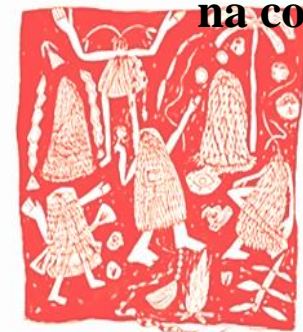




DO TRAUMA AO CUIDADO COM ABUNDÂNCIA
Sofrimento psicossocial e modos de cuidado
na comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro/Bahia





Leonardo José de Alencar Mendes

Do trauma ao cuidado com abundância: sofrimento psicossocial e modos de cuidado na comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro/Bahia

SANTO ANTÔNIO DE JESUS

2023

Leonardo José de Alencar Mendes

Do trauma ao cuidado com abundância: sofrimento psicossocial e modos de cuidado na comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro/Bahia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde da População Negra e Indígena, como requisito para obtenção do título de Mestre em Saúde da População Negra e Indígena.

Orientador: Prof. Dr. István van Deursen Varga.

Linha de Pesquisa: Conhecimentos tradicionais, adoecimento, cuidados, saberes e práticas de saúde e cura.

SANTO ANTÔNIO DE JESUS

2023

From trauma to abundant care: psychosocial suffering and ways of care in the Tupinambá community of Serra do Padeiro/Bahia

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Biblioteca do Centro de Ciências da Saúde

M538 Mendes, Leonardo José de Alencar.

Do trauma ao cuidado com abundância: sofrimento psicossocial e modos de cuidado na comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro/Bahia / Leonardo José de Alencar Mendes. - Santo Antônio de Jesus, 2023.
174 f. ; il.

Orientador: Prof. Dr. István van Deursen Varga.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Ciências da Saúde, 2023.

1. Saúde mental - Grupos étnicos. 2. Populações Indígenas - Saúde. 3. Índios Tupinambá - Serra do Padeiro (BA). 4. Conflitos étnicos. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Centro de Ciências da Saúde. II. Varga, István van Deursen. III. Título.

CDD : 362.20981

Ficha elaborada por: Elaine Batista Sampaio CRB-5/1831

Leonardo José de Alencar Mendes

Do trauma ao cuidado com abundância: sofrimento psicossocial e modos de cuidado na comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro/Bahia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde da População Negra e Indígena, como requisito para obtenção do título de Mestre em Saúde da População Negra e Indígena.

Aprovada em: 03 de Julho de 2023.

Banca Examinadora



Dra. Jurema Machado de Andrade Souza
UFRB

Documento assinado digitalmente



FELIPE SOTTO MAIOR CRUZ
Data: 21/08/2023 11:34:56-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dr. Felipe Sotto Maior Cruz
UNEB

Documento assinado digitalmente



MARIA LIDIANY TRIBUTINO DE SOUSA
Data: 29/06/2023 12:28:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Dra. Maria Lidianny Tributino de Sousa
UFRB/UFOB



Dr. István van Deursen Varga (Orientador)
UFRB/UFMA

SANTO ANTÔNIO DE JESUS

2023

*À Tupinambá,
suas terras,
seu povo,
seus encantos
e encantos.*

À Clara e Janaína.

Agradecimentos

À Clara e Janaína, companheira e filha, pela companhia, amor, força, compreensão e crédito dado ao longo desta jornada.

À minha família de origem, meu pai José, minha mãe Ana Lúcia e meu irmão Bruno, célula de onde venho, junto ao meu cariri cearense, à minha amada cidade Crato, e que inexoravelmente carregou por onde ando. Do apoio à distância, a confiança e o estímulo para que busque e consiga realizar as minhas conquistas.

À toda Comunidade Serra do Padeiro, sem exceção, seus troncos familiares, seus lugares sagrados, suas noites estreladas, suas chuvas silenciosas, suas estrelas cadentes reluzentes, seu calor acolhedor, suas comidas e risadas fartas. Ao Cacique Babau, Dona Maria, Seu Lírio, Célia, Magnólia, Jéssica, Baiaco, Raimunda, Elisângela, Agnaldo, Fernanda, Teite, César, crianças e jovens, adultos e adultas, idosos e idosas que não conseguirei citar por completo. Meu agradecimento será eterno.

Ao professor e orientador Istvan Varga, pela confiança e aposta no trabalho, pela ponte que construímos nesta experiência remota a partir de lugares distantes e tão próximos ao mesmo tempo, ele no Maranhão, eu na Bahia. Estrangeiros ambos, com raízes fincadas em outras terras, dialogando sobre povos distintos com caminhos parecidos, em alguns casos, nos repatriamos. Meu grande agradecimento, professor querido.

Aos amigos de longa data Mateus Meira, Rafa Diniz, Pedro Araújo (PF) e Roberto Carlos Squire, pela amizade, porque amizade não requer muita palavra.

Aos mestres Jorge Conceição e Gregório Baremlitt, ambos in memoriam, pioneiros na invenção de práxis libertárias com os quais pude ter a honra de conviver, aprender e incorporar.

A Natalie Pavelic e Larissa Hohenfeld pelo incentivo de realizar pesquisa em saúde com a Serra do Padeiro e as companhias vividas em tempo de convivência na comunidade.

Ao amigo Victor Brandão pela amizade a parceria solidária e tantos momentos de risadas e perrengues pelas terras baianas. Pelo diálogo sobre saúde mental e loucuras.

À professora Maria Lidiany Tributino de Sousa, pela leitura e avaliação atenciosa, crítica, implicada e colaborativa dada a este trabalho. Busco redimir a pena da sua

ausência na banca e nas burocracias finais (que foram maiores do que a minha vontade) com estas linhas de afeto e respeito pela dedicação dada este trabalho .

Agradeço à inspiração obtida com dois estrangeiros: Wilhelm Reich e Pierre Clastres, os únicos gringos que permito pertencer nestas páginas. Mais do que por respeito, mas pela evocação de uma imagem que depois de surgida durante a realização deste trabalho me acompanha: os dois, em vez dos fins trágicos que tiveram, sendo servidos em um banquete Tupinambá. Seriam duas sessões antropofágica que garantiriam ingestões de forças cujas potências poucas vezes se viu no Ocidente branco. Talvez meu devir-Tupinambá me peça essa pilhéria.

Às minhas redes (de deitar) que como um bom cearense que sou carrego para os cantos e moradas por onde passo, atando cordas ou furando e transformando paredes e espaços. A elas que, como um excelente escritório, tantos momentos produtivos e improdutivos me propiciaram lampejos e despretensões aqui agregadas.

Resumo

Esta pesquisa se inscreve no campo da saúde mental em contextos indígenas e realiza o estudo do sofrimento psicossocial e dos modos de cuidado na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia. A luta pela terra, tendo como elemento básico a recuperação territorial via as retomadas de terras, junto com a organização comunitária, destaca-se enquanto força produtora de saúde com potências de suplantar as agruras vividas em um contexto de ameaças, violências e traumas. A pesquisa visa colaborar no entendimento dos cuidados psicossociais onde diferentes saberes e práticas, indígenas e não indígenas, são continuamente articulados. Foi utilizado o método da cartografia para execução, coleta e análise de dados, gerados a partir de registros e gravações das atividades de campo realizadas durante a pesquisa, juntamente com a revisão bibliográfica. Utilizou-se a observação participante, o diário de campo e as entrevistas semiestruturadas enquanto ferramentas de produção de dados. Das análises destes encontramos que os modos de organização da comunidade se inserem como elemento chave para prevenção, cuidado e recuperação da saúde mental, evitando agravos e promovendo a reabilitação e inserção social. A espiritualidade, o trabalho, a cultura, a coletividade são alguns dos aspectos centrais de proteção e promoção da saúde mental. O diálogo complementar entre os saberes indígenas e não indígenas também subsidiam tal construção, cujas algumas singularidades assinalamos ao longo do trabalho. A produção comunitária autônoma e potente se faz em meio a um contexto de conflitos e violências históricas, diante disso o exemplo da Serra do Padeiro colabora para afirmar que a saúde maior quem dá é a luta. Estamos aqui diante de um outro prisma para falar de saúde mental.

Palavras-chave: Saúde Mental em Grupos Étnicos; Saúde de Populações Indígenas; Violência Étnica; Trauma Histórico; Coesão Social.

Abstract

This research is part of the field of mental health in indigenous contexts and carries out the study of psychosocial suffering and modes of care in Tupinambá Community of Serra do Padeiro, in the south of Bahia. The struggle for land, having as a basic element territorial recovery via land repossession, together with community organization, stands out as a health-producing force with the potential to overcome the hardships experienced in a context of threats, violence, and trauma. The research aims to collaborate in the understanding of psychosocial care where different knowledge and practices, indigenous and non-indigenous, are continuously articulated. The cartography method was used for the execution, collection, and analysis of data, generated from records and recordings of field activities carried out during the research, together with the bibliographic review. Participant observation, field diary and semi-structured interviews were used as data production tools. From their analyses, we found that the ways of organizing the community are a key element for prevention, care, and recovery of mental health, avoiding injuries and promoting rehabilitation and social inclusion. Spirituality, work, culture, community are some of the central aspects of protecting and promoting mental health. The complementary dialogue between indigenous and non-indigenous knowledge also subsidizes this construction, who's some singularities we point out throughout the work. Autonomous and powerful community production takes place during a context of historical conflicts and violence, in view of which the example of Serra do Padeiro collaborates to affirm that greater health comes from struggle. We are here facing another prism to talk about mental health.

Keywords: Mental Health in Ethnic Groups; Health of Indigenous Populations; Ethnic Violence; Historical trauma; Social Cohesion.

Lista de mapas, figuras e imagens

Mapas

Mapa 1 Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Elaboração: Daniela Alarcon e Lucas Lima, sobre base cartográfica da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2012-3. (p. 49)

Mapa 2 Serra do Padeiro. Elaboração: Daniela Alarcon e Lucas Lima, sobre base cartográfica da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2012-3.

Imagens

Dez desenhos da Série “retorno do manto tupinambá”. Gustavo Caboco, 2020-2021. (Reprodução e montagem sobre a obra). Capa.

Roda do fogo do toré, na sede da Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019. (p.10)

Corrida de curumins (crianças) nos Jogos Indígenas de 2019, Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019. (p. 65)

Luta corporal nos Jogos Indígenas de 2019, Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019. (p.65)

Banho de água de rio, folhas, alfazema e sabão para limpeza, bênçãos e proteção realizado e ofertado coletivamente por encantados em festejo de Iemanjá, Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019. (p. 66)

Toré na Casa do Santo, Semana Pedagógica do Colégio Estadual Indígena da Serra do Padeiro, Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019. (p. 66)

O Manto Tupinambá, Serra do Padeiro. Por Glicéria Tupinambá, 2021. (p. 86)

Figuras

Figura 1 e 2 – Relação Manto / Território / Meio Ambiente (CÉLIA TUPINAMBÁ, 2021b). (p. 61)

Lista de abreviações e siglas

AIS – Agentes Indígenas de Saúde

AISAN – Agentes Indígenas de Saneamento

AITPS – Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro

CEITSP – Colégio Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro

CHESF – Companhia Hidrelétrica do São Francisco

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

DSEI – Distritos Sanitários Especiais Indígenas

EMSI – Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

PRONACOOP SOCIAL – Programa Nacional de Apoio ao Associativismo e Cooperativismo Social

SAMU – Serviço de Atendimento Móvel de Urgência

SASI-SUS – Subsistema de Atenção à Saúde Indígena

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TI – Terra Indígena

Sumário

Resumo.....	3
Abstract.....	4
Lista de mapas, figuras e imagens.....	5
Lista de abreviações e siglas.....	6
1. Prólogo	11
2. Trajetos e cheganças nas terras de pesquisa	15
2.1 <i>Adentrando o território.....</i>	17
2.2 <i>“Rudiando a aldeia”</i>	21
2.3 <i>Pesquisas, pesquisar e a pesquisa.....</i>	24
3. Saúde mental, atenção psicossocial, atenção diferenciada, medicina tradicional: quantos nomes cabem na perigosa tarefa de analisar e nomear o que vive o/a ou- tro/a	29
3.1 <i>Saúde mental – aproximando e desdobrando temas.....</i>	30
3.2 <i>Atenção diferenciada, medicalização e diálogos interétnicos</i>	35
3.3 <i>Sofrimento psicossocial, redes de apoio e território</i>	42
4. “Tupinambá pisou no chão, eu vi a terra tremer”	50
4.1 <i>Tupinambá da Serra do Padeiro segundo a antropologia.....</i>	50
4.1.1 <i>Ensinar, aprender e sorrir.....</i>	54
4.2 <i>Tupinambá segundo Tupinambá</i>	56
4.2.1 <i>O Manto Tupinambá.....</i>	58
5. Traçados metodológicos	67
6. Investigando territórios e construindo um método: eventos analisadores, esco- lhas e percalços do pesquisar.....	72

7. Colheitas e costuras nas malhas e roças das histórias.....	87
7.1 <i>Entendimentos e práticas ligadas à saúde mental.....</i>	88
7.1.1 <i>Compreensões e situações relacionadas.....</i>	88
7.1.2 <i>Dos cuidados.....</i>	96
7.1.3 <i>Regulagem.....</i>	104
7.2 <i>Luta pela terra e suas implicações.....</i>	107
7.2.1 <i>Efeitos da não demarcação.....</i>	107
7.2.2 <i>Experiência das retomadas.....</i>	111
7.2.3 <i>Lida com as reações adversárias e situações conflituosas.....</i>	114
7.3. <i>Espiritualidade enquanto fundamento para o cuidado – os encantados e a sa- úde.....</i>	118
7.4 <i>Organização social e saúde comunitário-territorial.....</i>	125
7.4.1 <i>Redes de proteção e de afetos.....</i>	126
7.4.2 <i>Resenha e distração: compartilhar a dor coletiva e afagar as aflições se vincu- lando ao território, maneiras de aliviar.....</i>	133
7.5 <i>Trabalho, autonomia e prazer.....</i>	136
7.6. <i>Cultura, festa, comida e alegria.....</i>	138
8. Arrematando a prosa: vetor subjetivação – de caboclo-tabaréu a Tupinambá	146
9. Considerações atuais.....	154
10. Referências	157
11. Apêndices.....	165
APÊDICE A - Roteiro de entrevista.....	165
APÊNCIDE B - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....	166

“Sempre achei que nossa cultura era um pote, um pote inteiro que jogaram num lajedo e que voou em caquinhos por todos os lados e que tínhamos que fazer esse trabalho de mosaico, de juntar os caquinhos e colar de novo. Vai ser o mesmo pote, mesmo que rachado, mas isso não importa. Vai ser ele mesmo, vamos tentar trazer esse pote”.

(Glicéria Tupinambá, 2021)



Roda do fogo do toré, na sede da Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019.

1. Prólogo

“O nosso selvático vivia contente
Quando estranha gente
Na taba chegou
E o índio liberto foi subordinado,
Foi escravizado,
Sem terra ficou”.

(Poema *Injustiça*, Patativa do Assaré, 2005, p. 152)

Maculadas de sangue, tal como as feridas da história do Brasil e dos povos originários, da perda de parentes e da terra, os acontecidos evocados nas simples e diretas palavras do poeta Patativa nunca perderam sua validade histórica¹. Elas hoje se repetem em muitas *tabas*, e no Brasil já ganham coberturas midiáticas que mostram, no plural, as fomes, as desnutrições, as inomináveis situações que acometem povos indígenas no país. Mesmo assim, ocorre ainda com algum recorte geográfico, onde as nações indígenas do Nordeste brasileiro, sobreviventes de genocídios passados, estão geralmente secundarizadas ou até mesmo excluídas, em detrimento do olhar voltado para a Amazônia. No primeiro semestre de 2023, a problemática Yanomami finalmente aparece nas telas de algumas mídias, mesmo que as denúncias, agressões e descasos fossem recorrentemente acusados pelo movimento indígena e militâncias de apoio. Aparece sob o emblema de genocídio e guerra.

Nos tempos atuais, é possível assistir pelas telas pandemias, guerras e até o genocídio indígena, atualizado no formato digitalizado do século XXI. As palavras de Patativa do Assaré, resgatadas como um papiro com a cor misturada de sangue e de terra, lembram um passado que marcou muitas concepções – inclusive a dele, provavelmente – sobre os povos indígenas no Brasil. Como o mesmo dissera, mais adiante no poema “é triste sabermos que os índios coitados/ sem serem culpados/ sofreram tanto assim (ibid. p. 153)”. Marcante, a visão de *coitados*, síntese de uma perspectiva bastante presente em diversas culturas no Brasil, marca uma esfera influente no imaginário acerca das populações ameríndias. Não apenas imaginária, pragmática, posto ser atuante e conivente com a violência e a injustiça, tal como o título do poema.

¹ É preciso reconhecer que a referência do poeta e sua poesia se conectam diretamente com minhas origens e trajetória pessoal. Oriundo da mesma região que Patativa, o Cariri do sul do estado do Ceará, designação que remete à etnia indígena Kariri, atualmente em fase de redescoberta de sua identidade étnica e de seus direitos sociais intrínsecos, transitamos entre os biomas do sertão e da chapada com a Floresta Nacional do Araripe. Entre uma presença indígena subterrânea massacrada, a cultura branca portuguesa e a mistura sertaneja, presente nas minhas difusas histórias familiares, tal mistura faz presença na presente escrita.

O caso Yanomami também mostra uma questão de difícil constatação, mesmo que bordeie obviedades: a demarcação territorial não garante tranquilidade para usufruto e cuidado da terra que os povos indígenas tanto lutam. Atestar tal fato requer a devida atenção para os diversos fatores envolvidos na busca por viver bem. Ao mesmo tempo, convoca os povos ameríndios e seus apoiadores o levante necessário para cravar na terra as bandeiras contra os projetos coloniais de devastação ambiental a partir da exploração em prol da economia predatória do mercado, em suas diversas facetas. A demarcação não acaba com as violências e violações seculares. Contudo, estas continuam tentando acabar com os povos indígenas, e com a terra.

Ao mesmo tempo, é duro lembrar que trabalhadores do garimpo também são pessoas submetidas a regimes violentos de trabalho e distorções diversas em suas mentalidades, apostando nessa atividade suas melhorias de vida. Não se pode combatê-lo apenas com a expulsão dos mesmos. É preciso advertir que essas pessoas precisam de trabalho e condições de vida para tornar o garimpo desnecessário, e acima de tudo indesejável, enquanto horizonte de melhoria de vida. Mesmo o garimpo hoje se reformula transfigurado nos agrupamentos de facções criminosas, em pleno levante de guerra contra as forças do Estado. Não é só de doença que morrem os Yanomamis, mas também de bala.

Pedindo licença para as inúmeras comunidades indígenas que passam por calamidades – e até em homenagem a elas –, por estar convicto que ocupam as presentes páginas, este trabalho tem como empreitada fortalecer outras esferas da luta indígena onde a força, a dignidade, a coragem, a firmeza e o sorriso podem ser vividos com saudável orgulho. Onde é possível atingir meios de resgatar suas terras mesmo sem a atuação favorável do Estado e construir limites contra adversários, mesmo convivendo com eles – pois no Brasil é preciso criar uma guerra para se conquistar um direito mínimo. De quando os adversários passam a temer indígenas, e o povo que se conhece passa a *retomar* o direito e a força da palavra, dizendo também do que pensa de si e do mundo que o cerca. Quando se relembra com consciência dos maus momentos e dificuldade vividos com risadas, em alto volume; das batalhas para sair da situação de dificuldade – o que faz com que outros fervam ainda mais de raiva (e medo). Uma realidade indígena que não precisa de televisão nem telas para ser retratada, e nem o será, pois geralmente no Brasil *índio* vira manchete com desgraça. E quando vem notícia boa é para retratar o que os não indígenas estão fazendo para ajudá-los (vide novamente o caso Yanomami). Isto não será encontrado nesse lugar de fartura e solidariedade que será aqui tratado. Uma outra história, inconclusa e imperfeita, cheia de questões a serem resolvidas, que falam

de experiências sociais com elevado potencial de ensinamento para diferentes povos, indígenas e não indígenas. Histórias que nos ajudam a trabalhar para que *todos os mundos caibam no mundo*².

Simultaneamente, ao realizar esse trabalho, nos situamos nos territórios de institucionalidades não-indígenas. Mais especificamente, as ciências e suas ritualísticas de produção e validação de conhecimentos, inclusive no que diz respeito ao uso da escrita como meio de registro. Será necessário que a escrita, e quem escreve, não sumam em meio ao seu feito, pois sempre estão presentes, manejando gestações, dos balbucios às enunciações teóricas. A história oficial está repleta de verdades e julgamentos finais, registradas em incontáveis documentos, preenchendo a formação de aprendizes de pesquisa. É por isso que, na tentativa contínua de evitar a reprodução das violações históricas, qualquer escrita sobre povos originários precisa ser feita de acúmulos, esvaziamentos e muitos riscos.

Tal como comer requer descomer, a palavra requer seus silêncios, burburinhos, agitações e descabimentos. Há algo que acontece o tempo inteiro, inevitavelmente. Quando menos esperamos, uma lembrança, uma imagem, um cheiro, um sentimento traz consigo outro evento, e as palavras buscam, sequenciando esboços de ideias, analisar algo que estava pendente. Toda pesquisa é uma oportunidade para os livros esquecidos e outros que, armazenados, esperavam o dia para o qual foram guardados. Páginas folheadas que de repente aparecem como se tivessem vontade própria e saltassem para fazer parte do texto, perfurando-o com os novos achados que produzem. Os mesmos livros, assim como outros, que deixamos de lado para imergir em experiências e aventuras de corpo e alma. Hábitos e vícios, do mundo contemporâneo e das antiguidades acadêmicas, que precisam de tanto para dizer pouco, e que carregam suas seculares dores nas costas e nas cabeças. Materiais que, nesse tipo de imersão, precisam ser bem pensados para se evitar excesso de bagagem, principalmente em terras sem as facilidades dos aplicativos e da internet em qualquer lugar e momento.

É por isso que adentramos... e é preciso alguns zelos e cuidados. Pois em terras antigas (mas toda terra não seria antiga?), nem mesmo quem as habita se considera dono ou dona dela, mas apenas seus seres de proteção, *existentes para e a partir da terra*. Por isso é preciso tentar quietar fundo enquanto se escuta, falar sincero quando preciso, ser bravo e valente frente à ameaça, sagaz o suficiente para não se ligar à fraqueza quando

² Fala do Cacique Babau Tupinambá proferida durante fase de campo da pesquisa.

esta for a qualidade do inimigo. Claro que não se trata de tarefa fácil para os seres das cidades. Tentar, nesse caso, se faz um imperativo contínuo na tarefa de fazer e refazer-se contra o regime colonial.

Atualmente, carros e motos cortam ferozes os silêncios das terras de encantos que trataremos neste trabalho. As informações são transmitidas imediatamente em sinais wi-fi cortando os ares, substituindo os fogos de artifício, antigos meios de comunicação à distância. Muita gente estranha e critica esses fatos, afirmando haver algo destoante de uma imagem original e supostamente verdadeira do indígena, o que descaracterizaria a autoidentificação que esse povo se dá, com pleno conhecimento e convicção de suas origens. Saber fincado nos corpos a partir da palavra viva dos relatos de vivos e mortos, não de pedaços amontoados de papel. Isso já foi motivo para muita cobiça e muito desentendimento.

E ainda continua.

A terra, tesouro maior desta nação (e de todas as nações indígenas), cada vez mais se ergue e fortalece. Até hoje motivo de guerra, mesmo que aparentemente recue e adormeça por certas épocas. Toda guerra tem diferentes momentos e fases; e tem guerra que não acaba ou parece nunca acabar. O certo é que, neste caso, muito desastre não aconteceu por muita prudência e cuidados continuados por quem habita e produz o cobiçado território. Cuidados vindos de diferentes direções, de saberes e práticas humanos e não humanos. Para que não inflamem os nervos muitas vezes gastos, muita vida foi poupada a partir das orientações dos seres da terra. Não que se tenha medo de guerra e da morte, pois o povo Tupinambá carrega consigo uma ancestralidade de séculos ligada à guerra carregando-a no sangue dando risada e de barriga cheia.

Só que toda guerra, acima de tudo, deixa seus males e suas sequelas, acumulando-se nos corpos, nos sentimentos, pensamentos, ações e relacionamentos das pessoas. Deixa também nos seres não humanos, restritos de movimentar-se em liberdade pela terra para realizar seus cuidados, proteções e festejos, e nos mortos, impedidos de ter um chão para descansar. As mazelas da guerra só não deixam marcas nas contas e faturas de quem lucra com ela.

É preciso folhear as páginas da terra.

E paginar as folhas da terra.

É preciso escrever o livro da pele que guerreia por não haver saída.

É por isso que pedimos licença, e adentramos os territórios de Tupinambá.

2. Trajetos e cheganças até a pesquisa

A problemática apresentada neste trabalho tem composto algumas de minhas principais experiências como profissional. Me dediquei por quatro anos ao trabalho na política pública da saúde indígena, atuando como psicólogo, na assistência e na gestão. Mais especificamente, situado no campo da *saúde mental em contexto indígena*. A política pública da saúde para as populações indígenas é gerida pela União (BRASIL, 2007), a cargo do Ministério da Saúde. A execução é realizada pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e sua descentralização por meio dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), responsáveis pela territorialização, gestão, planejamento e realização das ações de saúde.

Iniciei meu exercício profissional na saúde indígena por meio da assistência psicossocial às comunidades indígenas no Distrito Sanitário Especial Indígena do Leste de Roraima (DSEI Leste/RR), durante um ano e meio. Em seguida, em dois anos e meio, quando psicólogo e gestor do Programa de Saúde Mental em contextos indígenas no Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia (DSEI/BA), encarreguei-me de realizar ações de educação permanente e formação com Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) para qualificar a assistência em saúde mental no contexto das comunidades indígenas.

Durante este período, e até hoje, questões e problemas surgiram e sumiram, outros de repente retornam, reverberando... Inclusive, com a dúvida, sobre a possibilidade de construção de respostas precisas, ainda banhadas de incompletudes. Será que realmente é possível, enquanto não indígenas que somos, dizer como vivem os povos indígenas e como sofrem, para além das categorizações aplicadas na política pública e nos manuais diagnósticos? Quais suas maneiras de enfrentar, amenizar e curar seus sofrimentos, e como, de fato, acontecem? Como as violências historicamente produzidas contra essas nações impactam na saúde mental, nos corpos, nos espíritos e nos grupos afetados? Como a vida comunitária influencia na recuperação e na prevenção dos agravos relacionados? Quais artesanias clínicas os povos indígenas põem em funcionamento para efetuar suas curas? São perguntas que foram produzindo um caminho que hoje desemboca neste trabalho. Alguns contornos de sentido, histórias e cenas registradas, novas perguntas e algumas pistas para pesquisas.

Aproximei-me da comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro em 2017, ainda psicólogo no DSEI-BA, a partir da parceria com a Coordenação de Defensores dos Direitos Humanos, vinculada à Secretaria de Defensores dos Direitos Humanos, Ministério da Justiça. Há aqui uma história digna de nota, que servirá de preâmbulo para o início dessa história.

Um pouco antes da demanda oficial, na época, enquanto responsável técnico da pasta de saúde mental, ainda não conseguira realizar visita à comunidade e ao território Tupinambá em geral. Encontrava, assim como demais colegas de outras áreas técnicas, obstáculos para realização de agendas nos territórios no setor ao qual trabalhava. Olhando em retrospectiva, vejo que provavelmente se tratava de um estilo da gestão setorial (cujas motivações aqui não cabem analisar), o que contrastava com o posicionamento da gestão do distrito. Vejo que isto gerava desgastes nas relações dentro e fora do setor, assim como com o controle social³, demandando recorrentes justificativas diante das constantes solicitações.

Escutava com frequência colegas dizerem da urgência da área técnica da saúde mental estar nos territórios, tendo em vista que eu era o único psicólogo de todo o distrito (não havia profissionais da psicologia lotados nos Polos Bases, cenário diferente do atual, onde já existem em quase todas as regiões). Todavia, os argumentos apresentados e as ocorrências que chegavam das comunidades informadas pelas equipes de saúde não eram suficientes para convencimento. Após analisar essa situação, elaborei um projeto de educação permanente/formação em saúde mental, apresentado e aprovado pela equipe do setor de assistência à saúde, obtive autorização para construção de uma agenda de ação nos territórios. Foi necessário priorizar três Polos Base para início do planejamento por ser inviável a realização em todos simultaneamente por questões de pessoal, de logística e de agenda. A partir dos critérios para priorização, o Polo Base de Ilhéus não foi contemplado na primeira fase.

Depois de mudanças na gestão do setor de atenção à saúde do DSEI – efeito cascata de mudanças na gestão distrital, da gestão da SESAI, decorrentes da intervenção

³ Uma das esferas de participação social nas políticas públicas, o controle social na saúde indígena, segundo Scalto *et. al.* (2020, p. 3) trata das “instâncias de participação social para atuar junto à gestão na proposição de ações, planejamento, monitoramento e avaliação – Conselhos Locais de Saúde Indígena (CLSI) e Conselho Distrital de Saúde Indígena (Condisi)”. Algumas vezes capturados e fragilizados nos espaços burocráticos e conflituosos de governança do Estado, com processos de silenciamento de desmobilização, outrora mostram contrapontos rompendo o silêncio a partir da construção de movimentos promotores de diálogo com o Estado. A participação indígena tem sido fundamental na garantia e manutenção dos seus direitos conquistados (*ibid.*).

presidencial via impeachment em 2016 –, certo dia, ao retornar de agenda externa em um território indígena, já em execução do planejamento citado, sou chamado pelo atual gestor até sua sala. Apresentando semblante de preocupado, segurava um documento na mão. Solicitou-me que lesse e desse-lhe algum posicionamento a respeito do que poderia ser feito.

O documento fazia o repasse de visita técnica realizada pela equipe psicossocial do Programa de Defensores dos Direitos Humanos, levantando alguns achados e demandas, juntamente com o questionamento e solicitação acerca da assistência psicossocial à comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro pelo DSEI. Mais especificamente, referiam-se ao caso de uma família recentemente migrada para o território da comunidade após um evento de homicídio. Se tratava de um assassinato ocorrido na Serra das Trempes, comunidade vizinha à Serra do Padeiro, no ano de 2017, de uma de suas lideranças, morto em uma emboscada, cuja família sobrevivente (mulher, filhos e filhas) fora levada para a Serra do Padeiro pelo Cacique Babau.

Frente à apreensão do gestor ao apresentar o documento, junto ao pesar e a revolta diante do que acabara de ler e de tomar conhecimento do ocorrido e do cenário referente, não pude evitar o surgimento de uma alegria e empolgação diante da chance que se abria. Desta maneira iniciamos a construção da agenda, que dá início a esse caminho.

2.1 Adentrando o território

A primeira entrada na comunidade ocorreu, sem qualquer conhecimento anterior, em semana de festas. Acontece que na mesma semana estava em andamento o Festival do Folclore, evento promovido pela escola local para abordar, resgatar e apresentar diferentes manifestações culturais locais, regionais e nacionais. Após chegar e me instalar nas acomodações reservadas para profissionais, a Casa dos Professores, pude presenciar e prestigiar uma bela festa com danças, cantorias, teatro, comidas típicas, e até tive uma primeira introdução à ação dos encantados. Após uma criança se machucar em meio às movimentações das festas, uma mulher incorporou um encantado (não consigo me recordar qual) que ali mesmo proveu os cuidados dos ferimentos da mesma. Esse evento foi registrado em vídeo e está disponibilizado na internet⁴.

⁴ Acessíveis em: <https://youtu.be/SlhTslhC-NU> e <https://youtu.be/M4TOec0uQV8>.

Iniciei um trabalho de atenção psicossocial voltado às pessoas e famílias com impactos psicossociais decorrentes de eventos de violências provocados por não-indígenas da região, começando pela família citada. Este processo foi acompanhado e parte dele foi registrado por Nathalie Pavelic (2019), antropóloga atuante no território, a época em pesquisa de campo para o seu doutorado, com a qual convivi compartilhando a habitação na *casa dos professores*.

Dentre as várias histórias fruto desta experiência, preciso citar dois momentos cotidianos que me parecem decisivos para o surgimento da pesquisa. O primeiro se refere ao humor alegre e as largas risadas das pessoas da comunidade, fato reforçado pelos próprios indígenas, que atestavam ser uma maneira de ser Tupinambá. Respondi na brincadeira, falando enquanto psicólogo, que parecia haver uma própria *psicologia Tupinambá*, calcada na alegria, no trabalho e na festa. A segunda também vem com brincadeira. Bem na maneira de ser que presenciava na comunidade, veio de quando perguntado pelo cacique se havia muito trabalho a fazer. Considerando o que se apresentava nas maneiras de ser e de se tornar Tupinambá na Serra do Padeiro, diante do nível da organização comunitária, respondi que não havia muito a fazer. A comunidade já fazia quase todo o trabalho! Estas brincadeiras não me caíram no esquecimento e foram ganhando algum sentido possível. Todavia, precisaria de uma investigação a respeito.

Diante do trabalho que estava sendo realizado, o cacique Babau me solicitou um relatório que fizesse uma análise do presenciado na comunidade e do contexto do território. Pretendia anexá-lo junto a outros documentos para uma audiência que articulava junto ao Ministério Público Federal. Neste documento, escrito em dezembro de 2017, pude realizar meu primeiro exercício de análise do que estava presenciando e tomando conhecimento. Acredito ser oportuno trazê-lo nos trechos em que esta análise se esboçava por compreender haver neles alguns embriões do que hoje se transforma em uma colheita, uma realização, uma pesquisa. Por se tratar de um texto de origem institucional e não publicado, não farei citação, assumo a autoria, mudando a formação apenas para diferenciá-lo do restante.

É de conhecimento daqueles próximos às causas indígenas, aqui especificando os Tupinambás da Serra do Padeiro, o histórico martírio desses povos quanto à questão da terra. Temos constatado a cada agenda as sequelas diversas resultantes da atuação das instituições públicas contrárias à homologação das terras Tupinambás. Outro fator vigorosamente atuante no território são cidadãos locais não indígenas, geralmente ligados a famílias que tiveram terras ligadas às retomadas ou ligados à rede política local, contrária e fomentadora de violências contra indígenas. É também marcante o fato de a simples observação de helicópteros sobrevoando a aldeia afetarem sobremaneira os

tupinambás, lembrando conflitos anteriores (o chamado choque). Ademais, *é de se considerar a provável continuidade dos conflitos mesmo com o advento da homologação*. Creditamos tal hipótese em decorrência do que chamamos de uma produção subjetiva local, diretamente conectada com a posse da terra. Esta produção subjetiva apresenta-se a partir dos modos como uma parcela relevante da população não indígena local se direciona contra o povo Tupinambá. Além das práticas concretas de violência, atos e sentimentos de aversão, agressividade, ódio, vingança e revanchismo são frequentemente referenciados nas experiências dos Tupinambás. (grifos meus)

Avaliamos que esses fatores têm influenciado seriamente a produção de sofrimento psicossocial no povo Tupinambá, inclusive com níveis de gravidade altos, como em pessoas que sofrem de estresse pós-traumático. O uso de psicotrópicos, ou mesmo a necessidade de uso, também é um agravante que vem sendo constatado. Acrescenta-se a presença geralmente insipiente da atenção especializada nos municípios para as necessidades de certos casos, quando não contrária ao atendimento (cujo exemplo mais grave é o município de Buarama). Embora que na aldeia da Serra do Padeiro não se aproprie, é de conhecimento que a problemática do álcool e outras drogas têm alastrado prejuízos severos à saúde de pessoas, famílias e comunidades indígena em outros territórios Tupinambá. Vale citar que tais levantamentos epidemiológicos são de responsabilidade deste programa junto ao Polo Base do DSEI e que estão em andamento. Reconhecemos haver subnotificação, principalmente das violências, de modo que ainda não trataremos do tema com dados quantitativos. Todavia, considerando sua relevância, uma das linhas de atuação na agenda instaurada é a qualificação da vigilância epidemiológica, inclusive quanto às violências.

Em suma, *a posse da terra e o convívio com o não índio são observados como principais fatores produtores de sofrimento biopsicossocial no povo Tupinambá. Tais fatores extrapolam as condições de intervenção do setor saúde. Novamente a organização interna deste povo se apresenta como seu principal fomento do seu bem viver*. Na perspectiva da atenção psicossocial, estamos nos primeiros passos e é possível enxergar várias construções a serem feitas para ampliar e fortalecer os cuidados solidários existentes no território. Ampliar a oferta de atenção especializada com o município de Uma surge como opção enquanto o contexto político municipal for favorável. Contudo, *vemos que nossa atuação será paliativa frente às iatrogenias institucionais promovidas pela questão da terra e da segurança do povo Tupinambá*. Para tal, questionamos à vossa Coordenação dos Defensores dos Direitos Humanos a respeito das demandas apresentadas. (grifos meus)

O trabalho acabou sendo de curta duração, pois sofreu uma repentina interrupção com a minha demissão, ocorrida uma semana antes da próxima agenda de visita à comunidade, que seria a terceira. Mesmo assim, a aliança iniciada ganhou desdobramentos para além dos vínculos profissionais, ganhando um caráter pessoal, e atualmente perdura de modo autônomo, permeada por elos de amizade e de atividades ligadas à educação e cultura. Logo após a demissão, informei ao Cacique do ocorrido e buscamos meios de reverter a situação. Retornei à comunidade junto com um grupo que eventualmente esteve em Salvador por ocasião do Fórum Social Mundial de 2018, realizado na cidade de Salvador. No município de Ilhéus participei de uma reunião no Ministério Público da Bahia da região Sul, na presença de diversos caciques Tupinambás, onde foi protocolado

uma solicitação de ação por parte da instituição contra a decisão tomada pela gestão distrital do DSEI-BA. Tal ação não se mostrou exitosa no que buscava, mas fora reforçadora do vínculo que estava se formando.

Em 2019, residi dois meses e meio na comunidade, convivendo com a população dentro e fora do território. Vez ou outra, fui convocado para ofertar os cuidados psicossociais em casos específicos. A realização da proposta em questão se conjuga como mais um modo de dar continuidade ao contato e sua ampliação. Desta vez, levado com outras complexidades, inerentes à realização de uma pesquisa.

Em 2021 finalizei junto com Glicéria Tupinambá o curta audiovisual *Cipó Tupi*, exibido em algumas mostras de cinema indígena e ainda em circulação no circuito audiovisual. A convite da mesma fiz a cobertura audiovisual de outros eventos na comunidade, assim como participação em atividades escolares, religiosas, culturais e políticas da comunidade e do movimento indígena.

A convivência, o trabalho dentro e fora de uma vinculação institucional, as histórias contadas, enfim, constatação em campo de uma experiência singular no trato aos aspectos psicossociais da saúde, fomentaram o interesse de mapear e colocar em análise as potências da organização e da vida comunitária. Nestas, estão inclusas as práticas tradicionais de cuidado na prevenção e no enfrentamento de agravos à saúde mental, na reabilitação de pessoas em processos de adoecimento/sofrimento, as estratégias de geração de renda, sustentabilidade e autonomia. A vinculação com a equipe de saúde (ligada ao Polo Base de Ilhéus) e a rede de assistência local, com todos os obstáculos de assistência adjacentes, onde a atuação política da comunidade tem sido fundamental na manutenção do direito à saúde.

Acrescento a experiência pessoal de buscar e ser beneficiado por algumas práticas de cuidados tradicionais, em consultas com o pajé, em rezas com rezadores, em torés, rodas em volta da fogueira, orações coletivas, banhos de folhas, festejos religiosos, finalizações de trabalhos, dentre outras atividades. Agrego a isso a dimensão da convivência comunitária, que traz consigo experiências diversas, tendo em vista a cultura urbana, componente maior da minha produção subjetiva. Nesta mistura de referências, neste encontro de caminhos – cujos efeitos são sentidos empiricamente –, aprofundou-se os vínculos e o interesse em viver a experiência cartográfica de realização da pesquisa, no ensejo de ampliar e consolidar a agência que se constrói continuamente. Digo isto pois acredito que em diversos aspectos a experiência comunitária carrega consigo uma firmeza contestadora das práticas hegemônicas no campo da saúde mental, tendo em vista

a autonomia que fomentam. Ademais, é como uma experiência comunitária originária singular na sua autonomia e soberania que a Serra do Padeiro desponta no cenário das lutas populares e da terra.

A abertura e capacidade de estabelecer diálogos com os saberes da “medicina branca” da parte de cuidadores e cuidadoras tradicionais, das lideranças e da comunidade, se mostra outro atributo louvável. Tal posicionamento rompe e questiona alguns pilares da cultura da saúde e da sociabilidade em geral, tais como: hierarquização das relações entre serviços e população, entre profissionais e seus saberes, entre profissional e clientela assistida; disputas de poder e influência entre saberes e práticas em saúde no processo de construção de políticas de saúde; preconceito, ressentimento e violências frente às diferenças (étnicas, profissionais, lógicas, práticas, raciais, sexuais); em especial no campo da saúde mental, individualização dos problemas de saúde, repercutindo em práticas restritas e de baixo impacto nos determinantes sociais da saúde. Em suma, é necessário, mais que nunca, constatar empiricamente que ainda há muito o que se aprender com as nações indígenas. É desta maneira que este trabalho se propõe: uma via de continuidade e ampliação desses elos colaborativos e de cuidado.

Este trabalho não aborda a saúde mental em contexto indígena a partir do ponto de vista de análise da política pública. Está voltado a compreender o tema a partir de uma perspectiva comunitária. A política pública será considerada aqui um atravessador analítico na compreensão das forças atuantes no território, não se tratando de um foco da pesquisa. O próprio texto dará as motivações para tal decisão.

2.2 “*Rudiando a aldeia*”

A comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro está localizada na Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença, situada entre os municípios de Buerarema, Ilhéus, São José da Vitória e Una, na região sul do estado da Bahia. Trata-se de uma das comunidades situadas na TI, com aproximadamente quarenta e sete mil hectares que se estendem do litoral até as serras, abrangendo mais de 20 localidades indígenas. Dados da Secretaria Especial da Saúde Indígena (SESAI) para 2019 assinalavam em 5.038 o demográfico de indígenas na TI (ALARCON e SILVA, 2022). Um censo realizado na Serra do Padeiro em 2016 por Alarcon (2020) levantou o quantitativo de 483 indígenas na comunidade.

Mesmo com as fontes documentais atestando a presença histórica dos Tupinambás na região, apenas em maio de 2002 o governo brasileiro as reconheceu oficialmente. Em 2004, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)⁵ deu início aos procedimentos de identificação e delimitação da TI. Juntamente com o processo de resgate étnico, o andamento insatisfatório do processo para os Tupinambá requereu iniciarem no mesmo ano o processo de *retomada de terras*, ou seja, “processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios” (ALARCON, 2019 p. 100).

