos de trabalho, plenárias e assembleias, preocupada em mediar processos afetivos e cognitivos que possibilitem uma melhor apropriação dos conteúdos e saltos qualitativos da consciência pelos quais seja possível desenvolver uma intencionalidade para a ação.

Um aspecto importante da educação popular é que ela acontece primordialmente em ambientes comunitários; e no nosso caso, nos territórios, valorizando também os recursos e infraestrutura local, a partir de uma perspectiva de trabalho voltada para a autonomia e a autogestão.

Cartografia, valorização dos saberes tradicionais e educação popular são pontos convergentes, pois mobilizam processos muito próximos de pertença, união ou coesão, identidade, poder e consciência, sendo possível colocá-los em prática em nossos campos de trabalho com povos indígenas em diferentes contextos e políticas públicas.

4) Relatórios/pareceres psicossociais e processos de reparação

Os pareceres técnicos psicológicos no contexto dos povos indígenas são algo muito novo e com poucas experiências registradas na Psicologia. Um caso recente e bastante significativo desse trabalho de relatoria foi realizado pelo psicólogo Bruno Simões Gonçalves a pedido do Ministério Público Federal (MPF), a fim de verificar quais foram e qual a intensidade dos impactos psicossociais sobre a população Krenak e seu modo de vida a partir da construção de um presídio indígena durante a ditadura entre 1969 e 1973, conforme ele próprio explicou ao CRP-SP, em agosto de 2018⁷², durante o ensejo do Dia Internacional dos Povos Indígenas. Com relação aos resultados do parecer consta que:

No caso da cultura, foi possível identificar o impacto psicossocial do Reformatório no conjunto de práticas socioculturais e nos valores ético-espirituais – cosmovisão – Krenak, elementos fundamentais para esse povo se reproduzir socialmente e se afirmar como povo diferenciado. (...) Esse conjunto de efeitos encontrados é responsável por humilhação social,

⁷² Ver em <https://site.cfp.org.br/tag/bruno-simoes-goncalves/> acesso em 02 de nov.2019

rebaixamento na sociabilidade comunitária e diminuição aguda de práticas da cultura tradicional. Tais sintomas são responsáveis por graves prejuízos psicológicos ao povo Krenak, constituindo um processo de traumatização psicossocial coletiva extrema que afeta todos os âmbitos da vida social dessa população. (GONÇALVES, 2017, p. 190).

A partir dos conceitos da psicologia social, essa realidade é analisada com base em trabalho de campo, revisão bibliográfica e do processo judicial (Idem, p. 187). Assim que o psicólogo também é responsável pelo parecer utilizado em Ação Civil Pública (ACP) do Ministério Público Federal (MPF) sobre o genocídio Xavante de Marãiwatsédé do Mato Grosso, que foram removidos de suas terras, confinados e escravizados - processo que desencadeou traumatização psicossocial coletiva (MARTÍN-BARÓ, 1984) e humilhação social (GONÇALVES FILHO, 1998):

Com a remoção, os Xavante Marãiwatsédé foram retirados de seu território e deixados em outro que desconheciam totalmente. Os indígenas foram lançados sem intermediação em um território que já estava nas mãos de outro grupo. Ou seja, ao serem retirados de suas terras, foram expropriados dos elementos que garantem a autonomia e o empoderamento necessários para sua reprodução social e política. Sem capacidade de uma vida coletiva autônoma, tem início um evidente processo de humilhação social do povo de Marãiwatsédé⁷³.

A partir de tais constatações de cunho psicológico, atuações dessa natureza abrem caminho para que a Psicologia contribua diretamente a partir de sua elaboração de documentos com as pautas políticas dos povos, em processos de reparação histórica e demarcação de terras indígenas junto a povos em luta por seus territórios. Ao mesmo tempo, fornece brechas para a “reparação psicossocial”, cujas ações devem levar em conta o conjunto de saberes da população atingida por meio de uma incorporação e articulação entre Psicologia e repertório de práticas terapêuticas individuais e coletivas da comunidade (GONÇALVES, p. 194).

Nesse sentido, se faz tarefa para as e os profissionais e Sistema Conselhos visibilizar esta possibilidade de atuação da psicologia junto aos povos indígenas e se colocar à disposição dessas populações e das instituições que atuam no interior do Sistema de Justiça, a fim de fazer do parecer psicossocial uma ferramenta importante para a saúde coletiva e para a construção do Bem Viver.

Segundo a Resolução n. 06, de 29 de março de 2019, do Conselho Federal de Psicologia em seu artigo 4º:

[...] O relatório psicológico consiste em um documento que, por meio de uma exposição escrita, descritiva e circunstanciada, considera os condicionantes

⁷³ Fala de Bruno para o CRP-SP, disponível no mesmo link indicado no rodapé anterior.

históricos e sociais da pessoa, grupo ou instituição atendida, podendo também ter caráter informativo. Visa a comunicar a atuação profissional da(o) psicóloga(o) em diferentes processos de trabalho já desenvolvidos ou em desenvolvimento, podendo gerar orientações, recomendações, encaminhamentos e intervenções pertinentes à situação descrita no documento, não tendo como finalidade produzir diagnóstico psicológico [...]”⁷⁴ (CFP, 2019, art. 04).

Essa premissa colocada na resolução é importante pois traz para nós uma perspectiva de pensar no relatório e parecer psicológico numa perspectiva de levar em conta para sua confecção “dos condicionantes históricos e culturais e sua influência na vida pessoal de cada sujeito”. Essa é uma positividade trazida pela resolução do CFP que resgata nela o código de ética profissional tão importante para pensarmos intervenção hoje da Psicologia junto aos povos indígenas e situações das mais diversas que nos tem demandado posicionamento e atuação profissional.

Consulta ↑

⁷⁴ Ver Resolução in http://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/69440957/do1-2019-04-01-resolucao-n-6-de-29-de-marco-de-2019-69440920 acesso em outubro de 2019.

EIXO 4 – BIOÉTICA NA FORMAÇÃO EM PSICOLOGIA

“[...] porque en realidad, nuestro Norte es el Sur. No debe haber Norte, para nosotros, sino por oposición a nuestro Sur. Por eso ahora ponemos el mapa al revés, y entonces ya tenemos justa idea de nuestra posición, y no como quieren en el resto del mundo. La punta de América, desde ahora, prolongándose, señala, insistentemente el Sur, nuestro Norte”.
(Joaquín Torres-García)

De acordo com Grosfoguel (2016), autor do campo da epistemologia, acerca do racismo epistêmico na estrutura das universidades, ao longo dos séculos tem sido propagada a tese de que o pensamento é condição *si ne qua non* para a existência: “penso logo existo”, de Descartes. Quer dizer, a partir do momento em que a elite ocupa o lugar social de produzir os conhecimentos acerca do mundo, a fim de dominá-lo, se fez necessário na história da ciência manter esse lugar intocável e direcionado para os interesses dos monopólios. O pensamento, nesse caso, trata-se então não de qualquer maneira de conceber o mundo, mas sim daquele referenciado na elite como ideal de humano e de mundo, sendo apto aquele saber produzido para atender suas necessidades históricas de exploração.

É na esteira desse processo que a ética, ou seja, os caminhos das pesquisas e profissões passam a ser desenhados, garantindo atuações voltadas para esse projeto social dominante. Com efeito, não apenas há uma divisão marcante e desigual no financiamento de pesquisas, que subjuga a produção das humanidades, como também a própria presença de pesquisadores representativos desses outros grupos ainda é ínfima, apesar das políticas de ações afirmativas já existentes.

O ingresso e a permanência de acadêmicos indígenas ainda é uma pauta fundamental da luta indígena, bem como hoje representa um desafio, visto que houve um corte estrutural de bolsas de assistência estudantil e de pesquisas nas pós-graduações, prejudicando massivamente a presença dos povos no sistema nervoso central da sociedade ocidental capitalista.

Nesse contexto, com efeito, a lógica de dominação cartesiana ainda prevalece na ética em pesquisa, feita pela camada dominante para si mesma. A elite intelectual possui classe social, etnia-raça, gênero. O que acontece, em síntese, é a transposição da lógica do capital para o campo da produção de conhecimentos científicos,

colocando os territórios e os povos como objetos e não como sujeitos ou co-autores do conhecimento científico.

Durante o I ERA em um dos GTs, por exemplo, isso ficou nítido nos debates, sendo pautado que é de interesse dos povos não apenas um “retorno” da pesquisa para a comunidade, mas efetivamente uma participação efetiva e ativa do pesquisador junto à luta das comunidades. Nesse sentido, é importante garantir um diálogo aberto e transparente com os grupos, de modo que as pesquisas, se almejadas pelo coletivo, sejam realizadas em conjunto ou co-autoria, de maneira a atender demandas locais.

Atualmente, do ponto de vista formal, a pesquisa científica junto aos povos indígenas passa pelo crivo dos Comitês de Ética em Pesquisa e, na condição de temática especial, é encaminhada para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que por sua vez deve encaminhar a solicitação de ingresso em Terra Indígena para o cacique das aldeias e lideranças das terras indígenas. Os povos não são obrigados a aprovar os trabalhos em suas áreas, possuindo plena autonomia para autorizar ou não a pesquisa em questão.

O pesquisador(a) não indígena deve estar ciente desse trâmite e, no caso de receber um aceite de seu projeto por parte das lideranças e órgãos oficiais, deve manter uma postura de militância orgânica, estando à serviço da comunidade e construindo o conhecimento e as ações a partir dos direcionamentos locais, reconhecendo e respeitando a hierarquia comunitária e suas instâncias de deliberação.

No mesmo sentido, é preciso que a Psicologia trabalhe em rede junto com outros atores e instituições para dar condições objetivas a fim de garantir a entrada e permanência acadêmicos e pesquisadores indígenas nas universidades. Nesses quesitos, alguns pontos de partida serão elencados tendo em vista o compromisso social da Psicologia no contexto das ações afirmativas.

O fortalecimento de uma rede de apoio para orientação profissional da juventude indígena, mediante o diálogo ativo com a educação indígena e com as lideranças que almejam participar desse processo, compreendendo que o projeto de vida desses jovens encontra-se intimamente ligado ao projeto coletivo de suas comunidades, de modo que a famosa pergunta “o que você quer ser quando crescer?” precisa aí partir das demandas da dinâmica local - por exemplo, a formação de um antropólogo indígena para protagonizar junto aos seus o processo de demarcação do território.

Depois de conquistada a vaga no ensino superior, a/o estudante indígena tem o desafio de continuar na relação ativa com as lideranças, de modo que possa mediar algumas intra-institucionalidades (referimo-nos à dinâmica interna da instituição), relativas ao ambiente que irá acolher o jovem acadêmico indígena. Um exemplo é alimentação no restaurante universitário; alguns estudantes indígenas passam por um processo de formação xamânica, a qual precisa de uma dieta específica e, portanto, isso configura um direito seu no campo da política da educação superior. Neste contexto, cabe à psicologia defender, junto ao movimento estudantil, o direito dos estudantes indígenas à uma alimentação adequada à sua cultura, ou seja, defender “que o indígena possa ser quem é”⁷⁵ na universidade.

Outra questão emblemática nesse âmbito diz respeito ao Bem Viver indígena, ou seja, os princípios vitais étnico-culturais na vida estudantil. É caso da garantia e da promoção de espaços da manifestação do sagrado de cada cultura no cotidiano, tanto para dar visibilidade quanto para incluir o jovem indígena na universidade articulando sua identidade, consciência e atividade, conforme postulado pela Psicologia Social.

O calendário acadêmico bem como os critérios de reprovação por falta também deve ser ajustado de acordo com a cosmovisão de cada povo representado em sala de aula. No caso de acadêmicas indígenas é importante que a coordenação do curso se atente aos modos de cuidados étnico-culturais com relação ao corpo e à saúde (em situações como menstruação, por exemplo), adequando quesitos como a frequência na sala de aula, se for o caso, entre outros ajustes. Para tal, o curso pode acionar a/o psicóloga/o para mediar a situação psicopedagogicamente junto ao corpo docente. Os cuidados diferenciados com o corpo e com a saúde precisam, enfim, ser observados pelo curso.

Ainda sobre a lógica do cuidado, do ponto de vista da saúde dos estudantes indígenas, é fundamental que o setor de Psicologia da universidade esteja inserido na rede junto à política da saúde indígena. Manifestações que podem parecer diagnóstico de doença mental - nos termos não-indígenas - podem ser na verdade legítimas manifestações do campo espiritual, havendo casos em que o setor de Psicologia deverá acionar o xamã ou pajé da aldeia para resolver ou encaminhar situações que estejam dificultando a participação do estudante na vida acadêmica.

⁷⁵ Alusão à emblemática frase da liderança Marcos Terena: “Posso ser quem você é sem deixar de ser quem sou”.