Na condução do procedimento demarcatório, o Estado vem impondo obstáculos para a efetivação do direito à terra ao povo Tupinambá. Tal impasse é marcado e agravado pelo persistente histórico de conflitos entre Tupinambás, sociedade civil não indígena, representações do Estado e iniciativas privadas. As reações frente às retomadas ocorrem de diversos modos: ofensiva bélica, como no caso da invasão das Forças Armadas Nacionais ao território em 2004; rastreamento e monitoramento do território e das locomoções de lideranças indígenas, articulado entre antigos proprietários rurais, empresariado local e agentes públicos; prisões; torturas; planejamento e realização de emboscadas para extermínio; ameaças e difamações nas mídias; racismo quanto à autoafirmação e questionamento da veracidade étnica do grupo (ALARCON, 2019), inclusive fomentados por mídias locais (BEZERRA, 2017). Tensões e conflitos, acrescidos pelo impasse no processo demarcatório, que caracterizam um contexto sociopolítico que incide diretamente na população indígena como um conjunto de fatores biopsicossociais que incidem negativamente na saúde e fomentam a produção de sofrimentos diversos.

Com a devolução do processo demarcatório do Ministério da Justiça para a FUNAI em 2019, até a presente data (julho de 2023), o mesmo encontra-se estagnado. “Diante da ausência de conclusão do processo de regularização fundiária, são os Tupinambá que tem garantido, por ação direta, a posse efetiva, senão de todo o território, de boa parte dele” (ALARCON e SILVA, 2022, p. 136). Desse modo, conquistá-lo demanda da comunidade construir e aprimorar suas estratégias de luta e sobrevivência, incumbindo-a na busca por seus meios de organização para prover seus meios de vida, lidar com as sequelas dos conflitos e viver bem.

Vale salientar que a comunidade possui notório conhecimento e respaldo dentro dos movimentos indígenas e indigenistas, por órgãos nacionais e internacionais, em

⁵ Atualmente renomeada como Fundação Nacional dos Povos Indígenas e pela primeira vez presidida por um indígena, no caso, uma mulher, a ex-Deputada Federal Joênia Wapichana.

especial pelo histórico protagonismo na luta pelos direitos indígenas, em especial no que diz respeito à terra, saúde, educação, cultura e ancestralidade. Séculos de convivência com não indígenas acarretaram o aprendizado da necessidade de articulação com os conhecimentos do “mundo do branco” para fortalecimento da luta (PAVELIC, 2019). Além do histórico protagonismo na luta pelos direitos indígenas, é na organização comunitária que se faz seu reconhecido destaque. Mostra concreta são as titulações concedidas por instituições à Rosivaldo Ferreira da Silva (cacique Babau), liderança política da comunidade. Dentre elas: Comenda Dois de Julho da Assembleia Legislativa da Bahia (2018), Medalha Chico Mendes de Resistência (2017), Doutor Honoris Causa pela Universidade do Estado da Bahia (2021).

Serra do Padeiro não é apenas o nome da aldeia. Além de ser o seu centro geográfico, é a “morada dos encantados” (COUTO, 2008). A atuação cuidadora e protetiva desses seres não-humanos, elementos centrais de sua cosmologia, é um aspecto fundamental para abordar essa coletividade. Atravessando dimensões tais como socioeconômica, política e cosmológica, atuam na luta pelo território, nos cuidados com a saúde, na gestão escolar, na proteção dos habitantes e da vida comunitária, no zelo dos vínculos internos e externos, na recuperação ambiental, cultural e étnica (ALARCON e SILVA, 2022).

A resistência política, as práticas e estratégias coletivas da subsistência e enfrentamento a partir do trabalho e da religiosidade, as práticas de cuidado em saúde, a vida cultural ativa, são aspectos que têm fomentado o processo de recuperação territorial a partir das retomadas. Isto sobressai-se às agruras vividas de um histórico de esbulho e uma atualidade de violências (ALARCON, 2019, 2020; PAVELIC, 2019). Ao processo de recuperação territorial engendra-se um complexo de ações cotidianas que, sustentado na organização comunitária, conjugam-se com a criação de laços sociais e territoriais, cujo fortalecimento étnico se enreda no “construir uma outra aldeia”, na construção de um projeto coletivo (ibid.), um povo, uma nação. Tal processo é um eixo de análise fundamental, no seu elo com a produção da saúde, tendo em vista se tratar de uma experiência exitosa de construção comunitária.

A incidência histórica, e ainda atual, desses determinantes sociais da saúde, as adversas consequências biopsicossociais na população indígena do território, e suas estratégias de organização para enfrentamento (incluindo-se aqui os saberes e práticas para os cuidados à saúde), são os principais componentes desta pesquisa. Seu interesse foi

realizar a primeira averiguação a respeito, mais especificamente no campo dos efeitos ligados à saúde mental, compreendendo-se as singularidades do território da pesquisa.

De antemão, convém lembrar que ao tratarmos do processo de saúde-doença em povos indígenas, inclusive no que diz respeito à saúde mental, considera entre os seus determinantes socioeconômicos e culturais, inserindo-se especialmente a dimensão territorial da demarcação de terras, sua preservação, que se associa à autodeterminação política e sanitária destes grupos sociais. “O conceito de saúde para esses povos está relacionado à terra e à harmonia com a natureza, entendida como construção coletiva, inserida num sistema de organização próprio, que contempla o equilíbrio do corpo” (BARBOSA, CABRAL e ALEXANDRE, 2019, p. 2). Ao mesmo tempo, a inserção e preservação dos sistemas de conhecimentos e práticas de cuidados tradicionais, a medicina indígena e a cultura em geral, a relação com seres não-humanos, são componentes de suas cosmologias e fundantes dos seus modos de organização e de vida (PEDRANA *et al.*, 2018; ABDALA-COSTA, 2022).

2.3 Pesquisas, pesquisar e a pesquisa

A produção acadêmica brasileira a respeito da saúde mental em contextos indígenas foi apresentada por Batista e Zanello (2016) como possuindo uma escassez não reduzida ao quantitativo de produções, mas se tratando também da abordagem teórica, da necessidade da interdisciplinaridade e do diálogo interétnico. As autoras destacam a necessidade da interdisciplinaridade e observam a “pouca reflexão teórica e epistemológica sobre o uso das categorias saúde mental (e correlatos) e indígena” (ibid. p. 412), agregando a necessidade de se repensar o uso destes termos correntes, geralmente utilizados de modo reificado. Como afirmam: “pensar não apenas nos aportes (e suas limitações) que podemos oferecer a estes povos, mas também na infindável riqueza que eles têm a nos oferecer mostrando as limitações de nossos próprios conceitos” (p. 412).

Contudo, nos últimos anos, o tema tem apresentado uma crescente de trabalhos condizente com a ascendente relevância do tema. Abarcam diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, mas, em geral, apresentam uma captura dos olhares por subsidiarem seus objetos e análises a partir de problemáticas ligadas à política de saúde das populações indígenas (SOUZA, 2018; OLIVEIRA, 2015; TEXEIRA *et al.*, 2016; SILVA, PALHA JUNIOR e FEITOSA, 2019; JACINTO *et al.*, 2018; BRANCO e VARGAS, 2018;

RODRIGUES, 2014; KADRI et al., 2021; ABDALA-COSTA, 2022; ACHATZ, 2022). Delas, poucas se debruçam sobre etnias situadas no Nordeste brasileiro (BARBOSA, CABRAL e ALEXANDRE, 2019; JÖRG, 2021; OLIVEIRA, 2012), não sendo encontrado registros que estudem a questão em comunidades Tupinambá, lacuna que o trabalho busca amainar. É na antropologia que estudos sobre os Tupinambá, e a Serra do Padeiro em específico, tem sido a principal referência, o que será abordado adiante.

O que aqui propomos trata-se de uma abordagem destoante das acima, por não priorizar as análises a partir do escopo de problemáticas da política de saúde indígena. Enfatizamos, assim, a perspectiva comunitária das práticas. Isto justifica o menor espaço reservado à explanação e abordagem das dimensões instituídas pela política de saúde em tela, entendendo que os estudos citados realizam um importante trabalho a respeito. Ademais, aceitamos o desafio proposto por Batista e Zanello (2016), no exercício de inverter a operação analítica de trazer o pensamento ameríndio para pensar a civilização não-indígena. Especialmente no que tange à saúde mental, compreender como as práticas e saberes indígenas podem colaborar para a recriação do conceito de saúde mental em uma acepção expandida, agregada ao que podem nos ensinar os Tupinambá. Acreditamos que tal percurso, direta e indiretamente, poderá trazer contribuições para a política em questão e seus agentes. Ao mesmo tempo, constituir a comunidade como um objeto de pesquisa e de ação se apresenta enquanto horizonte de uma reconstrução epistêmica, no qual o modo de vida coletivo não é mais uma vez retratado a partir das individualidades.

O trabalho apresentado realiza uma primeira cartografia das concepções e práticas relacionadas ao sofrimento psicossocial da população indígena Tupinambá da Serra do Padeiro. Inclui-se a análise dos diferentes fatores de produção desta modalidade de sofrimento no contexto em questão, as diferentes práticas de cuidado e estratégias de enfrentamento realizadas no território, compreendendo-as em sua interação entre os modos de cuidado indígenas e não-indígenas.

O estudo das articulações entre os saberes e práticas indígenas e não-indígenas incorporadas por parte da própria comunidade para o cuidado ao sofrimento psicossocial; o mapeamento das práticas de autocuidado e de ação comunitária, incluindo as estratégias de manutenção de laços sociais e construção de redes de apoio; a análise da influência da vida comunitária na saúde mental e à composição de arranjos singulares de atenção e cuidados psicossociais são algumas linhas de investigação apresentadas. Evidentemente, frente ao amplo espectro de temas, algumas limitações surgidas durante o processo de pesquisa farão com a abordagem tenha em alguns momentos um caráter preliminar,

quando serão indicadas linhas para outras investigações. Outrora, a análise se fará inconclusa frente à necessidade de maior realização de campo, ou por uma escolha de preterir assumir o posicionamento de dar vereditos sobre alguma situação ou fenômeno⁶.

Às limitações do projeto, além de sua amplitude, devem-se destacar alguns aspectos institucionais, quanto à viabilidade de execução. Primeiramente, a dificuldade de execução dentro de um mestrado profissional, seja diante de estreita duração quanto às condições que viabilizem sua execução sem aportes materiais e institucionais (oferta de bolsas, auxílios para realização de campo, permanência em campo, burocracias, morosidade do Comitê de Ética, dentre outros). Acima de tudo, é necessário analisar o lugar do profissional-pesquisador, mais do que o estudante-pesquisador, e suas condições de exercício e existência. Não há implicação com lutas sociais que se sustentem com ausência de condições de sobrevivência, primeiramente, tampouco com a aceitação e *gratitudes* com a precariedade vivida (argumentação muitas vezes acompanhada de denúncias de supostos *privilégios*⁷). É importante notar que essas limitações possam aparecer em alguns momentos no trabalho, e nisso também se apresenta o atravessamento institucional e do fazer ciência que compõem o contexto situado desse processo de pesquisa. Ao mesmo tempo, vislumbra-se que a agência com Tupinambá ocorrida fomentará uma metamorfose da escassez para a abundância, achado-mote deste trabalho⁸.

O projeto em pauta está situado em dois campos no qual a saúde mental se inscreve: a atenção psicossocial e a atenção diferenciada em contexto intercultural. Pretende colocar em análise e problematizar as práticas de cuidado e de enfrentamento aos problemas ligados à saúde mental em um contexto indígena específico. A partir dele, busca-se enfatizar a organização comunitária enquanto dimensão singular para análise de

⁶ Acredito se tratar de uma atitude necessária para quem pesquise e trabalhe com populações indígenas e de outros contextos interétnicos, ou mesmo com a loucura em geral. Destituir-se e buscar despir-se de lugares de poder dar vereditos é o mínimo a ser feito nesses momentos.

⁷ Em última análise, é preciso derrubar o discurso engajado corroído da *zona de conforto* disseminado em um senso comum mortífero que desautoriza o mal-estar de muitas pessoas e grupos sociais por uma suposta análise de *privilégios*. Se nos ocuparmos com os estudos da saúde mental, ou mesmo com a própria análise cotidiana urge constatar que tal conforto não é real e que a dimensão de privilégio pode ser ilusória dentro de um sistema socioeconômico de exploração globalizada e disseminada em todos os estratos sociais. Estamos no mesmo barco e não será expulsando pessoas do barco pelo estrato social que ocupam que reconstruiremos qualquer tipo de justiça. A noção de privilégio acaba se tornando em mais um recurso de fragmentar e colocar a sociedade contra si própria.

⁸ A rebeldia presente alhures carrega afetos desses encontros (elemento para a saúde mental, como visto adiante), reverberados ora em estilos de escrita, ora em decisões metodológicas, ora em ensaios epistêmicos, ora em análise do “mundo não-indígena”. Na literatura decolonial é possível verificar em Mignolo (2008) a indicação da desobediência epistêmica como opção para lidar com a colonialidade. Entretanto, não é por uma filiação ao autor que a fazemos, mas por imperativos de ordens não apenas teóricas.

processos e fatores ligados à produção do sofrimento psicossocial e dos cuidados ligados a ele, observando as interações entre os saberes e práticas tradicionais e ocidentais, ou, em outros termos, das medicinas indígenas e não indígenas.

Revisitamos alguns aspectos teóricos e conceituais afins com o tema da saúde mental em populações indígenas no capítulo 2, de modo a buscar situar a problemática em questão. Mais do que abranger toda a problemática, realizamos alguns mapas teóricos para situar o/a leitor/a no chão onde pisamos. Para isso abordamos e elegemos trabalhos realizados nacionalmente, com amplitude para trabalhos latino-americanos como uma escolha de recorte, privilegiando e honrando as produções nesse traçado geográfico, ao mesmo tempo devido a própria escassez de trabalhos no campo internacional.

Apenas duas observações a respeito do uso de ferramentas conceituais e teóricas. A primeira é que evitamos conscientemente o recurso de uso das ditas *fontes primárias* na compreensão de que tal prática muitas vezes constrói caminhos teóricos já viciados, ou mesmo repetitivos, donde alguns conceitos são eleitos a partir de um lugar comum no pensamento teórico-conceitual. É evidente que trabalhar com cartografia como um método de análise de processos subjetivos nos levaria a autores como Deleuze e Guattari, e que conceitos destes como rizoma, máquina de guerra (principalmente para uma análise da guerra em Tupinambá), produção desejante, dentre outros, seriam caminhos esperados, mas escolhemos seguir outras rotas menos óbvias. A segunda é que tal uso reforçaria o desenho epistemológico da geopolítica do conhecimento, com hegemonia mais uma vez europeia (GONZAGA, 2021). Acontece que estamos em território Tupinambá, então o estrangeiro vira aqui refeição, sem direitos autorais após digestão.

É realizada uma primeira apresentação da Serra do Padeiro no capítulo 3 a partir de dois tipos de fontes distintas: a antropologia e a própria comunidade. Na primeira, alguns trabalhos da antropologia sobre a população em questão são trazidos para levantar tópicos encontrados pela disciplina com algum grau de convergência a saúde mental. Em seguida, algo semelhante é feito, desta vez com trabalhos envolvendo diretamente membros da comunidade.

A tessitura metodológica é apresentada nos capítulos 4 e 5. No primeiro, alguns fundamentos teóricos e escolhas metodológicas prévias e póstumas ao período de campo são abordadas. Tal como nas sessões anteriores, o método da cartografia é apresentado privilegiando-se produções de autores e autoras brasileiros, considerando a marca imprimida por essas produções para a realização de tal perspectiva enquanto possibilidade de pesquisa para a saúde e para os estudos de subjetividade, em aperfeiçoamento ao

produzido por suas fontes primárias. A seguir, alguns componentes da feitura do processo de pesquisa durante o campo, juntamente com eventos e situações afins com a dimensão metodológica são reveladas de modo mais suscinto.

No capítulo 6 apresentamos nossas colheitas a partir das entrevistas e das observações e escrituras de campo, onde apresentamos os mapas referentes aos diversos aspectos investigados: as concepções de saúde mental; as práticas de cuidado (tradicionais e não-tradicionais) ligadas ao sofrimento psicossocial; as situações encaradas como problema de saúde mental; as práticas de apoio comunitário para enfrentamento dos problemas psicossociais; os efeitos subjetivos decorrentes das ameaças e violências do Estado e da sociedade civil; a perspectiva de atenção psicossocial e diferenciada a partir das contribuições vindas das práticas estudadas.

Ao final, no capítulo 7, fazemos um breve balanço de processualidades subjetivas em curso na comunidade, em um movimento de bordeamento da cartografia traçada. Um último mapa que ensaia uma leitura para a saúde mental a partir da perspectiva estudada na comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro, com seus feitos, tarefas inacabadas, limitações, características ancestrais e reinvenções étnicas. Por isso se *arremata a prosa*, tal como se finaliza a feitura de um balaio, um cesto, uma cesta⁹, um manto, objetos artesanais, artesanias ancestrais.

Este projeto de pesquisa foi aprovado na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) e no Comitê de Ética e Pesquisa (CAAE 57547021.0.0000.0056), respondendo às solicitações de ambos.

⁹ Objetos tradicionais feitos de cipó, retratados no curta-metragem *Cipó-Tupi*.

3. Saúde mental e atenção psicossocial, atenção diferenciada e interétnica, medicina indígena/tradicional/ancestral: quantos nomes cabem no que se vive, ou a perigosa tarefa de nomear o que vive o outro.

“Será que os índios iriam morrer se não existissem especialistas em saúde dos índios?”

(KRENAK, 2020, p. 3)

A pergunta de Ailton Krenak, realizada em um contexto de discussão sobre a participação e o protagonismo do movimento indígena na construção da política de saúde no Brasil, marca um posicionamento explicitamente indígena no debate da saúde. Coloca-se em afronte às defesas comuns à política de saúde indígena e ao papel do Estado. Sua voz nos acompanhará nesta sessão como, além de um intelectual ameríndio, um acompanhante e orientador ancestral, caminhando ao lado. Com seu pensamento e sabedoria, produz irrupções e deslocamentos, alargando as problematizações que se pretende tratar. Seus dizeres não serão utilizados como elementos para comentários, mas ferramentas para contemplação e reflexão concomitantes ao que segue. Depois, embarcaremos junto com outras companhias autorais.

De fato, e de acordo com o autor, a política da saúde indígena fez emergir uma nova categoria de trabalhador da saúde: o profissional da saúde indígena, ou “os especialistas em saúde do índio”, no dizer de Krenak (ibid., p. 7). Trabalhadores e trabalhadoras que, munidos(as) de cartilhas, programas e legislações específicas, acrescidas aos seus saberes e práticas de bagagem, assumem a responsabilidade sanitária nos territórios indígenas. Fazem isso muitas vezes sobrepondo-se aos próprios costumes e práticas da população assistida, no que diz respeito aos cuidados e à cultura da saúde.

Tudo isso poderia ser um tanto desolador se não carregasse consigo um outro aspecto: por mais que tentem assim fazê-lo, as nações indígenas são especialistas em lidar com invasores externos.

De certa maneira, as resistências indígenas ainda conseguem, em inumeráveis casos, sobrepor-se às investidas do Estado e do mercado, muitas vezes articulados e dissolvidos em políticas públicas. Tal afirmação não carrega uma polêmica quando se encara de frente o aspecto neocolonizador das políticas públicas, tendo em vista que a saúde indígena, tal como afirma Fernandes (2013, p. 205), “constitui a zona de contato em que ocorre o encontro colonial entre povos indígenas e os agentes do Estado-nação responsáveis pela implantação das políticas de saúde”. Ou mesmo, retomando Krenak:

Deveríamos considerar que qualquer política pública só pode acontecer condicionada, que ela está sendo feita para um povo que até agora o Estado não sabe se deixa ficar vivo ou se mata. Então, não vamos ficar alimentando muita ilusão sobre o Estado brasileiro, em qualquer circunstância, mesmo numa experiência mais ou menos de promoção de inclusão nas outras políticas, que talvez tenham inspirado uma boa parte do desenho do Subsistema da Saúde Indígena. (ibid., p. 6-7)

3.1 Saúde mental – aproximando e desdobrando temas

O povo indígena, quando diz que “terra é saúde”, não é só um slogan, um lema para campanha. Eles estão dizendo: “a gente vai morrer por causa disso, nós não vamos mudar de estratégia, nós vamos morrer se for preciso”. (KRENAK, 2020, p. 5)

Se a visibilidade dos problemas de saúde mental tem se alastrado no Brasil, impulsionada com o advento da pandemia, junto ao agravamento das tensões no cenário ambiental, econômico, político e social, o mesmo ocorre com a situação dos povos indígenas (CIMI, 2022). A suspensão das demarcações de terras indígenas, a desestruturação da política indigenista e da FUNAI, o estímulo de governos anteriores ao garimpo, o desmatamento ilegal, as queimadas, a grilagem, as violências institucionais e civis, a migração forçada, são mazelas que funcionam como “fatores que colaboram diretamente com a fragilização nos territórios indígenas e são responsáveis pelos acirramentos dos conflitos de terras no país” (ALARCON e SILVA, 2022, p. 134), gerando sofrimento físico, psíquico e social nestas populações.

É preciso reconhecer e dizer: as populações indígenas convivem com cenários de guerras e massacres (ALARCON, 2014), mesmo que não declarados e nem divulgados. Ailton Krenak (2020) tem afirmado que o fim do mundo não é novidade para os povos originários, já habituados com a destruição promovida pelos não indígenas.

Dentre os impactos na saúde, destacando os biopsicossociais, diante dessa violenta realidade, estão: alterações dos modos de vida tradicionais diante da intervenção nos hábitos, nos modos de produção, de consumo, e nos meios naturais; prejuízos no desenvolvimento integral e seguro de crianças; fragilização da população idosa, principal promotora dos conhecimentos ancestrais; consumo prejudicial de drogas lícitas e ilícitas (incluindo-se aqui as medicações psicotrópicas); aumento de casos de suicídio e outras violências (BRASIL, 2019). Em síntese, no dizer de Kopenawa e Albert (2015), o contato com não indígenas continua levando para as comunidades as “doenças dos brancos”.

A gravidade dessas realidades demanda ao campo da saúde coletiva a urgência de estudos ligados à temática da saúde mental em contextos indígenas. Faz-se

crescentemente necessário avaliar os efeitos desses cenários adversos nos corpos e nas subjetividades das pessoas e comunidades, ampliando compreensões a temas como processos de saúde/doença, modos de cuidado, articulação entre saberes e práticas indígenas e não indígenas. A emergencial fragilização das políticas públicas nos últimos anos, com destaque à saúde indígena, torna o estudo das estratégias comunitárias de autoatenção necessário, pois são o que geralmente garante a sustentação desses povos na relação com o Estado, a sociedade civil e as iniciativas privadas (PAVELIC, 2019). Esse aspecto é elementar para qualquer estudo acerca da comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro.

Um diagnóstico elaborado pela FUNASA (2000) indica que entre as enfermidades mais comuns nos grupos indígenas brasileiros, está o alcoolismo, sobretudo, nas regiões nordeste, centro-oeste, sudeste e sul. Tal fato pode ser explicado, principalmente, porque nestas macrorregiões os grupos indígenas têm tido uma longa história de contato com a sociedade nacional envolvente e um relacionamento mais continuado com a população regional. Cabe ressaltar que os condicionantes da situação de saúde das populações indígenas são ditados pelo padrão de contato com a sociedade nacional. Tem-se observado, também, o aparecimento de novos agravos de saúde ligados às mudanças introduzidas no seu modo de vida: a hipertensão arterial, o diabetes, o câncer, a depressão e o suicídio, são problemas cada vez mais frequentes. (GUIMARÃES e GRUBITS, 2007, p. 46)

Nos últimos anos, as pesquisas ligadas ao tema têm apresentado uma crescente de produções. Em sua maioria, os estudos sobre saúde mental em contexto indígena abordam temáticas ligadas ao suicídio, violências e consumo de drogas lícitas e ilícitas (RODRIGUES, 2014; BARBOSA, CABRAL E ALEXANDRE, 2019; GUIMARÃES e GRUBITS, 2007; SILVA, PALHA JUNIOR e FEITOSA, 2019; CASTELO BRANCO, MIWA e VARGAS, 2018; ACHATZ, 2022). Os autores e as autoras endossam diferentes visões, mas convergem no entendimento de que problemas como álcool, violência e o próprio sofrimento psíquico, por exemplo, não podem ser vistos isoladamente, necessitando sua compreensão no contexto sociocultural; que podem ter significados, interpretações diferentes nos grupos étnicos, cujos conceitos autóctones precisam ser abarcados. Comungam da necessidade de serem realizados esforços conjugados entre diversas coletividades envolvidas (etnias, entidades governamentais e não governamentais, sociedade envolvente) na elaboração de ações, projetos e programas de enfrentamento dos problemas de saúde mental. Alguns acrescentam a necessidade de estudos sobre a diversidade e especificidades das questões étnico-raciais que favoreçam o conhecimento dos contextos socioculturais, e o incremento de habilidades subjetivas dos atores envolvidos para o favorecimento de iniciativas coletivas protagonizadas pelas comunidades, de modo a promover a defesa para a garantia dos direitos sociais.

Rodrigues (2014) destaca a importância de programas socioeconômicos que articulem economia solidária, reforma agrária, desenvolvimento rural, ecoturismo e seguro à produtividade, de modo a incentivar a “característica cooperativista da população”. Às experiências de migração de indígenas em regiões amazônicas, muitas vezes conjugadas com segregação, isolamento e exclusão, mudanças nos hábitos habitacionais, alimentares, de autocuidado e de assistência em saúde, o autor agrega o aparecimento transtornos mentais, com distúrbios físicos de somatizações correlatas.

Levando-se em conta a sócio diversidade indígena e a heterogeneidade dos perfis epidemiológicos, é fundamental a adequação de propostas e metodologias de trabalho às expectativas da população alvo, com respeito a seus aspectos culturais e ao mesmo tempo, a clareza sobre as consequências geradas pelo processo histórico vivenciado por elas, que as levaram à miséria e suas consequências, tais como a desnutrição, a violência e toda sorte de prejuízos mentais, principalmente o alcoolismo, o suicídio e o sofrimento psíquico, que vêm se agravando. (GUIMARÃES e GRUBITS, 2007, p. 47)

Um exemplo disso é o artigo de Barbosa, Cabral e Alexandre (2019). Nele, o consumo de psicotrópicos em uma etnia do nordeste, Xucuru de Cimbres, em Pernambuco, é analisado na sua relação com o processo de conflito, rompimento étnico, desaldeamento e medicalização do sofrimento. Após um processo de batalha interna do povo Xucuru de Ororubá, houve uma divisão em dois grupos: Xucuru de Ororubá e Xucuru de Cimbres, com posterior expulsão destes, que migraram forçadamente para a periferia da cidade de Pesqueira – PE. Uma vez que o desaldeamento representou uma profunda ruptura para os indígenas Xucuru de Cimbres, os achados da pesquisa revelam “uma população adulta vulnerável do ponto de vista socioeconômico, um padrão de cronificação do consumo dos psicotrópicos e o distanciamento das práticas de curas tradicionais indígenas, característicos do processo de medicalização da saúde” (p. 2999). Processo este que repercute no silenciamento e na invisibilidade do sofrimento psíquico frente ao processo de ruptura sociocultural, política e econômica vivenciado. Feito um círculo vicioso, é esperado que tal silenciamento reflita em novas modalidades e/ou agravantes de sofrimentos biopsicossociais. Além disso,

A baixa renda familiar influencia no processo saúde-doença e, geralmente, favorece a medicalização do sofrimento, uma vez que vários problemas de ordem não psíquica, relacionados a fatores socioeconômicos, são abordados através da prescrição medicamentosa como solução imediata para o sofrimento. Assim, invisibiliza-se os fatores predisponentes ao adoecimento. (BARBOSA, CABRAL e ALEXANDRE, 2019, p. 2998)

Langdon (2001) e Meihy (1991) acrescentam que o alcoolismo alcança proporções epidêmicas e está relacionado diretamente à problemática da violência

em geral, violência seguida de morte, suicídios, acidentes. Acrescente-se que as tentativas e o suicídio propriamente dito, podem ser entendidos como atos que expressam a gravidade do conjunto dos problemas vividos pela população indígena, o que neste caso é entendido como um indicador agregado da tensão social e da impotência pessoal e social para com a solução dos problemas que permeiam todos os níveis de vida da população. (GUIMARÃES e GRUBITS, 2007, p. 48)

Outro caso que requer nota diz respeito ao povo indígena Tuxá, no município de Rodelas, estado da Bahia. Situados em plena caatinga, às margens do Rio São Francisco, após séculos de processos de expropriação e expulsão do seu território, culminou com a construção da hidrelétrica de Itaparica, hoje denominada Luiz Gonzaga, nas intermediações do Rio São Francisco, entre Bahia e Pernambuco. Esse povo ainda luta pelo direito ao território, ao mesmo tempo em que lida com traumas históricos.

A construção da barragem trouxe a inundação da maior ilha habitada por esse povo, a Ilha da Viúva, considerada comunidade mãe Tuxá, “fazendo esse povo sentir o sofrimento da poeira, da falta da terra local, da falta de sobrevivência e prática das tradições e costumes” (OLIVEIRA, 2022, p. 251). O inevitável diálogo ligado ao processo de implantação da hidrelétrica teve como efeito conflitos internos, em decorrência do relacionamento com a Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF), produzindo a separação do povo para localidades longínquas como Banzaê/BA, Inajá/PE e Ibotirama/BA, além de sofrer um processo de migração forçada para o contexto urbano (ibid.). Quem visita sua sede no perímetro urbano de Rodelas percebe que, mesmo com a construção de algumas malocas e espaços de arquitetura mais “tradicionais”, a comunidade não deixa de continuar assemelhando-se com um condomínio fechado de casas. Trata-se de uma mudança radical e forçada no estilo de vida, de forte impacto para a saúde psicossocial desse povo.

A mudança da aldeia para outra localidade territorial promoveu a violação da vida desse povo, visto que a maioria das pessoas apresentou sintomas de ansiedade e ociosidade. Tal ação fere ainda seus direitos mediante o não cumprimento dos acordos judiciais firmados no período da inundação, ocasionando grandes consequências causadas pelo processo da construção e do desenvolvimento desenfreado. (OLIVEIRA, 2022, p. 252)

Oliveira também ressalta, “grande parte das práticas e saberes foram interrompidos” (ibid., p. 253), com prejuízos nas organizações sociopolíticas e econômicas graves. A população idosa sofre com a falta de sua terra original, do estilo de vida por ela proporcionado, dos hábitos e práticas realizados. As pessoas jovens e adultas, sofrem com os riscos inerentes à convivência no contexto urbano, geralmente hostil e violento com a

condição indígena. Outros conflitos dizem respeito a “agressões de fazendeiros, invasões de grandes empresas do agronegócio, exploração da água dentro do território e até mesmo o conflito de povos indígenas de diferentes etnias, sobrepondo o direito do povo Tuxá, provocando conflitos interétnicos” (ibid., p. 258). Dentre outros efeitos, não citadas pela autora, observa-se o consumo elevado de psicotrópicos e de álcool por sua população, com casos de internação em hospital psiquiátrico também efetuados.¹⁰ Precisam ainda lidar com os entraves judiciais para reconhecimento e demarcação territorial, junto com a agressividade do poder público e da população civil quando resolvem realizar a auto-demarcação de outro território ancestral, denominado D’zorobabé (Surubabel). Este último aspecto abre caminhos para ponderar uma dimensão da saúde que emerge junto ao fomento das lutas e da reconstrução territorial.

(...) populações culturalmente diferentes têm apresentado taxas diferenciadas de suicídio, de acordo com uma maior ou menor permissividade. A variação entre grupos se manifesta não só nas diferenças das taxas de alcoolismo, mas também no comportamento. Nas populações indígenas, em particular, as características dos processos históricos são fundamentais para entender o impacto e tipo de contato mantido com a população não indígena, e as mudanças, tanto materiais, como psicossociais, resultantes desta experiência. (...) quanto maior é o grau de contato com a sociedade nacional envolvente, maior é o risco de exposição ao alcoolismo e outras doenças e que as estimativas de prevalência de consumo de álcool realizadas junto a etnias indígenas em nosso meio têm apontado que a mesma é maior do que aquela apresentada pela sociedade nacional envolvente. (GUIMARÃES e GRUBITS, 2007, p. 48)

Souza (2018) observa a influência das questões sociais e culturais na saúde, tais como: alimentação, corporeidade, ações de prevenção e cura, rituais, os batismos de crianças, os remédios da mata, o respeito a idosos e idosas, a religiosidade, a língua nativa, o respeito aos conhecimentos tradicionais e aos ocidentais (no caso, da saúde), assim como a própria luta indígena. Tudo isso compõe um repertório assinalado pela autora como “formas de promoção da saúde” (ibid., p. 144). O processo da invasão e permanência colonialista é assinalado como elemento básico para grande parte do sofrimento mental e de adoecimentos, tendo em vista as dificuldades incidentes para o “*ethos* indígena”. Até porque “estar enredado em sofrimento mental é estar com problemas relacionados a internalidades e às coisas dos brancos”. (RODRIGUES, 2014, p. 157)

¹⁰ Esta realidade e as informações são tiradas a partir de experiências pessoais de visita à aldeia e de trabalho no território como Referência Técnica do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia. Não foi realizada a busca por dados oficiais atuais por não se tratar de um foco da pesquisa, embora o cenário citado se mostre relevante não somente como exemplo, mas de urgência para pesquisas.

Frente ao apresentado, apraz reconhecer que a luta nessas nações, nos diferentes contextos em que se colocam, incluindo aqui as mazelas apresentadas, como apresenta Souza (2018, p. 144) “não é uma escolha, mas sim, uma forma para manter ou para criar condições favoráveis para promoção da saúde, mas sobretudo, para sua permanência”. Lutar e resistir é um vetor produtor de saúde, ao mesmo tempo seu atestado. Luta e saúde se retroalimentam.

3.2 Atenção diferenciada, medicalização e diálogos interétnicos

Não podemos pensar que o Estado dentro do capitalismo vai promover cuidado com alguém. Pelo contrário, ele vai devorar as pessoas assim como devora as paisagens. Nós somos uma plataforma extrativista pró-capitalismo. As nossas montanhas, os nossos rios, as nossas florestas e os nossos corpos têm o mesmo gradiente da abordagem das economias, que engloba o planeta inteiro, e isso não é apenas um problema brasileiro. A forma de o capital tratar a saúde e o campo da saúde como uma mercadoria está cada vez mais em disputa, e com uma tendência crescente em todos os lugares do mundo. É como se fosse um passe: te vendem um passe para a sobrevivência, que é o pacote da saúde. (KRENAK, 2020, p. 2)

A Política Nacional de Atenção à Saúde das Populações Indígenas (PNASPI, 2002) prevê e propõe um modelo de *atenção diferenciada*, no qual a diversidade étnica e cultural está inscrita do cuidado em saúde e na sua organização. Percebe-se, todavia, na literatura e na experiência empírica de atuação na política, que o comumente praticado costuma reproduzir o modelo hegemônico da assistência a não indígenas. Hierarquizada e fragmentada, a atenção é executada com as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) geralmente concentrando os saberes e as ações de cuidado, centrado na doença e nas intervenções medicamentosas (BARBOSA, CABRAL E ALEXANDRE, 2019). Os serviços padecem da alta rotatividade de profissionais e com a frágil participação social (PEDRANA *et al.*, 2018; MENDES *et al.*, 2018; MOTA e NUNES, 2018), mesmo que o controle social indígena chame atenção para essas diferenças em seus espaços de participação (SANDES *et al.*, 2018), nas reuniões de conselhos locais e distritais. Trata-se de aspectos limitantes nos impactos positivos alcançados pela política, mesmo diante das dificuldades (MENDES *et al.*, 2018).

Em sua maioria, as práticas de saúde em contextos indígenas, incluindo as de saúde mental, ainda são perpassadas por compreensões e práticas focalizadas no indivíduo e biologizantes, favorecendo a predominância de processos medicalizantes da saúde nas populações indígenas (FERREIRA, 2011). Por medicalização, entende-se, junto com Barbosa, Cabral e Alexandre (2019),

(...) o processo através do qual, problemas não médicos são definidos e tratados como problemas médicos, traduzindo-se em doenças. Dessa forma, o paradigma utilizado é o biomédico, predominante nas sociedades ocidentais, segundo o qual a saúde é entendida como ausência de doença. Consequentemente, esse modelo é centrado no reducionismo, individualismo e na tecnologização. (...) a medicalização favorece a perda da autonomia do sujeito, a desvalorização do seu contexto e despolitização dos problemas sociais. Desconsidera a complexidade, a relatividade e a multiplicidade das experiências de saúde. (ibid., p. 2994)

Ao mesmo tempo em que alertam para os perigos da medicalização, as autoras lembram que é necessário não se tomar um caminho de julgamento precipitado quanto à sua ocorrência, requerendo analisar os impactos do processo de medicalização em cada contexto específico em indivíduos e coletividades envolvidas. Acima de tudo, é importante se combater a excessiva medicalização, esta sim, acompanhada de efeitos negativos. A medicalização em si pode ser vista não como um mal, mas enquanto recurso necessário e requerido pelos povos indígenas – e o caso Tupinambá da Serra do Padeiro oferece um interessante exemplo –, mesmo que questionável, principalmente do ponto de vista interétnico. O uso de categorias psiquiátricas, por exemplo, transpostas para analisar fenômenos existentes em outras sociedades, podem favorecer processos patologização de comportamentos reconhecidos e validados pela cultura em questão. Frente ao histórico colonial do relacionamento interétnico como no caso brasileiro e latino-americano, marcado por relações de construção dos saberes para o exercício de poder e dominação, tal perspectiva sustenta um processo de medicalização de corpos, subjetividades, coletividades e cosmologias.

“Sem considerarmos a especificidade do episódio de doença acabamos reduzindo os eventos patológicos a uma causalidade biológica que achata o mundo e não dá conta das diversas possibilidades simbólicas e criativas do humano, comprometendo o próprio diálogo intercultural sobre o qual deve estar pautado a relação médico-paciente no contexto da saúde indígena”. (FERREIRA, 2011, p. 264)

O uso de psicotrópicos e as ferramentas para cuidados em saúde mental são eventos relevantes para observação e análise em pesquisas neste campo. Outro atravessamento de importante análise diz respeito aos processos de fragilização na atividade de cuidadores e cuidadoras tradicionais e as possíveis relações com a crescente procura e preferência do consumo de psicotrópicos. Em outros termos, a redução da referência do pajé e outras pessoas das comunidades que dominam as práticas de curas tradicionais entre os indígenas (BARBOSA, CABRAL E ALEXANDRE, 2019; FERREIRA, 2011, 2013). Não se trata de uma associação ainda comprovada estatisticamente, como aferem Barbosa,

Cabral e Alexandre, que ressaltam as desterritorializações – tanto materiais quanto simbólicas, da terra à cultura – enquanto maiores produtoras de impactos na busca predominante “de práticas terapêuticas alopáticas características do modelo biomédico, em detrimento das práticas tradicionais de cura indígenas, que envolvem rituais, rezas, banhos, chás e beberagens” (ibid, p. 2998-2999).

Com o agir em saúde centralizado na ação das equipes de saúde, que contam com a presença garantida de profissionais indígenas como os Agentes Indígenas de Saúde (AIS) e os Agentes Indígenas de Saneamento (AISAN), e crescentemente com indígenas ocupando lugares na enfermagem, medicina, odontologia, psicologia, assistência social, nutrição (posto que tais categorias já compõem o quadro de assistência dos DSEIs), mesmo assim, não é tão simples desgarrar da influência estruturante das concepções biomédicas, posto que são quem geralmente compõem os processos formativos dessas categorias (BARBOSA, CABRAL e ALEXANDRE, 2019; PEDRANA *et al.*, 2018). Deste modo, é comum constatar profissionais indígenas atuando de modo estrito a partir de práticas biomédicas, ou mesmo reduzidas ao cumprimento das ações programáticas do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS). Tal quadro ainda se agrava diante do fato dos saberes e práticas tradicionais muitas vezes serem secundarizados ou até desconsiderados, assim como os demais atores envolvidos com os cuidados tradicionais.

Em contexto indígena, dever-se-ia ocorrer o contrário. O reconhecimento e a inserção de cuidadores e cuidadoras tradicionais (pajés, rezadeiras, benzedeiras, produtores de medicações tradicionais), e da perspectiva étnico-cultural (a consideração da cosmologia), na compreensão dos problemas de saúde, dos hábitos e dos modos de vida, são elementares na fundamentação dos processos de avaliação e intervenção em saúde (VÉLEZ *et al.*, 2020; SAMUDIO, 2006; TEXEIRA, 2016; VIANNA *et al.*, 2012; FERREIRA, 2012; GALLEGO, 2007; ABDALA-COSTA, 2022).

Em língua espanhola se encontram os trabalhos que realizam algum aprofundamento na aproximação entre o tema da saúde mental em populações indígenas e a relação entre suas medicinas e a medicina não-indígena (VÉLEZ *et al.*, 2020; CORZA, 2017; GALLEGO, 2007; SÁNCHEZ *et al.*, 2019; PACARI, 2018; AZUERO *et al.*, 2017; VALLE e JIMÉNEZ, 2012). Dentre eles, o trecho abaixo, colhido em Gallego (2007), traz uma boa aproximação com o tema, que segue.