Por fim, cabe também à/ao psicóloga/o acompanhar como apoiadora/or o movimento estudantil indígena para conhecer suas pautas e enfrentamentos, marcando uma relação mais afetiva e próxima, como sugere o movimento indígena. Vale ressaltar que na atual conjuntura, isso demanda mais zelo e atenção ainda. Sobre a inserção na educação superior e muitas das dificuldades diz Almeida (2019)⁷⁶:

[...] Os desafios de hoje continuam a discriminação institucional, que apesar da universidade já proporcionar aos indígenas programas de inclusão de indígenas em todos os cursos, com vagas garantidas no Processo Seletivo Especial PSE, que são ações afirmativas das universidades Federais, (desse processo eu não faço parte), mesmo assim os professores e equipe técnica nas universidades não receberam treinamento e tão pouco respeitam o aluno indígena na sua individualidade. Como profissional ainda me recebem com certa discriminação, feita pelos próprios colegas de profissão que acham que sabem mais sobre nós, e podem falar por nós, sendo que sabemos muito bem o lugar que ocupamos e qual é a nossa realidade e nosso papel quanto profissional [...].

Fato ocorrido em um campus de uma universidade federal, no qual dois acadêmicos indígenas vivenciaram uma grande ameaça nas suas vidas por um grupo de estudantes da universidade. Um deles relata que se sentiu, amedrontado, raivoso, triste ao encontrar uma carta que dizia “Índio não tem vez aqui na <sigla da universidade>. Vou tirar todos os índios do meu caminho, primeiro vai ser <____> e <____>, fica esperto”⁷⁷.

Ele explica que sentiu medo porque estava em um território que não é seu, com rotinas e costumes diferentes; um lugar de que ele não tinha conhecimento sobre como se defender desse ataque. E ao mesmo tempo triste, por sair da sua parentela, do seu aconchego e ir para a cidade estudar, procurar uma vida melhor para sua família mesmo com tanta dificuldade; e o mínimo que ele esperava era apoio e não uma violência como essa.

A situação dos estudantes se agrava ainda mais com as condições precárias da Casa do Estudante Indígena, que está sem qualquer segurança na infraestrutura, sem portão, muros, guarita, para além de telhas e pisos quebrados e paredes desgastadas.

Esse quadro, é preciso dizer, contribui com a evasão dos estudantes, principalmente já ameaçados, que não encontram um lugar seguro nem mesmo em sua segunda casa, como explica um deles - tão extensão de seus territórios quanto

⁷⁶ Op. Cit depoimento de Almeida, Miriam Dantas, 2019;

⁷⁷ Os nomes foram suprimidos visando preservar a identidade das vítimas.

seus próprios corpos. A evasão, nesse contexto, não apenas relacionada a processos de exclusão social, mas fundamentalmente ao etnocídio.

O que a Psicologia pode fazer em casos como esse é exercer seu compromisso político dentro de uma escuta ampliada, em que os conteúdos psicossociais são chave para a inserção dos sujeitos e coletividades no sistema de garantia de direitos, alinhado aos pactos internacionais. Quer dizer, a Psicologia entra como meio de denúncia, visibilização, encaminhamento, acompanhamento e assessoria.

Assim como a expulsão dos territórios, a expulsão das universidades serve ao mesmo fim de fragilizar os povos indígenas para garantir dominação e exploração do território nacional, sendo na produção de conhecimentos científicos que o Estado burguês encontra uma grande aliança para manter as ideias dominantes.

A compreensão da evasão acadêmica desses estudantes exige essa análise política e conjuntural e a Psicologia na defesa a educação pública e gratuita para defender os projetos individuais e coletivos e que dependem da política de cotas e das ações afirmativas para se realizarem. Cabe ainda aproveitar o ensejo dessa publicação para incentivar a criação de cursos interculturais/inter-históricos - bacharelado e licenciatura - de psicologia, assim como existem cursos de licenciatura intercultural em diversas universidades, trabalhando pela produção de conhecimentos científicos de maneira descolonizada.

Os cortes de bolsas-permanência e de pesquisas, e todo o corte na educação não podem ser vistos como algo natural e, por isso, a Psicologia na atuação com povos indígenas precisa se colocar ao lado dessas pautas eticamente, para defender sua presença ativa como estudantes pesquisadores e docentes na universidade, rompendo com a lógica racista, etnocida e genocida institucional.

A formação em psicologia

A formação em Psicologia acompanha os debates nacionais promovidos pelo Sistema Conselhos. No caso das políticas públicas, o CREPOP possui, a propósito, um papel importante no fomento a novos debates, inserção e ampliação de temas com relação aos quais a profissão ainda se encontra distanciada. A exemplo disso, a presente referência tem como uma de suas finalidades marcar a necessidade de aprofundamento na formação e na atuação junto aos povos indígenas, cujos sujeitos

se encontram nos diferentes serviços em que nos encontramos trabalhando, mas que muitas vezes podem passar despercebidos, em função da representação equivocada com a qual lidamos com esse público historicamente em nossa ciência e profissão.

Podemos encontrar pessoas indígenas entre a população de rua, nos CENTROS POPs, em razão dos esbulhos e violações de direitos nos territórios; nos CRAS, pois podem estar nas periferias dos grandes centros na busca de trabalho; na lista de espera dos programas habitacionais, nas secretarias de desenvolvimento social; nos espaços de geração de renda; nas UBSs dos perímetros urbanos; nas escolas das cidades, seja por ausência desse serviço nas aldeias, seja por estarem vivendo nas cidades dos municípios; na assistência estudantil das universidades, e assim por diante.

Ou seja, mesmo quem não está na política de saúde indígena, está sujeito a atuar com a diversidade étnico-cultural no cotidiano de trabalho; e isso nos coloca a grande responsabilidade de nos apropriarmos do que já existe produzido na Psicologia e em outros campos do conhecimento para que a relação seja respeitosa, ética e politicamente compromissada com a dignidade da pessoa indígena e com o Bem Viver de seu povo.

Mas isso tem acontecido? Bom, aparentemente não; um indício dessa realidade é que em nossa Comissão há duas psicólogas que, em meados da primeira década dos anos dois mil, foram buscar seguir na academia, em distintas e distantes regiões do país, estudando as questões dos povos indígenas e não encontraram respaldo em Programas de Pós-graduação em Psicologia. Ambas terminaram, por fim, encontrando uma alternativa a essa ausência de espaço junto a programas de ciências sociais e antropologia, que por sua vez já possuem uma história consolidada de trabalho com esse público. Com efeito, são poucas as instituições que delimitaram junto à Psicologia um campo voltado para as práticas com etnologia, a exemplo do Laboratório de Etnopsicologia na Universidade de São Paulo - Campus de Ribeirão Preto/SP, coordenado pelo Prof. Dr. José Bairrão.

Outro caso de destaque é o Programa de Psicologia Experimental da USP, no Butantã, que por meio do Prof. Dr. Danilo Guimarães implementou o primeiro curso de extensão na modalidade difusão cultural, em 2013, para tratar de noções introdutórias da temática “Psicologia e Povos Indígenas”, contando com professores de diferentes saberes - da Psicologia, Antropologia, Teologia, saberes tradicionais - como também de diferentes lugares sociais, entre indígenas e não indígenas. Neste curso, também

foram destinadas vagas para extensionistas indígenas e não indígenas, marcando um encontro de possibilidades plurais e múltiplas.