(...) A etnopsiquiatria, desde meados do século XX, tem se encarregado de apontar enfaticamente a importância dos elementos culturais no diagnóstico e tratamento das doenças mentais. (...) a forma como os sujeitos coletivos são

constituídos em certos povos, especialmente os tradicionais, está relacionada com a importância do aparecimento de formas dramáticas que ameaçam provocar crises públicas ou, em outros casos, o efeito de estímulo da imaginação que surge de certas crenças em grupos culturais. Para lidar com esses *dramas*, a comunidade conta com estratégias ligadas aos seus sistemas de crenças que permitem o restabelecimento da harmonia. A possibilidade de um membro da comunidade incorrer em comportamentos que colocam todo o sistema em risco está sempre presente, razão pela qual existe o que Lincoln (1924) chamou de *situações de modo abusivo*, que consistem em imperativos duais que limitam e estruturam proibições diante de determinados comportamentos, mas que, sabendo do risco permanente que um sujeito os execute, também contém diretrizes que orientam a forma como a proibição deve ser transgredida. Portanto, esses imperativos não servem apenas para regular os sujeitos mantendo-os atrelados às formas de controle social, mas também tornam as formas de transgressão, estratégias acessórias de controle, para garantir a possibilidade de rearmonização e, portanto, a saúde étnica da comunidade. Graças a isso, cada comunidade consegue estabelecer formas de conhecimento muito precisas e quase preditivas do modo como os sujeitos desajustados se comportam, também chamados em alguns casos de loucos. (GALLEGO, 2007, p. 15-16, destaques do próprio autor, tradução própria)

Velez e demais colaboradores (2020), enfatizam como as práticas tradicionais e os saberes tradicionais se engendram enquanto operadores de promoção da saúde mental nas comunidades ameríndias. A partir do estudo de algumas etnias colombianas destacam alguns elementos marcados por sua integralidade e holismo, tais como a Lei de Origem (a noção da origem, das referências ancestrais e das relações estabelecidas com os entornos e ambientes vizinhos), os rituais, a medicina tradicional, as dietas, a relação com ancestrais (ibid., 2020). Tais operadores, por mais inseridos nas orientações para operacionalização da política de atenção à saúde de indígenas, encontram diferentes obstáculos para sua efetiva implementação.

Por um lado, os discursos oficiais transformam a medicina tradicional indígena em objetos de políticas públicas, por outro as vozes indígenas (...) ao se reconhecerem em uma categoria discursiva que emerge no contexto das relações interétnicas estabelecidas com o Estado-nação, falam sobre os conhecimentos e práticas (...) tanto para manter a saúde e tratar os agravos quanto para produzir corpos e pessoas indígenas - que fazem parte dos seus sistemas de cuidados com a saúde. (FERREIRA, 2013, p. 185)

O trecho contempla uma noção da autora de que os povos indígenas continuam precisando reinventar-se para defender seus próprios conhecimentos e práticas ao se relacionarem com o Estado e suas políticas. Aprender a dialogar para buscar garantir seus direitos requer com frequência operar inflexões linguísticas na construção de entendimentos que orientem suas ações. O mesmo ocorre no campo das medicinas indígenas, dos conhecimentos tradicionais e da inserção de seus agentes nas ações de saúde. Por exemplo, parteiras tradicionais têm sido convocadas para cursos de capacitação e distribuição de materiais para realizarem suas atividades dentro dos parâmetros sanitários da

política pública, de modo a possibilitar sua inserção (na realidade, manutenção) dentro dos itinerários de assistência a gestantes. Em termos mais diretos, para as parteiras continuarem a realizar o seu trabalho regularmente, precisam se adequar às normas sanitárias da política pública.

Em outra chave, convém refletir sobre os processos que ocorrem no campo das subjetividades, dos saberes e das práticas, a partir dos trânsitos das equipes de saúde nas comunidades indígenas. Evidentemente, tal análise requer investigações específicas. Desde já, quando se fala de equipes de saúde, entenda-se a inclusão de profissionais indígenas nestas, em maior ou menor número. Primeiramente, os efeitos dos comportamentos individuais de seus integrantes é um fenômeno de difícil análise, mesmo assim é operante e influente na cultura, nos comportamentos e nos hábitos. Considere-se a missão que carregam: o cuidado sanitário do território.

Subdivididas em programas e suas correspondentes áreas técnicas (saúde da mulher, criança, idoso, homem, imunização, bucal, mental, dentre outras), as ações em saúde e o cuidado nos territórios são estratificadas, tendo como um dos principais efeitos o fracionamento, quando não o reducionismo, na busca, na abordagem, na escuta e no proceder, seja com indivíduos, famílias e coletividade comunitária. Os marcadores dos programas (categorias operacionais); os instrumentos de produção das informações em saúde e o dever de alimentação dos sistemas de informações (demandas muitas vezes produtoras de sobrecargas que prejudicam ainda mais o cuidado); os indicadores e as metas a serem atingidas; os planejamentos hierarquizados e pouco participativos; são alguns dos componentes mais estruturados que incidem diretamente na organização dos processos de trabalho das equipes de saúde, que muitas vezes incidem no modo de vinculação e atuação junto aos territórios. Ademais, os processos políticos e institucionais ligados aos modos de se fazer gestão nos distritos sanitários indígenas – muitas vezes inspirados no autoritarismo histórico na cultura brasileira no trato com a coisa pública, em especial com temas indígenas – são outros atravessamentos influentes na organização das ações de saúde e das equipes, e conseqüentemente na produção do cuidado.

Tal conjuntura carrega consigo também uma dimensão epistemológica. No caso, quanto à captura das perspectivas e das leituras realizadas por profissionais da saúde sobre os territórios indígenas. Estreitando não somente olhares (o que percebem, buscam e conseguem enxergar), mas os dizeres (o que enunciam nas interações com pessoas das comunidades nos locais de convivência e no ato do cuidado, o que defendem enquanto perspectiva de saúde, o que divulgam e propagam enquanto modalidade de assistência e

nas ações de educação em saúde, o que enunciam exteriormente acerca das populações indígenas).

Tomando o exemplo da saúde mental, marcadores como consumo prejudicial de álcool e outras drogas, uso de psicotrópicos, violências, são estratos que operam recortes/reduções de questões sociais mais amplas a um campo estrito da saúde. Ao mesmo tempo, é comum que tais temas provoquem resistências em pessoas diretamente envolvidas. Nem sempre é possível atacar o sintoma diretamente. Compreendendo que são sintomas, como abordá-los sem fazer uma redução, muitas vezes medicalizante, de questões maiores e impactantes no território? De certa forma, as políticas públicas, seus programas e agentes, acabam implantando necessidades de saúde que não existiam antes nas comunidades e passam a fazê-las funcionar, tornando-as referências para avaliação e intervenção.

É importante assinalar que a atuação de profissionais da saúde indígena e quaisquer outros/as que se envolvam, “não devem se restringir aos protocolos, mas ultrapassarem essa barreira, pois a formação deve fornecer subsídios para isso. É necessário estar atendo às demandas dos coletivos e das necessidades que os povos indígenas forem apontando enquanto um problema a ser superado” (SOUZA, 2018, p. 145). É necessário aos agentes públicos o contínuo exercício de tradução e compreensão nessa leitura das demandas e necessidades, tendo em vista a necessidade de se transpassar a tradução para além dos conteúdos explícitos, indo-se em direção aos não-ditos, ao não manifesto, evitando realizar a compreensão de sintomas e adoecimentos sem compreender o histórico e as narrativas proferidas sobre estes (FERREIRA, 2011).

Nesse mesmo sentido, é preciso inserir as próprias leituras das sociedades sobre os problemas surgidos e as próprias pessoas envolvidas (incluindo-se aqui cuidadores/as tradicionais) na avaliação diagnóstica, nos projetos de cuidados e nas ações propostas. Tal inserção, para além de mera demagogia e articulação política (como acontece em profissionais da saúde indígena para garantir seus empregos), se trata de tarefa política na reconstrução epistêmica do fazer em saúde nos contextos étnicos, de modo a evitar a reprodução dos processos coloniais. Afinal de contas, se profissionais da saúde podem não resolver problemas estruturais que envolvem os contextos sociopolíticos das nações indígenas, uma tarefa elementar é tentar atenuar, não repetir e postergar o processo colonial.

A necessidade de ampliar a compreensão e o diálogo entre as demais áreas do conhecimento, entre as quais a saúde mental, onde a formulação de problemas geralmente

tende para soluções biomédicas, requer reformulações na dimensão epistemológica, por se trata de territórios do saber com outros elementos, outras cores além da paleta de tons claros. Mesmo sob o rompante da multidisciplinaridade, expressa nas modalidades de composição das equipes, os saberes ameríndios ainda tendem a serem deixados à margem, às vezes até por indígenas componentes das equipes de saúde.

O discurso oficial do diálogo entre saberes se torna assim mais uma orientação padronizada de trabalho. Apreendida e repetida nos demais espaços institucionais e comunitários, nem sempre se traduzindo enquanto atitude e exercício efetivo de abertura dos saberes disciplinares das profissões. Barreiras epistemológicas ainda se impõem frente às proposições interdisciplinares, aos desenhos multidisciplinares, que, mesmo assim, são insuficientes para superar os padrões e modelos hegemônicos na racionalidade ocidental biomédica. Talvez seja necessário aprender com quem melhor sabe sobre comunidade e construções coletivas, intercâmbio urgente para suscitar outros modos de pensar, sentir e agir em saúde. Mesmo com o discurso oficial, profissionais de saúde precisam reaprender a recompor o espaço do cuidado e do ensino para que sejam ensinados, para que reaprendam a aprender (e desaprender, às vezes). Isso para evitar se negligenciar que a necessária ação social e comunitária requer ou depende diretamente do questionamento do lugar hierárquico e do exercício do poder inerente à atividade de cada profissional. Neste caso, se trata de um exercício subjetivo – e clínico, no sentido do cuidado consigo e com as coletividades envolvidas – para cada profissional trabalhar sua dimensão narcísica. Isto requer, por exemplo, deslocar-se do centro das atenções – o que tantas vezes acontece quando da chegada da equipe de saúde – e ocupar um lugar onde passe a ser mais um. E, deste modo, ser mais um elemento que soma na composição da comunidade, que agrega à rede de suporte indígena, atuando na sua tessitura.

Os estudos apontam que a operacionalização da PNASPI não tem favorecido a produção de ações em saúde afinadas com as lógicas culturais e as demandas efetivas das comunidades indígenas. Em realidade, tem produzido efeitos contrários aos princípios e pressupostos fundantes da política, especialmente no que diz respeito à adaptação e ao aperfeiçoamento do funcionamento e à adequação da capacidade do SUS às “necessidades específicas” de saúde das “comunidades culturalmente diferenciadas”, referenciadas na “saúde diferenciada”. (PEDRANA *et al.*, 2018, p. 2)

Ademais, o acesso à média e alta complexidade em saúde (da atenção psicossocial, especificamente) encontra diferentes problemas. Eles podem ocorrer a partir das barreiras para acesso aos serviços, seja de ordem logística (existência e disponibilidade de transportes, combustível, estradas, distâncias, contratos dos veículos e de profissionais

motoristas) ou do acesso em si (ausência de profissionais e serviços em municípios menores, dificuldades de marcação), muitas vezes fomentadas por antagonismos devido a conflitos motivados pela disputa de terras. Quando tais barreiras não são suficientes para inviabilizar o acesso, mesmo assim podem ocorrer os efeitos iatrogênicos da própria assistência. Neles, profissionais reproduzem o histórico preconceito sofrido por indígenas, quando não se agregam a fragmentação, medicalização, racismos, violências e estigmas. Adversidades que urgem às coletividades indígenas o contínuo fortalecimento de sua atuação política, requerendo de sua cidadania o contínuo embate com o Estado e a sociedade civil.

No caso dos povos indígenas, noções de autonomia e protagonismo mostraram-se articuladas às particularidades da cidadania indígena, à luta pelo direito dos povos indígenas como sujeitos coletivos, pela autodeterminação e pelo reconhecimento do direito a manterem suas próprias organizações sociais, usos, costumes, tradições, territórios e capacidade postulatória. (...) A luta por autonomia e protagonismo indígena, também no campo da formulação de políticas públicas de que são destinatários, mantém-se necessária e permanentemente tensionada. O reconhecimento dessas conquistas, ainda que seja relativizado pelas ambiguidades e contradições do papel do Estado no plano das relações interétnicas e pelos diferentes sentidos que a noção de participação possa implicar, não deve, todavia, deixar de ser apontado. (JACINTO *et al.*, 2018, p. 27)

3.3 Sofrimento psicossocial, redes de apoio e território

Dentro desse campo das subjetividades, seria interessante a gente pensar o *contato* do que chamamos de cuidado, de saúde, e não ficar prisioneiro dessas *marcas já determinadas* sobre o que é saúde, doença, bem-estar; essas ideias cristalizadas sobre o corpo, *um corpo que não se constitui, um corpo que é dado*. Tomar coragem de ser um corpo que se constitui, um corpo crítico, que nos permitiria fazer uma outra pergunta mais radical: será que os índios não iriam sobreviver sem a medicina do branco? (KRENAK, 2020, p. 3, grifos meus)

Neste trabalho se adota o termo sofrimento psicossocial para tratar das situações vivenciadas no cotidiano de vida das pessoas e que produzem e reproduzem experiências de sofrimento. Um conjunto complexo de elementos constituem esse processo do sofrer (seja individual, familiar, política, institucional, trabalhista, econômica, religiosa, ambiental, cultural, estético) que interferem no cotidiano de vida nessas mesmas dimensões (DALMOLIN, 2006). A escolha do termo afirma a *inseparabilidade* entre a dimensão psíquica do campo social, ao tempo em que reforça que a saúde mental fala mais a respeito do cotidiano vivido e suas tramas subjacentes, dos vínculos atuantes e de seus

efeitos nas experiências subjetivas de pessoas e grupos. Tal abordagem se situa no confronto às reduções do sofrimento mental e do comportamento humano a processos neurais e bioquímicos operadas hegemonicamente por grande parte dos saberes psiquiátricos (AMARANTE, 2007; VIDAL e ORTEGA, 2019). Mesmo assim, tal conceituação ainda não se faça suficiente no que concerne à temática indígena, de modo que se pretende alargá-lo para encontrar outro de maior abrangência. De toda feita, ainda é uma ferramenta útil nesta caminhada.

Por atenção psicossocial pode-se dizer de um complexo campo de saberes e práticas estendidos para além da saúde, incluindo o campo jurídico, educacional, cultural, econômico e social. Tal complexo busca contemplar uma perspectiva da reforma psiquiátrica brasileira e da luta antimanicomial, de modo a construir e ofertar ações e serviços que viabilizem melhores condições de vida e de tratamento para as pessoas em estados de sofrimento psicossocial. Busca promover o debate público para transformar os modos como a população lida com a saúde mental e com a sociabilidade em geral (AMARANTE, 2007). Este debate tem sido inserido na PNASPI mais especificamente pela área técnica responsável pela saúde mental na SESAI, conforme pode-se conferir abaixo.

Historicamente, as ações de saúde mental ou atenção psicossocial nos DSEI organizaram-se a fim de oferecer cuidados a diferentes situações de sofrimento psicossocial nas comunidades envolvendo, por exemplo, pessoas com problemas devido ao uso prejudicial de bebidas alcoólicas e/ou outras drogas, situações de violências e suicídios e outros agravos relacionados. Porém, destaca-se o fato de que as diferentes sociedades indígenas têm enfatizado a importância dos determinantes socioculturais relacionados a estes agravos como, por exemplo, a dificuldade em se garantir a subsistência econômica das famílias, as barreiras para a reprodução dos modos de vida próprio das diferentes comunidades (como as comunidades desejam viver), o preconceito sofrido nas cidades, os conflitos decorrentes na interação com as cidades, conflitos familiares, os feitiços, entre outros. Nestes casos, os usuários indígenas têm relacionado a “saúde mental” com diferentes aspectos da dimensão social e coletiva, não se restringindo à dimensão da subjetividade individual. (BRASIL, 2019, p. 10)

Na perspectiva antropológica (e no contexto indígena) o conceito de saúde mental é questionado por vários setores da atenção psicossocial que reivindicam que seja abordado frente à complexidade que existe na perspectiva transcultural (DALMOLIN, 2006). Cada sociedade compreende este conceito de modo diferente e para muitas não faz sentido o seu uso. De maneira geral, compreende-se que a saúde mental e psicossocial se refere a algo mais do que simplesmente a ausência de sofrimento ou doença, mas sim ao bem-estar ou viver bem que englobe a dimensão individual, familiar, social/comunitária

(BRASIL, 2019). A isto requer acrescentar a dimensão ecológica e a espiritual, transversais às demais citadas.

Mais especificamente em contexto ameríndio, é possível enfatizar a inseparabilidade do psíquico e do social com as dimensões territoriais, em outros termos, com a terra. Nos referimos, neste caso, à garantia do acesso e da permanência – o que nem sempre é obtido com a demarcação –, e do que é possível viver a partir do território. Quando se fala da importância da terra para nações indígenas, seria necessário pensá-la não como um fim em si, mas, acima de tudo, um princípio. É *a partir* da terra, e, ao mesmo tempo, *para* a terra, que indígenas realizam e lutam para manter, aprimorar e reinventar – diante das constantes interferências/invasões da sociedade envolvente, do capital e do Estado – suas práticas de manejo e proteção ambiental, de produção e consumo, de convivência e relacionamento interno e externo, e de suas ritualísticas. Práticas que evidenciadas enquanto ações de cuidado, colaboram para repensar a saúde mental não-indígena.

Tomando como exemplo os rituais religioso-espirituais do *toré/poranci*, nomenclatura usada por muitas etnias do Nordeste brasileiro, vê-se que, além de ser um instrumento diretamente ligado à luta pela terra, à reconfiguração das agências indígenas e da ressurgência étnica das nações ameríndias da região (ARRUTI, 2006; CARVALHO e REESINK, 2018; OLIVEIRA FILHO, 1998), o *toré* pode ser analisado enquanto acontecimento de produção de saúde, de saúde mental, em uma perspectiva originária. Momento no qual se conjugam o cuidado de distintos corpos: o humano, a terra e o espiritual. Mesmo que não operem estas divisões, aqui trazidas apenas de modo didático, o cuidado que ocorre no *toré/poranci* expressa significativamente tal inseparabilidade. Em outros termos, o que são o formar uma roda, pisar firme no chão, cantar sem represálias de volume e afinação, gritar, suar, reverenciar, sorrir, chorar, conviver, fazer e refazer amizades, comer e beber, dançar, dentre outras coisas, senão práticas de cuidado de corpo/mente/espírito (mais uma vez a separação é apenas didática)? E o é o sofrer senão o sufocamento dessas práticas básicas da vida no dia a dia? Além disso, sofrer não seria a revogação de espaços e momentos em que essas experiências possam acontecer? O que seria uma sociabilidade solidária emancipada senão uma organização que busque, acredite e viabilize que tudo isso esteja à disposição de todos e todas?

No caso das práticas de produção e consumo, o tema do trabalho e da organização produtiva se trata de um componente relevante das estratégias comunitárias, tanto na prevenção quanto na reabilitação psicossocial, cujo reconhecimento pode ser conferido no

campo da saúde mental. Ao mesmo tempo, é um vetor de análise da organização social. Há uma certa tradição no campo da saúde mental brasileira a questão das estratégias de geração de renda e de inserção produtiva, geralmente vinculadas à dimensão da economia solidária. A criação e o funcionamento de Cooperativas Sociais, visando à integração social dos cidadãos está inserida na Lei n. 9.867/199956. Dentro das normativas da saúde mental, a cooperativa social também está inserida a partir do Decreto n. 8.163/201357, que criou o Programa Nacional de Apoio ao Associativismo e Cooperativismo Social (Pronacoop Social) (JACINTO *et al.*, 2018). A presença de uma associação e uma cooperativa fornece pistas para compreender a abrangência das estratégias comunitárias para viabilizar condições básicas de subsistência (aspecto preliminar para qualquer abordagem do tema da saúde mental), de sociabilidade, de pertencimento grupal, tal como de construção de redes solidárias de apoio. Oferta também indícios dos modos como as comunidades constroem suas relações com o Estado, tendo em vista se tratar de estruturas de regulação estatal, às vezes divergentes com os modos indígenas de organização e cooperação coletiva. Estes aspectos serão melhor tratados no capítulo dos resultados da pesquisa.

Outra abordagem diz respeito às chamadas práticas de autoatenção e estratégias comunitárias (PEREIRA *et al.*, 2021). Compreende-se que as práticas utilizadas pelos povos indígenas para promover, proteger e recuperar a saúde são compostas por saberes de sua medicina tradicional, que cuidam não somente da saúde, mas compõem identidades e subjetividades. Adotadas no âmbito familiar ou no processo de decisão da família em buscar auxílio externo com especialista indígena, estas ações caracterizam as práticas de autoatenção. Trata-se das primeiras ações tomadas por um grupo de suporte para prestar cuidados a uma pessoa enferma. Nelas estão envolvidos saberes e práticas que oferecem compreensões, tratamentos, curas e prevenções aos processos de sofrimento.

As práticas de autoatenção possuem dois níveis: um amplo e outro restrito. No nível amplo a autoatenção está voltada para assegurar a reprodução biossocial dos sujeitos e coletivos indígenas; no sentido estrito elas se referem às representações e práticas empregadas durante o processo terapêutico. Elas são importantes para a reprodução cultural dos povos indígenas e contribuem para reforçar os vínculos de parentesco e para construir as pessoas e suas identidades, individuais e sociais. Enquanto algumas destas práticas no sentido amplo envolvem a comunidade inteira, tais como determinados rituais de passagem e festivais que organizam os calendários indígenas; outras são realizadas no ambiente doméstico e envolvem o grupo familiar. (*ibid.*, p. 43)

Essa abordagem encontra ressonâncias diretas com a pesquisa na investigação e na análise das estratégias comunitárias e de autoatenção no que tange à saúde mental (ou demais maneiras das comunidades de dizer e conceber o tema). No caso, a busca por também compreender as relações estabelecidas entre medicinas indígenas e não indígenas. Analisar as concepções e práticas de cuidado psicossociais realizadas pela comunidade, deslocando-se um pouco do estudo da assistência via política pública, ou seja, das atividades realizadas por equipes de saúde e da rede de atenção, pode favorecer o exercício concreto do que aqui vem sendo proferido como operar *a partir* dos saberes e práticas locais, territorializadas. O diálogo constante entre o espaço geográfico e os diferentes habitantes e agentes nele situados, juntamente com seres não-humanos também presentes, constitui as redes de saberes e de cuidado. No caso da saúde mental, sustentada e continuamente tecida pelos vínculos sociais. Pois como nos lembra Dutra e Oliveira,

a saúde mental de uma pessoa se constrói e se reconstrói nas relações estabelecidas com o meio onde se vive. Essa trama de interações sociais, na qual a pessoa se estabelece enquanto vive, é chamada de rede ou trama social. O espaço físico e simbólico onde a trama acontece é chamado de território. Dessa maneira, num mesmo território, estão emaranhadas várias redes e, entre elas, a rede de serviços de saúde e a rede de saúde mental; além destas, as demais redes comunitárias, de trabalho, apoio e vizinhança. (2015, p. 532)

A dimensão comunitária do enfrentamento aos problemas psicossociais oferta ferramentas para a problematização das ações em prol da construção de modalidades de trabalho centrados na interação e nas trocas efetivas com as comunidades. Desse modo, construir elos e arranjos territorializados e singulares para o agir em saúde. Tal caminho se faz como estratégia para evitar e desconstruir modalidades de trabalho fomentadoras de tutela, medicalização e dependência. A assistência ofertada pelo Estado, se tratar de algo historicamente suscetível aos interesses e investimentos políticos de governos, setores de mercado e da sociedade civil. Até porque

(...) o cenário político da última década e a intensificação de conflitos interétnicos têm expressado de modo cada vez mais claro que o reconhecimento jurídico não é suficiente para garantir a efetividade dos direitos conquistados, e a lógica tutelar pode se atualizar em novas e diferentes formas. (...) o fim jurídico da tutela da União sobre povos indígenas “não significa o fim de formas de exercício de poder, de moralidade e de interação que se poderia qualificar de tutelares, nem representa novo projeto para o relacionamento entre povos indígenas, poderes públicos e segmentos dominantes da sociedade brasileira”. (JACINTO *et al.*, 2018, p. 28)

A partir da formação permanente de redes de apoio solidário, de modos de produção coletivos, do fortalecimento das práticas ancestrais de cuidado, ao mesmo tempo

em que atua efetivamente para consolidação, permanência e complementaridade das políticas de saúde e educação – exercendo um controle social ativo –, é possível compreender a atuação da organização comunitária enquanto articuladora contínua de diferentes esferas da vida social. Favorece na ampliação das compreensões dos modos de viver, de saber e de lidar indígena – neste caso, Tupinambá – com o sofrimento biopsicossocial.

Inserir o tema saúde mental e da atenção psicossocial no debate sobre atenção diferenciada e medicinas indígenas a partir da experiência da Serra do Padeiro, leva a considerar que tais denominações podem se tornar incipientes para abordar os processos de adoecimento e cuidados relativos ao tema. É possível perceber que as práticas citadas (e posteriormente apresentadas) encontram ressonâncias e aproximações com a reforma psiquiátrica, em sua proposta de construir práticas sociais que combatam as estigmatizações, as modalidades de classificação, rotulação e exclusão, e que simultaneamente busquem produzir um novo modelo de sociedade (AMARANTE, 2007).

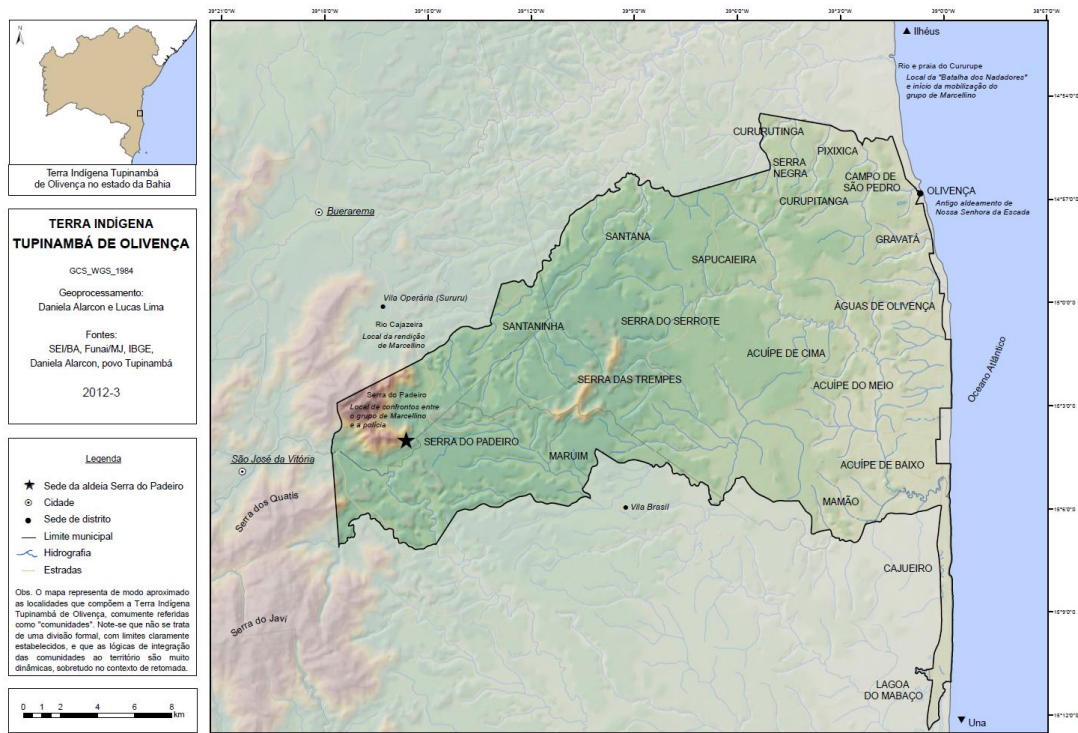
Dutra e Oliveira (2015) apontam fragilidades e dificuldades na formação de redes sociais de apoio, observando o predomínio de “laços fracos”, dentro do processo de desinstitucionalização e reabilitação psicossocial. Destacam a necessidade de “as relações de aversão pelo estigma ou o medo das crises vão abrindo espaços para solidariedade e trocas sociais mais efetivas” (ibid., p. 534). O contraponto encontrado no contexto estudado faz pensar que nas práticas de convivência e trabalho, a composição de espaços coletivos (o ritual do *toré/poranci* e as assembleias comunitárias, por exemplo), se torne viável observar e analisar as tecnologias comunitárias e seus efeitos na saúde mental.

Ao questionar os fundamentos da ciência psiquiátrica, a reforma psiquiátrica passou a defender a retirada do diagnóstico da centralidade da ação em saúde mental e, dessa maneira, quanto ao sujeito, “recompondo-o, re-contextualizando-o, re-complexificando-o”. (...) Ao invés do distanciamento e da exclusão pela internação, iniciou uma proposta de cuidado em que a saúde e a reabilitação psicossocial só são possíveis com o reconhecimento da cidadania e do direito de estar e participar do mundo. Abriu-se caminho para a construção de uma política nacional de saúde mental em que saúde e direitos humanos são indissociáveis – porque aquela está contido nestes – e na qual o exercício da cidadania é também condição de saúde, como ampliação da capacidade de contratualidade nas relações sociais. Contudo, é notória a limitação textual da Lei da Reforma Psiquiátrica, que encerrou apenas direitos de caráter ou em contexto sanitário e cujo conteúdo localiza a pessoa não no mundo, mas na relação com o Estado-saúde. (JACINTO *et al.*, 2018, p. 24)

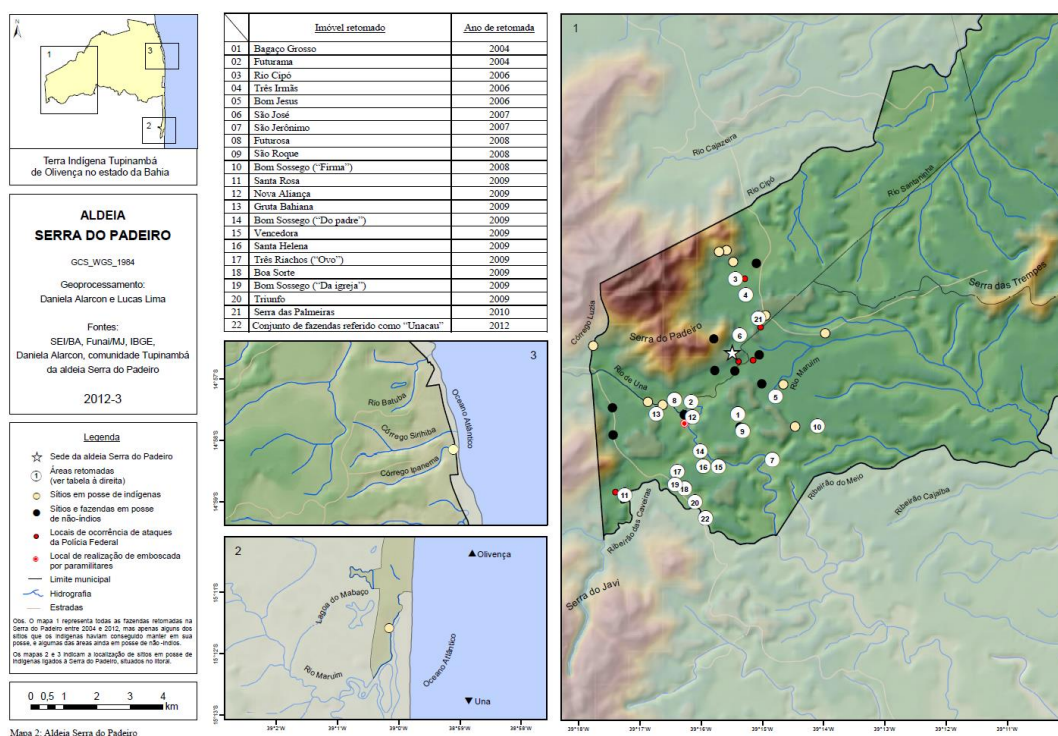
É no sentido do acima exposto que a construção de redes de apoio social realizadas internamente pela comunidade, respeitando seu princípio organizativo e sua autonomia, traz um aspecto conectado à perspectiva da atenção psicossocial. Acontece muitas vezes de a comunidade suprir as ausências de serviços públicos estatais, dentro do que se

propõe enquanto lei, para efetiva garantia de direitos (PAVELIC, 2019). Ou mesmo, evitam processos iatrogênicos e tutelares decorrentes dessa interação. A percepção de estar e/ou sentir-se apoiado, a possibilidade de contar com a rede comunitária, aparece como fator protetor de força preventiva, reabilitadora e restaurativa em termos biopsicossociais (incluindo-se as manifestações psicossomáticas). Trata-se aqui, dentro do ponto de vista do sofrimento biopsicossocial, e utilizando de um dizer tradicional do interior nordestino, de “um santo remédio”, precioso em casos de sofrimento mental persistente e agudo.

“Para além da mera inclusão em determinada ordem estabelecida, a cidadania efetiva pressupõe direito à participação nas decisões políticas, inclusive na construção dos projetos coletivos, com autonomia e protagonismo” (JACINTO et al., 2018, p. 31). Dito isso, a construção e execução de políticas públicas precisam ter como objetivo básico produzir rupturas ao histórico de tutela e assistencialismo promovido pelo Estado brasileiro na relação com povos indígenas e pessoas com transtornos mentais. O pluralismo existente nessas nações oferece um legado do quanto a sociedade civil pode fazer sem depender do Estado, buscando seus próprios modos de organização e produção.



Mapa 1. Terra Indígena Tupinambá de Olivença. Elaboração: Daniela Alarcon e Lucas Lima, sobre base cartográfica da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2012-3. (ALARCON, 2019)



Mapa 2. Serra do Padeiro. Elaboração: Daniela Alarcon e Lucas Lima, sobre base cartográfica da Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2012-3. (ALARCON, 2019)

4. “Tupinambá pisou no chão, eu vi a terra tremer”

4.1 *Tupinambá da Serra do Padeiro segundo a antropologia*

Florestan Fernandes ainda disse que os Tupinambá são sociedades que se reproduzem como a guerra, que é o seu mote. Fazendo guerras, essa sociedade vai se reconstituindo e reformulando. Você sai, caça alguém, faz a guerra, e aquela sociedade vai fazendo ritos, vai fazendo festas, vai se reproduzindo. Uma coisa boa que o Florestan Fernandes deixou para a gente foi isso. Nós somos todos Tupinambá, a gente não vive sem guerra, a gente está o tempo inteiro fazendo guerra para reproduzir esse sistema colonial, que chegou aqui fazendo guerra de extermínio, e que continua se reproduzindo nas nossas práticas. (KRENAK, 2020, p. 5)

Embora não se encontre pesquisas específicas do campo da saúde mental sobre Tupinambás do sul da Bahia, mais especificamente sobre a Serra do Padeiro, pesquisas e estudos em Antropologia têm ofertado um prolífico suporte bibliográfico para o estudo dos atuais modos de existência da comunidade (ALARCON, 2020, 2019; PAVELIC, 2019; COUTO, 2008). São fontes que auxiliam o conhecimento de parte do processo histórico da comunidade. Neles, as retomadas são analisadas tendo em vista a ligação entre diferentes dimensões da existência (material, ambiental, espiritual, social, política, psíquica, cultural, cosmológica, econômica). A saída dos lugares de subalternidade anterior, geralmente forçados diante do esbulho, para caminhos mais autônomos frente à retomada produtiva, a partir do trabalho e da geração de renda, é uma empreitada articulada com a reconstrução dos vínculos comunitários. Seja no manejo das terras, na organização do trabalho, na lida com problemas de convivência e com as ameaças externas. Tal processo se conjuga com a manutenção e o fortalecimento identitário, intrincando diretamente laços sociais e territoriais (ALARCON, 2014, 2019, 2020).

Para este estudo, os trabalhos de Daniela Alarcon (2020, 2019, 2013a, 2013b, 2014, 2018, 2022) têm sido determinantes para o aprofundamento da leitura dos atuais modos de existência da comunidade, ligados diretamente ao que denomina de “retorno da terra” (2019), “construir uma nova aldeia” (2014) e “retorno dos parentes” (2020). O curta metragem *O retorno da terra* (ALARCON, 2015), também é um trabalho exemplar na matéria, recorrente instrumento de divulgação da luta Tupinambá e da problematização do contexto indígena em questão.

Dentro de um recorte de duas décadas, os trabalhos encontrados versam sobre diferentes temas. Gostaria de destacar o trabalho de Bezerra (2017), por tratar da cobertura midiática e judicial dada à mobilização Tupinambá na luta pelo território, no qual encontra semelhanças e reproduções de aspectos coloniais, tais como a defesa

incondicional da propriedade individual e a caracterização estereotipada das populações indígenas enquanto contrárias ao progresso.

Já Rocha (2014, 2018, 2019), que não estudou especificamente a Serra do Pai-deiro, aborda os modos de política nas comunidades Tupinambá, em especial a partir das retomadas e da consolidação de comunidades dentro do processo de construção da Terra Indígena. Os movimentos de constituir, romper e novamente estabelecer associações são estudados de modo a mapear os personagens e as relações sociopolíticas produzidas, em especial o exercício do papel de liderança, as dinâmicas de formação e legitimação dos caciques e seus grupos. Tal como outros, a construção e estabelecimento das relações políticas e de amizade são diretamente atravessados por seres não humanos, os encantados, a ser melhor tratado adiante.

O “movimento” político dos Tupinambá diz respeito à organização política dos indígenas desde o período em que buscaram o reconhecimento étnico até os dias atuais. Ainda que foque a demarcação da terra indígena e o acesso às políticas públicas, o “movimento” não se define simplesmente como produto de uma temporalidade ou reivindicação dos Tupinambá. Mais que isso, ele é efeito e marco dessa ação política que os Tupinambá empregam não tão somente em direção ao exterior como, sobretudo, nas suas redes de relações internas que estabelecem as condições para quem será ou não envolvido no “movimento”. Em outras palavras, o “movimento” é assim tomado sob o enfoque de um feixe de princípios que organiza as relações entre os Tupinambá, valendo-se da continuidade e da descontinuidade, da aproximação e do afastamento, das associações e rupturas que consolidam a multiplicação dos sujeitos coletivos e individuais. Mais do que compreender o “movimento” como um bloco homogêneo de organização política indígena, o interessante é observá-lo como fluxos incessantes das relações diferenciais que promovem o fazer e desfazer de grupos. (ROCHA, 2019, p. 4)

Dentro da heterogeneidade citada, os trabalhos de Mejía Lara (2012, 2017, 2021) refletem sobre o processo de reconstrução étnica, da mudança de “caboclos” para indígenas, em realização ao longo do território Tupinambá. Segundo o autor, as comunidades vêm construindo sua própria definição étnica a partir das relações tecidas com o movimento indígena, organizações indigenistas, pesquisadores e pesquisadoras da Antropologia e História, órgãos governamentais, dentre outros. A permanente tessitura desses laços – termo que Lara intencionalmente utiliza para falar que o entrelaçamento das relações escapa à captura das categorias analíticas – é discutida como ferramenta inerente à construção de sua autonomia, que por si também fomentou as retomadas, assim como os elos com os encantados.

Destaca-se nos estudos a estratégia das retomadas de terras como eixo estruturante da vida comunitária, tendo em vista sua ligação com diferentes dimensões da

existência. Em síntese, “as retomadas de terras consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por tradicionalmente ocupadas e que se encontravam em posse de não-índios” (ALARCON, 2013b, p. 100).

O processo de retomada possibilita também a reconstrução de um *ethos subjetivo* que recusa a servidão, realizando o deslocamento de condições de precariedade e subalternização com a expulsão do território, para outros processos de subjetivação coletivos, comunitários, cosmopolíticos. A *retomada* das atividades comuns para subsistência, (agricultura, criação de animais, caça, pesca e coleta) e melhores condições de vida com a geração de renda com os produtos resultantes (comercialização dentro e fora da comunidade). Empreitadas intimamente ligadas à reconstrução dos vínculos comunitários, seja no manejo da ocupação das terras, na organização das atividades produtivas, na lida com problemas de convivência e com as ameaças externas. Tudo isto requer, algumas vezes, a construção de regras, formalizadas ou não. Tal processo se conjuga com a manutenção e o fortalecimento identitário, intrincando diretamente laços sociais e territoriais (ALARCON, 2014, 2019, 2020).

O fortalecimento de “costumes” como a bandeira, enfatizavam os Tupinambá, assim como o gozo da “boa vida”, a convivência, a troca de saberes e de histórias, e o companheirismo na resistência vinham construindo a aldeia. Nesse quadro, as retomadas de terras cumpriram um importante papel, no sentido de uni-los em torno de uma obra e de um projeto coletivos. (ALARCON, 2013a, p. 117)

Se o sonho pelo retomar a terra alimenta um projeto coletivo, a atuação dos caciques, de acordo com Rocha (2019), precisa alimentar essa obra, e construir, junto à comunidade, condições de sustentação. Além do estímulo ao cultivo e à produção autônoma nas roças, se estende a luta no campo da educação, da assistência à saúde, de eventos e festejos. No caso da Serra do Padeiro, acrescento, dentro da função de cacique, a distribuição de funções a pessoas estratégicas que compartilhem a gestão dessas tarefas. Em outro aspecto elementar para a função de liderança, Rocha (2019) observa,

(...) a oratória seria uma das características mais importantes das chefias indígenas. Os Tupinambá salientam que um dos principais atributos de um cacique se refere ao conhecimento da leitura e da escrita, ainda que muitas vezes a produção de documentos seja feita pelos professores e lideranças que os apoiam. Mas, incontestavelmente, o “dom da palavra” é o que transparece como uma das principais qualidades destes sujeitos proeminentes (2019, p. 9)

A reorganização comunitária nos territórios ocupados – e para além deles – promove a recuperação ambiental, cuja manutenção é encargo dos Tupinambás, sob a

orientação dos *encantados*. Entidades não-humanas ou “extra-humanas” que podem adquirir a forma humana a partir da incorporação em pessoas, os encantados compõem o panteão espiritual, cosmológico e cosmopolítico Tupinambá e grande parte das etnias indígenas do Nordeste brasileiro (COUTO, 2008; ROCHA, 2018; ALARCON, 2019, 2018, 2014; CARVALHO & REESINK, 2018). Na Serra do Padeiro, conforme Alarcon, “para os indígenas, a existência de vínculos específicos entre eles próprios, o território e esses seres não humanos é a dimensão precípua de sua identidade étnica” (2014, p. 1). Os encantados podem aparecer principalmente por meio de incorporações e em sonhos. No primeiro caso, podem surgir principalmente em rituais chamados de *Toré/Poranci*, realizados em diversos tipos de eventos na comunidade, e podem aparecer no cotidiano, diante necessidades e motivações diversas.

A Serra do Padeiro não é apenas o nome da aldeia, é considerada a sua sede e a “morada dos encantados” (COUTO, 2008). Segundo a autora, a relação estabelecida pela comunidade com os Encantados se diferencia aos demais indígenas que vivem ao longo do território Tupinambá, das comunidades das serras àquelas da região litorânea, por ser muito melhor aceita e mais frequente. A atuação cuidadora e protetiva desses seres na luta pelo território, nos cuidados com a saúde, na gestão escolar, na proteção de seus habitantes e da vida comunitária, no zelo com os vínculos externos à aldeia, na recuperação ambiental, cultural e étnica, se faz salutar e trata-se de um aspecto fundamental para qualquer abordagem à coletividade em questão por atravessarem tudo que orbita a dimensão social, econômica e política de Tupinambás (*ibid.*; PAVELIC, 2019, 2021; ROCHA, 2018; ALARCON, 2019, 2018, 2014, 2022). Este cuidado se estende a pessoas não indígenas, tendo em vista a quantidade que procura a Serra do Padeiro para em busca de cuidados espirituais e de saúde.