Também como experiência, a Faculdade de Psicologia – FAPSI da Universidade Federal do Pará – UFPA vem realizando trabalho no campo da formação (projeto de extensão e estágio supervisionado)⁷⁸, desde 2014, com parceria estabelecida através de convênio entre a UFPA e o Distrito Especial Indígena Guamá Tocantins – DSEI GUATOC um dos 4 DSEIS do Estado do Pará. E desde 2018, vem também realizando trabalho de apoio psicossocial a estudantes indígenas da instituição; e no ano de 2019, institucionalizou no currículo do curso de Psicologia a disciplina de Saúde Indígena, em parceria com a Associação dos Povos Indígenas Estudantes na Universidade Federal do Pará – APYEUFPA.

A propósito disso, para aquelas(es) psicólogas(os) que estão na docência no ensino superior, é fundamental identificar junto às instituições as(os) estudantes indígenas com as respectivas etnias e trabalhar com esses estudantes dentro de um escopo de ações afirmativas voltadas para sua permanência diferenciada na vida acadêmica. Estudantes indígenas, mesmo vivendo nas cidades, continuando sendo extensão de seus territórios, sendo comum a necessidade de garantir um calendário que acompanhe sua cultura, uma alimentação que respeite suas dietas tradicionais e espaços de valorização da identidade étnica. Nesses casos, o diálogo das instituições com as lideranças das comunidades se faz de suma importância, garantindo uma troca efetiva, ativa e afetiva entre conhecimento científico e tradicional.

Em projeto desenvolvido desde 2018 com Indígenas estudantes da Universidade Federal do Pará - UFPA,⁷⁹ encontramos situações diversas que tem dificultado o processo de inclusão e permanência como: dificuldades emocionais por distância da família, amigos, comunidade; dificuldades de compreensão de conteúdo das disciplinas e outras dificuldades acadêmicas; falta de apoio logístico e acadêmico nos cursos e na estrutura da UFPA e problemas de adaptação na universidade pois muitos vêm de comunidades longínquas e/ou de difícil acesso a cidades grandes. Como consequência desses percalços, nos deparamos no atendimento e apoio

⁷⁸ É a única Universidade que tem convênio firmado com a saúde indígena desde 2014. Em 2019 foi renovado esse convênio por mais 5 anos.

⁷⁹ Ver GUEDES, Maria Eunice Figueiredo . “Saúde, cidadania e Direitos Humanos: Projeto de Apoio a comunidades e Estudantes Indígenas e Quilombolas”. Belém: FAPSI/SAEST/UFPA, 2018.

psicossocial com várias situações relatadas por estes como: isolamento social; repetência; abandono do curso e processos de ansiedade e depressão⁸⁰.

Vale dizer, alguns cursos de licenciatura, como a Educação no Campo na Universidade Federal do Tocantins, estão organizados a partir da metodologia da alternância, que distribui as aulas de acordo com o calendário agrícola das comunidades, de modo que um não atrapalhe o curso nem as práticas agrícolas. É importante que as gestões dos cursos superiores considerem experiências como essas para além das licenciaturas, reinventando a própria estrutura das universidades e faculdades, sejam essas públicas ou privadas.

Do mesmo modo, é importante que enquanto docentes e/ou coordenadores de cursos, possamos incentivar e participar da implementação de projetos políticos para a inserção e permanência de estudantes indígenas em nossos locais de trabalho, a exemplo do Projeto Araribá na Universidade do Sagrado Coração de Jesus/USC, em Bauru/SP, que possui um convênio com a FUNAI, articulando vestibular indígena junto a TI Araribá na cidade vizinha; bem como no caso do Projeto Pindorama, na PUC-SP; e o Vestibular Indígena na Faculdade de Ciências do Tocantins/FACIT em Araguaína/TO. Garantir essa pluralidade é fundamental para a nossa ética e para o desenvolvimento social da Psicologia no Brasil, desde a graduação.

⁸⁰ Neste trabalho realizamos diversas atividades e estratégias para garantir ações no campo institucional, individual e matriciamento para a rede de apoio como encaminhamentos e conversas com profissionais da rede de atendimento psicossocial para garantir a permanência e promoção da saúde mental; Conversas com as entidades estudantis parceiras; Montagem de disciplina sobre saúde indígena e etnopsicologia para fortalecer a formação dos discentes da psicologia e os estudantes indígenas de outros cursos da UFPA; Visitas domiciliares; Reunião com estudantes da pós e professores para montagem de apoio acadêmico; Plantão psicológico e montagem de folder e outros materiais informativos para sensibilizar discentes/ calouros e comunidade estudantil sobre as especificidades do estudante indígena em parceria com as entidades representativas desses como a APYEUFPA.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos chegando ao fim de nossas discussões em torno da atuação da Psicologia com os povos indígenas. Iniciamos este percurso, buscando colocar a/o leitora/or em um campo de tensão afetiva para que pudesse reconhecer seu lugar no campo da relação entre Psicologia e povos indígenas; quer dizer, cicatrizes de mais de quinhentos anos que atravessam as subjetividades latino-americanas e uma história que não pode mais ser contada da mesma forma.

Procuramos trazer elementos que contribuam com a quebra de um imaginário completamente distorcido sobre o que são os povos indígenas no Brasil e sobre como vivem. E, a partir desse movimento no campo do pensamento, esperamos ter mobilizado para o reconhecimento do outro; e que esse processo tenha sido acompanhado por uma abertura para a escuta dos territórios.

Vimos que o lugar de fala dos povos indígenas está imbricado ao seu Bem Viver, trazendo consigo uma série de maneiras próprias a cada povo de existir e se relacionar com os outros seres (não humanos). Nesse contexto, pensar uma “Psicologia Indígena”, como nos trouxe a indígena psicóloga Fernanda, colaboradora externa neste texto, exige uma virada epistêmica de diálogo com o sagrado e a Mãe-Terra, com outras concepções de infância, desenvolvimento, saúde-doença; outras metodologias para ensinar e aprender; novos horizontes para o próprio pensamento psicológico e seus fazeres.

Recorrendo a Gonçalves (2016, p. 410): “Assim, a psicologia e outras ciências humanas, ao se descolonizarem, podem contribuir para a desconstrução histórica de padrões coloniais de dominação presentes nas diferentes dimensões da realidade social”. Com efeito, trata-se de uma história que a Psicologia está construindo na saúde indígena, no ensino superior, no sistema de justiça e em todo o lugar em que for bem-vinda.

Junto ao Movimento Indígena, estamos nos transformando – uma nova afetividade que chega e uma nova ética. Um *ethos* psicológico completamente outro, que é impregnado pela relação com natureza; e que não se desenvolve, se envolve. Sem linearidade, entre idas e vindas, vamos tecendo juntas/os perspectivas para o próprio futuro, fazendo enfrentamentos pela vida indígena e pelo Bem Viver.

À academia, aos profissionais, em seus campos de atuação e articulação, e ao Sistema Conselhos, fica o pedido e o incentivo para buscarem dialogar com as comunidades e com as/os indígenas pesquisadores que delas fazem parte; que divulguem seus trabalhos, lhes dêem visibilidade e construam juntas/os. Os conselhos regionais e o federal precisam se tornar lugares de referência para os povos indígenas e o Movimento Indígena, enquanto parte da rede de apoio para as lutas e resistências dessas populações. Sobre a importância da referência e da Psicologia, Almeida (2019) coloca que:

[...] reconheço a importância da psicologia que já avançou muito relacionada a nós povos indígenas, e somos gratos por isso apesar de alguns psicólogos se colocarem como detentoras de nossas histórias de falarem por nós, e acharem que sabem das nossas dores melhor que nós mesmos [...]
[...] Quanto à relevância social é que agora podemos escrever nossas histórias para serem contadas pelos nossos futuros netos, o que os nossos antepassados não conseguiram fazer pois, não foi a coragem que lhes faltou, para passarem seus conhecimentos, lutas outras coisas, mas, o impedimento que sempre estava presente em suas vidas, com isso perdemos verdadeiros tesouros das nossas histórias que jamais vamos rever[...].

E nos entendendo teia, emaranhadas/os, também convidamos e, mais que isso, convocamos aos povos indígenas, lideranças, movimentos sociais, especialistas do cuidado e da cura, pesquisadores e estudantes a procurarem os Conselhos de Psicologia para trabalharmos juntas/os: a psicologia está à disposição de vocês. Nossas vozes e práticas de uma Psicologia comprometida socioculturalmente, afirmam um novo modelo de ciência e profissão - uma Psicologia Indígena, uma “Psicologia pintada de jenipapo e urucum”, em comunhão com a *Pacha Mama* (nossa Mãe Terra), unida às lutas e sonhos dos Povos Indígenas do Brasil e da América Latina, na busca do Bem Viver e da construção da Terra sem Males. Awerê!!!



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Ana Valéria (org). **Povos Indígenas e a Lei dos “ Brancos”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Laced/Museu Nacional, 2006. 208p.

ADSUARA, Carmen Hannud Carballada. *Unatí yapey!* Aspectos da vida Terena em Araribá. FCLAr UNESP, Araraquara : 2016. (Dissertação de Mestrado)

ADSUARA, Carmen Hannud Carballada; ARAÚJO, Gabriel Henrique Macêdo de; OLIVEIRA, Paulo de Tarso. Nas fronteiras dos impactos expansionistas do capital sobre a saúde dos povos indígenas no Brasil: questões para a compreensão do suicídio. **Saúde em Redes**, v. 5, n. 2. 2019. Disponível em <http://revista.redeunida.org.br/ojs/index.php/rede-unida/article/view/2212/pdf> acesso em 11 jun.2020

ADSUARA, Carmen Hannud C; CANOEIRO, Brena da Silva. **Educação Escolar Indígena: tecendo resistências no diálogo entre-saberes**. Plataforma Salthe, 2018 (texto digital) Disponível em <https://salthe.com.br/educacao-escolar-indigena-tecendo-resistencias-no-dialogo-entre-saberes/> acesso em 23 de out.2019

ALENCAR, E. **Associativismo rural e participação** .Lavras, UFLA:FAEPE, 1997.

BADKE. M R, Budó. M L D, ALVIM, N A T, ZANETTI, G D. HEISLER E V. Saberes e práticas populares de cuidado em saúde com o uso de plantas medicinais. **Texto Contexto Enferm**, Florianópolis, 2012 Abr-Jun; 21(2): 363-70.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **ANTROPOLÍTICA** Niterói, n. 19, p.15-30, 2. sem. 2005. (Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto)

BENEVIDES, R. **A psicologia e o sistema único de saúde: quais interfaces?**. **Psicol. Soc.** [online]. vol.17, n.2, 2005, pp. 21-25.

BERENCHTEIN NETTO, Nilson. Educação, saberes psicológicos e morte voluntária: fundamentos para a compreensão da morte de si no Brasil colonial. PUCSP, São Paulo : 2012 (Tese de Doutorado)

BOCK, A. M. B. A psicologia sócio- histórica: uma perspectiva crítica em psicologia. In: BOCK, A. M. B; GONÇALVES, M. G. M; FURTADO, O. (Org.). **Psicologia sócio-histórica: uma perspectiva crítica em psicologia**. São Paulo: Cortez, 2001. pp. 15-35.

BONET, Octavio. Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado A propósito de Tim Ingold. **SOCIOLOGIA&ANTROPOLOGIA**. Rio de Janeiro, V 0.4.02 : 327- 350, outubro-2014. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2238-38752014000200327&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em: 11 jun.2020

BEHRING, Elaine Rosseti; BOSCHETTI, Ivanete. **Política Social: fundamentos e história**. São Paulo: Cortez, 2008 – 5. Ed.

BERNI, Luiz Eduardo Valiengo. Ensaio para uma epistemologia trans (disciplinar, cultural e pessoal) na mediação da psicologia em sua aproximação com os povos

indígenas. In: CRP 06, Conselho Regional de Psicologia de São Paulo 6ª Região. **Psicologia e Povos Indígenas**. CRPSP, São Paulo : 2010. pp. 278-318

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS - PNPIC-SUS/Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. - Brasília : Ministério da Saúde, 2006

BUCHILLET, Dominique. **Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”**. Série Antropológica. Brasília. 187, p. 2-24, 1985

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Educação Popular**. 3ª ed. SP, Brasiliense. 1986

CALAFATE; Jaqueline Silva N.GRÁCIO, Héber Rogério, e DA SILVA, Reijane Pinheiro. Suicídio: Apontamentos e Caminhos percorridos para a compreensão do fenômeno junto ao povo Javaé. In: **Povos indígenas do Tocantins: desafios contemporâneos**. Palmas: Nagô, 2015. p. 236

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

CAMPOS, G. V. S.; DOMITTI, A. C. **Apoio matricial e equipe de referência: uma metodologia para gestão do trabalho interdisciplinar em saúde**. Cadernos de Saúde pública, 2007; 23 (2), 399-407

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Mortos e os Outros**. Uma Análise Do Sistema Funerário e Da Noção De Pessoa Entre os Índios Krahô. SP: Hucitec, 1978.