Diante da complexidade de seres que habitam o território, a organização da vida social é feita a partir da interação entre vivos, mortos e encantados, de modo que todos e todas possuem o direito à terra, seu zelo, gozo e descanso (ALARCON, 2018, 2019). Esta condição é elementar para compreensão de questões ligadas à saúde em povos indígenas. No caso da saúde mental, se articulam com as múltiplas experiências tornadas viáveis a partir da possibilidade de habitar, cuidar da terra, trabalhar, festejar e sorrir como Tupinambá – mesmo no meio das agruras –, sabedoria de quem não se assusta com a guerra.

4.1.1 Educar, aprender e sorrir

Pavelic (2019), ao abordar a questão da educação escolar indígena como estratégia de resistência em um contexto de violação de direitos, confere que a luta pelo território e o fortalecimento da organização comunitária se conjugam com uma atitude de abertura e aprendizagem a partir das relações interétnicas. Destaca-se a iniciativa de acolher no processo educacional pessoas não indígenas e externas à comunidade ligadas a assentamentos rurais próximos. Segundo a autora, é ofertado um ensino “duplamente diferenciado”, onde os saberes “tradicionais” e “ocidentais” são utilizados de modo dialógico e não excludente. Experiência que tem sido utilizada para o ensinamento Tupinambá para diferentes povos. Tal atitude acolhedora pode ser constatada quanto aos cuidados ligados à saúde e à espiritualidade, tendo em vista que tanto o posto de saúde local quanto cuidadores tradicionais realizam cuidados ao público externo, aspecto a ser melhor abordado alhures. É no trabalho de Pavelic onde se encontra alguma consideração acerca da saúde mental, sem aprofundamento específico.

Como se vê, as violações aos direitos indígenas, bem como aos direitos humanos de forma geral, e as violências físicas e psicológicas constantes sofridas pelos Tupinambá por parte de indivíduos e grupos contrários a demarcação, inclusive por agentes do poder público, interferem na rotina escolar, impactando diretamente suas lideranças, mas também funcionários e estudantes do CEITSP¹¹. A omissão do governo federal, ao não garantir os direitos territoriais dos Tupinambá, só fez acirrar o conflito e aumentar a violência. (PAVELIC, 2019, p. 168)

Seguindo em sua observação, ao falar de uma experiência de assistência psicossocial realizada anteriormente na comunidade, cita uma característica singular do comportamento de boa parte das pessoas. O humor alegre e o sorriso largo, mesmo com algumas histórias difíceis e dolorosas.

Em várias ocasiões, em 2014, 2016, 2017 e 2018, quando assisti a entrevistas coletivas conduzidas por psicólogos com membros da comunidade que foram diretamente atingidos pelas violências relatadas, quase sistematicamente as equipes surpreenderam-se com a maneira pela qual os Tupinambá lidam com os acontecimentos. “Eles contam dando risadas”, escutei várias vezes. Como se a risada não fosse também uma estratégia de lidar com a situação, sequelas físicas ou psicológicas. Percebi que, com a “risada”, eles conseguiam relatar melhor as violências e violações de direito sofridas, exteriorizando-as para não se deixarem afetar tanto, a ponto de não avançarem na luta ou no desenvolvimento de projetos diversos; e na vida, simplesmente. (PAVELIC, 2019, p. 169)

¹¹ Colégio Estadual Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro.

As observações da autora retomam ao tema anterior e mantém uma questão intrigante: qual a função das risadas no convívio entre e com Tupinambás da Serra do Padeiro? São mais facilmente percebidas em algumas famílias. Mesmo assim, cabe perguntar, será se realmente sorriem para disfarçar sentimentos e experiências de dor e sofrimento? Estaria o sorriso em função daquilo que Rodrigues (2014) nomeou como “felicidades externas que mascaram angústias internas”?

Estudando indígenas em migração de suas comunidades para espaços urbanos no estado do Amazonas, Rodrigues analisa que, em contraste com o habitual nas comunidades, indígenas encontram nas urbes isolamento, solidão, exclusão e inseguranças no habitar da casa, da cidade, dos grupos de pertencimento. De fato, “máscaras felizes” podem se tornar estratégia adaptativa, mas falamos de uma realidade onde, mesmo com as violações, atentados e ameaças, a vida comunitária pode ser vivida. Com os meios de subsistência e dignidade à disposição para uso e cultivo; a possibilidade de exercício do cuidado de si agregado à uma rede solidária de apoio disponível; a proteção dos encantados e os cuidados espirituais viabilizados – é possível enxergar um cenário de reabilitação biopsicossocial, inclusive espiritual. Mesmo com problemas internos, como toda comunidade humana.

Todavia, por que não conceber que o modo de vida Tupinambá – ao menos no contexto presente –, é capaz de em muitos casos suplantar o cenário adverso promovido por forças externas? A guerra Tupinambá citada antes por Krenak, em sua leitura de Florestan Fernandes, nada mais seria que a guerra por viver bem e sorrir, ou mesmo, de sorrir, mesmo na guerra? Na Serra do Padeiro é possível gargalhar da vida e do vivido.

O humor já foi tema de outros trabalhos da antropologia, apontando um modo de conhecimento sobre como agir no mundo e revelam valores “sobre a qualidade das relações entre pessoas e entre as pessoas e o mundo” (LAGROU, 2006p. 83). Fiorotti (2020) verifica que o riso presente nos Macuxis “talvez seja antes de tudo e depois de mais nada, resistência. A resistência perante o genocídio imposto desde a invasão colonizadora que infligiu a morte, o medo e a miséria aos povos indígenas e continua a querer impor-se desde então” (ibid., p. 75).

O riso, em seu papel questionador, é ainda uma forma de reivindicar o direito à dignidade da vida humana e a perspectiva indígena que, assim como qualquer outro povo, anseia pela garantia de seus direitos básicos, presentes na Constituição Nacional e em tratados de que o Brasil é signatário. Longe dos grandes centros, o riso indígena se propaga nas malocas enquanto uma forma de resistência e mesmo sobrevivência. (...) Contudo esse riso tem de ser reconhecido e respeitado em sua força criadora: seja enquanto o performer-artista

Raposo [o makuxi contador de histórias em seu trabalho], seja naquilo que ele pode denunciar de opressão sobre os indígenas no Brasil. (ibid., p. 75)

4.2 *Tupinambá a partir de Tupinambás*

Até então não foi dado a regularização do território. Mas a gente garante com nossas vidas. A gente faz essa defesa do território com nossas vidas. Correndo risco de vida. A gente vive ameaçado, a gente está em um programa de proteção. Tem planos arquitetados para dizimar e matar as lideranças da comunidade. Então é muito difícil se manter no território, manter o território vivo, e garantir a luta do território. E fazer a luta. Porque a gente está vivo por conta dos Encantados, por conta do milagre. Porque, se fosse por conta do poder que existe do outro lado, do inimigo, a gente já estaria aniquilado há muito tempo. (SILVA, 2021b, p. 331-332)

Um capítulo muito importante tem se construído a partir da realização e divulgação das próprias produções da comunidade. Ocorrem via o audiovisual, as artes plásticas e a literatura, acadêmica ou não. No campo da escrita, os trabalhos de Glicéria Jesus da Silva, Célia Tupinambá ou Glicéria Tupinambá (SILVA, 2021a, 2021b, 2020), incluindo o realizado em coautoria com Alarcon (2020, 2022) e Jéssica Quadros (QUADROS, 2016, 2018), dão o ensejo de uma história em construção, contada a partir do protagonismo de jovens lideranças femininas. Os saberes do Cacique Babau tem recebido registros e visibilidade em publicações feitas a partir de seus discursos (ALARCON, 2014; BABAU TUPINAMBÁ, 2019, 2021, 2012), havendo também diversos registros audiovisuais no qual é convidado e protagonista.

Tais produções estão ligadas prioritariamente à luta pelo território, à defesa da vida de humanos e não-humanos. Não ocorrem separadamente, em prol de conquistas individuais. Pode-se dizer que acontecem dentro de um processo de produção da cultura e de posicionamento diante da sociedade para demarcar o território étnico, cultural e político Tupinambá, para populações circunvizinhas às mais longínquas. Está ligada ao tratamento dado à educação enquanto instituição de importância estratégica de sobrevivência e reconstrução étnica, cuja origem remonta a um ensinamento ancestral: o legado deixado por João de Nô¹². Neste aspecto, se considera a possibilidade dessas produções carregarem ensinamentos das entidades não-humanas, posto que a luta, como afirma Silva no trecho anterior, está intimamente ligada aos encantados.

¹² João de Nô, pai do pajé da aldeia, avô do Cacique Babau, quando próximo de sua morte, orientou seus descendentes que aprendessem sobre “o mundo do branco” pois seria necessário na luta pelo território. Mais detalhes podem ser conferidos em Pavelic (2019).

Além disso, requer atestar a denúncia explícita das violências sofridas junto com o resultado das resistências na lida com a realidade, tendo em vistas o alto potencial traumático do ponto de vista psicossocial, o que é relevante para a pesquisa. A vida comunitária e as garantias materiais possibilitadas, a efervescência cultural da comunidade, em conjunto com os cultivos da espiritualidade corriqueiros, são pistas preciosas para análise, a ser feita adiante.

O audiovisual tem sido uma ferramenta ativamente utilizada, contando hoje a Associação dos Índios Tupinambás da Serra do Padeiro (AITSP) com um canal do Youtube onde postam diferentes produções vindas da comunidade. Este trabalho teve seu pontapé a partir do trabalho de Glicéria Tupinambá com Cristiane Pankararu, com o premiado *Voz das Mulheres Indígenas* (2015)¹³, exibido nacional e internacionalmente (SILVA, 2021b). Dentre outras conquistas, o prêmio recebido pelo filme em 2017 no festival de cinema Cine Kurumin possibilitou levantar alguns recursos, que colaboraram na construção da rádio comunitária (Rádio Tupinambá FM), outro espaço de comunicação da comunidade entre si. Com abrangência para as comunidades e assentamentos rurais próximos, pode ser escutada em qualquer lugar a partir do aplicativo Tupinambá FM.

A partir dos trabalhos escritos publicados, observa-se alguns aspectos iniciais a ser notados. Não será abordado os conteúdos audiovisuais e radiofônicos, mesmo sendo expressivos na compreensão das ferramentas de expressão, comunicação e fortalecimento cultural e político que favorecem a organização comunitária e a autonomia subsequente.

Em decorrência da realização do filme *Cipó Tupi*¹⁴ (2021), Silva elaborou seu pensamento acerca da relação do audiovisual com a dimensão de gênero, avaliando seus efeitos para dentro e fora do território da comunidade.

A câmera é uma ferramenta de extrema importância para as mulheres indígenas fazerem a luta e desmistificarem o racismo. (...) E, a partir da valorização da arte audiovisual indígena pelas iniciativas, cria-se, também, dentro da aldeia um sentimento de trabalho recompensado, que desperta nas jovens uma vontade de também fazer parte e contribuir desse modo.

É importante destacar também a censura que é feita por uma parcela da sociedade quando a mulher indígena ocupa seu espaço e demonstra a sua perspectiva e pensamento, e quando vai fazer denúncias expondo a violência sofrida pela comunidade e por ela própria. Uma vez que o maior interesse que alguns

¹³ Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=MLSs_5eIMqk.

¹⁴ Coproduzido junto com o autor deste trabalho. Disponível em <https://youtu.be/LATcDevHchI>.

possuem na população indígena é a exploração da sexualidade da mulher indígena e o uso de artefatos sagrados como alegorias para festividades.

Além disso, quando as mulheres estão no seu poder de fazer a defesa do seu território, cultura e povo e fazem suas denúncias, elas encontram-se mais uma vez com o preconceito e com o racismo e são vetadas e silenciadas, assim suas denúncias não são levadas em conta, desconsiderando-se toda a frente de luta de um povo. E é nesse momento que se faz importante a disseminação das ferramentas audiovisuais para que as mulheres indígenas possam fazer e disseminar suas denúncias, sem que sejam silenciadas por outros veículos. (SILVA, 2021a, p. 33)

No texto se observa que sua avaliação é feita a partir de sua própria experiência como mulher e liderança indígena, inserida na luta pelo território e pela cultura. Por meio da arte, uma nova perspectiva/ferramenta incrementa a produção subjetiva da autora, e das cineastas indígenas, ao assumir o lugar e o papel político enquanto artista e intelectual indígena (SILVA, 2021b), carregando consigo ressonâncias positivas na comunidade capazes de estimular pessoas a partir do reconhecimento do trabalho.

4.2.1 *O Manto Tupinambá*

Nos últimos anos, tem ganhado destaque o trabalho *O Manto Tupinambá*¹⁵ – *Assojaba Tupinambá* (SILVA, 2021b), onde a pesquisa e confecção de mantos utilizados ancestralmente por Tupinambás tem gradualmente fortalecido o processo de construção étnica, juntamente com a luta do território, a proteção ambiental e comunitária. Este trabalho nos mostra a inseparabilidade entre a luta pelo território e a recuperação ambiental. Com isso, o ressurgimento e fortalecimento da ação dos encantados, da vida comunitária e sua proteção. Ademais, a potencialização produtiva no campo das artes e das *ciências tradicionais*.

Quanto à saúde mental, é importante observar as relações diretas entre arte e saúde, compreendendo os efeitos que uma produz na outra. É possível verificar na profícua e crescente produção artística na comunidade mais um aspecto que diz, além da autonomia inerente a ela, a criatividade enquanto uma característica operante na produção subjetiva de sua população.

¹⁵ Para conferir matérias e materiais audiovisual sobre o Manto Tupinambá, conferir: <https://revista-zum.com.br/revista-zum-21/a-visao-do-manto/>; <https://umoutroceu.ufba.br/exposicao/manto-tupinamba/>; <https://www.youtube.com/watch?v=AfkG4MWWI7Y>; <https://www.youtube.com/watch?v=4BrX-A4Wmu0>.

Então, quando você vir o meu Manto, você vai ver um Manto de vida. O Manto traz a luta do território, a vida do território. O Manto precisa que o território viva. Se o território vive, o Manto vive. Então a gente teve que fazer essa luta para recuperar as nascentes, recuperar os animais, recuperar as árvores, recuperar tudo isso. Depois de mais de quinze anos, muito mais de quinze anos de luta e de busca pelo Manto que hoje tem o Manto, existe o Manto. Não existe aquele Manto sem vida e sem movimento, mas o Manto está com vida e com movimento. Isso é o mais belo do Manto, que o Manto traz. (SILVA, 2021b, p. 331)

Observar a inseparabilidade entre o florescimento da produção artística com a recuperação territorial se conecta com um projeto artístico, ao mesmo tempo de cunho espiritual, cujo propósito maior é fortalecer vínculos. Comunitários, com a terra e os seres a ela pertencentes, vincula-se também os saberes na colaboração das diferentes gerações (idosos e idosas, homens e mulheres, jovens e crianças). Apresenta-se uma dimensão mais estendida de tempo e da relação com a arte, no qual requer calma para realização (SILVA, 2021b).

É necessário todo esse conhecimento junto à comunidade. Esse resgate não faz só a pessoa, só a pessoa Célia. Não. Faz-se com toda a comunidade, desde as crianças aos mais velhos. Todos estão envolvidos na criação dessa nova roupagem para o Manto. Que traz uma nova cor. Traz a cor da natureza, a cor da terra. Tudo isso é levado em consideração: a luta que nós, povos indígenas, lutamos pelo território. (ibid., p. 332)

Tal trajetória tem aberto para a autora outras condições para sua construção subjetiva. Passando pela experiência de ressignificar as atividades de ler e escrever, filmar e construir imagens; resgatar e acionar memórias pessoais, coletivas, ancestrais e atuais; de se inserir e permanecer em instituição de ensino; na articulação de saberes, no conhecimento de outros povos e culturas em viagens nacionais e internacionais; no reconhecimento enquanto artista indígena e pesquisadora.

O cacique irá usar o manto. Mas o Manto deixa claro, quando fala comigo, que ele foi feito por mãos de mulheres. São mulheres que detêm o saber de tecer o manto. Também traz consigo o nome das mulheres que usavam o manto, que eram as Majés. Então é um enriquecimento, o processo de revitalização do manto, para uma comunidade, muito importante e significativo.

Não só para a gente, humanos, mas também para os não humanos. Porque o manto é um presente do céu para a terra, que é portado por pajés e por Majés. Então descrever toda essa ligação entre o manto que está no museu e o manto que está em movimento é bem significativo. Trazer o manto à vida, a estar em movimento, fazer essa revitalização dos rituais é muito importante para nós, povos indígenas. Fazer essa revitalização de fazer o manto, de tecer o manto. (ibid., p. 332-333)

Dentro da revitalização citada, é citado um evento sensivelmente importante e aparentemente inusitado quando se fala de povos indígenas: o aparecimento da

personagem da *Majé*. Trata-se ainda de um evento aparentemente recente para qualquer análise, que não será contemplado neste trabalho, se tratando de uma linha recente cujo acompanhamento demandará outras investigações.

A figura abaixo (Figura 1), realizada pela própria autora, apresenta a elaboração didática do processo de produção do Manto Tupinambá e dos elementos englobados. Poderíamos visualizar nela um esboço esquemático Tupinambá de sua existência? Encontramos: a base espiritual; o corpo da terra e seus viventes; os produtos e a economia advinda dos frutos da terra; saberes, práticas e grupos. Ligados à vida comunitária, à saúde da terra, do corpo comunitário, dos corpos individuais/coletivos, humanos e não humanos, Tupinambás (e seus mantos), englobam a existência tecendo a conexão com seu território, fazendo assim outros.

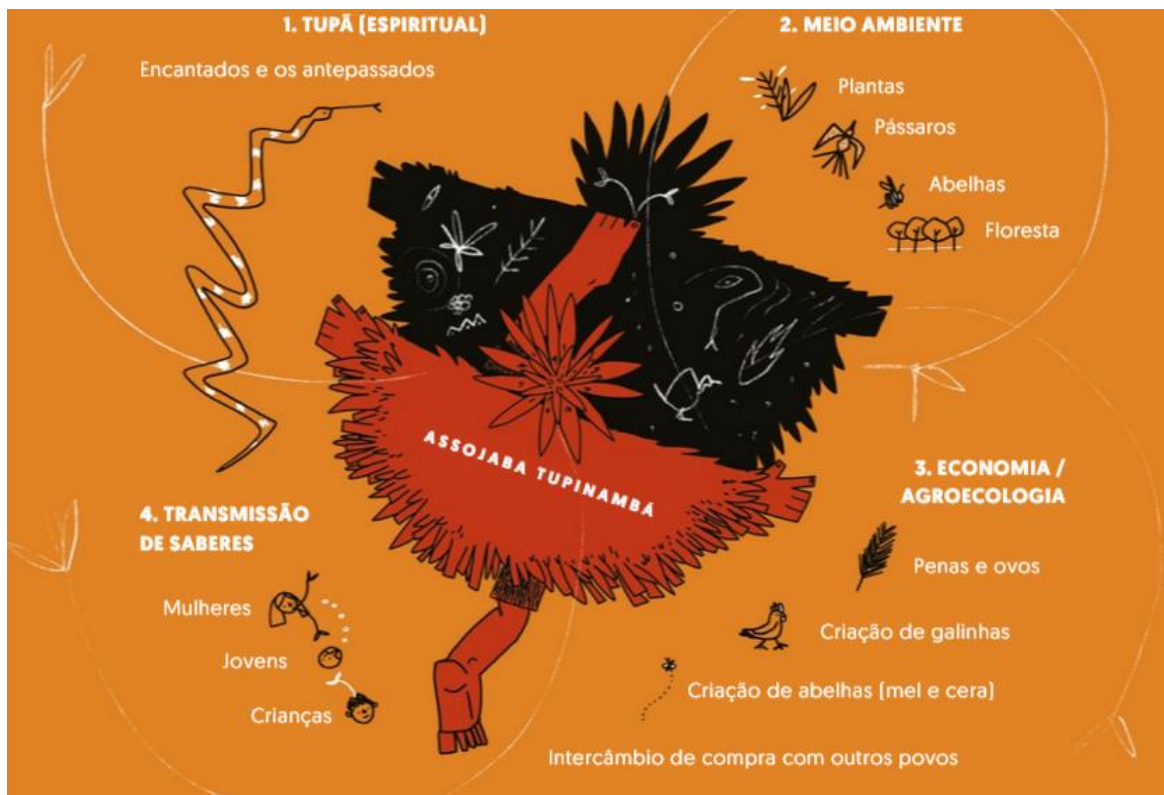




Figura 1 e 2 – Relação Manto / Território / Meio Ambiente (SILVA, 2021b)

Por não se tratar de um tema recorrente, tendo em vista que geralmente seus interlocutores priorizam questões ligadas à luta por território, cultura e política, o tema da saúde mental – pelo menos do ponto de vista da saúde – ainda aparece timidamente (pelo menos de modo explícito) nos textos citados. Todavia, chama a atenção, numa primeira abordagem, uma assertiva feita pelo Cacique Babau para o tema de presente interesse no trecho abaixo.

Os brancos dizem que existe a esquizofrenia. As pessoas ouvem vozes. Os povos indígenas sempre conversaram com os espíritos, sempre dialogaram com eles. Mas no mundo dos brancos, dão o nome disso de esquizofrenia, para retirar o dom do outro conversar com algo que não se enxerga. Muitos povos indígenas estão à flor da pele e estão cada vez ouvindo mais. Até os da cidade que não sabiam que eram índios começaram a despertar e a ouvir vozes e ver coisas que outros não veem. (BABAU TUPINAMBÁ, 2021, sem página)

De modo direto e evidente, – o que parece ser uma característica do pensamento não somente do cacique, mas de muitas pessoas da comunidade – traz-se a íntima relação entre as experiências perceptivas de *ouvir vozes* e a dimensão da espiritualidade,

compreendida na conexão e atuação dos encantados. Longe de uma abordagem medicalizante – e ao contrário, problematizando-a –, ouvir vozes não se coloca sob um ponto de vista do transtorno, da doença, mas enquanto atributo do ser indígena e de sua ligação direta com entidades não humanas componentes da realidade. Estado passível de variações na sua intensidade de ocorrência. Aborda como o proceder expropriatório “do branco” opera no campo da subjetividade a partir do deslocamento de tais experiências para um rótulo de adoecimento/transtorno. Experiências muitas vezes ligadas a cuidados em saúde, tendo em vista que a compreensão abrangente de tais vozes podem oferecer indicações práticas para sanar determinados males.

No processo da produção do Manto, Glicéria relata sua própria experiência, que se aproxima com o tema do ouvir vozes, da loucura e da espiritualidade.

Eu acredito muito na cultura e eu tinha essa vontade de revitalizar. Eu queria presentear os Encantados com o primeiro manto que eu fiz através de uma imagem, uma foto. E isso durou um tempo, de 2006 até 2018 eu ir, na França, ver o Manto pessoalmente. Cerca de 15 anos. (...) Eu vi o mesmo gestual, a mulher fazendo o manto sentada e com o cordão no pé e a tala na mão, fazendo. Todas as imagens vieram fazendo aquele quebra-cabeça, se somando. E aí eu vejo que o Manto realmente falou comigo, não é uma fantasia minha. Porque eu pensei assim, “será que eu estou delirando, será que estou louca?”. Mas não, realmente o Manto falou comigo, e essas imagens vieram se concretizando no real. (SILVA, 2021b, p. 331)

Longe de romantizar o evento do “ouvir vozes”, que pode ser uma experiência de sofrimento intenso para muitas pessoas, tais trechos indicam que eventos de cunho espiritual não estão distanciados do real. Vivências assim podem fornecer elementos fundamentais para a realização de cuidados. Ouvir e imaginar, longe de ser alucinações e delírios, podem estar conectados com germens de experiências artísticas, com elos espirituais, conforme observado. Faz pensar que o advento do “conversar com algo que não se enxerga” pode incidir em perturbações levem a experiências comumente referidas como enlouquecimento.

Mesmo não sendo tema principal do seu texto, Quadros (2018) refere a questão da loucura ao falar do seu bisavô, avô de Babau e Célia: João Ferreira da Silva, João de Nô. Sua reflexão a partir da experiência de visitação de grupos de terreiros de candomblé na comunidade, ao falar sobre louvar os encantados e a religiosidade da comunidade, afirma: “as memórias dos anciões recordam as situações em que ele *enlouqueceu* como o início do seu entendimento sobre os Encantados. A partir daquele momento, ele se tornou um rezador muito importante na região”. (*idem.*, p.7)

A questão do gênero se apresenta como um tema crescentemente pautado na comunidade. Diria se tratar de um mapa a ser construído, merecedor de pesquisas específicas, de modo a desfiar o trançado coletivo que as confere lugar diferencial na vida comunitária. Deixarei que a análise sobre o lugar da mulher neste trabalho seja feita por uma interlocutora, por meio de um poema. Escrito por Glicéria em 2022, após um evento na Pensilvânia (EUA), inspirada por uma pergunta da audiência sobre em que momento ela, elas, mulheres, se permitiam sentir fracas. Afetada pela pergunta, na sua solidão, desta vez ela, a estrangeira, e traduziu-se em versos: *Quando uma cunhã se sente fraca*. Após contar-me tal história, compartilhou a poesia comigo, que segue abaixo.

Quando uma cunhã se sente fraca

Cunhã guerreira
Cunhã mãe
Cunhã forte
Coberta pelo manto da coragem
Dando os passos da certeza
Quebrando as barreiras
A sabedoria é seu guia
A memória seu caminho
Ao chegar no topo do tempo
Veja-o com os olhos da pele
Sinta as estrelas do universo
Sua arma o arco
Sua missão o maracá dirá
Os obstáculos os rios contornar
Cunhã forte
Cunhã guerreira
Cunhã mãe
Seu colo segurança
Pulsção na roda
Saberes ancestrais
Ao curso do rio
Pulsa a liberdade

Glicéria Jesus Da Silva
Pensilvânia, 20/04/2022



Corrida de curumins (crianças) nos Jogos Indígenas de 2019, Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019.



Luta corporal nos Jogos Indígenas de 2019, Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019.



Banho de água de rio, folhas, alfazema e sabão para limpeza, bênçãos e proteção realizado e ofertado coletivamente por encantados em festejo de Iemanjá, Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019.



Toré na Casa do Santo, Semana Pedagógica do Colégio Estadual Indígena da Serra do Padeiro, Serra do Padeiro. Por Leonardo Mendes, 2019.

5. Trançados metodológicos

Este estudo se situa nas pesquisas qualitativas em saúde, utilizando como perspectiva de pesquisa, produção de dados, análise e escrita o método da cartografia. Nele, o trabalho de pesquisa não se faz de modo prescritivo, com regras prontas e ordenadas, tampouco desvencilha-se da orientação do percurso de pesquisa. Enquanto método (*metá-hodos*), a proposta não é a busca pelo alcance de metas pré-estabelecidas, mas prezar pelas metas que são criadas durante o próprio caminhar (*hodos-metá*) (PASSOS, KASTRUP & ESCÓSSIA, 2009). De todo modo, algumas estratégias foram eleitas previamente para composição do repertório de ação de sua própria feitura.

No campo da saúde coletiva, a cartografia consiste em um método de pesquisa-intervenção recente, utilizado na construção de conhecimentos sobre processos e relações em andamento em determinados territórios. Mais que representar um dado objeto ou estado de coisas, como se finito e pronto, busca-se acompanhar processos, ou seja, “desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente” (POZZANA e KASTRUP, 2009, p. 57). Busca-se o mapeamento de paisagens psicossociais, o mergulho na geografia dos afetos, dos movimentos, dos vínculos, as coletividades/redes e dos territórios existenciais (MARTINES, MACHADO, COLVERO, 2013; CINTRA, 2017).

No dizer de Ferigato e Carvalho, “investigar um território de produção de saúde é buscar captar suas dinâmicas, seus movimentos, seus acontecimentos (...) Um lugar que se propõe a ser um Espaço do Acontecer, um território compartilhado que se oferece a um papel analítico” (2011, p. 670). O mapeamento cartográfico busca os acontecimentos, ao mesmo tempo em que se concebe, realiza e analisa enquanto um acontecimento em si. Afirma-se, assim, a inseparabilidade entre conhecer e fazer, entre pesquisar e intervir, pois se entende que toda pesquisa é uma intervenção (PASSOS, KASTRUP e ESCÓSSIA, 2009; PASSOS, KASTRUP e TEDESCO, 2014).

O conhecimento, nesse método, não se realiza a partir da representação de coisas e objetos, mas ao promover eventos/acometimentos inerentes à investigação, carrega consigo o imperativo de analisar seus efeitos. O ato de conhecer, nesse caso, se dá na mesma medida em que se delinea as diferentes forças atuantes em um território e as diferentes relações que estabelecem entre si. Tais forças podem ser de cunho político, econômico, ambiental, jurídico, educacional, sanitário, cosmológico, simbólico, psíquico, social, religioso, étnico/racial, sexual, cultural, artístico, dentre outros. Conhecer,

neste caso, caminha junto com o enfrentamento dos processos de opressão e subalternização, pois permite destrinchar os diferentes nós que os compõem e sustentam, o que confere o caráter de intervenção no ato de pesquisar e conhecer.

No contexto que trata a pesquisa, população indígena Tupinambá da Serra do Padeiro, levando a cabo toda a contextualização realizada anteriormente, o termo intervenção requer um tratamento específico. Não será aqui utilizado como uma atuação necessária diante de uma situação social que requer algum tipo de solução de problemas, ou mesmo para evitar agravamentos neles. Qualquer agente e instituição de pesquisa deve evitar pleitear qualquer tipo de intervenção a partir de alguma análise prévia ou demanda por qualquer fonte terceira. O que está em questão quando se refere ao termo intervenção diz respeito ao aspecto de que a pesquisa, ao promover ações e procedimentos de interação, contato, produção de situações e eventos com as pessoas e a localidade envolvida, realiza algum tipo de intervenção no território, ao menos em seus agentes.

Outro campo de intervenção se situa na esfera dos trabalhos acadêmicos. No caso: a ênfase da pesquisa em abordar a saúde mental em populações indígenas com foco nos funcionamentos e perspectivas comunitárias; a menor ênfase dada à política pública de saúde e seus marcadores enquanto norteadores investigativos; o destaque dado a etnias do Nordeste brasileiro e a Tupinambás, lacuna encontrada na revisão bibliográfica. Como dito anteriormente, mesmo reconhecendo a importância da abordagem comunitária, percebe-se que boa parte dos trabalhos muitas vezes evidenciam sobremaneira a política pública em prejuízo do foco voltado à própria população indígena. Ademais, resgatar temas, eventos e problemáticas ligadas à vida comunitária, sua luta pela terra e suas tentativas de organização e cuidado se mostram aspectos interventores, por fomentarem a construção de novas elaborações e simbolizações para o vivido.

Ao trazer à tona a problematização do uso do método, do referencial teórico e dos procedimentos técnicos, na perspectiva cartográfica os procedimentos devem ser captados a partir do contexto. A escolha das ferramentas se dá no caminho do pesquisar – posto que a atitude cartógrafa é se dispor aberto para os imprevistos, compreendendo-os como integrantes do campo problemático. Mas não há o desejo de suprimi-los. Requer um planejamento e a intenção de revisar os procedimentos quando necessário, no derivar da pesquisa, durante o período de estadia em campo (MARTINES, MACHADO, COLVERO, 2013; CINTRA, 2017).

As técnicas elegidas e utilizadas no campo de pesquisa consideraram aspectos do território (mobilidade e as intervenções climáticas, viabilidade logística e operacional,

viabilidade de registro a partir da ambiência, por exemplo). As principais ferramentas utilizadas foram: observação participante, entrevistas semiestruturadas, diário de campo, e estudos bibliográficos. Em um caso foi realizada uma entrevista em grupo de duas pessoas, por consentimento próprio e arranjo combinado na ocasião. O momento da reunião comunitária mensal foi utilizado como momento para apresentação da pesquisa, diálogo inicial, acompanhamento, observação e registro do funcionamento, incluindo temas abordados. Não foi possível realizar atividades coletivas para pesquisa propriamente dita.

No percurso de realização de uma pesquisa cartográfica entende-se que as fases de produção, análise e discussão de dados não acontecem de modo cronológico, mas simultaneamente, como passos (no ato de caminhar) que se sucedem sem se separar. A processualidade também se expressa na produção de escrita. O diário de campo foi uma ferramenta de apoio estratégica, em alguns momentos sendo diretamente transcrito ou reelaborado no texto final (MARTINES, MACHADO, COLVERO, 2013; BARROS e PASSOS, 2009).

A apresentação da proposta de pesquisa para a comunidade ocorreu na reunião mensal da associação local, espaço que a comunidade avaliou e decidiu sobre o proceder da realização da pesquisa. A aprovação da proposta favoreceu a definição locais e pessoas para serem entrevistadas junto com seu respectivo cronograma. Demandas da comunidade trouxeram alguns direcionamentos para a pesquisa, assim como ajudaram a validar o roteiro de entrevista. A entrada no campo possibilitou a inserção e investigação no território dos fenômenos relacionados, direta e indiretamente, à pesquisa. A convivência na comunidade possibilitou a observação direta e a realização das atividades para produção dos dados. Enquanto uma das técnicas, utilizou-se a observação participante, na qual

o investigador participa até certo ponto como membro da comunidade ou população pesquisada. A ideia de sua incursão na população é ganhar a confiança do grupo e, ao mesmo tempo, conscientizá-los da importância da investigação. (...) A técnica de observação participante ocorre pelo contato direto do pesquisador com o fenômeno observado. Obtém informações sobre a realidade dos atores sociais em seus próprios contextos. (...) A observação participante permite captar uma variedade de situações ou fenômenos que não são obtidos por meio de perguntas. Os fenômenos são observados diretamente na própria realidade. A observação participante apreende o que há de mais imponderável e evasivo na vida real. (GERHARDT *et al.*, 2009, p. 77)

O período de observação ocorrera durante todo o campo, em especial em situações e eventos com ligação direta aos objetivos da pesquisa. Totalizou-se um período de duas semanas para a fase de campo. Na cartografia, compreende-se que tais fases não se restringem ao tempo de permanência no território, abrangendo-se aos momentos prévios

e posteriores, cuja duração é de difícil definição cronológica. Isto se deve à incorporação ao campo de produção dos dados e da análise os efeitos produzidos no pesquisador quanto ao ato de pesquisar, sua problemática, as interações geradas e eventos relacionados. Ao mesmo tempo, no caso desta pesquisa, alguns dados continuaram ser gerados após a saída de campo, diante a ocorrência de eventos diretamente ligados à pesquisa, que mereceram o devido acompanhamento e registro.

As entrevistas contaram com o roteiro em anexo como suporte temático. Este roteiro foi elaborado exclusivamente para esta pesquisa, sendo de autoria do pesquisador, com validação de pares e de participantes. As perguntas do roteiro não foram obrigatoriamente realizadas em sua totalidade, decisão aplicada a partir do andamento de cada entrevista. Isto aconteceu, por exemplo, em casos em que a pessoa entrevistada contemplou alguma pergunta ao tratar de outra realizada, ou quando trouxe direcionamentos interessantes para entrevista, sem prejudicar seus desígnios.

A maioria das entrevistas foram previamente agendadas com cada participante. A indicação das pessoas a serem entrevistadas e os critérios para tal ocorreu em comum acordo entre comunidade e pesquisador. Foram entrevistadas pessoas das diferentes idades, menos crianças e adolescentes. Os diferentes gêneros e categorias raciais foram contemplados. Em termos quantitativos, quinze pessoas foram entrevistadas. Ocorreram principalmente em visitas domiciliares ou em outros espaços particulares, de modo a manter o sigilo necessário. Em todos os casos, foi proposta e aceita a gravação em áudio das entrevistas para fins de formação do banco de dados e arquivos da pesquisa. O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) de participação na pesquisa, em anexo, foi apresentado e assinado em todos os casos.

O período de campo está registrado em diário de campo, com as observações, as entrevistas e demais atividades realizadas. Trata-se do detalhamento pessoal sobre os interlocutores, grupos e ambientes estudados. No contexto desta pesquisa, no diário de campo, a partir do que se vive no processo de colheita de dados, produziram-se: apontamentos de fatos cotidianos; eventos realizados; práticas de cuidado, personagens envolvidos/as e lugares onde ocorrem; interações alcançadas; lugares frequentados; falas significativas; histórias escutadas; gestos e expressões corporais marcantes; problemas e dificuldades na realização da pesquisa; afetos surgidos durante a permanência em campo; impressões, ideias, dúvidas, esboços de análises e interpretações, curiosidades, dentre outros aspectos. O material escrito, neste caso, diz respeito não só ao tema escolhido, mas à própria experiência do pesquisador e efeitos percebidos do seu fazer pesquisa.

Compreende-se que “o trabalho de pesquisa deve sempre ser acompanhado pelo registro não só daquilo que é pesquisado quanto do processo mesmo de pesquisar” (BARROS e PASSOS, 2009, p. 172).

No período de análise dos dados, o tratamento às entrevistas ocorreu, primeiramente, com a escuta repetida das gravações, com transcrição dos trechos mais expressivos dos depoimentos. As perguntas do roteiro de entrevista foram norteadoras, mas não definidoras, na estruturação dos eixos temáticos. O agrupamento dos trechos transcritos por eixos temáticos, permite analisar a variedade de discursos sobre o mesmo tema, e a diversidades de maneiras como é elaborado. Por exemplo, as expressões utilizadas, eventos e memórias suscitados, afetos e sentimentos acionados durante a experiência do dizer.

À composição dos eixos temáticos e seus respectivos montantes de trechos se realizou o entrecruzamento, de modo a avaliar os temas que apresentam maior grau de convergência. A aproximação entre os temas e o modo como dialogam entre si favoreceu a construção das categorias para análise dos fenômenos a eles relacionados e os itens temáticos para escrita. Quando aplicável, as palavras-chave utilizadas e avaliadas como mais significativas no rol de expressões dos eixos guiaram o estabelecimento das categorias analíticas. A escolha de utilizar palavras-chave se conjuga com a pretensão de tornar a própria maneira de dizer das pessoas envolvidas como categorias analíticas e, em alguns momentos, expressões conceituais.

O diário de campo foi revisitado continuamente de modo a conferir observações quando da realização das entrevistas, procurando anotações que reforçassem ou mesmo complementassem o material em análise. O cruzamento das informações agrupadas com a revisão bibliográfica possibilitou suscitar o diálogo entre os dados produzidos, as observações do pesquisador e os textos analisados. Tal processo permitiu encontrar os achados finais da pesquisa e suas conclusões.

6. Investigando territórios e construindo um método: apontamentos, eventos analisadores, escolhas e percalços do pesquisar

“Até onde a gente pode ficar com vocês?”

(Amescla)

Você conhece uma colmeia de abelha? É que nem a aldeia, cheia de coisas. Assim falou uma senhora Tupinambá ao fim de mais uma entrevista, após a interrupção da gravação de áudio em andamento. Como várias outras entrevistadas, como se aguardassem o fim do registro, davam prosseguimento ao diálogo, já aquecido, depois de cerca de uma hora de duração, em sua maioria. Evocava a coletividade da abelha para tratar do funcionamento ininterrupto da vida comunitária, que *não para nunca, tem sempre alguma coisa acontecendo*. Mais especificamente, falava de si, das viagens, das entrevistas, dos convites de eventos, das festividades e celebrações, das solicitações de cuidado a parentes, das obrigações espirituais, dos compromissos/obrigações com a justiça, das atividades ligadas à luta pela terra.

Sua metáfora não refere nem evoca rainha ou rei. Nenhuma hierarquia se sobressai. É de zumbido, agitação, burburinho e muito trabalho os sinais que agitam, seu pensamento, sua evocação, que, tal como outros interlocutores, empregam nos animais seus mediadores especiais para ler, pensar e dizer sobre suas passagens pelo mundo.

Também é de doçura e nutrição, espelhados no olhar, na fala e na pausa – e parece que na pausa há sempre algo por vir. É de cuidado ancestral, tal como tantos e tantas outras já ouviram dizer e comprovar seus poderes fazendo. Um ato melado de sentidos para o método. Ato de mel.

Esse e outros trechos preciosos de conversas exigem às vezes esforços memoriais consideráveis de quem pesquisa, às vezes levando ora ao esquecimento, ora ao cansaço. Lapsos, perdas, limites na capacidade de registrar, eventos componentes do pesquisar. Diante disso, os registros de campo, quando não gravados, às vezes restam incompletos, e encarregam às histórias os ímpetos das narrativas. A quem pesquisa, resta a saliva na boca, o gosto de “quero mais!”, a sede do “como foi mesmo?”, a vontade de reproduzir na íntegra o que foi dito, tendo em vista a riqueza de língua empregada, e a impressão de estar esquecendo algo muito importante que não foi registrado.

Permanece a reflexão dos limites do método, suas incompletudes, e das interferências tecnológicas e burocráticas no momento do encontro. Para isso, é urgente

considerar as condições de trabalho de quem pesquisa. Pois não é apenas de sonho nem de amor que se faz uma pesquisa, mas de condições concretas, que também produzem efeitos na construção de métodos, de estratégias e de viabilidades para se pesquisar. Elas estiveram presentes, trouxeram limites à pesquisa e impuseram barreiras cuja reflexão se poderia desdobrar em outro trabalho¹⁶. Diante disso, foram necessários reconhecer e escolher alguns limites, em busca de consistência, sem deixar de apontar os caminhos não seguidos nas análises e na descrição do material empírico.

Da chegada e do preparo

As atividades realizadas no campo ocorreram de modo descontínuo, com interrupções de diferentes ordens. Priorizou-se nos primeiros dias o processo de chegada e adaptação, sem maiores investidas de pesquisa nesse momento. Mesmo assim, algumas situações já apontavam questões ligadas ao projeto. Optou-se de início por uma observação participante mais aberta, sem buscar necessariamente o objeto de pesquisa. Neste período, que durou quatro dias, foi possível presenciar e participar de festividades na comunidade. A escola entrou de recesso a poucos dias. As festas realizadas se destinavam ao público adulto. Mesmo assim, constatava-se a presença de crianças, que brincavam, comiam e se divertiam entre si e com adultos.

Após os primeiros dias no território, conversando com lideranças, inclusive o cacique, fui autorizado a já iniciar as entrevistas. Combinamos de ser realizada a apresentação na reunião da associação, ainda por acontecer, para organização das próximas entrevistas. Desta maneira, comecei a sondar pessoas para entrevistar, avaliando sua receptividade e disponibilidade, o que será tratado adiante.