CFP, Conselho Federal de Psicologia (Brasil). Código de Ética Profissional do Psicólogo. CFP. Brasília, 2005.

_____. **Relações raciais**: referências técnicas para a atuação de psicólogas(os). Brasília : CFP, 2017.

_____. **Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) na educação básica** / Conselho Federal de Psicologia. — 2. ed. — Brasília : CFP, 2019.

_____. **RESOLUÇÃO Nº 6, DE 29 DE MARÇO DE 2019** : Institui regras para a elaboração de documentos escritos produzidos pela(o) psicóloga(o) no exercício profissional e revoga a Resolução CFP nº 15/1996, a Resolução CFP nº 07/2003 e a Resolução CFP nº 04/2019/ Conselho Federal de Psicologia. . Brasília : CFP, 2019.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2018**. Brasília, 2019

CHAMORRO, Graciele. **Bem Viver Nos povos indígenas**. CEBI Virtual. Disponível em:<http://cebivirtual.com.br/ava/arquivos/FT1-M1.pdf>. Acesso em: 23 de out.2019

CHIAVERINI, D. H. (Org). **Guia prático de matriciamento em saúde mental**. Ministério da Saúde: Centro de Estudo e Pesquisa em Saúde Coletiva, 2011. 236p.
COHN, Clarice. **Educação escolar indígena**: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. Perspectiva, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Vol 23, nº 2, 2005.

CRENSHAW, Kimberle. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. Cruzamento Raça e Gênero, Pannel 1, 2012. Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf> acesso em 23 de out.2019

CREPOP, Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. **Metodologia do Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas**. Brasília, CFP : 2012.

CRP 06, Conselho Regional de Psicologia de São Paulo 6ª Região. **Psicologia e Povos Indígenas**. CRPSP, São Paulo : 2010.

DA MATTA, Roberto. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. **Revista Dados**: Rio de Janeiro. Nº 13, 1978

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**. 1998, vol.4, n.1, pp.23-45.

DIMENSTEIN, M.; SEVERO, A. K.; BRITO, M; PIMENTA, A. N.; MEDEIROS, V.; BEZERRA, E. **O apoio matricial em Unidades de Saúde da Família: experimentando inovações em saúde mental**. Saúde Soc. São Paulo, v. 18, n.1, p. 63-74, 2009.

DOBLES, Ignácio. Psicología de la liberación y psicología comunitaria latinoamericana. Una perspectiva. **Teoría y Crítica de la Psicología 6**, 2015, pp.122-139.

FERNANDES, Edgar Antônio. **Nas trilhas da (in)visibilidade** . Campo Grande – MS. **Tellus**, ano 10, n. 18, p. 247-253, jan./jun. 2010

_____. **As Ações Afirmativas na UFPA: Uma reportagem sobre o olhar indígena**. 2017. (15m38s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=npdSBBFJ0S0&app=desktop>>. Acesso em: 25 de maio de 2018.

FERREIRA, Bruno. Educação Kaingang: processos próprios de aprendizagem e educação escolar. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Faculdade de Educação, 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

FREIRE, P; NOGUEIRA, A. **Que fazer?** Teoria e prática em educação. São Paulo: Vozes, 2002

FOLLÉR, Maj-Lis. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In: LANGDON, Esther J. M. & GARNELO, Luiza. (orgs.). **Saúde dos povos indígenas**: reflexões sobre antropologia participativa. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia. 129-147. 2004.

GOMES, Joaquim Benedito Barbosa. **Ação Afirmativa & Princípio Constitucional da Igualdade**: o direito como instrumento de transformação social. A experiência dos EUA. Rio de Janeiro: Renovar, 2001, p. 6-7.

GONÇALVES, Bruno Simões. Parecer Psicossocial da Violência contra os Povos Indígenas Brasileiros: o Caso Reformatório Krenak. **Psicologia: Ciência e Profissão** 2017 v. 37 (núm. esp.), 186-196.

_____. A Dupla Consciência Latino-Americana: contribuições para uma psicologia descolonizada. **Psicologia Política**, 16(37), 397-413.

GONÇALVES FILHO, José Moura. (1998a). Humilhação social: um problema político em psicologia. **Psicologia USP**, 9(2),11-67.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1,p. 25-49, Apr. 2016.

GRUPIONI, Luis Donisete. Imagens contraditórias e fragmentadas: sobre o lugar dos índios no livro didático. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília- DF, v. 77, n. 186, p. 422-437, mai/ago 1996.

GUEDES, Maria Eunice Figueiredo. “Promovendo cidadania e Direitos Humanos: A psicologia e a formação para atenção e promoção em saúde e de Apoio aos Estudantes Indígenas e Quilombolas da Universidade Federal do Pará”. Brasília: II FIA, 2019.

_____. “**Saúde, cidadania e Direitos Humanos: Projeto de Apoio a comunidades e Estudantes Indígenas e Quilombolas**”. Belém: FAPSI/SAEST/UFPA, 2018.

_____. “Psicologia, Povos Tradicionais: algumas reflexões sobre a Amazônia In **Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas– Volume 2**. São Paulo: CRP –SP, 2016, pp.29-40 In http://www.crp.org.br/diverpsi/arquivos/ColecaoDiverpsi_Vol2.pdf

_____.”Gênero e tecnologias no campo da reprodução humana: uma pequena reflexão a partir de Scott, Adorno e Horkheimer In **Psicologia: Políticas, Formação, Profissão e Pesquisa**. Piani, P. P.F; Oliveira, P. T. R. Souza, M.R (Org.). Belém: Paka-Tatu, 2012, pp.198-214..

_____. “ Gênero, saúde e adolescência: uma reflexão a partir do trabalho com a violência doméstica e sexual”. São Paulo: Mudanças – **Psicologia da Saúde**, 17 (2), Jul-Dez 2009, pp. 79-91

HOORNAERT, Eduardo (org.)”**História da Igreja na Amazônia**”. Petrópolis: Vozes, 1992

_____. “**História da igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico**”. Vozes, 1979.

HUR, Domenico; LACERDA Jr, Fernando. Psicologia e Democracia: da Ditadura Civil-Militar às Lutas pela Democratização do Presente. **Psicologia: Ciência e Profissão** 2017 v. 37 (núm. esp.), 3-10.

INGOLD, Tim. **The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill**. London: Routledge, 2000.

JUNIOR, Raimundo Batista dos Santos; SOARES, Tássio de Oliveira. Atuação do poder público frente ao comportamento suicida entre os indígenas da Ilha do Bananal. **Cadernos de Pesquisa em Ciência Política** [recurso eletrônico] / Universidade Federal do Piauí. — v. 5, n. 1 (jan./mar., 2016) — . — Dados eletrônicos. — Teresina: UFPI, 2016— . — 33 p

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Cia. das Letras. 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Companhia das Letras, 2019.