Decidi iniciar entrevistando pessoas residentes e em circulação na sede da comunidade, local de convergência das circulações, em especial para atividades escolares, do posto de saúde, da Casa de Santo. Receei que esta escolha evidenciaria a presença de apenas um tronco familiar específico na amostragem participante. Todavia, o desdobramento mostrou-se distinto. Logo na primeira entrevista a participante foi uma indígena agregada a esta família da sede, contudo oriunda de outro tronco. O mesmo ocorreu com

¹⁶ Conferir os infortúnios do pesquisar citados no primeiro capítulo.

os profissionais da saúde. Nesse ínterim, membros do tronco familiar da sede foram entrevistados.

Após a reunião da associação, outros nomes e locais foram indicados e combinados de visitação. O cacique informou, algo desconhecido por mim, que já tinha indicado a coordenadora da saúde para prestar o apoio devido. Ela trouxe alguns nomes que combinamos no fim da reunião. Um Agente Indígena de Saúde trouxe algumas sugestões após abordá-lo. Por fim, contatei o cacique para combinar a entrevista com ele, o que ainda ficou indefinido, e requereu maior abordagem com o mesmo. Neste caso, precisei afirmar que não se tratava de uma avaliação psicológica, mas de um “conversar sobre o assunto”. Isto se deu por perceber a insistência do mesmo em falar do assunto pela via do “ser doido” (inclusive na reunião comunitária, por meio de brincadeiras), geralmente caracterizado como uma brincadeira que facilita na abordagem do assunto com a comunidade. Sua posição foi a de que realizasse a entrevista com ele no final, após passar por diferentes pessoas, o daria um panorama maior do tema em questão na comunidade. Avaliando a coerência da proposta, assim acordamos.

A participação na reunião comunitária foi previamente combinada por meio de informação ao cacique seguida de sua orientação de como proceder para inclusão da pesquisa na pauta, o que fora realizado conforme orientado. No dia, o presidente da associação questionou o tempo necessário para a pauta da pesquisa. Informei ter pensado no tempo de vinte minutos – na verdade até gostaria que fosse mais, acreditando que seria um momento oportuno e valioso para um diálogo coletivo – o que ele respondeu ser demasiado. Argumentei que pensava ser importante ouvir as pessoas presentes. De toda maneira, consegui o tempo de dez minutos, tendo em vista que havia uma pauta importantes e de grande interesse por parte da comunidade de ouvir a respeito, diante de eventos ocorridos ao longo do mês, especialmente nos últimos dias.

Quando convocado para apresentar a pesquisa, todas as pautas da comunidade já haviam sido tratadas, restando apenas a citada acima, que, na avaliação do cacique, seria mais longa, sendo então destinada a ser a última. Apresentei-me falando das outras vezes em que estive no território, de que não tinha imaginado estar lá para fazer pesquisa, e que notava ser o primeiro homem a realizar tal tarefa. Neste momento brincamos, eu e o cacique, pois a essa fala ele disse “é, aqui a gente não gosta muito de homem não”, no qual eu respondi “é, mas vocês são a minoria”. Demos risadas. Quando apresentei a pesquisa, busquei encurtar o tempo da minha fala em prol do tempo ao qual pretendia fazer alguma escuta das pessoas presentes sobre o que acabaram de ouvir.

Coloquei a questão para a comunidade, se viam procedência na pesquisa, se algo que fora dito não tinha sido compreendido, se havia alguma pergunta, dúvida ou comentário. Perguntei se tinham algum critério a propor para realização da pesquisa, algo que acreditei que pudesse trazer algum debate. Desta vez, para minha surpresa, não houve retorno da parte do público. Após um breve silêncio, o cacique trouxe suas observações sobre a pesquisa. Para ele, o ponto principal era que se tratava de uma pesquisa em saúde, e não antropologia, o que tornava algo mais tranquilo. A precaução se explica tendo em vista que trabalhos antropológicos podem influenciar negativamente no processo de demarcação da terra, algo evidentemente evitado. Informou que encaminhou a demanda de apoio para a pesquisa para a coordenadora da saúde, que ficou responsável em colaborar na escolha das pessoas a serem entrevistadas. Enveredando no tema, abordou a questão da saúde mental a partir do tema do “ser doido”. A fala em si não foi gravada, por escolha pessoal de não fazer uso de gravador, para evitar influenciar em qualquer tipo de inibição naquele espaço coletivo.

Lembro da recorrência da minha identificação enquanto doido pelo cacique. Por isso, para ele, eu não poderia entrevistá-lo. A esta afirmativa, ao final da minha participação, utilizei do mesmo argumento, em tom brincalhão, dizendo que ele também não poderia me entrevistar. Mais uma vez demos risadas. Em certos momentos, deu-se a impressão de que o tema da saúde mental ainda reverberasse, resumindo-se ao tema da loucura, no caso mais específico da comunidade, do “doido”. O mesmo pode ser verificado quanto à presença de um profissional psicólogo, o que será tratado adiante.

O silêncio das pessoas presentes permanece algo de difícil análise. Posteriormente, ainda no mesmo dia, uma interlocutora me falou se tratar de um comportamento comum. Segundo ela, as pessoas estavam ali não para falar, mas primeiro ouvir e refletir sobre, para depois decidirem se iriam falar ou não, e o que falar. Ainda me pergunto se o silêncio interrompido pela fala do cacique contempla a função dele de falar ou é algo de outra ordem. Se o tema da saúde mental ainda é algo difícil de se falar em coletivo, ou mesmo se a reunião da associação é o espaço adequado para a tarefa. Haverá um espaço para tal, instituído como "o lugar para se falar"? Será que a comunidade realmente precisa deste tipo de dispositivo? Haveria tabus a respeito do tema? Será ele realmente conversado, mesmo que na brincadeira? Será a brincadeira um modo local de encarar temáticas mais delicadas? Novas perguntas foram brotando de silêncios, seriedades e sorrisos.

Da programação das visitas, ajuste e validação no roteiro

A comunidade trouxe, enquanto público preferencial, idosos e idosas, acreditando na relevância de suas histórias para a pesquisa. Tendo feito boa parte das entrevistas com esse público, percebi também a importância de entrevistar adultos mais jovens. Nestes, pude averiguar os efeitos das retomadas, das represálias e da reconstrução comunitária. Em um caso entrevistado, indicado pela coordenadora da saúde, responsável pelo meu apoio, percebi que ela escolheu um caso que, segundo ela, estava passando por dificuldades. Verifico nessa situação uma mistura entre a realização da pesquisa com uma ação de assistência. Em alguns momentos, escolhi algumas entrevistas por reconhecer a atuação das pessoas na comunidade. Outras, por afinidades e proximidades, acreditando que pudessem proporcionar maior espaço para aprofundamento. As distâncias e os aspectos geográficos e climáticos influenciaram no recorte espacial de deslocamento, o que incidiu em limites no acesso.

Foram realizadas quinze entrevistas no total. A maioria absoluta da amostragem entrevistada se reconhece como Tupinambá. Apenas uma pessoa se disse de outra etnia, Pataxó hã-hã-hãe, no caso. Nove mulheres e seis homens perfazem a composição de gênero da amostragem. Quatro das mulheres são idosas, as demais adultas acima de trinta anos. Dos homens, um idoso foi entrevistado, os demais com faixa etária que varia de 30 a 55 anos. Três das pessoas entrevistadas atuam na equipe de saúde indígena local, duas ocupando as funções de técnico de enfermagem e a outra de agente indígena de saúde. Uma delas é a responsável pela coordenação do setor da saúde na comunidade, todas são Tupinambás da Serra do Padeiro.

Interagindo com uma interlocutora tratamos das perguntas do roteiro para as entrevistas, buscando avaliar se a formulação efetivava uma comunicação compreensível, se seriam procedentes ao contexto e quais outras poderiam ser excluídas e inseridas. Algumas alterações de termos foram realizadas, buscando expressões mais populares (por exemplo: no lugar de *nomeia* utilizar *chama*; trocar *como você vê* por *qual sua opinião sobre, ocupado (pelas forças armadas)* por *invadido*). Inicialmente, nenhuma pergunta foi retirada, sendo acrescentado um tema não considerado anteriormente. Assim, a questão das retomadas foi inserida, de modo a se investigar se as pessoas entrevistadas participaram das retomadas e suas experiências a respeito. Agregou-se perguntas sobre os efeitos decorrentes (impactos individuais e coletivos, assim como das modalidades de

cuidados diante) das reações de agentes externos nos conflitos territoriais em meio às retomadas.

Com o decorrer da realização das entrevistas, foi possível avaliar que algumas questões podiam não funcionar a contento para melhor andamento da tarefa, ou se fizeram desnecessárias, pois acabavam sendo contempladas nas demais. Outras precisavam ser incluídas a partir de algum conhecimento prévio da pessoa a ser entrevistada. Em alguns momentos, a depender do caso, o roteiro foi parcialmente secundarizado, de modo a enfatizar a experiência presente que se produzia no ato do diálogo. Outras vezes, e com alguma frequência, a interação se fez para além do padrão interativo de pergunta e resposta, caracterizando-se, talvez, como uma conversação, onde as duas partes se apresentam em reflexão mútua sobre algum assunto, alguma situação e experiência.

Sobre as entrevistas

Durante e após o período de campo, a influência da montagem do dispositivo da entrevista no próprio resultado permaneceu um desconforto. Em outros termos, me perguntava sobre como a presença do TCLE, o uso da gravação de áudio, o próprio roteiro de entrevista e o histórico de experiências com pesquisas (principalmente em antropologia) influenciam, e como, o modo como os indígenas desempenham o papel de entrevistados. Quando se encontram nessas situações, que historicamente se constituíram como de entrevista, como os indígenas escolhem os temas, o que podem e querem falar, como veem aquele que os entrevista, e o que permitem que se tenha acesso sobre sua realidade? Aspectos afins com o caráter performático das pesquisas, também abordado no método da cartografia (PASSOS, KASTRUP e ESCÓSSIA, 2009).

Percebo que o momento de apresentar o TCLE teve uma marca incômoda que se repetiu. Foi desconfortável precisar tratar de burocracia no início de algo que foi tão batalhado para que ocorresse (no caso, o encontro que geraria a entrevista). É de conhecimento que as pesquisas em ciências sociais dispensam tal procedimento, desta maneira ao trazer uma pesquisa no âmbito da saúde para o território tal proceder evocava uma repetição histórica perigosa: assinar um papel para um não indígena. Isto já custou muito caro no passado, pois já custou a perda de terra para algumas pessoas. Vejo que ao longo da realização das entrevistas precisei desdobrar estratégias para que a formalidade do TCLE não comprometesse demasiadamente a ação principal. Fiz questão de mostrar para

as pessoas que estava gravando, para algumas até foi necessário abordar aspectos do tratamento que seria feito do que ali fora produzido, em uma breve apresentação do método. Isto é bem exemplificado na questão de Amescla: “até onde a gente pode ficar com vocês?”.

Outro aspecto que chama atenção é o efeito do desligar da gravação, o que teoricamente caracterizaria o fim da entrevista. Para isso o diário de campo tem se mostrado uma ferramenta importante, mesmo com as limitações de um registro mais detalhado de uma gravação em áudio (limitada também, evidentemente). Após o fim da gravação, o calor da entrevista, do encontro, reverberava, e outros conteúdos, atitudes e comportamentos emergiam. Antes do início das gravações, em alguns casos, falas bastante relevantes foram trazidas, umas sendo resgatadas durante as gravações, outras não.

A confissão de uma interlocutora idosa de que “para mim o senhor aqui é governo”, seus desabafos com marido e filho, seus rumores sobre questões da comunidade, da ambivalência de sua prática religiosa e da sua família, do desagrado de distribuição de terras, da questão de se falar nos encantados ser uma ordem de liderança. Foi perceptível que ela pôde reduzir sua contenção de tocar em assuntos talvez polêmicos. Ao mesmo tempo, em um arriscado comentário psicológico, pode-se levantar até que ponto ela se esconde ou mesmo evita aparecer a partir dessa estratégia. Algo de difícil compreensão, cuja não-resposta é um lugar aceitável, pois não se trata de buscar respostas, codificações do vivido pelo outro.

Em outro caso, uma liderança, após o fim da entrevista, em um momento de interação mais informal, pôde dar sinais da aflição que porventura sente em momentos de solidão e ócio. Incidentes decorrentes do papel social que exerce, que repercutem em não poder circular de qualquer maneira, em qualquer lugar, devido às ameaças decorrentes da luta da terra. Isto faz com que o trabalho adquira ainda mais valor. Ao mesmo tempo, lamenta as limitações corporais com as dores que suporta e continuamente trata, também frutos de eventos ligados à luta, advindos da demanda constante de viagens e do risco de acidentes.

Nessas situações, por exemplo, o que a pesquisa procura, mais que a realização protocolar da entrevista como *coleta de dados* é, através da montagem de seus dispositivos (modos de ver, ouvir e dizer), suscitar e acompanhar o exercício dos modos de expressão dos sujeitos e coletivos colaboradores, inclusive quando emergem em esboços, mesmo que descontínuos, como nos casos citados. Ao mesmo tempo, dizem de algum grau de deslocamento subjetivo resultante da interação e da produção vincular

subjacente, que permite a ocorrência de outros conteúdos e experiências de contato e contágio. Momentos, lapsos de tempo, de saída do papel de entrevistado, para um outro lugar subjetivo, uma outra aparição enquanto presença, com suas singularidades. Onde os conflitos, sortilégios e infortúnios podem aparecer com menor guarda, e outras histórias podem ser contadas, outros fios desdobrados para serem tecidos. Reside aqui uma dimensão de intervenção da pesquisa, aspecto potente na realização das entrevistas como momento de encontro e produção de dados conjuntos, mais do que coleta.

Das condições de tempo, intercorrências e resistências

Como previsto, as condições de tempo e de mobilidade foram fatores influentes na realização da pesquisa. Por sorte, interviram poucas vezes. Com o advento de chuvas prolongadas em alguns dias, a locomoção foi limitada, ora inviabilizando a chegada em alguns locais, ora limitando o tempo de permanência e as distâncias percorridas. Em uma conta imprecisa, acredita-se que cerca de cinco entrevistas não foram realizadas. Duas foram interrompidas antecipadamente devido ao clima. Avalia-se que o prejuízo maior foi não ter sido realizada a visita a famílias referidas como casos emblemáticos para a temática da pesquisa. Trata-se de um revés que não pode ser revertido diante das limitações de tempo e recursos disponíveis à época do trabalho de campo.

Fenômeno já conhecido no território, as chuvas prolongadas dificultam, quando não inviabilizam, o funcionamento de serviços básicos como a escola e o posto de saúde. Os eventos climáticos são integrados ao funcionamento da comunidade, sendo referidos em algumas entrevistas. As chuvas abrem espaço para atividades não programadas, de um descanso a cuidados domésticos e espirituais, por exemplo.

Em um único caso a entrevista foi interrompida por outro motivo. Quando a necessidade de saúde do marido de uma idosa (aqui denominada de Cuarana) demandou prioridade e interrupção na gravação. O fato reverteu-se em um momento de assistência e cuidado, favorecendo maior proximidade e intimidade com a família, especialmente com a entrevistada. Assim, a entrevista pôde ser parcialmente retomada, desta vez sem a gravação de áudio, tendo em vista a percepção de maior inibição da entrevistada com o uso do gravador.

Frente ao convite para a realização de entrevistas algumas resistências foram percebidas, trazendo elementos para reflexão. Manifestadas principalmente a partir de

risadas tímidas, em um gesto onde o corpo quer dizer não e ao mesmo tempo não o diz. Outrora, em afirmações como “eu não sou bom com entrevista”. Em outra ocasião surgiu quando que, diante de afazeres cotidianos, a pessoa estava ocupada, disponibilizando-se para um outro momento. Outra vez, alguém que não estava seus “nos melhores dias” para tal tarefa, por estar em clima festivo, reconhecendo não estar com a “consciência em ordem”. O que estava em questão aqui era o espírito festivo e a vontade de aproveitar os festejos da época em diferentes locais da região por dias seguidos.

Percebi a resistência da minha parte em retomar o convite em alguns desses casos. Seja pelo receio de gerar incômodos pela insistência, seja por algum traço particular de timidez e/ou insegurança de reaproximação. Em alguns casos, reavaliei o convite feito diante do tempo disponível, da necessidade de abranger outros locais e pessoas, da reavaliação do quantitativo de entrevistas estimado. Em outros momentos, a dimensão física e mental requereu avaliar e até declinar uma vez, diante da sobrecarga sentida.

Do cansaço e mal-estar aos cuidados com o pajé

Não se faz pesquisa sem que exista o momento em que aparece o cansaço. Às vezes, pode-se tornar exaustão. Inevitável, no meio das mobilizações geradas pelas forças componentes do território de pesquisa. Mesmo em contexto ambiental favorecido, o trabalho mental de observar, elaborar e registrar o campo, juntamente com o tecer passo a passo a pesquisa¹⁷, são aspectos que demandam de quem pesquisa acréscimos de força de difícil acesso em alguns momentos. O cansaço pode ser hora amenizado e até “curado” em algumas entrevistas, que podem ser extremamente potencializadoras, cujo sentimento de realização e alegria são evidenciados. Outrora, pode ser reativado, ou até intensificado, frente à alguns encontros, imprevistos, problemas, afetações decorrentes, não só de entrevistas, mas de entreatos do pesquisar e do viver comunitário.

Para um não indígena, habituado com os modos de viver urbano, o pertencimento comunitário e as diversas experiências inerentes – por exemplo, conhecer todo mundo e ser conhecido, conviver de maneira mais regular e próxima, a informalidade predominante nas relações –, gera uma demanda psíquica nem sempre de simples assentamento e manejo. A condição solitária e de demasiada atividade e responsabilidade na qual o pesquisador (e cidadão da cidade) se encontra, em um território tão distinto como uma

¹⁷ Registre-se que a realização de entrevista requer uma construção prévia cheia de tarefas.

comunidade indígena, demanda seus cuidados. Isto acarreta ao pesquisador buscar os recursos locais como meio de sustentação, que pode ser realizado de modo preventivo tal qual restaurativo. Ambas as modalidades foram utilizadas na experiência presente.

É notório que a escuta das histórias de violências e sofrimentos relatadas também tenha produzido afetações que repercutiram em experiências de mal-estar. Para além do cansaço físicos e mental, suportar tal campo de afetação pareceu ser parte da inserção e do acesso a alguns aspectos ligados ao campo de forças componente do território (PASSOS, KASTRUP e TEDESCO, 2014). Por meio do mal-estar algo do território também se expressava, como se evidenciasse a inscrição corporal dos efeitos dos conflitos ao qual a pesquisa se imergiu.

Outra modalidade de mal-estar percebida subitamente durante o processo de escrita e transcrição das gravações das entrevistas diz respeito ao método, ou ao próprio projeto de pesquisar. Mais especificamente: quando a realização da pesquisa, em alguns momentos, intrincava-se com a prática de considerar as pessoas participantes como objeto de pesquisa. Por utilizá-las enquanto referências e fontes de fatos que podem confirmar ou refutar pressupostos do que se pretende construir como discurso científico. O desafio de abordar a dimensão epistemológica no contexto de trabalho interétnico parece acarretar um mal-estar a ver também com a superação das violências perpetradas pela epistemes hegemônicas (no plural). O desejo de não repetir os abusos históricos, premissa primeira para quem pretende tais territórios, é uma tarefa deslizante. Mesmo que seja para se aprender a lidar com pouco, fazer devagar, deixar a chuva passar, desistir do plano do dia na calma, caminhar, visitar o vizinho para conversar aleatoriedades, dentre outras possibilidades. E quantas vezes andamos onde não há pistas?

Como praticados outras vezes em períodos de visita e permanência na comunidade, diante de situações de saúde às vezes esperadas, alguns recursos de cuidado se fizeram necessários. Deles nos aproximamos dos temas da pesquisa. A busca pelas rezas do pajé para um cuidado preventivo, de modo a convocar bons discernimentos e escolhas para a execução da tarefa, assim como a bênção para se realizar a empreitada da pesquisa. Banhos de folhas e nas águas dos rios para limpezas e fortalecimento espiritual, recomendações comuns no território. Realizar caminhadas, pela estrada ou por algumas matas menos fechadas. Medidas utilizadas ao longo do período de campo, cujos efeitos positivos puderam ser constatados empiricamente, gerando sensação de tranquilidade, descanso, alegria e calma nos momentos de decisão. A consulta com o pajé para avaliação do estado espiritual e material foi uma ação providencial, inclusive para prolongar os

cuidados após a saída do campo, maneira de manter o zelo com a empreitada, que continuaria após o retorno do campo.

Da aldeia ao pesquisador doido

Outro fato ocorrido acrescenta ingredientes e questões na experiência de campo e seu tema subjacente. Por mais de uma vez, escutei interlocutores mais próximos se identificando como *doidos*. *Aqui todo mundo é doido*, diziam. Diante da repetição da afirmação, mais especificamente em um troco familiar, não o ouvindo tão explicitamente nos demais, surgiu a questão: até que ponto a assertiva pode-se ser generalizada para a comunidade ou referir-se-ia a um grupo específico. Contudo, muitas vezes o termo era utilizado por outras famílias, inclusive com descrições pormenorizadas de comportamentos e atitudes delas, a ponto de justificar o emprego do termo.

Além disso – e aqui reside um curioso fato –, muitas vezes, à expressão *aqui todo mundo é doido*, acompanhada ora de uma alta e debochada risada, ora como uma confissão diagnóstica, foi acrescentado o seguinte: *você também é doido*. No caso, esse *você* se referia a mim, realizador desta pesquisa.

Inflexionam-se neste ponto questões difíceis de ser respondidas, mas de necessária formulação. O que observam, de fato, os Tupinambás no pesquisador a ponto de darem tal veredito? Quais os critérios utilizados em sua avaliação? Quais ações, atitudes, fatos realizados pelo seu observado, que contemplariam tal aval? Quais intenções atuam ao formular tal jogo analítico, aproximando quem pesquisa de quem é pesquisado? Simbolicamente, o que operam ao atrair o agente externo para o seu próprio registro simbólico e subjetivo? Afinal de contas, viam em mim como *doido também*, tal qual se enxergam, ou me veriam *também* como *doido*, a partir de uma noção própria de *doido*?

Acima de tudo, o que se apresenta remeter a uma pergunta básica desta investigação: o que querem dizer e como entendem os Tupinambá da Serra do Padeiro quando utilizam o termo *doido* (mesmo que originalmente utilizemos saúde mental)?

Como veremos, trata-se de um termo polissêmico. Ser *doido* pode se referir à manifestação de modos específicos de sofrer, geralmente identificados a algo que possa ser considerada como mental, da alma e/ou espiritual. Pode também tratar de uma diferença que gere estranhamento à convivência social, uma deficiência inata e/ou adquirida, um surto, uma consequência de um trauma vivido, uma seqüela de histórias de vidas mal

resolvidas. Quiçá, ser *doido* seria estar à margem do funcionamento e do modo de existir hegemônico comum ao que se observa na experiência social? Habitar, persistir e prosperar na experiência limítrofe que é a da Serra do Padeiro, não demandaria a qualidade de *ser doido o suficiente* para empreender as lutas travadas pelo projeto coletivo em questão. Poder-se-ia considerar a existência de uma cumplicidade pela semelhança, uma ponte entre diferentes mundos que buscam zonas de conexão. Talvez seja um exemplo evidente de alteridade. Por fim, prezar pelas experiências de liberdade tal qual as produzidas na comunidade comporta a possibilidade de *endoidecer*, reconhecendo-se que existem motivos de sobra para tal, diante do histórico de esbulho e violências.

Na última noite do período de campo, a pergunta de qual critério era utilizado na avaliação surgiu com veemência. Por prudência, excesso de cuidados ou receio não a fiz de modo mais incisivo e investigativo. Improvisei-a de modo brincante em contexto informal e social, que não favorecia prolongar o assunto no momento. Obtive uma resposta breve de uma interlocutora (*pelo jeito de olhar, assim...* [olhando para cima]). Escutar isto trouxe de imediato a impressão de que o termo *doido* pode estar ligado a passar por sofrimentos, tendo o elemento *olhar* (no caso, um olhar para cima, talvez “aéreo”) como sinalização de um critério avaliativo. Se trata de um desdobramento da pesquisa cujo problema emergente extrapola as possibilidades desta investigação.

Somado ao esboço de resposta, ainda com perguntas em aberto, considerei algumas hipóteses a respeito. Primeiramente, fazem essa inferência devido à convivência anterior com a comunidade, e com algumas pessoas em específico, cujos vínculos possuem alguns graus de intimidade, confidencialidade e compartilhamento de dificuldades e sofrimentos. Conhecimentos do campo da espiritualidade e da vida pessoal podem agregar e favorecer algo a respeito. Nesses casos, o termo designa a avaliação que fazem a partir do que conhecem. Embora óbvio, sinaliza, acima de tudo, que os indígenas também observam, analisam e avaliam seus visitantes. Muitas vezes, acabam cuidando. Parecem empreender a mesma investigação que acredita estar em andamento, pelo seu interlocutor. Muitos acreditam que as entrevistas são momentos de avaliação de sanidade.

Seria, em outra hipótese, mais um exemplo do chiste Tupinambá, corroborando um certo imaginário social sobre o tema da saúde mental? A partir de algumas concepções apresentadas, estaríamos, talvez, tangenciando uma dimensão que poderia ser considerada manicomial? Qual a demanda em buscar definir entre normalidade e loucura? À tentativa de adentrar alguma análise sob tal categoria, é importante, acima de tudo, enxergar as práticas que acompanham tais concepções. Isto será feito mais adiante.

Seria o caso de conceber que me consideram *doido* por ser psicólogo? Tal afirmação produz certa intervenção, aqui em sentido inverso. E mais uma vez, os Tupinambá embaralham o tabuleiro e invertem o jogo...

É evidente que a sensação de ser observado, acompanhado e avaliado impactam sobremaneira. Todavia, não se trata de novidade. Um dado evidente é que em nenhum momento ser chamado de *doido* pareceu estar ligado a alguma depreciação, algum afeto ligado à negatividade, mesmo que parecesse marcar por vez alguma experiência de sofrimento de ordem psicossocial. Ser chamado de *doido também* igualmente. Até se trata de uma fonte de brincadeiras e interação (inclusive em espaços coletivos, como a reunião da associação). Mas situando-me no papel de pesquisador, as questões se tornaram um elemento surpresa de impacto reflexivo. Ao mesmo tempo, deixam um espaço de perguntas em aberto, o que não deixa de ser inquietante. Novas perguntas a partir de uma experiência muito direta e próxima, suscitadas por pequenos acontecimentos cotidianos.

Dos presentes e referências vindos da aldeia

Um fato ocorrido durante o período de campo foi o compartilhamento de materiais de leitura e estudo, dentre eles, alguns presentes. Alguns materiais disponibilizados por uma interlocutora possibilitaram leituras durante o período de campo ligados ao território, à luta indígena, ao manto tupinambá, às histórias dos povos indígenas. Os presentes: dois livros, um catálogo da exposição do Manto Tupinambá, uma revista científica. Produtos cujo conteúdo trata diretamente da comunidade, feitos em diferentes maneiras e linguagens (de um livro acadêmico à revista em quadrinho, de uma exposição de arte à uma revista acadêmica independente). Frutos de pesquisas e produções locais, materiais originais para exame. Após o período de campo, até a atualidade, continuo recebendo indicações de leituras a partir de minha interlocutora principal. Assim continuamos nos falando e atualizando sobre diferentes assuntos.

Gesto de necessária incorporação no campo de análise, vê-se o território expressando uma potência de atingir o potencial produtivo: de cultura, de identidade e de autoafirmação. Um gesto na contramão da história, onde quem pesquisa recebe de seu suposto “pesquisado” algumas fontes e orientações de estudo. Gesto que apresenta o território no âmbito das realizações inovadoras não só no movimento indígena, mas enquanto movimento social, situando-se não apenas como consumidor, mas inventor de si.

O gesto citado é sublinhado nesse texto por conter em si o que consideramos uma alegre façanha da empreitada da pesquisa. No que concerne ao método, ele dismantela, fissiona, tanto os processos convencionais de construção da vinculação entre pesquisador-pesquisado, os lugares de orientação e de fontes bibliográficas, quanto prolifera as possibilidades discursivas do território. Esta variedade de fontes – oralidades, escritos, audiovisuais, corporais – apresenta-se como marco metodológico fundamental para análise de comunidades. Marco que se constata também nas próprias limitações da pesquisa, tendo em vista a inviabilidade de em um mestrado profissional realizar-se um trabalho de campo de cunho etnográfico com maior duração, ao contrário das pesquisas acadêmicas realizadas nas ciências sociais/antropologia.

É possível encontrar nessa diversidade de fontes uma estética metodológica condizente à dimensão heterogênea do tema estudado. Ao tratarmos da saúde mental comunitária em contexto indígena, tal como a multidimensionalidade dos fatores agregados ao sofrimento biopsicossocial, assim pode ser também a variação de fontes de pesquisa.

Evidentemente, muitas possibilidades não foram utilizadas e outras descartadas.

Em algumas situações, alguns aspectos (do sofrimento e das fontes usadas) sobrepõem-se uns aos outros. É a partir das relações estabelecidas, nas singularidades das interações e dos vínculos, que se tornam possíveis as análises, contextuais e únicas, assim como as falas das entrevistas.

Tais presentes apresentam produtos concretos de uma efetiva agência realizada entre o território e seu exterior. Em um modo articulado de se produzir, a partir da interlocução e da vinculação produtiva com não indígenas, surgem os meios para reconquistar e permitir falar de si, inclusive a partir do outro.



O Manto Tupinambá, Serra do Padeiro. Por Glicéria Tupinambá, 2021.

7. Colheitas e costuras nas malhas e roças das histórias

“O que é que você tem que dizer disso aí que você faz?”

(Amescla)

A nível de advertência, embora distintamente tratados, os conteúdos que seguem se conectam entre si, não se tratando de eventos e conjuntos estanques e isolados. Sua separação em tópicos busca viabilizar à exposição fins didáticos e de maior aprofundamento. Todavia, estão interligados, vez ou outra antecipados e/ou retomados, na medida da necessidade de esclarecimento e abrangência do tema. Tal opção se conjuga com alguns princípios teóricos do método escolhido, a saber, o aspecto interconectado e interconectável entre seus elementos. Todavia, talvez seja o próprio tema em si – a saber, a saúde mental em uma perspectiva comunitária e indígena – que demande tal abordagem. A escrita enquanto malha, tecido em processo de artesanaria, assume em sua feitura a inspiração no Manto Tupinambá. Intercessor no método, o manto presta seu apoio neste cartografar.

Nesta sessão, a coleção dos diferentes temas abordados durante o período de campo será analisada, conectando algumas fontes de registros escolhidas. Contudo, daremos enfoque especial às entrevistas e ao diário de campo, de modo a priorizar o discurso Tupinambá e não o ofuscar com o uso recorrente de fontes teóricas ou quaisquer que se afastem ao objetivo buscado. As entrevistas sobressaltam-se enquanto meio de registro e reprodução mais fidedignos, embora nem sempre tenha sido a mais favorável para certas interações e enunciações, como abordado anteriormente. O uso do roteiro de entrevistas colaborou, em conjunto com os dados produzidos, na construção dos tópicos encontrados a seguir, juntamente com os apontamentos e discursos registrados em campo.

O uso de pseudônimos se dá exclusivamente por obrigações e compromissos éticos institucionalizados, especialmente por se tratar de uma pesquisa no campo da saúde. Note-se que em pesquisas em ciências sociais o mesmo não se faz procedimento obrigatório. É verificável nos trabalhos a referência ao nome próprio das pessoas. Isto trouxe, por um lado, algum pesar e um esforço extra em reduzir a possibilidade de identificação a partir das falas, o que pode não ser totalmente bem-sucedido frente ao risco de reconhecimento para algumas pessoas conhecedoras do território. Ao mesmo tempo, possibilitou a partir do uso de pseudônimos reforçar dois aspectos expressivos da simbolização

construída para o ser Tupinambá na Serra do Padeiro: a parentalidade com plantas, especialmente árvores, ou seja, a nomeação de espécies vegetais, frutíferas ou não, com nomes de parentes; a identidade com os pássaros, belamente expressa na frase do Cacique Babau *Nós somos uma ave que anda, uma ave que se desloca e que faz contato com outras aves* (2021) juntamente com a frase que dá título para um texto de Glicéria Tupinambá, *Tupinambá é um pássaro da terra* (2022)¹⁸. Por fim, serviu para prestar homenagem ao próprio território e alguns de seus seres não humanos¹⁹.

Quanto às grafias utilizadas, o uso de termos em itálico, primeiramente, terá dupla função. Aqueles com português coloquial e termos específicos, referem-se a expressões de interlocutores coletados em campo e transcritos sem alterações. Trechos de falas mais extensos seguem as normas convencionais acadêmicas. Em alguns casos, expressões podem estar marcadas em itálico sem a devida correção ortográfica, de modo a manter sua dimensão oral original. Outrora, expressões construídas pelo próprio autor, decorrentes tanto do campo quanto do processo de escrita, também se encontram marcadas em itálico. Acredita-se que a distinção entre os tais usos citados não demanda maiores dificuldades.

7.1 Entendimentos e práticas ligadas à saúde mental

7.1.1 Compreensões e situações relacionadas

Em boa parte das entrevistas, nas interações estabelecidas em campo e demais dados produzidos, as compreensões acerca da saúde mental manifestadas por interlocutores da Serra do Padeiro mostraram uma variedade cheia de singularidades. Versaram principalmente entre as dimensões genético-hereditárias, aos vínculos e históricos familiares, às interações interpessoais dentro e fora da comunidade, inclusive com não indígenas, a eventos ocorridos ao longo da vida, às disputas territoriais e às questões espirituais. Percebe-se que o tema da loucura geralmente é o primeiro suscitado quando se fala o termo saúde mental, nos momentos de interlocução individual (entrevistas) quanto nos coletivos (reunião comunitária). É necessário acentuar a dimensão espiritual como aspecto reiteradamente citado como determinante em muitas das vezes na ocorrência de situações e casos considerados como problema de saúde mental. O termo também pode

¹⁸ Disponível em <https://dunaeditora.com.br/tupinamba-e-um-passaro-da-terra/>.

¹⁹ Como fonte de consulta, para interessados em conferir o significado de cada nome empregado, consultar o Glossário em Alarcon (2019).

ser compreendido enquanto deficiências, muitas vezes hereditárias, que caracterizam as pessoas enquanto “especiais”, em outros termos, “uma pessoa que não é capaz de fazer, nem de falar e nem de ter a vida própria”, conforme define Biriba, anciã e liderança ativa na comunidade. Ela complementa, “tem gente que já nasce com problema. Outros, devido à vida, à depressão (ou, ao que o povo chama depressão), que se invoca com uma coisa. Têm outros que é espiritualmente, tem um espírito, um negócio que incorpora na pessoa”.

Uma variedade de termos é utilizada para se referir ao tema. *Doido* (ou *endoidar*), *louco* (ou *enlouquecer*), *depressão*, *estresse*, *dor nos nervos*, *distúrbio mental*, *doença mental*, *mente boa*, *problema de cabeça*, *mongoloide*, *bem-estar do dia a dia*, *não tá bem da mente*, *psicologia da mente ou do cérebro*, *não conversa coisa com coisa*, *esquecido*, *fala demais*, *toma remédio*, foram algumas utilizadas. “A mente não é que nem uma pessoa normal”, essa expressão apresenta que há uma busca por definição do que seria uma normalidade, tema já conhecido no mundo não indígena. Percebe-se que o termo *doido* é o mais utilizado, seja de uma maneira pejorativa, bem-humorada ou mais genérica, sem distinções do que caracterizaria alguém com tal classificação, ou com algum critério avaliativo, tal como também aponta Biriba: “a gente chama de doido (risos). Tem o doido inteirado [por inteiro, completamente], que é aquele que corre e joga pedra, e tem doido que vive com a gente, mais não bate bem da mente, é o meio doido”. Tal concepção possui desdobramentos concretos. Por exemplo, a necessidade do uso de medicamentos, pois existem aqueles *doidos* que não precisam de remédios, os que precisam e conseguem se “controlar” com eles e aqueles que mesmo consumindo-os, não se controlam. À prudência de Biriba em diferenciar níveis de *doidice*, para não colocar todo mundo no mesmo conjunto, Guará, homem adulto e liderança comunitária, já escancara. Oscilando entre o deboche e a seriedade, aponta elementos apurados para uma concepção singular da saúde mental no contexto comunitário Tupinambá da Serra do Padeiro, de um modo completamente autoexplicativo.

Nós, Tupinambá, é muito confuso. Primeiro, que tratamos que todo mundo é doido (risos). Temos um princípio de que todo mundo é doido. O que precisamos é respeitar a individualidade do outro. E a individualidade do outro é muito diferente da minha. Então nós entendemos que muitas vezes o que chama de loucura de alguém na verdade é que *ele quer que alguém sente e ele passe o dia todo falando e o outro ouvindo*. O que ele quer é ser ouvido. No ponto em que todo mundo está preocupado e não para e ouve, trata-se como louco porque ele fica nervoso, estressado, começa a xingar, porque ninguém parou para ouvir. Têm outros casos que a pessoa está puta da vida porque quer ficar sozinho num canto sem olhar para ninguém (...) até ele voltar ao normal e entender que chegou a hora dele conversar. A gente chama individualidade de cada um, e a gente respeita. (Guará, grifos meus)

É possível perceber que o entendimento sobre o tema tem passado por mudanças a partir do processo de inserção educacional e das interações (habitação e convivência) com o mundo não indígena. Tal processo incide diretamente nas maneiras de compreender e lidar com o tema, especialmente em adultas mais jovens com acesso a outros tipos de formação. Lavandeira, mulher adulta e uma liderança comunitária no campo da educação e da cultura, realiza esse balanço, de como sua concepção sobre o tema mudou. Da visão do *endoidou*, da doença sem cura e das práticas de amarrar as pessoas quando estavam em crise – relatos que ouvia com recorrência dos mais velhos, especialmente falando de sua família –, para um entendimento ligado ao cuidado não restrito ao uso de medicações, do recurso dialógico da palavra, da substituição das ações de exclusão por modos de promover a inclusão na vida comunitária, a inserção social.

É entender esse lugar mesmo da saúde mental. Que a gente entendia que tudo era doença. Ou seria para ser internado no hospício, ou não teria uma cura. Poderia ser que melhorava, dava um paliativo, tinha que tomar medicamento, tinha que ser medicado. Com esse entendimento da saúde mental é que existe uma outra forma de lidar com isso e de tratar, que não seria necessariamente com medicamento, de você entrar com a medicalização. (...) Tudo para as pessoas lá fora tem que ter uma categoria e ninguém é normal. Por exemplo, o surdo precisa de ter um espaço. Quem tem Síndrome de Down precisa ter um espaço. Para quem tem autismo tem um espaço. E quem é o normal tem que acolher todos eles e aí acaba sendo que o normal seria o anormal. Para a gente aqui todo mundo é normal. O doido é normal, o deficiente é normal, o surdo é normal. Consegue comunicar, fazer as mesmas coisas que as outras pessoas conseguem fazer. (Lavandeira)

Os fatores genético-hereditários foram geralmente os primeiros a serem lembrados. Nesse aspecto, a família é tomada enquanto fator possibilitador de *deficiência* ou *adoecimentos da mente* a partir de diferentes vias: da herança genética; de problemas decorrentes dos processos gestacionais e de nascimento (pré-natal, parto e puerpério); da própria dinâmica de convivência familiar (de oferta cuidados, da qualidade da convivência, do histórico de conflitos entre seus membros); de legados espirituais familiares. Como disse uma idosa entrevistada, Cuarana: “família dá problema”. São as histórias familiares que são resgatadas e contadas durante as entrevistas para exemplificar as concepções e as situações ligadas ao que entendem enquanto saúde mental. O sofrimento familiar de possuir e cuidar de alguém com esses problemas é um aspecto imediatamente relacionado. “Problema para a pessoa e quem tá junto”, conforme Braúna, outra idosa entrevistada, caracterizando uma fonte de sofrimento e modalidade de trabalho, prover cuidados, cuja variedade veremos adiante.

Em grande parte das mulheres, especialmente as mais jovens, o período gestacional é citado como um momento no qual experienciaram grande sofrimento, com diferentes especificidades para cada caso. As idosas referem esse momento como de grande influência no surgimento do que consideram ser um problema *mental*. Situações de quedas, sustos e solidão da gestante podem influenciar no desenvolvimento das crianças. Outra idosa, Amescla, atribui à ocorrência de queda em uma de suas gestações, além de uma referência à espiritualidade, alguns problemas apresentados por sua filha, “diferente das outras”: irritabilidade e comportamento mais agressivos na maneira de falar, “não tem uma palavra bonita”. Situação que reverbera na mãe algum grau de sofrimento, pois além de se sentir “arrasada como mãe”, passa por aflições, preocupações e medo quando a filha se desloca para a sede da Serra do Padeiro para eventos e festejos.

Mulheres adultas mais jovens relatam maus momentos vividos durante a gestação em decorrência do contexto de luta pela terra. Uma delas, Aroeira, se pergunta até que ponto sua “gravidez turbulenta” não influenciou o desenvolvimento da filha. Esta, hoje jovem, durante o período de campo estava em acompanhamento psicoterapêutico particular (com uma profissional psicóloga indígena, na modalidade remota), por motivos de ansiedade, segundo Aroeira. Outra adulta jovem, Taboca, aborda o processo de depressão pós-parto vivido, no qual a dificuldade de assumir o papel materno de duas crianças produziu desorientação, angústias e desânimo, a partir do qual precisou recorrer aos apoios e cuidados locais. “Tudo o corpo ele sente. Se você tá triste, se você tá pensativa, se você tá desse jeito, de não conseguir dar de mamar que o leite acaba, realmente é verdade, o leite acaba. É por isso que nesse momento eu não conseguia dar de mamar, não conseguia dar nada”.

O tratamento dado às crianças em casais interétnicos foi citado como um fator produtor de problemas. Desconhecer alguns sinais e/ou mesmo esconder o caso; não saber lidar com crises, mantendo a criança mais sobre a proteção domiciliar; realizar buscas por cuidados muitas vezes escondidas da comunidade; são algumas atitudes que geram como desdobramento a medicalização do caso. Em casos como esses, com o tratamento reduzido ao uso de psicofármacos, favorece que *a criança vá afinando*, conforme Lavan-deira. Além dos agravos à saúde, repercute-se também na evasão escolar, o que foi lembrando uma vez como realidade.