LANE, Silvia T. Maurer. **O que é psicologia social**. São. Paulo : Brasiliense, 2006. (Coleção primeiros passos)

LANGDON, Esther Jean. Representações de doença e itinerário terapêutico entre os Siona da Amazônia colombiana. In: Santos RV, Coimbra C, organizadores. **Saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro: Fiocruz; 1994. p. 115-142.

LEI Nº 12.711, DE 29 DE AGOSTO DE 2012. **Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências**. Disponível em: <planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20112014/2012/lei/l12711.htm>. Acesso em: 09 de Junho de 2018

LOBATO, M. **Aventuras de Hans Staden**. São Paulo: Brasiliense, 1998, 34a ed.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sobre educação**. São Paulo: Xamã, 2007.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. La violencia política y la guerra como causas en el país del trauma psicosocial en El Salvador. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeon Cañas. 1984.

_____. O papel do psicólogo. **Estudos de Psicologia**, 1996, 2(1), 7-27.

MARTINS, M.C.F.N. “Humanização das relações assistenciais: A formação do profissional de saúde”. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001.

MASSIMI, Mariana. A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas. **Psicol. Reflex. Crit.** 2001, vol.14, n.3, pp.625-633.

MATTOS, C.L.G. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: MATTOS, C.L.G; CASTRO, P.A. (Orgs.). **Etnografia e educação: conceitos e usos**. Campina Grande: eduepb, 2011

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Programa de Bolsa Permanência**. Disponível em <permanencia.mec.gov.br/index.html> Acesso em: 28 de maio de 2018

MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA DE SAÚDE INDÍGENA. DISTRITO SANITÁRIO INDÍGENA GUAMÁ TOCANTINS. **RELATÓRIO DE GESTÃO PROGRAMA BEM VIVER 2016**. . Belém, 2017, mimeo

MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA DE SAÚDE INDÍGENA. **Atenção Psicossocial aos Povos Indígenas: tecendo redes para promoção do bem viver**. Brasília 2015.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. SECRETARIA DE GESTÃO ESTRATÉGICA E PARTICIPATIVA. DEPARTAMENTO DE APOIO À GESTÃO PARTICIPATIVA. (2013) **Políticas de promoção da equidade em saúde / Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa.** 1. ed., 1. reimpr. – Brasília : Ministério da Saúde, 2013, 14p. :

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990).** São Paulo : Paulinas, 2012. (Coleção Educação em foco. Série Educação, história e cultura)

OLIVEIRA, Assis da Costa. Direitos Humanos dos Indígenas Crianças: perspectivas para a construção da Doutrina da Proteção Plural. UFPA, 2012 (Tese de Doutorado).

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana.** 1999, vol.5, n.1, pp.81-107.

PAGLIARO, H., AZEVEDO, MM., and SANTOS, RV. orgs. **Demografia dos povos indígenas no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. 192 p. ISBN: 85-7541-056-3. Available from SciELO Books .

PALMQUIST, Helena. “Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição”. Belém: PPGA. Dissertação de Mestrado, 2018

PAREDES, Julieta Carvajal.; GUZMÁN, Adriana A. **El tejido de la rebeldia.** Qué es el feminismo comunitário? Ed. Comunidad Mujeres Creando Comunidad. Moreno Artes Gráficas, La Paz, 2014.

PAREDES CARVAJAL, Julieta. DESCOLONIZAR LAS LUCHAS: LA PROPUESTA DEL FEMINISMO COMUNITARIO. **Mandrágora**, v.24. n. 2, 2018, p. 145-160

PECHINCHA, Mônica Thereza. O SUICÍDIO KARAJÁ FORA DA LEI: REFLEXÕES ACERCA DA VINCULAÇÃO ENTRE NORMA CIVILIZATÓRIA E VONTADE DE EXISTIR. 2015. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=33cbad177e0a2ab6> Acesso em 28 de out. 2019

_____. Aportes da etnografia sul-americanista ao entendimento dos suicídios indígenas: uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de “psique”/“alma”. **Anuário Antropológico**, Brasília, UnB, 2018, v. 43, n. 1: 223-256.

PERES, Milena Cristina Carneiro *et al.* **Dossiê sobre lesbocídio no Brasil** : de 2014 até 2017 / Milena Cristina Carneiro Peres, Suane Felipe Soares, Maria Clara Dias. – Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2018.

PRATT, MARY LOUISE. **A crítica na zona de contato:** nação e comunidade fora de foco. TRAVESSIA. Publicação do Programa de Pós-Graduação em Literatura - ISSN 0101-9570 - Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. 1999.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento; Justificando, 2017. 112p.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo. **Anuário Antropológico.** v 38, n 1, 2013.

_____. O caso dos Avá-Canoeiro do Araguaia: racismo como naturalização do humano. Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, João Pessoa, 2016.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. 1ªed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, 151p.

SAHLINS, Marshall. "O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica". **Mana**, 3(1):41-73, 1997a.

_____. "O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica". **Mana**, 3(2):103-150. 1997b.

SANTOS, B. S. "A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência" . Vol. 1 - **Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. 4ed. São Paulo: Cortez, 2002, pp 1-211

SCOTT, Joan. Gênero: **uma categoria útil para análise histórica**. 1989 (Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila).

SENA, Eunice Maria Moura (1997) "O poder oculto das mulheres no Baixo-Amazonas: religião e cultura". Santarém: UFPA: DCS

SILVA, Wilson Matos da. "Genocídio e etnocídio dos povos indígenas" . <https://www.progresso.com.br/variedades/genocidio-e-etnocidio-dos-povos-indigenas/42248/> acessado em 30 de outubro de 2019.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil, Petrópolis, Vozes, 1995.

TEIXEIRA, Lumena Celi. "A psicologia na promoção do bem viver indígena " In **Povos Indígenas e Psicologia: A Procura do Bem Viver**. 1ª ed, São Paulo : CRP-SP,2016, pp 235-259

THOMPSON, John, B.(1995) "Ideologia e Cultura Moderna-Teoria Social na era dos meios de comunicação de massa". Rio de Janeiro: Vozes Editora,pp.7-427

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". **Mana**, 2(2):115-144, 1996.

----- "Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro" In file:///C:/Users/Maria/Downloads/Sobre_a_nocao_de_etnocidio_com_especial.pdf acessado em 30 de outubro de 2019

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2010. 256 p.

Consulta Pública

ANEXO - A

ENTREVISTA MIRIAM DANTAS DE ALMEIDA

Nome: Miriam Dantas de Almeida.

Graduação em Psicologia pela UNAMA. Belém/Pará e Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia – PPGP da UFPA. Belém/Pará. Aluna Ouvinte do Doutorado do PPGP/UFPA.