Além do processo gestacional, outros casos e compreensões são abordadas para falar dos *estresses* que abalam a *mente boa* de uma pessoa. Todavia Biriba, cuidadora conhecida na comunidade, adverte: “não endoia só de juízo, endoia o corpo e mente

também”. Ampliando a incidência do problema para outras esferas, tendo como referência principal os cuidados que já realizou e as demandas que ainda chegam, inclusive de pessoas vindas de fora, ela observa: “tenho visto gente sobre bebida. Outros, é o cuidar da pessoa na família, da família não se unir, brigar, botar pra fora. Resguardo quebrado tenho visto muito. Derrame, doença do vento, ramo da molesta, que é um vento, deixa meio doido”. Além do problema do resguardo quebrado, a ver com o processo de gestação citado, chama atenção a introdução do componente de convivência familiar e dos aspectos ligados ao consumo de bebidas alcoólicas e à espiritualidade. Em pergunta informal feita ao pajé sobre os principais problemas que têm aparecido para ele afim ao tema da saúde mental, o mesmo confirmou que problemas ligados a bebida tem sido um dos principais, neste caso a maioria de pessoas externas à comunidade.

Os *problemas de cabeça*, em outras chaves de entendimento, possuem uma conceituação muito próxima à qualidade e quantidade do *pensar*. A dominância e a lida com alguns tipos de pensamento podem produzir situações de *enlouquecimento*, nas quais a pessoa perde sua condição de lidar com os mesmos e de prosseguir na vida. Algumas confusões podem acompanhar a pessoa e dificultar o *bem-estar no dia a dia*, gerando estresses que podem desdobrarem-se em estados de ansiedade e depressão, conforme citado na maioria das entrevistas. Malagueta, professora local, alega que uma fonte desse sofrer condiz com “pensar muita bestagem. Surge do cérebro, mas como é que entra? Eu só sei de uma coisa, para entrar é fácil, agora para sair dá muito trabalho. Quando você começa a pensar uns pensamentos muito negativos, muito ruins. Acha que vai dar jeito em tudo. Resolver as questões do mundo todo, sem conseguir”. E quando perguntada sobre quem coloca esses pensamentos na mente, ela atesta, genericamente: “nós mesmos, ser humano, somos doidos”.

Outrora, problemas oriundos do corpo, limitações, dores físicas decorrentes de outras questões de saúde podem desencadear em sofrimentos psíquicos, como no caso de Braúna. Idosa residente na beira de uma das estradas de terra que cortam o território, nomeadas de *rodagem*, ela relembra de quando seu problema na perna, cuja ferida ainda hoje não foi curada, com suas consequentes dores, restrições e noites perdidas na insônia provocada pela dor, levou-a a desenvolver, no seu dizer, uma depressão, ou *dor nos nervos*. Ela caracteriza-a principalmente como a permanência de “pensamentos ruins” e de “desânimo”. Em outras situações, seu caso foi comentado como de origem espiritual por pessoas da comunidade, em especial sua ferida nos pés, cujo tratamento nesse âmbito não fora levado a cabo devido sua orientação religiosa. Não se pretende aqui aferir qualquer

conclusão a respeito deste e de outros casos, importando notar a variação de versões acerca de adoecimentos e sofrimentos que afetam às pessoas da comunidade e de como tais eventos reverberam na rede de vinculações do território. Ao mesmo tempo, aparecem os aspectos ligados à relação entre crenças religiosas e percursos terapêuticos em busca de cuidados para os sofrimentos.

As limitações físicas, problemas de saúde e os impactos na saúde, tal como no caso acima, apresentam uma variação de casos no território, de diferentes origens, motivações, desdobramentos em sofrimentos e cuidados. Adiante o tema será retomado para abarcar outros aspectos relacionados.

Incrementando ao conjunto de entendimentos apresentados sobre o que seria uma saúde mental, a espiritualidade é um tema presente por unanimidade entre as pessoas entrevistadas. Nesses casos, os problemas de saúde mental são muitas vezes encarados como decorrentes de eventos e processos ligados às influências espirituais, podendo advir a partir de ações realizadas pela própria pessoa e/ou eventos externos que a afetam, provocando adoecimentos. Em outra chave, são frutos do que Pintassilgo, adulto de meia-idade define como “perder a fé em Deus, perder a crença do que é capaz”. É interessante perceber nesse trecho a conjunção entre uma fé em algo que é superior, transcendente, e outra que remete à própria pessoa. Parece sinalizar para um importante aspecto a ser visto, na busca de compreender o funcionamento intercessor da fé nas relações que se produz entre a ação dos encantados e a luta pela terra, incluindo os cuidados em saúde.

Acompanhando ou não a principal crença local, a *fé nos encantados* – pois existem pessoas que seguem outros preceitos religiosos exclusivamente –, a *fé em Deus* é um dizer e uma crença comum, mesmo cheia de nuances. Tal dimensão pode aparecer de diferentes maneiras. Um interlocutor, médium e “recebedor de encantado”, que diz que é possível perceber no jeito de olhar que há alguma influência espiritual atuante em algum sofrimento perceptível. Nestes casos, o proceder geralmente passa por realizar rezas e receitar banhos. Caso não se resolva o problema, é feito o encaminhamento para o pajé (ele utiliza, de fato, o termo *encaminhar*), onde é feita a *consulta* para ver o que a pessoa precisa, se é de banhos (e qual tipo de banho) ou mesmo de *fazer trabalho*, caso seja necessário. Trataremos mais adiante dos termos e procederes citados.

Ainda seguindo o relato do interlocutor acima, quando se percebe influências espirituais e necessidade de cuidados decorrentes, pode ocorrer de pessoas que, por ter uma opção religiosa distinta, ou no seu dizer, por *ser crente*, ou seja, adepto/a de religião protestante, “não faz como é na cultura”, conforme é praticado historicamente na

comunidade. Isso faz com que o caso não se resolva por completo, segundo ele. O caso de Braúna é um exemplo para tal relato. Também pode acontecer de um parente da família precisar *cuidar do seu santo*, e, caso não o faça, decorrer em desordens, como no caso citado da filha de Amescla. Outra maneira é quando a família inteira apresenta demandas de cuidado, e o não cuidado pode gerar e manter problemas. Amescla cita a própria família como um caso afim, contando que um antigo rezador e pajé da comunidade, João de Nô, a muito advertira: “sua família tem um bocado de desordem, de não cuidar dos encantados. Não cuida dos caboclos”. Outras famílias já passaram por tais padecimentos, muitas vezes socorridos pelo pajé e sua família.

Descobrir-se e assumir o papel de cuidados espirituais pode acarretar um percurso cheio de sofrimentos. É Amescla quem traz o próprio exemplo do que viveu e vive como decorrentes de seu *dom*. Percebendo-se diferente desde criança, acometida de sentimentos, vozes e perturbações sem remédio, relata que muitas vezes se viu “caída no chão por três dias”. Dizia para mãe, “eu tenho medo de mim”. Sua mãe não entendia muito e tinha medo. Depois que o pai começou a dar *banhos de mato* percebeu que assim ficava boa. Achava que iria enlouquecer nos momentos de crise. Recebeu o conselho do pai de pedir a Deus para encontrar alguém para cuidar dela, que ela ia *trabalhar*, ou seja, prestar cuidados espirituais. Ela chama atenção para fazer “uma observação sobre o Santo”. “Num é que é doido, num é que é louco, (*pausa*) é muito Orixás, e os pais não liga, não pede para levar o filho naquele rezador, naquela mãe, para saber o que meu filho tem”. *Feita no Santo* em uma casa de Candomblé externa à comunidade, no município de Buerarema, viu-se responsável por *zelar pela família*, missão que a leva, dentre outras coisas, conversar com os Santos da família e cuidá-los.

Em outra abordagem da ligação entre espiritualidade e saúde mental, Cuarana, outra idosa residente na rodagem citada, associa a ocorrência entre depressão, espíritos e morte. Citando casos na família no qual espíritos de mortos aparecem para conversar com os vivos, ou até mesmo agem, como na vez em que o espírito da mãe de uma prima apareceu para puxar seus cabelos durante a noite solicitando que prestasse atenção e cuidados à prima, em momentos de dificuldade na época. Informada por outra conhecida da situação da prima, e tendo providenciado a ajuda necessária, caiu em adoecimento, ficando curada após banhos de folhas. Segundo Alarcon, (2018), de modo similar aos encantados, “os mortos habitam e percorrem lugares diversos, relacionados a suas trajetórias de vida, aos contextos da morte e a outros fatores, como a expropriação territorial”

(*ibid.*, p. 2), assim como para promover a proteção de parentes necessitados, como no caso acima.

Na Serra do Padeiro os mortos também “localizam-se no território ocupado pelos vivos e com eles estabelecem relações de diferentes naturezas, que se alternam conforme as circunstâncias” (*ibid.*). Na luta e no cuidado, os mortos assumem funções, tal como os vivos, aos quais é outorgada a tarefa de prover para eles um *lugar de descanso*. Mesmo que a relação entre vivos e mortos passe por instabilidades e riscos, “é preciso *ter corpo* para receber os mortos” (*ibid.*, p. 11, grifos da autora). Passando por mal-estar e adoecimentos em pessoas que recebem a incorporação de mortos, o que ocorrem de modo bem menos frequente que os encantados, trata-se de males algumas vezes necessários, tendo em vista sua aparição em momentos críticos na luta pela terra e/ou em tramas pessoais, como citado por Cuarana. Uma medida conhecida no que diz respeito ao cuidado com os mortos, trata-se do cuidado com a hora dos mortos passarem: meia noite. Neste horário, qualquer atividade de retomada em andamento era interrompida, ou no dizer da autora: “intervalo de tempo especialmente perigoso, em que se poderia perder vidas” (*ibid.*, p.9). Medidas como estas, construídas a partir de experiências empíricas de longa data, típico dos saberes aqui tratados, agregam ao repertório Tupinambá para um cuidado ampliado.

Em muitos casos, a luta pela terra é identificada como fonte produtora de sofrimentos. A vivência continuada de emoções, como medo, favorecidas com a indefinição da situação territorial e do conflito existente, favorecem a adoecimentos que vão do deprimir ao enlouquecer. Jenipapo, Agente Indígena de Saúde (AIS), adulto jovem da comunidade, inserido nas retomadas de terras desde os onze anos, hipertenso desde os vinte e dois, acredita que “ficar louco” é um fato decorrente de “pensar muito e de medo”, devido às “guerras”, confusões e suas sobrecargas. “Medo de uma coisa e ficar pensando naquilo”, afirma, se referindo às disputas territoriais como promotoras de preocupações constantes, que podem levar a manifestação de diferentes distúrbios.

“Uma coisa que os mais velhos falam aqui que muita gente enlouqueceu, que dá também na questão do território, do pertencimento do local. Porque todo mundo vivia aqui, e de repente *chegou a cerca*”, relembra Lavandeira. Em seu relato, o percurso de imposição da cerca foi se desdobrando a partir dos diversos recursos de expropriação da terra, tão bem relatados em Alarcon (2019). Tal processo passa pelos endividamentos *induzidos* a partir das mortes de parentes e dos gastos provenientes para os velórios e enterros. À criação de despesas e dívidas por empréstimos, de pessoas aparentemente

solidárias com o momento da família, seguia-se a instalação de cercas de arame para divisão das terras, tidas como fonte de pagamento. Trata-se também de um relato realizado por Biriba em momentos anteriores à sua entrevista, não registradas em áudio, mas em diário de campo. Para ela, a cerca seria o *primeiro mal* à saúde, inclusive mental.

Esses fatores de violação do meio ambiente, violação de muitas coisas assim influencia muito nessa doença mental, porque vai matando essas coisas de pertencimento que nós tínhamos uma relação com isso, de parentesco, de íntimo da gente. E aí foi isolando a gente, e aí essas cercas chegaram. E além de chegar essa cerca chegou à bebida, porque já entrava essas coisas que o indígena tinha que se ver endividado, e aí era um jeito de tomarem mais as terras. E muito pouca gente ficou com as terras. Então muita gente aqui nesse período deu estado de loucura. As pessoas enlouqueceram, ficaram falando nada com nada, pessoas morreram de tristeza, outras foram levadas para outras regiões, Rondônia, outros lugares, mas também lá morreram de tristeza porque não tinha o lugar dele. Muitas pessoas endoidaram, adoeceram e morreram. (Lavandeira)

Comprometendo o ir e vir, assim como o estabelecimento de vínculos externos e internos, em alguns casos, a dificuldade de se relacionar pode levar a situações de solidão, também referidas como fontes para o sofrimento, especialmente a depressão. Mais adiante trataremos melhor a respeito das motivações para a solidão e as diferentes afetações e lidas relacionadas.

Sair do território, migrar para outro lugar, foi elencada como fonte potencial de desorientação e sofrimentos. “Sempre tem alguns parentes que saem e enquanto não volta fica desorientado”, afirma Pintassilgo, referindo-se inclusive a casos familiares. É possível considerar, talvez, que o mesmo se inclua no que diz, sabendo-se já ter passado pela experiência de migração, no caso para o estado de São Paulo. Falando de um irmão e uma irmã, refere-se à influência positiva que o território (e a comunidade?) traz para o bem-estar.

7.1.2 Dos cuidados

Dentre as ações de cuidados relatados e verificados a partir das diferentes fontes consideradas, é possível perceber diferentes maneiras de nomeá-las e referenciá-las. Os cuidados ditos “tradicionais”, ou, melhor dizendo, a medicina indígena, “porque é uma medicina”, conforme Biriba, é amplamente referida.

O uso de banhos de diversas plantas nativas e cultivadas, ervas, chás, medicações naturais de produção caseira, os chamados *remédios caseiros*, rezas (*rezar a cabeça*),

banhos naturais em grutas de pedras, nascentes de água, caminhadas, deixam o *espírito forte* (fortalecem o *anjo da guarda*) e promovem cuidados para uma diversidade de aflições, sofrimentos e adoecimentos, em graus variados de intensidade, para si, parentes e familiares, assim como pessoas externas à comunidade que lá procuram os cuidados dessa medicina. Dificuldades para dormir, problemas com bebida alcóolicas, fraquezas físicas, perturbações mentais de ouvir vozes, ver vultos, mal-estar físico e mental, agitação motora e psíquica, abatimento e melancolia, são alguns dos males citados. Mais precisamente, trata-se de modalidades de cuidado abordadas, com maior ou menor detalhamento, em todos os casos entrevistados. Em alguns casos, são referidos como o cuidar *dentro da cultura*. Inscreve-se aqui um registro no qual o ato de cuidar se relaciona intimamente com a espiritualidade e com elementos do território, por se tratar de momentos em que é necessário *chamar por Deus* e os encantados, para que as aflições *passem*.

Em sua maioria, os cuidados da medicina indígena são citados como de recorrente uso principalmente no tempo em que inexistia a medicina não indígena, ou *medicina do branco*. Tempos de quando não havia equipe de saúde na comunidade, medicamentos e transporte sanitário, para traslados a outros serviços de saúde nos municípios da região. Esta realidade, já presente e atuante, é acompanhada por lideranças e comunidade com assiduidade, fazendo parte inclusive do planejamento orçamentário da Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro²⁰. Isto se deve ao fato de ser comum a falta de recursos para abastecimento de insumos, de combustíveis para os veículos sanitários, para a manutenção das estradas, até mesmo para pagamento dos profissionais motoristas. No dizer da própria associação, em seu *Relatório do Planejamento de 2019-2023*, que ao citar a *precária situação* da saúde indígena, acrescenta.

Com os Tupinambás não é diferente, muitos problemas precisam ser resolvidos, principalmente na qualidade desse atendimento, hoje visivelmente precário. Uma das particularidades dos tupinambás é a saúde mental, que hoje está distante de fornecer o acompanhamento que necessitam. A AITSP atua no sentido de atender as necessidades que o Estado não consegue suprir. Além disso, atua em diversas instâncias, cobrando melhorias e adequações por parte da SESAI, órgão responsável pela saúde indígena brasileira. Essas necessidades surgem de diversas formas, desde viagens com enfermos, pagamento de

²⁰ Percebe-se que o chamado no documento como Relatório trata-se do Planejamento em si. Trata-se de uma prática corrente na comunidade programar quinquenalmente suas atividades. É composto por seis “Departamentos/Frentes de Atuação” – mulheres, grupo de jovens, agricultura e meio ambiente, educação, saúde, cultura e religiosidade –, cada um com um planejamento e orçamento específico. Destaque-se que no planejamento da saúde o primeiro apontamento trata do “Acompanhamento saúde mental junto a SESAI”, apresentando a relevância dada pela comunidade à questão.

A partir dos relatos, é possível identificar na população idosa um grupo diferencial na realização dos cuidados em saúde mental. Procurados em momentos de angústias, aflições, dúvidas e conflitos, ou para se obter alguma benção, reza, ajuda material, cuidado com filhos, recomendação medicinal, reconciliação entre casais e de familiares, tal atuação não se reduz à atuação do pajé, se estendendo às demais idosas e idosos da comunidade. Para isso, o costume de visitar o domicílio se faz um recurso incluso no repertório de cuidados e no itinerário terapêutico de quem procura cuidados dentro da própria comunidade. Conforme atesta Pintassilgo, que já presenciou diversas atuações de idosos no cuidado em situações problemáticas, tendo como referência seu avô, cuidador comunitário, rezador e antigo pajé, que ele chama de “pai”, “esses mais velhos sabiam conversar com as pessoas”. Segundo ele, e aqui reside uma qualificação especial desse grupo etário, a maneira de conversar resolve muita coisa. Jenipapo já aborda a atuação do pajé atual na especificidade aqui tratada: “tenho certeza [de] que ele afasta muito essas coisas, da pessoa chegar ao ponto assim de enlouquecer. Com as rezas dele, os banhos, afasta muito as coisas ruins, de chegar ao ponto de a pessoa endoidar”.

Perceber a força da atuação da medicina local é atentar para tecnologias que são operadas para o cuidado e que não requer o uso instrumental de ações protocolares e segmentadas. Calcadas, sim, em saberes empíricos, muitas vezes de base ancestral. Outra movida pela simples tecnologia da presença corporal, da atenção, do *saber conversar*. Trazem consigo a compreensão ampliada da influência do tempo e da fé, onde a ânsia por resolver problemas pode ser contrária a desígnios maiores que a materialidade da vida. Tais saberes subsidiam práticas que podem carregar consigo intensas forças curadoras. Até porque, para algumas situações vividas, sejam ligadas a luta pelo território, a problemas familiares, a acidentes fatais, a eventos traumáticos, “esquecer não esquece, mas com o tempo esquece um pouco”, como diz Jenipapo. Por isso que às vezes *só o tempo* para melhorar algumas situações. Enquanto isso, outros remédios podem ser utilizados, como conviver, conversar, comer junto. Fazer isso para “não pensar tanto”, como afirma Pintassilgo. O tempo também pode cuidar, mas nesse ínterim, alguns preenchimentos vitais são necessários.

Por outro lado, falando em tempo, ele pode se tornar um vetor agregador de aflições. Em alguns casos, a chegada da idade é citada como fonte de medo, principalmente quando motivado por aspectos irresolutos da luta territorial. Amescla, por exemplo,

refere o medo da rodagem à noite, que tantas vezes interfere, prejudicando seu sono. Já para Malagueta o medo de aglomerações, de viajar, sair de casa, tem-se feito presente no seu dia a dia. O medo que atinge idosos e idosas pode estar ligado às preocupações com filhos e filhas, netos e netas, devido ao envolvimento à luta e os riscos inseparáveis. O tempo de vida requer seus cuidados, para isso se percebe que o cultivo da espiritualidade (“primeiro vou a Deus, nessas horas difíceis”), receber visitas de familiares e parentes, assim como o trabalho (principalmente na roça), são alguns “remédios” importantes para a população desta faixa etária. Em suma, além do autocuidado presenciado em relatos das pessoas idosas, especialmente nas mulheres, cuidado muitas vezes solidário (outra marca das experiências desse grupo), a atenção ofertada pela comunidade favorece o sentimento de pertencimento coletivo. Isto confere um importante fator de proteção e promoção da saúde mental desse grupo.

Silva *et al.* (2020) encontraram uma alta prevalência do sofrimento psíquico em pessoas idosas (não indígenas) em um estudo de base comunitária, atrelando ao processo de envelhecimento populacional brasileiro um problema de saúde pública. Dentre os aspectos evidenciados para o envelhecimento saudável, a valorização e a participação ativa são tidas como elementares para promoção da saúde mental da população idosa, tanto a nível individual quanto coletivo. Perceber o trato ofertado a idosos e idosas na Serra do Padeiro confere uma cultura que promove não apenas bem-estar, mas proteção e prevenção de adoecimentos e fragilidade a esta faixa etária, atenuando vetores outros fomentadores do sofrimento psíquico, também abordados no estudo citado.

É necessário notar que a existência, atuação e referência do pajé, quase onipresente nos relatos, não subtrai a relevância de outras pessoas cuidadoras. Grande parte ligadas diretamente ao pajé e seu troco familiar, compondo sua própria *irmandade*, a Irmandade de São Sebastião²¹. Também existem aquelas com outras relações no campo espiritual (como Amescla, que *fez seu santo* em terreiro de Candomblé, fora da comunidade), assim como coexiste no território um centro de religião de matriz africana (Candomblé) com ligações diretas com a sede. Este oferece cuidado a quem dele precisa sem significar em conflitos com a sede. Pelo contrário, constata-se relações profundas de amorosidade, respeito e cooperação entre ambos. O líder religioso deste terreiro já residiu na sede e lá se aliou a ponto de ser considerado um *parente*. É comum que em celebrações, rituais e festejos um grupo visite o outro para comemorar e reforçar laços. Trata-

²¹ Para uma leitura detalhada sobre a Irmandade de São Sebastião, seus rituais e histórias conferir Couto (2008).

se de um aspecto necessário para se compreender a política de alianças e conformação das articulações comunitárias, inclusive pela via da espiritualidade, que se inscrevem enquanto elemento de produção de condições favoráveis para a garantia e fortalecimento do território e da saúde mental da comunidade.

É possível ver um aspecto de descentralização do cuidado protagonizado principalmente pelo grupo idoso com a participação de alguns adultos atuantes. Podem produzir o cuidado de modo independente a partir de seu domicílio e proximidades, ou realizar *encaminhamentos* para consulta com o pajé, quando o caso não apresentar alguma resolução. Passar pela avaliação do pajé pode desencadear em outros desdobramentos, como a avaliação da equipe de saúde, sobressaindo-se a avaliação médica. Em outros casos, a terapêutica pode seguir concomitantemente com o uso das duas medicinas. Esse fluxo pode vir também do posto de saúde, conforme relatado por interlocutores componentes da equipe local, quando orientam que a pessoa procure o pajé, ao mesmo tempo em que seguem o acompanhamento, quando necessário.

A equipe de saúde e os tratamentos com a medicina não indígena são referidos frequentemente, mostrando que estão inseridos enquanto recurso de cuidado para a saúde mental em alguns casos. A intensidade e a centralidade dada a tal modalidade, as motivações e problemas relacionados, os encaminhamentos e resoluções construídas, variam de acordo com os casos, as ações realizadas pela equipe, e as articulações externas com serviços municipais. Percebe-se maior presença do recorrer ao serviço de saúde para cuidados a parentes e terceiras pessoas. Na maioria dos casos, foram alegados casos na família e situações em que precisaram acompanhar e levar parentes para serviços de saúde. Os desdobramentos e relatos dessas buscas colaboram para compreender os itinerários e recursos terapêuticos acessados dentro do sistema de saúde, sendo um tema merecedor de estudo específico.

Um primeiro aspecto observado é o histórico de buscas pelo hospital psiquiátrico enquanto recurso assistencial para pessoas em situação de crise. Vemos aqui a presença do modelo asilar-hospitalocêntrico. Modelo este cujos resquícios se mostraram presentes durante o período de campo. Vejamos um exemplo.

Um jovem, não indígena, morador de um vilarejo rural pertencente a Buerarema, um dia apareceu de andanças na Serra do Padeiro, gerando repercussões na comunidade. Estive diante do mesmo uma tarde, de repente, quando surgiu, nos arredores da casa dos professores, local onde se hospedam visitantes e pesquisadores. Portando na mão um

pedaço de madeira, era perceptível o semblante no seu rosto de raiva, talvez até um estado de ira. Sua maneira de falar e se comunicar reforçava esse estado, pois havia um tom ameaçador na sua maneira de falar e na sua atitude. Essa observação foi compartilhada entre as pessoas que o viram no dia com as quais pude conversar a respeito.

Na ocasião, pedira-me para que o levasse até o cacique. Após a minha negativa, dizendo que não sabia onde o mesmo estava, começou e me ofender, irritado. Enquanto isso, Pintassilgo se aproximou e começou a pedi-lo que o mesmo retornasse a sua casa. Dizia com sorriso no rosto, sem apresentar tensão. Este caso foi citado em algumas entrevistas, pois o jovem visitou outras casas, inclusive de pessoas entrevistadas, como Amescla e Cuarana. O pajé contou-me que o mesmo já atingiu e danificou seu carro. Na maioria das vezes em que foi citado na comunidade era referido como um caso de alguém que precisa tomar remédio para ficar bem, mas que a família não ajuda, justificando-se assim que reitere em momentos de crises. Desta vez, seu destino foi ser mais uma vez internado no hospital psiquiátrico de Ilhéus, levado pelo Serviço de Atendimento Móvel de Urgência (SAMU). A comoção, o medo, o espanto, o cuidado avaliado, não comunicavam com o tratamento dado ao mesmo, sendo o caso avaliado principalmente como o produto de problemas familiares e espirituais. Todavia, se avaliava como pertinente o uso de medicamentos, de modo a se evitar a conduta mais agressiva do jovem. Conversando o caso com o cacique, o mesmo avaliou que sua ida à Serra do Padeiro continha um aspecto positivo, querendo mostrar que ali ele procurava algum tipo de cuidado. Independente da avaliação que possamos dar à situação, é notório reconhecer as intrincadas relações entre concepções manicomiais e antimanicomiais, as diferentes maneiras de avaliar os casos de saúde mental, a fragilidade da rede municipal para assistir à sua população rural, e neste caso principalmente, como as ameaças à integridade física, mental e até material à comunidade podem advir das mais diversas fontes.

No que diz respeito à equipe de saúde local, não há um profissional especializado para os cuidados em saúde mental. Fica a cargo da avaliação médica receitar terapêuticas para os casos, acompanhados principalmente pelo enfermeiro e sua equipe de técnicos. A cobertura especializada ofertada no Polo Base de Ilhéus, ligado ao Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia, é composta por uma psicóloga indígena, situada no município homônimo. Uma assistente social também compõe a equipe lotada no Polo Base. Segundo Malagueta e Aroeira, o acesso à profissional da saúde indígena não é simples, acontecendo poucas vezes sua visita à comunidade. Tal fato dificulta o acompanhamento

e o suporte técnico-assistencial à equipe de saúde indígena, atribuição fundamental para a função.

Na política da saúde indígena, quando a equipe precisa encaminhar para a assistência especializada em saúde mental, os indígenas ingressam ao Sistema Único de Saúde. No caso da Rede de Atenção Psicossocial, tal entrada ocorre nos ambulatórios de saúde mental e/ou nos Centros de Atenção Psicossocial, no caso do município de Una. Outro serviço buscado e citado em entrevistas foi o serviço hospitalar. No caso, o hospital psiquiátrico do município de Ilhéus principalmente. Consultas particulares com psiquiatras em Itabuna também foram citadas, nesses casos, utiliza-se recursos da associação. No caso do CAPS de Una, é unânime o relato da dificuldade de acesso ao serviço diante da distância, da disponibilidade de marcação com o município, do transporte sanitário, e principalmente da qualidade da estrada. Mesmo não sendo manifestada queixa quanto ao tratamento dado quando a assistência ocorreu, não será possível avaliar a qualidade dos atendimentos prestados diante do que se apresenta. Este detalhe torna-se *a priori* secundário diante da efetivação do acesso, compreendendo os obstáculos. Trata-se de um itinerário menos utilizado frente ao que se apresenta.

Em um histórico recente, o hospital psiquiátrico de Ilhéus parece ser o serviço mais utilizado, referido em algumas entrevistas como local ao qual já se precisou levar algum familiar. Biriba foi uma destas pessoas. Após um período de crise de sua filha mais nova, durante o período de puerpério que, após a *quebra do resguardo ficou doida*, passou pela experiência de internação, com acompanhamento da família e um tratamento extra-hospitalar posterior. Recorrer ao serviço hospitalar se fez necessário, pois não se tratava apenas de um problema espiritual, identificado e na família tratado, mas visto como um problema também de ordem médica. Com a proposta terapêutica de uso de medicações, “ele cuidou de um lado e a gente cuidou do outro”, como relatado por Biriba. O trabalho coletivo da família e de pessoas da comunidade se fez presente nesse período de aflição, com alguns detalhes importantes nessa lida. “O carinho, o amor da família, que o que depende mais é família. E não pode dar muita ousadia não, tem que falar forte, que doido não se denega. Se denegar doido ele toma o fôlego da gente. (...) Muita reza, muito pedido a Deus, joelho no chão. Que o único remédio é aquele maior, que [se] chama Jesus”. Banhos de folhas, chás, rezas, correntes de oração, tratamento médico e psicológico, amigos e parentes, ingredientes deste vasto repertório de cuidados que, segundo ela, ajudaram na sua melhora. A mesma filha atualmente não reside na

comunidade, tendo se mudado para outra comunidade na região das praias, ainda permanecendo no território Tupinambá.

Sobre o auxílio do hospital, da equipe médica e do uso de medicações Biriba traz um testemunho de extrema importância para reflexão.

No tempo de antigamente era meu sogro que cuidava, e hoje ficou mais sério que é [o nome do pajé] que cuida em casa com a gente. E hoje, antigamente não tinha medicina para ajudar. De qualquer jeito era aqui que tinha que cuidar e hoje não, graças à Deus, como tem a parte do espiritualismo e tem a parte da medicina que é muito boa também, que ajuda. Só em remédio, que você pega lá e o cara já quieta. Isso aí é uma benção. (...) Quando é um médico que não é incrédulo, não rejeita a nossa medicina, é melhor ainda. Que tem médico que não acredita, não gosta do chá, mas todos que chegam aqui nunca odiaram essa parte. Se odiar não dá certo para nós. A gente pode beber o remédio que for, mas se num tomar um banho, um chá, não serve. (Biriba)

A convivência entre os saberes e as práticas indígenas e não indígenas no território, expressos em uma via de entendimento e colaboração nos dizeres acima, nem sempre são assim considerados, podendo a incredulidade ocorrer em ambas as direções. “Tem coisas que não adianta. No caso de nós, com crise de ansiedade, esses remédios do mato não adiantam não. Tem que ser um remédio mais forte. Não resolve. Pode *apaliar*, mas não é uma cura,” avalia Malagueta a partir de seu próprio caso. Todavia, ao mesmo tempo, quando perguntada sobre o poder curativo da medicina não indígena, do remédio do posto de saúde, atesta que “não cura também. Porque se curasse a gente não andava de novo [no sentido de precisar retornar ao médico]. Ele apaleia, tipo, faz o tratamento, mas depois do tempo volta. Também não é uma cura, é um tratamento”. Ao fator paliativo para casos como o seu, Malagueta traz um hiato. O que pode ser uma cura quando o processo de sofrimento se consolida de alguma maneira, e a adesão aos cuidados ocorre de modo *incrédulo*? Há algum desentendido ou paradoxo que se esboça sem que possamos atribuir um significado específico.

A incredulidade pode advir ainda a partir da observação das experiências de outros parentes que buscaram tratamento para os sofrimentos em questão. Cuarana reflete sobre casos em que a pessoa “vai no hospital, bebe remédio de louco e não fica bom. E aí?”. Seu questionamento sobre a eficácia da intervenção da medicina não indígena, principalmente do uso de medicamentos, se faz em contraponto à quando o problema é de ordem espiritual, já que, segundo ela, “quando é de espírito, trata”.

Casos como esses mostram a relevância da complementaridade dos cuidados. Como no caso da filha de Biriba, no qual a busca pelo serviço não se sobrepõe à medicina local. A cisão operada nas perspectivas acima, alerta para alguns perigos relacionados

tanto à medicalização, como às negativas e resistências aos recursos biopsicossociais. Por isso precisamos ouvir bem as palavras de Biriba: “labutar com doido não é fácil”, afirma, celebrando e reconhecendo a importância da medicação e da medicina não indígena. Principalmente em casos agudos, quando os recursos naturais e locais se mostram insipientes para abrandar humores, acalmar quem não se acalma, por exemplo. A *benção* do remédio garante também *fôlego* para quem está na *labuta*.

Percebe-se que como no caso da educação, estudado por Pavelic (2019), o contato e convivência com o serviço de saúde, seus profissionais, tal como o acesso à informação viabilizado pelas mídias, têm repercutido na incorporação de aspectos e vocabulários do cuidado em saúde na perspectiva não indígena. Aspecto que parece acarretar desdobramentos às vezes contraditórios.

Vinhático, ao observar que “a saúde mental dos parentes não é boa”, pensando principalmente nas comunidades indígenas que conheceu, ressalta as práticas de saúde não indígenas que depreciam o modo indígenas de cuidar da saúde, como no uso de chás, por exemplo. Confere a tais práticas a capacidade de tirar os valores culturais, atribuindo a outras práticas o valor de cura. Nelas, o poder médico e da equipe de saúde, fomenta a reprodução desses saberes e práticas dentro das comunidades, acarretando mais dificuldades na tarefa desconstruir tais concepções, quando crescem em detrimento dos saberes indígenas.

Outro exemplo, contraponto ao anterior, e mais evidente da incorporação vocabular são termos como *acolhimento* e *inclusão*, frequentemente abordados em serviços de saúde, evocados em algumas entrevistas. Fato curioso é que ocorre principalmente em pessoas adultas, não sendo verificado em idosos e idosas. Segundo Aroeira, acolher é uma ação importante no cuidado às aflições, dentro e fora do serviço de saúde. “Essa acolhida nossa com o outro faz um pouco dessa limpeza [das aflições, angústias e sofrimentos]”, afirma, aplicando a utilidade de tal atitude também na convivência cotidiana.

7.1.3 Regulagem

Uma modalidade de cuidado reconhecida e de recorrente uso na comunidade, com provável efeito de estranhamento e até aversão da parte de pessoas desavisadas e até das melhores intencionadas quanto à defesa dos cuidados em saúde mental a partir de uma perspectiva antimanicomial e psicossocial diz respeito ao uso de um certo tipo de força

para operar a chamada *regulagem* naquelas pessoas vistas como *fora de si, sem controle, que estão doidas*. Trata-se de um tópico específico que merece devida atenção. Aqui, semelha aparecer uma modalidade Tupinambá da Serra do Padeiro de fazer a gestão da loucura, dos desvios, dos excessos, ou, em outros termos, dos momentos de crise em saúde mental. Uma tecnologia que traduz uma modalidade de cuidado emergencial em contexto comunitário. Podemos incluir o uso da regulagem em situações ligadas mais a condutas e comportamentos que precisam de algum tipo de “choque”, como mimos excessivos e atitudes desafiadoras de procedência “questionáveis”. Não à toa, talvez, a resposta imediata de Biriba quando perguntada sobre uma outra maneira de cuidado que não seria nem pelo remédio do branco nem por banhos, rezas e afins.

A regulagem. Quando tá assim, desatando demais... Olha, doido apanha, bebo apanha! Tudo apanha para endireitar. Quando tá doido que não quer concertar, pau! Quebra no pau que ele quieta e fica bonzinho. Num pode dengar demais também não. A parte melhor que tem a medicina é essa, pau! Que é doido, mas aprende. Se adular demais já cria mania. (...) Se você der muita asa ao doente ele toma o fogo da gente. Ele quer maltratar a equipe, o enfermeiro, a própria pessoa que tá ali. Tem gente que dá asa demais ao doente. (Biriba)

Em termos cuidado à crise em saúde mental, a regulagem, conforme apresentada, pode ser considerada como um recurso cujo uso possa ser avaliado por profissionais da saúde indígena. Neste caso, não enquanto “agentes da regulagem” necessariamente, protagonistas da ação de “dar uma dura”, e sim mais como articuladores para que se viabilize sua ocorrência, pois talvez se trate de uma ação entre indígenas. Investigando o caso, atentando às pessoas melhor indicadas, referências para o caso a partir do critério de vinculação e o papel cuidador de quem possa realizá-la, a regulagem surge como uma ação cuidadora que pode favorecer ao aquecimento da rede de cuidados, promover quebras em ciclos de relações geradores de dependência, chacoalhar algumas repetições viciosas, que muitas vezes colocam a pessoa adoecida no lugar vitimizador, de resistente à mudança ou mesmo de contrária à sua melhora por não aceitar tratamentos.

A regulagem produz uma intervenção em um tema caro à saúde, e principalmente à saúde mental, no caso a produção de vínculo, utilizando de um manejo onde a ação abrupta e vigorosa recoloca o doente em um lugar de autorresponsabilidade, pelo que fez e o que faz, sem requerer usar de punição, mas provocando um choque que o ajude a acordar e se situar novamente nos seus pés. Em um esforço aproximativo, nas páginas

dos escritos em saúde mental e atenção psicossocial encontraríamos em Lancetti (2008)²² o esboço de elaboração mais próximo ao tema quando o autor fala na *makarenskada*²³. “Ações que surpreendem pela força afetiva” (ibidem, p. 99), de rara ocorrência, trata-se de um tipo de confronto inusitado que operam “cortes de fluxo sem ressentimento nenhum” (ibid.). Ações abruptas de intervenção direta em certos regimes de repetição, não utilizam necessariamente da força física, mas, acima de tudo, de cortes afetivos, que, quando bem-sucedido, geram outros fluxos afetivos e de comportamento, “uma reação que não reage” (ibid.), geram perdão, perceptíveis ou não. Existe nesses cortes a aposta no esquecimento e no futuro, mais que no passado. Tal como a *makarenskada*, a regulação, por seu caráter surpresa e produtor de ineditismo, “não podem em hipótese alguma ser prescrito como técnica ou como rotina. (...) Recomendamos não as aplicar sistemática nem ocasionalmente” (ibidem, p. 99).

O *apanhar* de Biriba não se trata de uma agressão física gratuita nem utilizada como recurso primeiro. Trata-se primeiro do uso de força que pode variar de um choque físico concreto ao choque de uma palavra considerada mais dura, de uma atitude cuja firmeza precisa se acentuar para pôr algum limite, algum tipo de contorno, borda, para alguém que se encontra em uma situação de perda de fronteiras, seja por embriaguez, por desnorteamento psíquico e comportamental, ou mesmo excesso de mimos e superproteção. “A parte melhor que tem a medicina é essa, pau! Que é doido, mas aprende”. Estaríamos falando da necessidade, certas feitas, de um choque de realidade? Com uma trajetória de vida de cuidados e muita *peleja* com pessoas em diferentes estados de sofrimentos e de crises, relata já ter presenciado na família do marido diversas pessoas recebendo algum tipo de regulação, nas maneiras passadas de fazer. “Na família de [nome do marido] eu contei trinta e nove doido que foi amarrado de corda. Eu presenciei muitos. Tem uns que estão por aí e não prejudicam a gente, mas são doidos”. Feito de diferentes maneiras, sem o intuito de gerar ferimentos, machucados e sofrimentos maiores, mas operando no limiar entre a força e o resgate de algo em deterioração, sem cumplicidade com manipulações e dengos, Biriba *dá pano pra manga* e faz pensar.

Outras vezes a regulação pode ser realizada por um elemento externo à família, se tratando assim uma ação de apoio de rede. Uma interlocutora compartilha a

²² Antônio Lancetti (*in memoriam*), autor e militante argentino-brasileiro cuja lembrança vem conjugada de homenagem, por seu trabalho (nas ruas, nas organizações e nas publicações) ter produzido algumas das melhores páginas da luta antimanicomial no Brasil, na América Latina e no mundo.

²³ Inspirado diretamente por Anton Semiónovich Makarenko, pedagogo russo, em seu livro *Poema Pedagógico*.

importância e seu agradecimento ao cacique até nas regulagens que às vezes, ela e sua família, recebem dele. Regulagem não é só assunto de família. Ao mesmo tempo, problematiza não só a dimensão interétnica dos cuidados em saúde mental, mas agrega modos tradicionais de cuidado à atenção psicossocial na lida com as manipulações geralmente frequentes em processos de adoecimento e sofrimento ao trazer um necessário vigor e firmeza no agir produtores de rupturas em funcionamentos subjetivos reprodutores do próprio sofrer, incrementando algo valioso no processo de saúde-doença-cuidado.

Outra advertência se faz necessária. Na dimensão institucional da política de saúde indígena, quanto à atuação das equipes, no prestar de seus serviços de assistência e produção de informação em saúde, se faz necessário o cuidado de não considerar tais situações enquanto casos de agressão e violência. Este detalhe visa à qualificação necessária para a notificação nos sistemas informação e monitoramento das violências, por se tratar de uma atribuição das equipes de saúde indígena. Eis um exemplo onde as noções de interculturalidade e de atenção diferenciada precisam ser aplicadas com prudência.

7.2 Luta pela terra e suas implicações

7.2.1 Efeitos da não demarcação

“Sempre ficar em alerta”. Inscrita nestas palavras está uma parte significativa da experiência dos Tupinambá da Serra do Padeiro. Por precaução ao perigo, necessidade de defesa, reatividade subjetiva, ou qualquer que seja o motivo, o alerta pode ser reforçado ou aliviado a partir de orientações que podem vir de encantados, do cacique em reunião comunitária, do pajé em consultas ou rituais e de qualquer parente bem-informado e prudente. Tais avisos podem trazer consigo incômodos que deixam “a mente lá em cima”, no dizer de Braúna. O sentimento de insegurança não favorece o descanso, mas instabilidade, “não tem um apoio certo”, afirma Malagueta, que das pessoas entrevistadas foi a única na qual se identifica facilmente em seu discurso os efeitos dos conflitos no seu estado de saúde. É de se conjecturar que a atenção permanente e o estado agudo de vigilância (seria possível chamar hipervigilância?) se estrutura para além de uma estratégia de luta, mas como condição subjetiva coletiva. Ou como diz Cuarana, “a gente dorme com o ouvido cá em cima”, e prossegue, “tem muitos que não aguenta o arrocho”, sugerindo ser este também um motivo que muitas vezes desencadeia no que ela chama de depressão.

Lavadeira reconhece a força da “arma de pressão psicológica” utilizada pelos antagonistas à luta Tupinambá, presente nas ameaças, difamações e calúnias, enquanto propulsora do amedrontamento para promover a retirada do território, além de gerar adoecimentos. *Funcionam como armas*. Temor também presente, como uma reação até traumática, talvez, quando da aparição de helicópteros sobrevoando a comunidade, principalmente em crianças, também jovens e adultos. Como objetos veiculadores de medos, os helicópteros foram citados algumas vezes como os mais amedrontadores. O celular também foi citado, diante de seu poder de emissário de notícias preocupantes. O medo do retorno de cenas temidas devido ao histórico de violências diversas devém da hipotética alta probabilidade de incidência de casos de traumas psíquicos, ou mesmo traumas coletivos, à população da comunidade

Um caso emblemático do desdobramento agudo do estado de vigilância, ou mesmo do *não aguentar o arrocho*, remete ao caso de uma família relatado pelo cacique que frente ao contexto de conflitos resolveu se blindar e se isolar. Protegeram a casa com materiais de metal, trancaram as portas, instalando no telhado a entrada e a saída, transformando assim sua morada em forte de batalha, mantendo-se munidos e vigilantes, à espreita das pessoas que passavam. Percebendo como um efeito do isolamento, o cacique, diante da disposição para luta da família chamou-os “para fazer retomada”, ao mesmo tempo em que estimulou outras pessoas a visitarem a família e foi buscando estratégias para desmontar as blindagens subjetivas que dificultavam o armistício familiar. Infelizmente este foi um caso dos quais não foi possível acessar em decorrência de dificuldades de acesso, de modo que este relato feito pelo cacique ganhou destacado registro no diário de campo.

O medo se estampa melhor quando chegam notícias externas ligadas às problemáticas de povos indígenas. Seja com os Tupinambá ou não, situações de ofensiva de proprietários de terra, reintegrações de posse, assassinatos, violências, assim como movimentações estranhas e desconhecidos dentro do próprio território parecem ativar o sinal de alerta e susto, especialmente nas pessoas adultas e idosas. “E quem não tem medo?”, pergunta Cuarana, acostumada e ao mesmo tempo cansada de correr e se esconder na mata ao ouvir sinais de fogos ou tiros.

Como marca mais verificável, reação para proteção, temor e alerta ativam também um mecanismo de construção e manutenção coletiva: busca, observação e monitoramento da circulação de pessoas, informações e eventos no território. Se antes se serviam de fogos de artifício disparados ao céu para enviar avisos, em caso de algum ataque,

invasão, apuros, dentre outros, atualmente, a tecnologia tem prestado alguns devidos favores, a partir do uso de celular e da internet para comunicação. “Todo mundo tinha medo de foguete. Era uma tristeza. E o pior de tudo é reintegração de posse (...) A gente vive feito cavalo, é uma orelha na frente, a outra atrás. Qualquer coisa a gente já fica de orelha acesa, em pé”, é o que diz Biriba, falando de um passado recente, mas ainda presente, mesmo com alguns atenuantes.

A gente entrou na luta em 2003 para 2004 e nunca tinha vivenciado essa parte de uma repressão tão grande de xingamentos, tudo na mídia, polícia, gente ferida. Foi um sentimento de ‘meu Deus, isso vai passar, por que tudo isso?’ Foram dias de organização, tanto para colocar as coisas no lugar como na nossa cabeça também, de como vamos voltar a seguir, o que vai acontecer. O medo de sair daqui para ali sem ter alguém nos olhando, de ir a Itabuna e passar no meio de Buerarema, de no meio do caminho haver uma emboscada. Tudo a gente pensava nisso, mas a gente tinha muito o contato dos encantados de dizer que tudo ia dar certo, que a gente não precisava se preocupar, que tudo ia se resolver, que pudesse deixar acontecer que ninguém ia morrer, ninguém ia perder nada, que a terra era nossa e pronto. Então, com o passar dos tempos e dos anos a gente foi se acostumando e vendo que realmente ainda continuam as ameaças, os vários conflitos, mas que nunca passou disso, eles nunca fizeram algo mesmo, porque se realmente fizer tem volta. A gente passou a conviver com isso e viu que nada era o que o medo fazia a gente ter. (Taboca)

Se mostra facilmente verificável nos dizeres Tupinambá também o sentimento de tristeza pela não demarcação do território. Tristezas que algumas vezes, segundo Pintasilgo, acarreta obstáculos para retomar a vida cotidiana, pois pode ocorrer que frente a esse estado a pessoa “mentalmente não consegue desenvolver”, “a vida perde o sentido”. É no dia a dia também que a tristeza, o abatimento, muitas vezes conjugado com medo em alguns, mas ligada às experiências da convivência comunitária e das conquistas alcançadas coletivamente afetam na vivência da tristeza outros atributos não somente ligados à melancolia. Outrossim, a consternação muitas vezes não se combina com abatimento, desespero, desamparo, ausência de perspectivas. Parece mais um lamento por tantos esforços para se proteger e garantir condições de existência para a comunidade, quando seria possível estar em outros níveis de qualidade de vida.

“Até hoje a gente anda meio apreensivo”, diz Juru, técnico de enfermagem na equipe do posto de saúde e enfermeiro recém-formado. “O território tá na mão. Só falta o governo”, declara, assim como outras pessoas, que pensam que a terra já está demarcada, reafirmando, por um lado, o sucesso da empreitada das retomadas, por outro a frustração e o fracasso da ação do poder público e do Estado no cumprimento do seu dever constitucional, o que segundo ele é “vergonhoso para o país”. Inconclusão fomentadora

de dúvidas quanto ao retorno dos ataques ocorridos. “Antes do tempo das retomadas, sempre teve perseguição (...) Essas terras foram tomadas no grito”, adverte Pintassilgo, mostrando a dimensão histórica que não cessa de produzir abalos e continua na ordem do dia, mesmo que em menor incidência. Não à toa a não-demarcação é sentida e expressada principalmente com sentimentos de tristeza e medo. “A demarcação é outra coisa, é outro futuro, outro ponto de vista bem mais seguro. É o ponto de partida de tudo, o ponto certo para não haver mais conflito, essas coisas todas”, acredita Malagueta, esperando por dias melhores, pois qual outro destino poderia ter essa comunidade, esse povo, essa nação, que não fosse habitar e cuidar de sua terra? Ou no dizer de Pintassilgo, “o que a gente sabe é viver na roça (...) Só se acabar com todo mundo. Desistir não tem como”. E complementa, “se a gente não tivesse feito retomada, isso aqui seria um agreste”, em testemunho ocular ao que já fora feito por antigos proprietários por meio do desmatamento para extração de madeira, criação de gado, assoreamento dos rios e outras violações ambientais, além da permissibilidade ao tráfico de drogas e diferentes tipos de violência no território, tudo isso movido, no seu ver, por muita ambição, pois “eles viviam não da terra, mas para tirar da terra”.

A gente tem um histórico de violência gigantesco, não é de agora. Hoje tem a mídia, CIMI [Conselho Indigenista Missionário], a gente pode divulgar em nível internacional. E antes, que não tinha? Como eram essas pessoas? Essas pessoas eu acho muito guerreiras! Conseguiram manter um pedacinho de chão que têm hoje, então tiveram uma saúde mental muito além da força de vontade de viver aqui dentro do território. Porque foram muito perseguidos, muito ameaçados, e de outra forma, afetando a tua própria dignidade. E as pessoas aqui uma coisa que elas têm é orgulho, palavra e nome. Eles não são daqueles do nome no papel não, são da palavra. A palavra e o nome da pessoa ainda é palavra de rei. Não volta atrás. (Lavandeira)

As marcas remontam ao que foi vivido e a memória não dá trégua nessas horas em que surgem, exigindo proteção. As fugas nas matas são muitas vezes evocadas nas narrativas, artifício importante para lidar ofensivas belicosas e planejar ações de resposta. Em alguns momentos os relatos tratam das vontades de tratar os oponentes, principalmente policiais, como possíveis ingredientes de um ritual antropofágico, como relatado por alguns interlocutores. Nesse momento o relato ganha ares de gracejos, ativando a sede de sangue e de risadas. Verifica-se em muitos casos que às agruras passadas não se perde o humor ao se recontar as histórias vividas. Há sempre uma lembrança engraçada que pode ser contada ou reinventada na fusão do passado com o presente.

De muito bom humor e no clima de risadas, Cuarana relatou que quando da minha chegada para realização da entrevista com ela e Braúna, elas e familiares ficaram à

espreita para saber se o carro que se aproximava seria o meu ou de qualquer outra pessoa. “Agente fica de antena ligada”. No meio dos diferentes tipos de pessoas e carros que passam pela rodagem onde moram, a dúvida de outrora naquele momento virou piada: “aquele carro parece que vem pegar é índio”. Conseguem assim assumir que a presença e aproximação de pessoas desconhecidas é geralmente acompanhada de algum grau de apreensão e muita atenção. A mesma Cuarana, já sem gravador registrando sua voz, confidenciou-me: “você para mim é governo”. Ao mesmo tempo em que se busca lidar com as histórias doídas com o humor, a presença de pessoas estrangeiras e representantes do Estado ativam facilmente o alerta e a desconfiança. Para lidar com essa contínua necessidade de proteção, a articulação política tem ganhado preponderância para a defesa de lideranças e do povo, tendo a educação um papel primordial na instrumentalização para lidar com o mundo “do branco”.

Tivemos que aprender a linguagem do branco para defender o pouco que tinha, senão iria perder totalmente. (...) Para ter a nossa sanidade mental, o físico, e não ter essa variação, a gente tem que o território precisa estar bem, a terra precisa estar bem, a natureza precisa estar bem. Porque a gente tem essa responsabilidade, essa ligação com a terra, a gente não tá deslocado. E as pessoas tentam cortar esse cordão umbilical. (Lavandeira)

Todavia, o encargo residual para passar com os ocorridos trazem para o campo individual e coletivo a tarefa de buscar os meios para lidar com as marcas do esbulho e das violências vividas e presenciadas. Aroeira diz de como esse trabalho não se restringe aos receios e medos particulares, mas ao que também pode acontecer ao outro, mostrando a inseparabilidade na malha comunitária do individual/coletivo, e ao mesmo tempo atribuindo a si as tarefas para lidar com os medos inerentes à insegura condição da comunidade em relação aos seus entornos.

Eu tento trabalhar na minha mente que volta e meia vai acontecer isso. Hoje vai ser comigo, mas amanhã pode ser com o outro. Hoje foi com o outro, mas amanhã pode ser comigo. Então eu tenho que estar me preparando psicologicamente o tempo todo pra isso. Eu tento trabalhar na minha mente isso, é por isso que eu não surtei ainda. (Aroeira)

7.2.2 Experiência das retomadas

Era mágico. Eu não estava só e eram vários desejos juntos (...) Eu fui nutrida pelos mais velhos com histórias de como era doído perder o território, como foi doído perder essa terra, nós fomos roubados. Eu tinha uma ira dentro de

mim, eu tinha uma raiva disso. E eu falei “eu tô no tempo dessa área, dessa região, voltar para nossas mãos’ eu tinha esse desejo. (Lavandeira)

Falar e rememorar o tempo das retomadas promove geralmente um momento *pensativo*, povoado de sentimentos ambivalentes nos relatos de tupinambás. Ao misto de alegria e tristeza se misturam algumas saudades. “Era na mesma hora da alegria, na mesma hora da tristeza”, diz Biriba, pensativa. Da felicidade grande de voltar ao lugar onde cresceu manifestada por Pintassilgo, a convivência com o perigo também foi ganhando ares de uma possível convivência, ou como diz Malagueta “é um negócio que você mora, sabe que tá no perigo, mas você gosta de tá ali dentro”. O sentimento coletivo de busca por atender uma necessidade básica, não somente humana, mas também dos encantados e dos mortos, como aponta Alarcon (2019, 2018), garantiu e ainda garante a apropriação do sentido para a luta, e o gosto de fazê-la.

Era uma alegria. Tinha aquela multidão de gente que ia, aquela alegria, todo mundo junto, contagiante. Era bom, além de ser divertido a gente sabia que estava indo para uma luta, uma causa nossa. A gente tinha que ir, era um objetivo para o nosso povo. Era uma coisa que tava no sangue, que a gente fazia por gosto. (Malagueta)

Participante de retomadas desde os onze anos, Jenipapo, assim como outros interlocutores, relata que as retomadas foram lugar de aprendizado e de união para *segurar a luta*. Lugar de encontros, de rever parentes que não se via a tempos, de articular diversos aspectos da vida comunitária, da economia à cosmologia. A dispersão posterior não é vista como algo a ver com desunião, compreendida com pesar como movimento necessário e esperado de se acontecer, a marca da falta é também fruto da força descoberta por atuar e estar junto de parentes.

Era uma alegria porque avançou. A gente andava sem medo, tinha terra para andar, não tinha tocaia, o lugar que era difícil a gente liberou, libertou. Mas tinha medo das conversas retorcidas do caminho da rua, do que eles pensavam diferente. Aí tinha outro sofrimento. Cá aqui dentro nós ficávamos sossegados porque tomamos conta do terreno e não ia vir outros. Mas para ir pra rua, viajar? Foi muito difícil. (Biriba)

Dentro dessa experiência de *união* em momentos de enfrentamento, ação e lida com truculentos revides, ocorre também a descoberta de forças e potências retratadas por Aroeira como o “descobrimento de uma força maior”. “Tem essa força maior que vem na gente, a certeza do que a gente quer, que é a conquista do território. Quando a gente tem essa certeza, essas coisas ficam tão pequenas. Que o que importa é a vida da gente, é o território”. Estaríamos aqui nos aproximando, a partir das retomadas, do núcleo do

que possa ser as potências coletivas ativadas pela via da luta, que contagiam a comunidade e seus membros, deixando resíduos e efeitos de memória, uma força almejada para o cotidiano, ao mesmo tempo uma fonte de potência para ser acessada quando preciso for.

A valentia é outro aspecto emergente, atributo marca Tupinambá. A partir das prisões ocorridas e a maior visibilidade da luta tupinambá, em alguns momentos também suscitada nas entrevistas e observações de campo, é apresentada em diferentes camadas pela autora, em aspectos que transitam do respaldo dos encantados, da memória e solidariedade, do reconhecimento da mudança de lugar e prestígio social. Para fortalecer a proteção fornecida pelos encantados é necessário realizar alguns procedimentos corporais como pinturas corporais com jenipapo, urucum e outras tinturas, juntamente com o uso de colares, defumações, banhos, rezas, cantos, gritos, dentre outros. Outros elementos fundamentais para obter vantagem e favorecer a valentia dos tupinambás é o profundo conhecimento do território e o grau de organização da comunidade.

A ação das lideranças, em especial do cacique, também é citada como um elo importante nas retomadas. Fonte de orientação, de confiança e de segurança, liderança que impulsiona à luta mantendo-se junto, tendo em vista não se tratar de tarefa simples. “Tudo depende também do cacique. Babau é uma pessoa muito entendida, e aí não respinga na gente que tá ali nas retomadas. Mas que é duro é, morar em retomada. A gente fica com medo de acontecer igualmente para lá [em outras localidades indígenas que fizeram retomadas] de matar”. Perigos que se acentuam à noite, seja de tocaias, mortes e prisões, como mesmo acontecera uma vez com o próprio cacique, arrastado preso por policiais em sua própria casa, na madrugada.

Falando nos reveses ocorridos, dentre alguns deles, algumas prisões realizadas por policiais federais acarretaram a tortura de tupinambás, já retratados em Alarcon (2019). Amescla foi uma dessas pessoas, a única mulher. Pega duas vezes na retomada Santa Rosa pela Polícia Federal, foi presa e torturada. “Judiam muito da gente”, lembra. Pisos, com os policiais de coturnos caminhando por cima dela e seu companheiro de retomada, spray de pimenta nos olhos, sacolejos e baques provocando pancadas no deslocamento de carro, com cortes de algemas nos punhos, puxões nos cabelos e as consequentes marcas corporais dessa *judiação*. Atesta que depois disto lhe apareceram dores renais que culminaram na retirada cirúrgica de um dos rins. “Eu não tinha problemas de rim, foi depois que a política me bateu”. Fato este que tem feito reduzir suas atividades na roça e nos cuidados espirituais de quem a procura. Além da realização do exame de

corpo e delito em Brasília, foi convocada doze vezes a prestar depoimento na Justiça Federal. Relata que diante tal desgaste, precisou pedir aos Orixás, seus guias espirituais, de não voltar mais ao lugar. E retornou em num sonho, com a mesma delegada que, no real, insistiu para que tirasse a queixa dos policiais, “são pais de família!”, alegava a delegada, ao que Amescla respondia, “e eu sou avô”. No sonho, desferiu um golpe em um vidro da sua sala e saía correndo. Após do sonho soube, pouco tempo depois, da morte dessa delegada. “Eu tenho medo de mim”.

Malagueta, contudo, relata sua atual preferência de manter alguma distância das mobilizações ligadas à luta. “Hoje em dia eu não vou mais, sinto medo. Quando chama a gente para ir pra retomada eu sinto uma sensação de medo, de bloqueio. (...) Antigamente quando falava em retomada era uma festa para a gente, hoje em dia eu não vejo mais um movimento de alegria”. Medo este que tem se feito presente em sua vida, algumas vezes se manifestando em “crises de ansiedade”, “mal-estar”, “pressão alta”, principalmente em situações de aglomerações de pessoas, como refere ter sentido em uma das viagens de fins religiosos que o grupo da comunidade realiza à romaria na cidade de Bom Jesus da Lapa, no oeste da Bahia. “Parece que as pedras [da Lapa] iam cair em cima de mim”. Após retorno da viagem relata que procurou o médico do posto que passou remédio para dormir. Começou a sentir sonolência e dificuldades no trabalho em sala de aula. “Demorou para voltar parar mim mesmo”. Foi tirando a medicação por sentir muita sonolência. De vez em quando ainda a utiliza, quando sente “mal-estar na cabeça”. Passando por consulta com uma médica cardiologista foi avaliada com crise de ansiedade e receitada com a mesma medicação de antes. Voltando a tomar afirma ter melhorado, “mas eu tive ruim, ruim, mesmo. Parecia que eu ia endoidar, era um mal-estar na cabeça, aquele negócio ruim. De lá para cá eu fui me controlando. Leio alguma coisa assim, quando tem alguma notícia eu vou lendo. E aí a gente vai falando com a gente mesmo, que isso não tá certo, e não tá mesmo, que a gente não nasceu com esses problemas! E aí quando ataca eu consigo sair dessa situação. Fui saindo aos pouquinhos e hoje em dia ainda tenho, mas não é tão forte assim não”.

Todavia, tal quadro tem feito com que Malagueta tenha preferido não viajar mais para as atividades da comunidade ligadas à luta e permanecido mais em casa, evitando situações que podem provocar tais reações. “A gente não sabe o que é o medo”, afirma enigmaticamente, indagando-se sobre a influência da idade e do *ficar abestalhada* com o passar dos anos. “Parece que fica ruim você sair da sua zona de conforto. Parece assim

que tudo é um pânico, tudo é um medo. Hoje em dia eu não me sinto mais confortável de viajar. Parece que a viagem fica distante, que tudo não dá certo”.

As retomadas foram referidas como bem-sucedidas por alguns indígenas por possibilitarem acabar com casos de roubos, furtos, consumo e tráfico de drogas que vinham trabalhar na área, em fazendas e na Unacau, por exemplo. Um interlocutor, morador na rodagem e proprietário de um bar afirmou que atualmente é até possível se ausentar de casa e do estabelecimento e deixar o bar aberto sem que ocorra qualquer evento prejudicial.

7.2.3 Lida com as reações adversárias e situações conflituosas

Dentre outros revezes ao movimento e às conquistas geradas pelas retomadas, algumas reações dos adversários foram retratadas em diferentes trabalhos e em sessões anteriores, se atualizando periodicamente com outros eventos e de difícil cobertura integral. Aqui reunimos diferentes aspectos das maneiras de lidar com essas reações antagonistas à luta Tupinambá, focando mais nos relatos que nas especificações dos fatos evocados.

Diante dos relatos sobre as diferentes reações de seus antagonistas, perpassando por situações de medo, *corre-corre*, assombrações, situações de horror, esconder-se na mata, abrigar-se na casa de parentes, desamparo, foram algumas experiências diante da ocorrência de reintegrações de posse, emboscadas, difamações, destruições materiais, dentre outras.

Frente ao clima instaurado, a principal orientação propagada e continuamente reforçada é a de se “evitar andar sozinho, porque é assim que eles pegam”, afirma o cacique na reunião comunitária. Repetição necessária para chamar atenção das pessoas insistentes em transitar pelas rotas consideradas perigosas. Roubo de motos, casos de ameaças e tentativas de emboscadas ocorrem principalmente entre o trecho que compreende o distrito chamado Sururu e o município de Buerarema, principal território inimigo da comunidade. Na rota oposta, que abrange o município de São José da Vitória, principal zona de circulação dos Tupinambá da Serra do Padeiro, relata-se que fazendeiros locais agradecem aos indígenas diante da redução dos roubos ocorrida a partir da gestão territorial promovida pela comunidade.

Tal desvio promove um aumento considerável nas distâncias e nos gastos com deslocamentos, todavia a proibição e o receio de passar por Buerarema junto ao contorno por São José da Vitória ainda é opção mais segura. Evitar alguns lugares e confirmar as informações que circulam no território sobre eventos (especialmente aqueles ligados a situações de violências e ameaças) é uma das medidas tomadas por Jenipapo para amenizar a preocupação e a insegurança mobilizadas pelo contexto. “Devido ao que eu já passei eu não me preocupo, tomo meus cuidados”. Já Pintassilgo analisa que a necessidade desses cuidados, além do que já é apresentado enquanto ações dos antagonistas, se deve ao reconhecimento de que

“tem pessoas que é racista mesmo. Nem só com o índio, como com os negros, tem aquele sangue, aquele negócio já. Mas a maior parte das pessoas, quem tem conhecimento sempre te trata bem, com respeito, igualmente. Agora aqueles que foi criado naquela mentalidade dos coronéis, aí tudo é que eles são os bam bam bam e estão acima de tudo. Mas ninguém é acima de ninguém. (...) Eu nem escuto! A melhor coisa é você não escutar! Porque se você for retrucar e tal, você está perdendo seu tempo, você poderia estar fazendo coisa melhor. Falou? Larga falando sozinho! É a melhor coisa que você faz! (...) Pai sempre falou, “quando um não quer, dois não briga”. (...) Tudo que essas pessoas querem é que a gente reaja. Quando vieram essas ameaças, que fizeram contra mim, tudo o que eles queriam era uma reação. Que fosse lá, que quisesse discutir ou me vingar, ou fazer antes. Não, a gente se recua, evita. É o melhor remédio você evitar. Evitar é melhor do que curar”. (Pintassilgo)

Ao recurso de evitar lembrar, esquecer, ou no dizer de Jenipapo, tornar tais episódios “um filme que fugiu da minha mente”, o esquecimento ainda não impede que esse filme e seu enredo permaneçam em desdobramento. Ofensivas e invasões no território continuam, mesmo quando aparentam esfriar. Esquecer, em seu pensamento, passa pela busca de alguma normalidade no cotidiano, inclusive na busca por ferramentas como tecnologias, a televisão por exemplo. É que talvez seja ainda um “tentar esquecer”, de ver aquilo como “uma fase ruim”, “tento não pensar nisso para ver se não acontece mais essas coisas”.

Por possuir compromissos por Buerarema, Amescla em alguns momentos se viu necessitada de transitar pela cidade, para retirar dinheiro e outras necessidades. Ela afirma que viver tal tensão “mexe muito”, pois já foi ameaçada de *surra* se pega na *rodagem* (na estrada), que também foi expulsa de lojas, o que gera nela o medo de andar em Buerarema e até em São José da Vitória, por conhecer que pessoas do primeiro também transitam pelo segundo, possuindo estabelecimentos por lá, inclusive.

Relembrando o período das retomadas e as reações da Força Nacional e de antagonistas ao movimento, Pintassilgo, criado desde criança brincando e trabalhando no

meio das matas e das roças, sem embaraço algum compartilha que para ele era “normal, eu tava acostumado a tá dentro da mata mesmo!” Sua atuação também espelha a maioria, cuja participação ativa, com sentido, fazia com que, tal como Biriba aponta, não ter medo mesmo quando a polícia vinha. Tempos de muitas fugas e corridas para o mato, de carregar comida e provimentos para sustentar a todos, a luta, momentos amplamente referidos nas entrevistas. Tempos de guerra para aprender a lidar com o medo. Quando da entrada da Força Nacional no território, enviada para promover uma suposta mediação do conflito no território, o que não é consenso, pelo contrário, dúvida, na Serra do Pai-deiro, Malagueta recorda, assim como outras entrevistadas, do constrangimento vivido cotidianamente no ônibus escolar frente às revistas realizadas. No seu modo de ver a situação era mais leve para mulheres e crianças e pior para os homens. “Depois que parou as retomadas é que aumentou o conflito”, complementa. Atualmente, apenas espera que não aconteça mais, pois reconhece não ter mais *pique* e coragem para enfrentar.

Atributo importante para “[a]guentar a barra, se livrar”, ter coragem é citado por Cuarana, autora destas palavras, como uma maneira de cuidado, ao lado da *fé em Deus*, como ela lembra desde o início. Evocando dizeres de parentes antigos seus, ao constatar que, diante da reduzida possibilidade de escolha frente ao conflito, “tem que enfrentar. Ou calça de veludo, ou bunda de fora”. Seu testemunho é porta voz de uma atitude coletiva fruto do estreito espectro de escolhas, restando à luta a prece para a libertação. Enfrentar e ter coragem se faz um imperativo, mesmo respeitando-se a quem não tenha. “Quando as pessoas não tinham coragem de ir para a retomada, grande parte tinha coragem de ir para a retomada”. Também expresso por Lavandeira como “ou resiste ou resiste!”, a condição guerreira, ao mesmo tempo em que é necessária, não se coloca enquanto obrigação, considerando as individualidades presentes ao longo da luta, o que será também verificado quando tratarmos da dimensão comunitária mais adiante. A condição guerreira ao mesmo tempo se apresenta enquanto uma saúde.

Em contrapartida, a reação ofensiva e violenta dos antagonistas também podem oferecer algo do interesse da luta Tupinambá. Segundo o atual coordenador da AITSP, Vinhático, também entrevistado, a “declaração de guerra” por parte dos não-indígenas contrários às retomadas e à demarcação das terras possui a importância de fornecer provas concretas do que há tempos se comete na região. “O preconceito existe, a perseguição existe, tudo existe contra a gente, mas às vezes existe de maneira velada”, afirma. Eventos de ataques que antes eram de difícil comprovação, investigação e denúncia começam a ganhar concretude e viabilidade com provas das reações forjadas. “A gente sabe que

existe, a gente diz que existe, mas não consegue provar que existe. Isso atrapalha a gente”. Atesta da ocorrência de perseguições e principalmente mortes que receberam justificativas inverídicas que desvirtuam suas reais motivações, “às vezes alguém morre e sabe que não foi por causa do carro, não foi porque caiu da ponte, você sabe que foi o fazendeiro que matou”. As reações, nesse sentido, facilitam para a luta indígena “para provar para o não indígena, para a sociedade de modo geral, local, regional, nacional e internacional, do que eles estão fazendo, e a gente tem aproveitado muito isso”. Esses casos servem para mostrar para “os de fora” as ameaças que existem, de longas datas, pois quem “está dentro” já as conhece muito bem.

Além da busca por recursos internos, subjetivos, para lidar com as perturbações das memórias, sejam nas lembranças e nas histórias que podem ser ouvidas nas conversas e demais interações com outras pessoas, sejam nas marcas corporais decorrentes, há o desafio da convivência com o inimigo. Vizinhança que, mesmo indesejada, ainda persiste e trama quando possível, requerendo constante vigilância, precauções e ações, quando necessário.

Outras vezes, o sentimento de vingança, aflorado a partir da perda e/ou maus tratos de algum parente, pode solevar-se buscando alguma resolução mais imediata e satisfatória de um caso inconcluso do que os desígnios de uma justiça muitas vezes omissa e favorável aos criminosos. Em alguns momentos a sede vingança se alastra diante os apelos sofridos de uma ferida aberta, como o caso de uma família migrante para a comunidade após o homicídio de um dos seus componentes, liderança de uma comunidade vizinha. Em casos como esse, a atuação das lideranças e da rede comunitária se faz imprescindível, de modo a colaborar na elaboração do ódio e do trato com o inimigo. “Só tem um jeito de se vingar das pessoas, é viver bem”, afirma Guará. O cuidado aqui se estende também ao aprender a lidar com inimigos, revelando assim outra singularidade do pensamento e da subjetivação Tupinambá. “Poderoso não é quem mata, é quem socorre os inimigos. Tupinambá é assim. Só é poderoso aquele que tem força para transportar os inimigos, de os inimigos ficarem gratos por serem atendidos. Aí sim! Se você olhar é o que fazemos aqui na Serra”, afirma Guará.

Como o inimigo nem sempre é alguém de fora, um antagonista na luta, mas pode ser alguém com quem se confronte e conviva nas questões cotidianas da comunidade, Biriba asserta sobre a sabedoria de lidar com o outro, nas diferentes dimensões que carregue consigo.

Seja aqui, seja onde for. Você tem que aprender a lidar com o bom e com o ruim. Você tem que aprender a lidar com as coisas ruins e com as coisas boas, e sem maltratar um ao outro. (...) Eu vou procurar o lado bom dele. Todo ruim tem um lado bom. Todo bom tem um lado ruim, todo ruim tem um lado bom. E a gente tem que aprender a viver com tudo. A gente tem que separar os problemas das coisas boas. Se eu for pegar meus problemas e jogar junto vira um sarapatel de coruja²⁴. (Biriba)

7.3 Espiritualidade enquanto fundamento para o cuidado – os encantados e a saúde

“Entre o céu e o inferno, querendo ou não, existe o mistério”.

(Pintassilgo)

Compreender a espiritualidade como aspecto integrante e inseparável das concepções e das práticas de cuidado em saúde mental na maioria dos casos requer analisar a atuação dos encantados nos mais diversos espaços da existência no território da Serra do Padeiro. Seja em rituais, eventos e momentos diversos programados e organizados pelos Tupinambás, seja por solicitação e demanda advinda diretamente dos encantados, acarretando aparições “surpresas”, as ações de cuidado perpassam tais momentos com assiduidade, tendo nesses personagens a *guia* de orientação e execução.

A atuação dos encantados ocorre em diversas modalidades, com alguns destaques. Conforme já citado, prestam em muitos momentos orientações sobre atividades de cuidado que possam ser tomadas, como banhos, chás, defumações e outros procedimentos de limpeza e cuidado espiritual, corporal e ambiental. Rotas, trechos, passagens e lugares de mobilidade também podem receber advertências sobre os deslocamentos ao longo do território, e fora dele, assim como abordam alguns procedimentos para se adentrar locais específicos. O sinal da cruz, por exemplo, é ensinado e orientado ao se passar por encruzilhadas, ao se entrar em determinadas águas de rios e correntezas. Sinalizam para evitar tomar banho em águas paradas, de modo a evitar pegar *ar de morto*, situação debilitante para a pessoa, que perde forças e desanima, deixando em situações parecidas em estados depressivos, em casos mais graves com aparição de visões de mortos e complicações que podem levar a um *endoidecimento* como relatado por Lavandeira, acometida do mal quando adolescente. Os cuidados ocorrem geralmente com banhos de folhas (por exemplo, o banho de rama de batata doce cozida) e rezas.

²⁴ Expressão regional que quer dizer algo muito bagunçado, coisas misturadas que pouco combinam.

Pode ocorrer com frequência de os encantados também realizarem por si próprios as ações de cuidado, a depender da situação e sua gravidade. Alguns festejos religiosos, como as festas para Iemanjá, são os encantados incorporados que dão os *banhos cheirosos* nas pessoas presentes, realizando limpezas com muito humor, pois geralmente as iemanjás na Serra do Padeiro são crianças cheias de alegria e brincadeiras. Mesmo assim, não deixam de cumprir uma de suas funções: dar os recados e orientações necessários, cujo conteúdo carrega a seriedade de sabedorias ancestrais. Encontrar-se com o encantado também pode ser o momento para fazer pedidos e solicitar ajuda, cada qual fazendo à sua maneira.

Nos sonhos os encantados também realizam suas atividades. Recados, alertas e advertências são alguns dos sinais emitidos quando necessário. A depender do hábito familiar, os sonhos precisam ser compartilhados. Neste caso, cabe a quem sonha compartilhar com pessoas mais próximas e de confiança, preferencialmente. Nesse caso as visitas domiciliares colaboram nessa troca de experiências oníricas. Dá-se em especial a partir do mecanismo de coletivização do sonho o processo de deciframento, o que pode reforçar algum sinal de alerta para a defesa do território, às vezes da própria vida, também podendo ser motivo de boas risadas e gozações, e até para realização de apostas, como o popularmente conhecido *jogo do bicho*. Aqui nos aproximamos de uma ciência e especificidade bastante peculiar da Serra do Padeiro, pois os sonhos podem ser veículos para diferentes aspectos da defesa do território e da vida comunitária, e sua complexidade leva para limites cujo período de campo da pesquisa não pôde aprofundar.

Um momento privilegiado para atuação dos encantados é durante torés e rituais, que geralmente ocorrem ao redor de uma fogueira, mais conhecida como *fogo do toré*. Muitas vezes encomendados pelos próprios encantados, são propícias para orientações acerca do que fazer e não fazer para cuidar do território, do corpo, da comunidade, das relações, dos sonhos e projetos, das ações, das roças, da casa, das ameaças. Seja em explanações abertas para todos e todas ouvirem, ou de modo mais restrito, demandas, problemas, situações e anseios das pessoas parecem ser escutadas e atendidas por esses personagens espirituais, donos e donas da terra, que prestam nesses momentos sua atenção, no qual gritam, utilizam suas armas (geralmente ramos de plantas) para afastar os males, fecham caminhos nas matas, decifram e comunicam alguns movimentos de adversários, ao mesmo tempo em que podem cantar, dançar, comer, beber, rezar²⁵. A comunicação

²⁵ Trata-se de um momento em que regulagens também podem ser dadas. Encantados também regulam. Variando de uma palavra firme, uma bronca, a uma *surra de pau*, quando é utilizado alguma planta para

dos encantados é variada, assim como sua atuação. No toré podemos constatar um momento no qual o corpo acessa um espaço-tempo (a própria roda do toré) onde ele pode ser autor de seu próprio cuidado. Na intercessão entre o corpo individual e coletivo, em um conjunto de gestos e atos, que em meio às repetições (que podem inclusive induzir a transes) e sua duração, que pode variar de uma hora a uma noite inteira, produz efeitos imediatos no estado de saúde, como indica Taboca. Quando perguntada sobre quando percebe os efeitos do toré ela responde rápido.

Na hora, você tá mais leve, tipo quando você toma um banho de descarrego. Se você estiver com o pensamento naquilo, porque tem pessoas que ficam com o pensamento lá. Tem gente que vem pro toré e o pensamento não tá bem, com o pensamento livre. Às vezes é só um passageiro e resolve, o toré resolve. (...) O toré é um ato de libertação. Você está ali para dançar, invocar os encantados para pedir proteção. Porque, na verdade, o toré é para várias fases. O toré tem vários conjuntos. Ele é um rito de alegria, de comemorar algo bom, e tem o toré para invocar os espíritos para reza, para fazer um fechamento de trabalho, e tem o toré de guerra, de guerrear, de preparação para você entrar na guerra focado naquilo. São vários momentos em um, coisa só que a gente faz. É o momento da gente se trajar, se pintar, dançar, porque ali você esquece, você só canta e brinca e dança. Não tem outra coisa. É um momento de libertação, de cultura mesmo, de mostrar o que você realmente é e ali você mostra o que realmente é: é pisar, é gritar, é cantar. Naquele momento ali você está aberto a fazer o que você gosta. (Taboca)

Mesmo sem ser mais presença certa nos torés, que por ocorrerem geralmente à noite dificultam sua participação, pois acostumado desde novo a dormir e acordar cedo, Pintassilgo reconhece e valoriza a importância do toré como um momento de saúde, “tudo que você acredita pro bem, é ótimo para a pessoa”.

Em alguns casos, seja por uma avaliação feita por pajé e os encantados ou por uma própria decisão da pessoa, com assentimento desses zeladores espirituais, dá-se início ao processo de *fazer trabalho*²⁶. Constando principalmente em manter orações em horários fixos algumas vezes todos os dias e durante um período de meses, variando a partir de cada caso, juntamente com algumas privações alimentares, de circulação em locais e sexuais, trata-se de um período de provação, penitência e turbulências, onde se põe a prova o poder da reza e o desafio de manter firmeza frente às tentações e desorientações do mundo. Taboca, que realizou o processo de *trabalho* junto com o marido conta que “não é fácil”. Na primeira vez que quis iniciar e não pôde por estar grávida. Relata que o percurso é cheio de *turbulências espirituais*, que explica serem as *forças contrárias*

afastar, ou melhor, expulsar, algum mau espírito do corpo e do lugar, pois as pancadas às vezes também são dadas na terra, em sinal de marcação de posição.

²⁶ Em um esforço de tradução, diríamos se tratar de algo mais próximo ao conhecido fechar o corpo.

à *melhora*. Tais turbulências podem passar por processos mais internos, subjetivos, de sensações estranhas, visagens, vultos, vozes, perturbações noturnas, sonhos, *presenças* (“alguém perto de mim”), medos, sustos, mas a dimensão comunitária também aparece a partir dos comentários das pessoas, interrogando os motivos de se passar por tais privações, e demais questionamentos das concepções religiosas, realizadas principalmente por pessoas não participantes da Irmandade de São Sebastião. Pertencente a uma família onde parte considerável encontra-se convertida ao culto protestante, Taboca refere aos desconfortos que sente diante das mudanças em andamento.

“A família perdeu muito o amor de família mesmo, de estar junto, de ter aquela aproximação. E isso também é um dos fatores de problemas mental porque tem muita gente que por perder esse apoio também segue um rumo diferente e o juízo não fica muito bom. (...) A minha família perdeu muito disso, é cada um por si. (...) Fica meio difícil a gente se comunicar com a família por causa dessas coisas”. (Taboca)

É compreensível que para ela realizar seu *trabalho* tenha ganho obstáculos a mais. “Até para você rezar seu psicológico precisa estar bem”. Não à toa, o uso de banhos e defumadores também são aqui acionados para amenizar as turbulências. Até quando se chega ao “grande dia”, o ritual de *fechamento de trabalho*, comandado pelo pajé e os encantados, incorporados em seus sacerdotes. Em seguida vem o resguardo, nos primeiros dias, depois, é “vida que segue”. “Parece aqueles filmes em que você vê um outro corpo sair da pessoa. Realmente você sente o peso, que você fica leve. Só que você percebe esse peso que sai”.

Perceber que aquilo outrora escutado pelos encantados ganha gradualmente ares de realidade se engendra enquanto elemento de abrandamento dos efeitos deletérios da luta pela terra. Todavia, isso não ocorre sem demandar de cada Tupinambá a vigilância e continuidade do autocuidado espiritual, o que inclui principalmente a prática de rezas, acendimento de velas, banhos naturais ou comprados na cidade, banhos de rio e cachoeira, participação nos eventos e rituais locais. Mesmo assim, é necessário, conforme dito, atentar para certos detalhes indicados e orientados nos rituais.

Para além da luta por garantir e construir o território, os encantados atuam como personagens substanciais na construção da educação e dos vínculos para dentro e fora do território, e mais especificamente na saúde, orientam, realizam e acompanham situações ligadas a sofrimentos e adoecimentos de diversas ordens. No campo da saúde mental, percebe-se que sua atuação rompe e amplia com as concepções comuns por abrangerem as influências do domínio ecológico e cósmico na esfera biopsicossocial, além de

descentralizar em diferentes atores os saberes e práticas ligados aos cuidados indígenas, sem com isso negar e excluir as contribuições dos saberes não indígenas quando necessário for.

Se torna obrigatório neste tópico falar sobre o trabalho do pajé, que foi um personagem não entrevistado, tendo a abordagem com o mesmo seguido outras direções, ao longo do texto expostas. Por enquanto, uma reflexão registrada no diário de campo parece pertinente, de modo aqui a reproduzo. Pensando sobre não o ter entrevistado, ocorreu o pensamento que “pajé a gente não entrevista, se pede reza e aprende com o jeito dele”, o que faz lembrar de sentar do lado de fora da Casa de Santo, conversar sobre pássaros, ouvir o “aí eu não sei” quando se faz uma pergunta meio desconexa ou de difícil resposta. Lembra o pato bravo, que não é só comigo. A roda de fogo, onde sentávamos nos troncos de madeira observando os pássaros buscando e brigando por abrigo ao fim de tarde no pé de biriba. Que o comum é facilmente compartilhado falando sobre bichos e plantas. Que nos animais estão os exemplos de convivência comunitária, onde carregam o comum dos comentários, das risadas, dos encantos e dos incômodos. Com o pajé se brinca, se dá risada fácil, se fica em silêncio, e se quiser perguntar, ele responde o que der para responder.

Disse certa vez que tem aparecido para ele prestar cuidados mais problemas de bebida com pessoas de fora, que não tem hora para rezar, por isso se mantém o maior tempo possível na sede da comunidade, o que o faz se ausentar de muitas ocasiões comunitárias, frente à missão a ele concedida. Com o pajé começamos a perceber que há muito o que se aprender sobre saúde mental sem precisar perguntar. Talvez perguntando a coisa nem funcione. Ele aceitou meu convite inicial para em algum momento realizar a entrevista, mas me pareceu haver estranhamento no seu rosto em algum momento, mas não posso afirmar. Depois, em outro dia que, sabendo que estava sozinho devido à ida de familiares para uma farinhada na área de outra família, procurei-o acreditando ser o momento oportuno. Negou a solicitação justamente por estar ocupado e sozinho em casa, pois se trata da situação em que assume as tarefas domésticas, precisando cozinhar e cuidar de demais demandas da casa. Logo quando imaginei ser o melhor momento! Seus critérios são outros e complexos de alcançar.

Como anteriormente assinalado, tal qual o pajé e seus familiares, diretamente ligados aos trabalhos ligados à espiritualidade, outras pessoas também realizam cuidados relacionados ao longo do território. Em sua maioria, estão intimamente ligadas à Irmandade de São Sebastião, à sede da Serra do Padeiro. Outras, minorias em quantidade,

possuem articulações com outros espaços, dentro ou fora da comunidade, geralmente vinculadas a casas de religiões de matriz africana e cultos protestantes. Médiuns, pai de santo, mãe de santo, apóstolo, rezador, benzedeiro, são alguns dos nomes referidos a tais personagens, que também passam pelos desafios, sobrecargas e até agruras do exercício a eles conferido. Não foi citado alguém que assuma papel e título de *pastor* no espectro de abrangência da pesquisa.