Local de trabalho: DSEI Guamá Tocantins, Casai Icoaraci e Universidade Federal do Pará, como aluna.

Tempo de trabalho. DSEI 20 meses, UFPA 24 meses.

2: Os desafios na formação como acadêmica na psicologia foram:

Não poder me identificar como indígena, pela discriminação já sofrida pelas colegas de turma que viam nos indígenas todas as características negativas, pela situação financeira que na época era muito difícil, tendo que vender nas horas de aulas, doces e salgados para pagar as passagens, xerox e a mensalidade de 20% da bolsa.

Quanto às facilidades não foram muitas, todavia, eu consegui me formar no tempo normal pois estudava com bolsa e não poderia reprovar em nenhuma matéria e isso me motivava a estudar e na época a nota mínima era 08, foram seis anos de muita luta.

3: Os desafios de hoje continuam a discriminação institucional, que apesar da universidade já proporcionar aos indígenas programas de inclusão de indígenas em todos os cursos, com vagas garantidas no Processo Seletivo Especial PSE, que são ações afirmativas das universidades Federais, (desse processo eu não faço parte), mesmo assim os professores e equipe técnica nas universidades não receberam treinamento e tão pouco respeitam o aluno indígena na sua individualidade. Como profissional ainda me recebem com certa discriminação, feita pelos próprios colegas de profissão que acham que sabem mais sobre nós, e podem falar por nós, sendo que sabemos muito bem o lugar que ocupamos e qual é a nossa realidade e nosso papel quanto profissional.

O mais importante na relação entre a psicologia e povos indígenas, é que haja respeito para com a nossa individualidade e subjetividade, e com relação a povos indígenas e psicologia, é que esperamos que a psicologia, realmente reconheça o nosso trabalho de luta e resistência que promove a reafirmação da cultura como a

detentora do saber soberano sobre as práticas de bem viver, precisamos que a vida tenha significação, precisamos que compreendem o misterioso, para descobrir o que somos verdadeiramente.

4: O que esperamos da referência técnica para atuar na psicologia:

É que na referência técnica o não indígena saiba se posicionar, reconhecendo suas limitações ao falar em nosso nome, e reconhecer que já estamos empoderados e já podemos falar por nós mesmos, sem as colocações errôneas das quais ouvimos sempre que muitas vezes não são verdadeiras, pois, não conhecem as nossas origens portanto, não podem falar em nosso nome.

É que seja um indígena para assumir também esse fazer, porque nada para nós sem nós, entretanto se isso não for possível por outro lado reconheço a importância da psicologia que já avançou muito relacionada a nós povos indígenas, e somos gratos por isso apesar de alguns psicólogos se colocarem como detentoras de nossas histórias de falarem por nós, e acharem que sabem das nossas dores melhor que nós mesmos.

Quanto à relevância social é que agora podemos escrever nossas histórias para serem contadas pelos nossos futuros netos, o que os nossos antepassados não conseguiram fazer pois, não foi a coragem que lhes faltou, para passarem seus conhecimentos, lutas outras coisas, mas, o impedimento que sempre estava presente em suas vidas, com isso perdemos verdadeiros tesouros das nossas histórias que jamais vamos rever.

ANEXO- B

DEPOIMENTO DE ELIENE RODRIGUES PUTIRA SACUENA

Psicologia e Povos Indígenas

Eu sou Indígena da etnia Baré, Eliene Rodrigues Putira Sacuena, Biomédica, Mestre em Antropologia na concentração em Bioantropologia e doutoranda do Programa de Pós-Graduação de Antropologia, na concentração em Bioantropologia na Universidade Federal do Pará.

Consigo observar o quanto a psicologia vem passando por uma transição que acredito ser muito positiva, por que falo isso? pois então, antes a psicologia estava muito longe em relação aos povos indígenas, era algo muito distante, por exemplo só víamos um ou uma psicóloga quando acontecia um enforcamento de uma ou um indígena, ou até mesmo outros tipos de suicídios. Não existia uma relação para um atendimento diferenciado que respeitasse as especificidades culturais das etnias onde o suicídio acontecia, funcionava somente um atendimento de intervenção, algo muito rápido e desapareciam, ninguém mais ouvia falar até outro acontecimento de violência.

A discussão e entendimento sobre povos indígenas deveria de fato acontecer na academia, é onde acontece toda formação desses ou dessas profissionais. Porque dessa forma a psicóloga ou psicólogo já vai ter um melhor atendimento e conhecimento sobre as especificidades culturais dos povos indígenas. Como a maioria das universidades não tem disciplinas nesse contexto, as(os) psicólogas(os) acima de tudo precisam respeitar nós povos indígenas como seres humanos e que as especificidades culturais são diversas e que o modo de vida deve ser de fato respeitados, porém para isso é necessário buscar e entender quem somos nós, que a minha ou meu pajé é tanto “médico” quanto o médico na sociedade não indígena. A formação para o não indígena interagir com nós povos indígenas é preciso se despir de tudo que vive na sociedade não indígena para poder compreender nossas cosmogênias e epistemologias, onde tudo na nossa cultura está interligado com o todo no mundo ou seja território, saúde e educação, onde o meu ser indígena não vive isoladamente e sim com a minha música, cantos, dança, rituais, xamãs, comidas, florestas, rios, céus...

Ficaria o dia todo falando sobre os desafios que nós povos indígenas ainda temos no Brasil, porém posso citar o principal no momento: é garantir nossos territórios e nossas vidas. A sociedade brasileira ainda não nos reconhece como povos originários e que o Brasil foi invadido e não descoberto. Na atual conjuntura estamos sofrendo as piores ameaças depois da invasão do Brasil. O racismo foi evidenciado, ou seja, escancarado no Brasil contra nós povos indígenas, as lideranças estão sendo mortas, o genocídio está iniciado e temos algo muito sério também é o etnocídio que vem acontecendo no momento no Brasil, que é negar, silenciar e matar estando vivo nós povos indígenas, principalmente dentro das universidades, instituições, entre outras. As perspectivas é

que o Brasil comece a valorizar o seu povo originário para assim garantir os nossos direitos pelo qual lutamos por muitos anos. Que as universidades respeitem as especificidades culturais e valorize as nossas práticas de saberes como também uma ciência que dialoga com as cosmogênias e epistemologias dos povos indígenas, principalmente na Amazônia de onde eu falo.

Precisamos construir uma psicologia amazônica que respeite as especificidades culturais de seus povos, onde ela passe de interventora para atuadora continua nesses povos que precisam de um olhar e entendimento com todo respeito. Que essa psicologia possa dialogar com as cosmologias e epistemologias dos povos da Amazônia.

Consulta Pública