Mesmo médium, recebedor de encantados, outro interlocutor, também empregado na saúde como motorista sanitário, relata casos em que vê a influência espiritual na família toda. Muitas vezes é possível perceber no jeito, no olhar, que há alguma *influência*. Reconhece não ter muita disposição para lidar com gente, com esse tipo de trabalho. Reza principalmente crianças. Admira o cacique por ele lidar e cuidar de tanta gente, seja da comunidade ou de fora.

Amescla, como dito anteriormente, é uma cuidadora vinculada a uma casa de Candomblé, por isso agrega em seus dizeres a insígnia dos Orixás. Acostumada a andar pelo território para fazer diferentes cuidados, situações, eventos, conta, dentre outros casos, de quando precisou se mudar de casa, retornando para a comunidade, diante de um chamado realizado pelos seus guias para zelar pela morte do seu pai, mesmo encontrando desdém e desconfiança de irmãs, algumas delas convertidas ao protestantismo. “Eu não sei de nada não, mas atrás de mim tem gente”. Durante a entrevista relata que estava três semanas sem dormir direito, compreendendo ocorrer devido à influência dos encantados e pelo medo que sente dos perigos da rodagem, agravado quando sua filha se ausenta. Devido às torturas vividas durante as retomadas, seus prejuízos físicos influenciaram na intensidade de sua atuação enquanto cuidadora, mesmo que tenha dificuldades de negar socorrer alguém. “*Eu deixei mais um pouco porque eu tirei um rim, mas se chamar eu largo tudo e vou socorrer*”. Da missão de fazer obrigações e cuidados, no seu repertório de ação está inclusive o de realizar parto, desde os dezesseis anos. Como diz, “apara crianças com Tupinambá”, encantado que incorpora.

“Quando agende já nasce com aquela missão a gente tem que cumprir ela. Desde quando você ama Jesus e você tem muita fé nele, ele manda os anjos guardador lhe falar, os encantados lhe falar, o que é que você quer, o que você vai fazer da vida, por que você tá ali. Porque eu estou aqui cumprindo a minha missão, dada por Deus e os Orixás aqui na terra. Porque os Orixás moram na terra. Jesus Cristo, minha mãe Aparecida, moram no céu”. (Amescla)

“Força dos encantados, porque muitas coisas que aconteceu aí, hoje em dia, não tem muita gente, assim, dos nossos parentes mortos, porque tem muita fé nos encantados, porque senão... Eu acho que vai mesmo da força espiritual,

com certeza. Tendo força espiritual você fica mais forte, mais seguro. Você tem que se apegar a alguma coisa, não é verdade? Alguma coisa para lhe dar força. No momento em que a gente passou, do começo até hoje, que a nossa comunidade não teve negócio de tiroteio e de fazendeiro matar indígena, eu acho que foi a força, foi a fé dos encantados ali”. (Malagueta)

“A gente tem uma fé esquisita quando nasce num lugar”. Ouvindo Cuarana falar de como suas crenças nos encantados, essa “fé esquisita”, também se misturava com as novas crenças desenvolvidas por sua família, também em parte convertida à *lei de crente*. Em muitos casos do que dialogamos ser problemas de saúde mental, a questão dos encantados é por ela apresentado como *problema de encante*. “Mesmo os crentes!”, adverte. Pode acontecer de *o anjo*, *o encante*, fazer a pessoa ouvir vozes, em outros momentos a aparição de mortos também pode ser uma fonte de perturbações e um sinalizador para realização de cuidados.

Foi enquanto dialogava com Cuarana e Braúna que a expressão *roça da fé* apareceu enquanto pista para refletir e elaborar a dimensão da espiritualidade enquanto trabalho contínuo, e do trabalho como cultivo da espiritualidade e do cuidado, que não é estritamente individual, mas coletivo. Reside aqui no lugar dado à religião um pilar organizativo diferencial para a força da atuação da Serra do Padeiro. Mesmo assim, não estão imunes às influências externas de religiões que se contrapõe as suas crenças praticadas. Não se trata de impedimentos para o exercício religioso, mas, segundo Vinhático, da disputa e da competição religiosa, em outros termos, *o conflito de terras nas roças da fé*. A invasão promovida por instituições religiosas é uma realidade comum em muitas nações indígenas, compondo mais um campo de disputas empreendido por agrupamentos diversificados dentro do território, que conferem mais uma influência na produção subjetiva local. A disputa ocorre a partir de contestações, tal qual o caso de Taboca acima, promovidas a partir da invasão do território, da expulsão do povo, da negação de sua religião e credulidade, alicerçada muitas vezes nos meios de comunicação, informações e tecnologia, especialmente a partir do uso do celular e da internet. Tudo isto, ainda a partir de Vinhático, “vem atingindo as pessoas mentalmente, alimentados confusões, mesmo involuntariamente ou abstratamente. Que o que mais me preocupa não é o que a gente vê, mas aquilo que não consegue visualizar”. É no invisível que temos, também, substratos para analisar os processos subjetivos em questão, e neles temos as atuações espirituais com entes diferenciadores na experiência da Serra do Padeiro, cujas divisões recentes apresentam-se como um desafio para a sustentação da luta e do processo de construção étnica e comunitária.

7.4 Organização social e saúde comunitário-territorial

Referida em diferentes momentos deste trabalho tal como na maioria das referências consultadas, a organização comunitária está entre um dos principais marcos do destaque obtido pela Serra do Padeiro no cenário do movimento indígena e da luta pela terra. É justamente no êxito dessa experiência que encontramos o motivo para investigar as relações entre a qualidade da vida comunitária e a saúde mental de sua população. Quanto à especificidade de se tratar de um povo indígena, é possível ir e vir quanto a tal singularidade. Por se tratar de uma nação originária, não seria a partir dela que poderíamos pensar, olhando para a dita “civilização” não-indígena – se assim for possível chamar as coletividades “desaldeadas” –, e nos perguntar: o que foi que perdemos tanto?

Tema de difícil abordagem com a abrangência que merece por sua estreita bibliografia, mas também nas entrevistas, se tratando de uma questão mais complexa de se elaborar e entender, será aqui tratado em subtemas construídos com ênfase no que foi dialogado a respeito, aparecendo direta ou indiretamente quando perguntado.

7.4.1 Redes de convivência, proteção e afetos

A comunidade se faz, assim como a saúde mental, antes de tudo no cotidiano. Por não se tratar de uma célula pronta, é feita de diferentes arranjos organizativos que vão se refazendo a partir das necessidades decorrentes de eventos, internos e externos, que puxam e repuxam a teia da organização coletiva. Quando bem estruturada e organizada, se mostra como um componente favorável para prover cuidados e proteções para os efeitos das atribuições vividas, que podem variar de problemas domésticos, dificuldades materiais eventuais, preocupações e aflições com familiares e parentes, aos casos mais delicados como adoecimentos, situações de violências, sequelas da luta, quando não do retorno de situações de tensões ligada aos conflitos.

Biriba não esboça dúvidas da contribuição da vida na comunidade, expondo imediatamente uma variedade do repertório de cuidados locais. “Ajuda, que quando adocece, todo mundo corre atrás do vizinho. Um vai lá com um chá, outro dá orientação, outro dá nessa parte. Cada qual faz sua oração do seu jeito... Cada qual acredita e faz o que pensa. (...) Muita gente não tinha nada, nem onde morar, nem onde viver, e hoje tem... A vida na aldeia é pra viver bem”. “Aqui tem muita gente unido, qualquer coisinha tá tudo rente. Todo lado aqui é parente. Cada qual cuida da sua vida, mas quando precisa tá rente,

unido, junto”, complementa Amescla, destacando a importância de espaços de encontro e trabalho, tal qual a farinhada e a reunião comunitária da associação, momentos em que estar junto pode fortalecer o sentimento de união e suas repercussões favoráveis para a saúde mental, que Jenipapo descreve:

Quando tá unido para fazer as coisas, distrai a mente. Muitas vezes vão conversando e se alguém tiver com algum distúrbio mental, dependendo da conversa, a pessoa pode até esquecer aquilo. Ou se estiver pensando até em suicídio, no caso, com uma boa conversa às vezes a pessoa até esquece e releva de não fazer aquilo. Com a comunidade unida, na sua organização, se tiver apoio de [em caso de] endoidar, ou seja lá o que for, que ele esqueça, não leve a endoidar. (Jenipapo)

No meio da construção desse sentido de união, que certas vezes se apresenta ora enquanto anseio utópico ora uma concretude material de possível verificação empírica, ao mesmo tempo expressa tanto uma dimensão do senso comum quanto dos eventos subjetivos ligados às trocas interpessoais comunitárias, é curioso constatar um aspecto ressaltado por Guará sobre as dinâmicas de moradia e convivência quando fala sobre o morar sozinho, estar em comunidade e a gestão do trabalho doméstico e agrícola.

Todo mundo tá todo dia junto, mas gosta muito de morar sozinho... Ao mesmo tempo, fica todo mundo embolado. É uma coisa um pouco sem nexos. Ao mesmo tempo que tá todo mundo junto, tá todo mundo separado. A gente entende que a aldeia é protegida quando mora todo mundo separado. Agora o dia todo alguém tá andando. Trabalha um dia na semana e três andando na casa dos outros (risos). Como é que se resolve isso? Muda isso? Não. A gente não muda isso, porque a gente sentou, analisou que não pode mudar nossa característica social. O que fazemos? Contratamos terceirizados para fazer serviços para nós. (Guará)

Parece até que morar em contexto comunitário requer produzir expertises para cadenciar conviver com estar sozinho, construir noções sobre até quando se consegue conviver com tal ou tal parente, até quando é melhor se estar sozinho, e, do outro lado, de compreender qual o momento e modalidade de interação em que a outra pessoa se encontra.

Ah, é no meio da comunidade... é muito legal, todo mundo respeita o outro, mas quando a gente acha que o outro está isolado demais aí é que a gente se preocupa. Aí um vai lá e joga pedra na porta – e é por isso que eu falo que a gente é doido – porque o outro vai lá e joga pedra na porta, em cima da casa (risos), chuta tudo, aí quando ele sai de lá de dentro ninguém para de perturbar. Quando ele sai, diz ‘rapaz, por que você está escondido? Ninguém vê sua cara? Que diabo é? Se você morre, fica fedendo, e a gente não sabe!’ Aí com pouco o outro diz ‘É rapaz, não é que é verdade!’ (...) Quem acorda o outro *rumando* pedra na porta não pode ser são, não é? (Risos) (...) O outro dá uma de bravo só pra ver se ninguém perturba. Se ninguém perturba, é ruim. Aquelas pessoas que reclamam de tudo, eles gostam de ser incomodado, de ser perturbado, que

isso é que dá, de ser grosseiro. Então a gente compreende que o humano tem esses defeitos, essas manias. (Guará)

Outro manejo feitor de redes e ações de cuidado no campo da ativação do coletivo tem a ver com o deambular pelo território para fazer visitas, ou mesmo para encontros casuais, muito frequentes nesses momentos. Ato de contínua manutenção e fortalecimento dos vínculos. *Expert* no assunto, Pintassilgo é figura frequentemente vista pela Serra, subindo e descendo, de carro ou de moto, indo e voltando de suas atividades. De um lugar para outro, além do seu trabalho de coordenador de área, cuidando da produção das roças nas áreas de sua responsabilidade, nesse ínterim aproveita para visitar parentes, especialmente idosos e idosas, que, acostumados, quando da sua ausência começam a sentir falta e comentar, perguntando sobre seu paradeiro. As visitas de Pintassilgo apresentam um aspecto de importante destaque, pois mesmo que não pensadas e realizadas sobre a insígnia de prestar cuidado, ele acontece e se manifesta de modo recíproco, indo e vindo. Momento de tomar um café e comer algum biscoito ou pão, fruta colhida, de almoçar e/ou experimentar qualquer preparo novo ou mesmo antigo, de trazer e/ou deixar algo colhido na roça. Agrados dados e compartilhados, tal qual a presença e os afetos, que mantém vivos elos de longa data, fontes de histórias e de risadas, a *roça dos vínculos*. Pois cuidado é muitas vezes é que nem balanço de criança, vai e vem, mas é preciso que alguma ação se realize para que se mantenha em movimento.

Em momentos distintos, situações de dificuldades podem acarretar visitas permanentes ou mesmo mudanças de moradia para atender necessidades diversas. Cuarana cita dois exemplos vividos por ela com o filho e o marido. O primeiro, em andamento durante a época da entrevista, após separação conjugal, decidira retornar por um tempo à casa da mãe e obter suporte para passar por esse momento, transitando entre sua casa e a casa dos pais, tendo em vista que a ex-esposa resolvera sair do território. No caso do marido, que não é nascido no território, vindo migrado de outra região, relembra de quando estivera adoecido com *depressão*, e decidiu migrar para uma outra comunidade mais próxima das praias, permanecendo por uma temporada de meses, em seguida retornando. Ela refere que com essa possibilidade de migrar de lugar a outro “ele distraiu, saiu de um lugar e foi para outro, de um país para o outro”, atribuindo a isso sua cura.

Fortuitamente durante visita ao domicílio da família durante a realização da entrevista foi possível presenciar um momento em que o esposo de Cuarana estava passando por mal-estar, apresentando vômitos, dores estomacais e do peitoral. Queixando-se das dificuldades para trabalhar devido à idade, acima de setenta anos, parecia um caso dos

citados por Guará, de dificuldades de lidar com a redução do trabalho diante da idade. Mais, seu caso suscitava os desconfortos da esposa, queixosa do filho que, segundo ela, não trabalhava a contento na roça, por assumir outra função enquanto agente de saúde. Ao mesmo tempo, os cuidados com a singularidade do caso do idoso parecem ficar secundarizados diante uma assistência que parece não se voltar para os aspectos subjetivos que se esboçam no caso, pois à aparição de seus sintomas o proceder buscado restringe-se à sua supressão.

Se uma comunidade forte e espanta os maus, como diz Jenipapo, isso requer atentar para muitos aspectos que a sustenta sob tais qualidades. Confiar e seguir os conselhos e as diretrizes do cacique e do pajé, líderes políticos e espirituais da comunidade, respectivamente, agregam ao mosaico de atitudes e ações favoráveis para se construir um tipo de organização com as potências aqui verificadas. Nas reuniões comunitárias, visitas domiciliares e encontros ocasionais pelo território é possível se atualizar e discutir a linha dada pelo cacique diante o contexto que se apresenta. Nos rituais e eventos religiosos, nas consultas e nas rezas, no fogo do toré, é possível se atentar à linha da reza colocado pelo pajé e os encantados. Por conhecerem cada família, cada caso e as histórias do tronco familiar, agregado às informações ofertadas por encantados, esses dois personagens carregam consigo um arcabouço de referências para realizar avaliação de cada caso-problema que lhes surge, por procura espontânea ou por encaminhamentos, e aplicar suas devidas ações de orientação e intervenção. Evidentemente, o cacique não tem em seu papel a função de curador ou aplicador da medicina indígena, todavia seu espectro de atuação carrega consigo dimensões estritamente terapêuticas. Mudar uma família de local, prover trabalho, possibilitar acesso a políticas públicas, dar regulagem, orientar sobre o manejo da raiva e da vontade de vingança, dentre muitas outras ações, podem muito bem figurar o raio de ação de qualquer profissional da saúde mental em uma perspectiva transdisciplinar. Ademais, internalizar o papel e lugar do cacique e do pajé parece ter um efeito positivo nos quesitos de pertencimento grupal e de constituição de rede de apoio e confiança, referencial de cuidado em caso de necessidades, ao mesmo tempo, de inspiração para guiar condutas.

Exercícios de pensar na pele de Tupinambá. Saber e tomar conhecimento da linha para buscar “andar na linha”. Ao desafio do conhecer sobre como se portar, à construção de leis e de limites colocados pelas autoridades locais, com suas aflições e alívios inerentes, a diferença que faz ter um lugar onde possa saber se está andando na linha ou não, e quando, como e onde. Ao mesmo tempo pode ser um parente com o qual possa receber

a bronca (a regulação) e conversar frente a frente, sem muita formalidade, sem prejuízos de autoridade, sem desrespeito, entre ambas as partes.

Seguindo esse aspecto, as reuniões da associação podem ser avaliadas na sua importância de se constituir enquanto um espaço de regulação coletiva, da regulação grupal, quando necessário. É fora o aspecto da regulação, um lugar de falar da *precisão*, um lugar para falar diante de todos, apresentar seus problemas, pedir suas ajudas, torcidas, orações, trabalhos. Um momento mutirão das cargas, e descargas, subjetivas. Multidão em ação.

Como lidar com multidão não é tarefa das simples, pois há sempre um problema querendo aparecer na frente do outro, é preciso um tema-chave, guia para seguir e refazer o caminho quando ele parecer se fazer tortuoso, nas turbulências das *quizilas*. “Tem momentos que a gente enxerga a quizila, tem momentos que a gente vê o território, e atropela qualquer quizila”, Guará sentencia, em plena reunião da comunidade. “Uma forma de desestabilizar um povo é o casamento”, alegando atenção para os efeitos prejudiciais das misturas interétnicas e as mudanças culturais decorrentes. “Índio caindo bêbado é questão do território? Índia casar com drogado, índio roubar, ou outros tipos de problemas, não são motivos de não lutar pelo território”, complementa, atento à retórica recorrente para se falar dos problemas dos povos indígenas, fazendo do território o marco principal, tema prioritário, para se tratar os demais, aplicando um redimensionamento de problemas ao mesmo tempo em que opera um direcionamento das forças e tensões envolvidas para a luta. De fato, muitos dos problemas apresentados, se analisados a fundo, poderão ser citados na lista dos sintomas de uma doença muito maior, dissolvida em situações menores que, mesmo de necessária atenção, parecem não enganar Guará. Pelo contrário, alimentam desconfianças, e o revoltam. “Eu não confio em nada nem ninguém. Até minha sombra eu vejo, que ela é diferente de mim”.

À tentativa de analisar a desconfiança de Guará enquanto manifestação sintomática e/ou até psicopatológica – como correria alto risco de assim o ser situando-o em um contexto urbano, mais ainda em um serviço de saúde mental – é preciso contra-argumentar que ele possui motivos de sobra para conviver com tal estado e que não será simples de livrar-se dele, se é que é possível. Vale aqui o alerta: não se pode aqui enxergar as manifestações das suspeitas enquanto manifestação psicopatológica. O entorno e o histórico de conflitos dão margens suficientes para qualquer nível de sanidade apresentar o *sistema de alerta* necessário para manter-se em segurança. Em casos assim, podemos evitar e prevenir o processo de medicalização e patologização. Evidentemente que para

Guará e pessoas da comunidade não é fácil conviver com tal funcionamento, mas quem é que poderia dizer que se trata de algo equivocado ou mesmo do campo do adoecimento a experiência que se apresenta?

Vinhático fornece uma leitura importante que ajuda a lembrar de outros motivos pelos quais os receios e a zanga de Guará não se fazem por imprudência ou doidice, mas pelo contrário. Primeiramente, lembra que a forma de coletivização via associação é “imposta ao povo, não é uma organização do povo”, imposição esta usada estrategicamente para acessar as Políticas Públicas e os recursos dos programas de governo. Segundo ele se trata do modelo do Estado, diferente do modelo Indígena, calcado nos Conselhos Tribais, Conselhos de Família e outros. Na Serra do Padeiro é usado o modelo tribal dentro da associação, respeitando os troncos familiares, a autoridade do cacique, do pajé, dos líderes das famílias, para dispensar a realização de duas maneiras distintas. Segundo ele, alguns povos têm optado por fazer *as duas coisas*, separando tais instâncias, o que tem empoderado diferentemente as lideranças, o que é ruim para o povo. Na sua avaliação, observando as demais experiências de comunidades indígenas de organização, o modelo da Serra do Padeiro funciona porque “não empodera nem desempodera ninguém, mantém o ritmo tribal. A associação, neste caso, lida com as dimensões administrativas referente às decisões e projetos tocados pelo coletivo, sem assumir maior representatividade externa e interna, mantendo assim o espaço soberano das decisões grupais. Observa que nos povos onde a associação ascende ao nível de uma nova instituição dentro da comunidade, agindo de modo independente à dinâmica local, tem atrapalhado a organização dos povos. O mesmo ocorre com a forma dos conselhos. Conselhos de Saúde, de Educação, por não fazerem parte da organização tradicional, precisam se inserir de modo a comporem com a *cultura* que já existe. Senão constituem-se como “poder paralelo”, “instituição paralela”, com a tendência a se afastar do “conselho cultural” e fazer disputa de influência na gestão dos territórios.

Um exemplo importante para a problemática é a influência do poder econômico a partir do recebimento de recursos, da criação de empregos, cargos e salários a partir da inserção das políticas públicas e dos programas de governo, favorecendo a instauração de mecanismos de cooptação, rixas, disputas e dívidas internas. A política da saúde é o caso citado por Vinhático. Tudo isso favorece processos que faz uma comunidade indígena “sair da cultura”. “Essas estruturas de fora tem atrapalhado bastante”. Trata-se de um atravessamento sobremaneira influente no campo da subjetividade e da saúde mental por estar intimamente enlaçado aos arranjos comunitários, à convivência e suas

qualidades, ao equilíbrio das trocas e ao conhecimento e exercício de papéis coletivos. Não à toa demande constante atuação de lideranças e de parte da coletividade que defende e mantém a sustentação de um modo de viver calcado na sua ancestralidade. As palavras de Vinhático são de extrema utilidade para mostrar que a proposta de um projeto calcado nas raízes e práticas originárias demandam constantes esforços e reinvenção, tendo-se em vista a proliferação de propostas de organização calcadas em referenciais inseridos no território por elementos externos, alheios à *cultura*, ou mesmo contrários a ela.

Não à toa a Guará se enoje com tanto motivo.

Não à toa tenha tanto o que zoar e dar risada com seus parentes.

Por abarcar uma complexidade de situações, o mal-estar precisa ser contemplado quando falamos de vida comunitária. Vez ou outra, ele reaparece. Mesmo não podendo falar a fundo em algumas situações, devido ao seu sinuoso acesso, sua espinhosidade e suas defesas, acionadas frente às tentativas de se chegar ao tema. Outrora, pela via do método aplicado e suas limitações. Por exemplo, é preciso considerar os contrapesos da assunção de certos papéis e funções, suas dificuldades e desafios. “Um cacique aguentar uma aldeia e ser um cacique todo desse mundo de meu Deus, ele tem que ser cacique! É muita fé, porque só cai tudo de riba dele. Sofredor. Mas Deus está com ele e *com nós*, porque aqui até hoje ninguém morreu. Aqui em Serra do Padeiro, para baixo não sei”.

Em outro caso, como no de Vinhático, a partir da atuação militante nos conflitos pela demarcação territorial, no caso, da terra hoje pertencente aos Pataxós hã-hã-hãe, sua origem, frente a mandados de prisão e riscos de morte, viver um período de expatriação na Serra do Padeiro. Posteriormente o exílio pôde se converter em um novo pertencimento territorial e comunitário, possibilitando a partir daí construir uma nova vida, com casamento, paternidade e o prosseguimento do papel de liderança na luta, a partir da assunção em papéis de liderança em diferentes instituições do movimento indígena.

A disposição para o enfrentamento e para a defesa do território demanda também a atenção, e em alguns casos a adesão, a lutas em territórios externos. Isto repercute também no apoio e fortalecimento interno, traduzindo uma maneira Tupinambá de ser, conforme o relato de algumas lideranças. Atitude até de assegurar sua proteção, já que situações externas podem se tornar realidades locais frente às questões políticas envolvidas.

Um exemplo presenciado em campo se trata dos efeitos dos conflitos em comunidades Pataxó no extremo sul do estado²⁷, que chegaram a culminar até na morte de dois jovens indígenas, com proprietários de terras e empresários locais, e de recorrentes ameaças de reintegração de posse²⁸. A crescente ofensiva bélica repercute diante do processo de autodemarcação territorial promovida pelos Pataxós, isto em decorrência também da morosidade judicial e política no processo de demarcação. Este último aspecto repercute na falta de espaço para cultivo e subsistência das famílias e comunidades, ao mesmo tempo em que presenciam o avanço de monocultivos ao longo da região. Cultivos estes cada vez mais presentes na região da TI Tupinambá.

Tal contexto de impasses e conflitos encontra ressonâncias diretas na Serra do Padeiro diante das semelhanças das situações, cuja repetição é temida pela comunidade, e muitas vezes referidas nas entrevistas. Diante disto, a atuação política da comunidade nesses momentos extrapola os limites do território e soma esforços com a luta de seus outros parentes, o que também apresenta um modo de gestão territorial e de tessitura das agências produzidas pela comunidade de proteção e solidariedade ocorridas simultaneamente. O tipo de atuação realizado se trata de um novo mapa que requer investigação específica a respeito.

Situação inacabada, tendo em vista o que ainda se desenha da parte das articulações dos setores desfavoráveis à demarcação. Durante a reunião comunitária da associação foram relatadas dinâmicas de fazendeiros para retornar e avançar para realizar ações de retomadas de terras atualmente habitadas por Tupinambás, seja por reintegração de posse ou invasão sem mandado judicial. Foi citada a presença de um Deputado Federal em Buerarema favorável ao enfrentamento da questão pela via armada. Situações que requerem às lideranças acionarem aliados políticos no intuito de desarticular, neutralizar e controlar. Diferente de outros povos, que buscam ocupar os espaços da política para realizar sua atuação e promoção, a Serra do Padeiro tem amigos políticos, mas não tem políticos, no dizer do cacique na reunião. As ameaças no extremo sul também são vistas como ameaça direta ao território, à comunidade. Ativa o alerta, gera maior atenção nas

²⁷ Para maiores informações sobre os conflitos com Pataxós no Extremo Sul da Bahia conferir <https://www.brasildefatoba.com.br/2022/08/18/cerco-e-violencia-contra-indigenas-pataxo-se-intensificam-no-extremo-sul-da-bahia>; <https://jornalistaslivres.org/urgente-pataxos-do-ti-barra-velha-na-bahia-estao-sob-ataque/>; <https://www.brasildefato.com.br/2023/01/18/dois-jovens-indigenas-pataxo-sao-assassinados-no-extremo-sul-da-bahia>; <https://cimi.org.br/2022/09/pataxo-14-anos-assassinado-comexatiba/>; <https://www.metropoles.com/brasil/com-mortes-e-ameacas-indigenas-pataxos-denunciam-milicia-rural-na-bahia>. Este contexto de conflitos foi analisado anteriormente em Silva (2011).

²⁸ Conferir: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/03/24/stf-suspende-reintegracao-de-posse-em-areas-reivindicadas-pelo-povo-indigena-pataxo-no-extremo-sul-da-bahia.ghtml>.

pessoas presentes e preocupação em algumas, aparentemente afetando ainda mais as pessoas idosas, e requer orientações do cacique.

O caso Pataxó do extremo sul do estado, além de gerar a mobilização do cacique e lideranças para a localidade adquire espaço privilegiado enquanto pauta da reunião da associação, na qual são contadas e analisadas as ações realizadas, a situação específica e o contexto ampliado. A ameaça de um povo afeta a comunidade, convocando e ligando o alerta. Instiga também a revolta contra a tirania, “quando vejo a guerra borbulhando no meu sangue eu sinto felicidade. (...) Quando balança o maracá, é Tupinambá que invoca. Todas as outras etnias evocam encantados Tupi, seres do céu”, afirma o cacique na reunião, evocando atributos Tupinambá comumente evocados em seus discursos, da solidariedade com outros povos, do papel reconciliador, da afinidade com a guerra e da insubmissão frente às injustiças.

Todo o sofrimento dos índios é igual. Quando a gente vê acontecer alguma coisa no Mato Grosso a gente fica com a orelha queimando, pensando ‘meu Deus do céu, será se vai acontecer aqui?’ O índio ele é irmão, é parente, até na luta. É tudo igual. Porque a polícia não tem dó de índio. Ninguém gosta de índio. É uma alegria que a gente tem todo dia, pedindo a Deus e nosso pai Tupã que demarque logo essa terra e faça alguma coisa para não ter mais doido, né? (Biriba)

É a cada dia que se pode constatar a realização das previsões e avisos dos encantados, algo para se manter atenção e não se preocupar. A partir disso, atualizar as marcas e sequelas dos conflitos. Nesse caso, a convivência protetora com esses seres não-humanos colabora substancialmente para amenizar, dissolver e até curar as árduas marcas dos medos. Essa conjunção de fatores fomentam a contínua reconstrução da vida no território da Serra do Padeiro, em suas diferentes facetas: da terra e os recursos naturais, das subjetividades à coletividade humana, dos resgates ancestrais à coletividade não-humana.

7.4.2 Resenha e distração: compartilhar a dor coletiva e afagar as aflições

A distração também é citada em muitas entrevistas como via de cuidado. Conversar, sair de casa, passear pelo território, conviver com os parentes da comunidade, realizar visitas, desfrutar dos bens que o território oferece, são algumas atividades ligadas à distração produtora de bem-estar. Nisto encontramos a dimensão da alegria como saúde. Em contraste à solidão e ao isolamento, citados por alguns entrevistados como motivação para a depressão, a distração é um movimento que leva à convivência, reforçando assim

os laços sociais, as redes de apoio e de afetos, dando outros contornos para a existência em meio aos conflitos. Conviver também oportuniza dispersar as dores, percebendo-a não apenas como individual, mas enquanto coletiva. Aqui, a dimensão do impessoal surge enquanto condição das marcas subjetivas carregadas de diferentes afetos. Impessoalidade esta entremeada na produção da convivência e dos elos comunitários, posto que a produção subjetiva se faz nos entrecruzamentos das relações e práticas sociais de um coletivo, e não na junção das individualidades (GÓIS, 2008; PEREIRA, 2001).

“Quando você fica com aquilo pra você, às vezes você fica preso com aquilo ali. (...) Quando todo mundo começa a falar, você vê que aquilo não é só seu, que aquilo ali é de todos. Eu acho que isso ajuda muito porque você consegue soltar que ‘eu não fiz errado’, ‘aquilo que eu fiz não é errado’, porque todo mundo tá levando na brincadeira, tá socializando aquilo. E aquilo não é só meu, é de todos. Aquela dor, aquele medo, foi de todos naquele momento. E que depois tem que sair da gente, aquele medo, aquela dor, tem que sair da gente. *Ela não é minha, essa dor não é minha. Foi um momento que eu vivi e que não foi só eu, foi a minha comunidade.* Porque, assim, o medo, a insegurança de você perder alguém, de sofrer, de você perder aquele espaço que é seu, o território, você passou por aquilo, mas ele não é seu, tem que sair! Então esse momento de resenha, de brincar, é dar isso, dentro da gente, (...) Porque quando você fica ali sozinho você fica com sua mente, acumulando, acumulando, e quando você tá no meio, batendo resenha, brincando, que você vê que o outro fez aquilo, o outro resenha de outro, então você acaba descarregando sua mente”. (Aroeira)

Em outros momentos, o território também pode ter seus efeitos terapêuticos por si só. Enquanto o lugar de se viver, onde as interações possíveis com os diferentes seres presentes, é possível se encontrar uma fonte diversa para produção da saúde mental. Diferentes exemplos podem ser citados. Uma das interlocutoras relata que uma das maneiras com que ela cuidou de sua “depressão” foi andar pela sua roça, ver a vegetação e o contato e cultivo das plantas, especialmente no seu ambiente doméstico, nas áreas externas à casa, o terreiro, principalmente. “Me curei com as plantas”, é o que atesta Braúna, que atribui à atividade de *distração* um antídoto valioso aos cuidados que precisou, e que aplica quando se faz necessário. Caminhar na roça, além de distrair, serve enquanto exercício de fortalecimento corporal, expresso por ela como *esquentar o sangue*. Pode também servir para acessar as pessoas com as quais é possível, além de distrair, abrandar as aflições da solidão, referida em alguns casos como diretamente ligada a estados depressivos. Caberia a outra investigação averiguar os eventos subjetivos vivenciados e a quais fatos da vida pessoal e/ou coletiva estariam relacionados. Luto de um cônjuge, distanciamentos e conflitos familiares, impedimento de circulação devido à luta, morte

violenta de algum parente, podem ser alguns eventos que acarretaria ao morar sozinho se abater num sofrimento solitário.

Outra Tupinambá, em um relato pessoal e que também veio enquanto um conselho que favorecesse a orientação dos pensamentos e de aflições existenciais, aborda a função da natureza como interlocutora. Conversar com o vento, as águas, o fogo, as árvores, a terra, o tempo. Fazer as perguntas que se têm para fazer, que elas serão respondidas aos poucos, no tempo certo. Trata-se de algo que ela também realiza consigo, como assim fez poucos dias depois, se recolhendo na mata uma manhã para acender vela, orar e realizar suas indagações afins com suas atuais questões, ligadas ao seu trabalho e suas missões. Ela também acrescenta a função e o hábito de conversar com os animais, relatando de suas interações com aves e de como elas já foram importantes na sua infância, contando de quando sua mãe conseguiu entender que um pássaro, ao se aproximar dela, emitia um canto que imitava o som de um bebê chorando. Entendendo como um aviso, ao mesmo tempo se dirigiu rapidamente para casa para prestar cuidados. Frente ao tipo de relacionamento que se estabelece com o território e seus agentes, humanos e não humanos, estaríamos aqui diante de um cosmocuidado?

7.5 Trabalho, autonomia e prazer

Se eu planto feijão, milho, cacau, que deu quatro, cinco mil, ó a saúde boa, mental! Não é uma saúde?! Se eu planto esse feijão, que nem *tu viu* aí, que deu mais de dois sacos de feijão, é bom ou não é? Se eu não plantasse, eu tinha? Mas se eu limpar a terra e chamar os vizinhos, pode não vir tudo, mas vem dois ou três me ajudar. Mas se eu não chamo ninguém, ele é culpado? Ninguém é culpado. Que na hora de comer, todo mundo come, e na hora de trabalhar, todo mundo tem que trabalhar. Isso que é comunidade, que é aldeia, mas a gente não pode forçar. (Biriba)

Trabalhadeira das profissionais, Biriba talvez seja uma das mais indicadas para falar sobre a relação entre trabalho, comunidade e saúde, como pode ser conferido acima. Para ela muitas vezes não existe domingos nem feriados, há sempre algo para se fazer, cuidar, ajustar, cozinhar, costurar, rezar. Tantas vezes deixa para depois uma tarefa para colaborar em alguma retomada, na casa de alguma comadre, alguma farinhada a qual foi convidada. E tantas vezes também convida suas colegas para serviços de roça, farinhadas, eventos e festejos. Exemplo para muitas famílias, também vê nos exemplos de outras pessoas as diferentes maneiras de lidar com o trabalho, o cuidado com a terra, o gerenciamento dos recursos. Seu olhar se volta à comunidade para gera reflexão. “Nós aqui [o

seu tronco familiar] temos um modo de dividir [a terra, a produção, a renda]. Outras pessoas tomam suas decisões e são acatadas, a menos que chamem para uma reunião e o cacique explica. Uma família não se envolve na outra. Quem planta e zela, colhe”. Ao “cada um cuida do seu”, Biriba propõe, mesmo não colocando nesses termos, seu modelo do *zelo como cura*.

Tem que ser coletivo: o que gosta fica, o que não gosta sai. Como é que vamos manter a aldeia ou a família? Tem que fazer junto, comer junto (...) Todo mundo era pra tá feliz, de bem. Mas não é para forçar a natureza de ninguém, trabalha quem quer. Cacau só nasce nas costas. Tem muita coisa pra fazer, o cacau. Todo mundo que tá na luta tem sua retomada. Aquele que não zelou, é que não quis zelar. (Biriba)

Dentro da formatação satisfatória alcançada pela comunidade do funcionamento da associação, conforme tratado anteriormente por Vinhático, é necessário comprovar que a mesma tem sido um mecanismo importante para a geração da renda e para a manutenção das condições de trabalho. A coordenação da divisão das terras, da produção e seu escoamento, assim como a busca de projetos e parcerias que reforcem a produção, realizada pelo cacique junto com a comunidade, zelada administrativamente pela associação, são estratégias de peso na garantia de maior segurança econômica.

Todavia, um aspecto se sobressai nos relatos acerca do trabalho e da produção: *fazer o que gosta*. Na maioria das entrevistas o critério se apresenta como algo que deva ser encarado como definidor das escolhas e definições da divisão de tarefas e de qual setor produtivo aderir. Pintassilgo, coordenador de área, traz para sua atividade a observação do que “os outros gostam de fazer”. “Cada quem tem um dom para fazer alguma coisa”. Confessamente honrada por ser professora de uma escola indígena, Malagueta, contente por já ter passado por diferentes qualificações profissionais, mesmo insatisfeita com a remuneração ofertada pelo Estado, também reforça tal posicionamento, “só é ruim você fazer o que não gosta. Nada dá certo”. Aplica tal atitude também nas atividades de roça, cozinha, farinhada e reflorestamento, trabalhos que atesta repercutirem positivamente no seu estado de saúde mental, já que ela tem se privado de movimentações externas e de maior aglutinação de pessoas.

Ao longo dos relatos e suas entrelinhas trabalhar se desenha como mais uma modalidade de cuidado individual e coletivo. Pode estar conectado à estratégia de esquecimento, “trabalhar em vez de ficar pensando no pior”, pois quando se mantém assim “fica com uma pancada a mais”, como adverte Pintassilgo; ou mesmo surge enquanto recurso

de enfrentamento diante das restrições e limitações de circulação impostas devido à luta e suas ameaças, como no caso de algumas lideranças.

Têm uns que têm problemas, querem trabalhar o tempo todo. Se deixar, trabalha de domingo a domingo. Outros não, só querem ficar de casa em casa, batendo papo. Entendemos que tudo gera doença. Então não deixamos de ser médicos, né? Quando percebemos que o outro está fazendo um trabalho que ele vai se prejudicar, todo mundo dá um jeito e quase todo dia está lá. Ele pode até ficar chateado, mas ele não pode ir (...) E é uma coisa automática, a gente nem percebe que faz isso. É uma coisa mesmo da cultura. (Guará)

Quando se pensa no entrecruzamento entre corpo, trabalho e luta é possível observar algumas polivalências. Em alguns casos, acidentes automobilísticos ligados a deslocamentos em encargos da luta podem produzir, além das sequelas psíquicas de tais traumas, decorrências motoras cuja limitações para o trabalho produzem sofrimentos por restringir uma área de grande valia para o habitar subjetivo de um Tupinambá. Afetar o trabalho acarreta diretamente em aflições que geram diferentes sofrimentos, algumas vezes sem muitas remediações. Sofrer por não trabalhar, por perder a roça, é uma aflição citada por Cuarana quando refere ao marido. O mesmo que, como já citado, após realizar uma mudança de área, para outra comunidade, pôde resgatar algum bem-estar, ou, no dizer de Cuarana, copiando-o: “foi ali que vi minha saúde”. Aroeira, Guará, Braúna, Pintassilgo, Amescla, são alguns dos casos em que alguma restrição corporal acarretou prejuízos nas funções laborais, desdobrando assim em algum grau de aflição e sofrimento psíquico.

Vinhático contribui para esta análise ao assertar sobre como o trabalho e a produção precisam estar articulados com o conceito de vida e de valores, no caso, de transitoriedade ou vida eterna. Sem a perspectiva de se ter a terra reduz-se a possibilidade de pensar no futuro de modo mais organizado e tranquilo. Assim, mais importante é viver o dia a dia, não destruir a natureza, e produzir sem maltratar a terra, o que pode acarretar se viver triste. Segundo ele, os problemas com consumo prejudicial de bebidas (citado por ele enquanto alcoolismo), a depressão, a tristeza profunda, ocorrem tanto por falta de acesso à terra quanto por maltratá-la. Assim, se vai para a luta também como modo de busca de alguma alegria.

Outro aspecto afim com o trabalho e a geração de renda que chama atenção é o fato de a Serra do Padeiro não realizar a produção e venda de artesanatos indígenas, prática comum em muitas comunidades, inclusive Tupinambás. Não foi um tema abordado em qualquer das entrevistas, mas que requer ser notado.

7.6 Cultura, festa, comida e alegria

Conforme dito anteriormente, a vida cultural na Serra do Padeiro tem um lugar especial e diferencial na sua organização. Animada geralmente pelo grupo jovem, pela escola e pelos eventos religiosos, festejos e rituais, além de renovar e fortalecer a ação dos encantados e os vínculos comunitários, ampliam e consolidam articulações com atores e organizações externas. Tais episódios desdobram-se também em outros tipos de produtos: acadêmicos, literários e audiovisuais. Como dissemos, vemos neste feito mais um componente da diversidade de atuação do projeto coletivo da Serra do Padeiro, o qual não poderemos desta vez abrir mais um mapa de análise das produções devido a dimensão quantitativa delas sobrepujar as intenções e possibilidades primeiras deste trabalho. Sua própria existência é por si uma comprovação do empenho de encontrar na cultura uma via de autoafirmação. Todavia, a palavra cultura requer aqui um comentário.

No trabalho de Mejía Lara, a expressão “estar na cultura” envolve mais que a “definição do que é indígena, mas do que se está tornado indígena no processo de definir o que será reconhecido como cultura no contexto de sua relação com os diferentes atores e dos próprios Tupinambá” (2012, p. 123). Em algumas situações, por exemplo, os cuidados considerados “tradicionais” foram referidos em pergunta como “você está falando da cultura?”, alegando que praticá-las seria recorrer à cultura. Considerando a perspectiva processual do autor, juntamente com o empiricamente constatado, desta maneira, ao falarmos em cultura, devemos conceber uma intrincada relação entre a cultura-tradição e a cultura-hibridação resultante da incorporação de diferentes meios de expressão. Como temos visto, o mesmo pode se aplicar à esfera da saúde mental.

Dentro desse hibridismo cultural vigente no território, alguns elementos ligados às ferramentas tecnológicas possuem crescente influência e relevância no cotidiano da Serra do Padeiro. Vinhático lembra e reflete sobre a presença do celular e da internet “como faca de dois lados” que “podem destruir a vida de uma comunidade em segundos” a partir da disseminação de notícias, informações e intrigas, ao mesmo tempo em que podem colaborar na organização e na defesa do território. Este tópico específico demanda um aprofundamento inviável para este trabalho, todavia algo precisa ser citado. Trata-se da influência que possa ter a utilização desses recursos tecnológicos, diante da possibilidade de acesso na comunidade, especialmente no desenvolvimento de crianças e jovens.

Especialmente em torno de questões como socialização, percebe-se que algumas vezes o uso do celular, com ou sem internet muitas vezes, em alguns casos, propiciam: o isolamento com a maior permanência no espaço domiciliar em detrimento da circulação nas áreas coletivas; mudanças nos tipos de brincadeiras e preferências de jogos, com crescente preferência pelos jogos tecnológicos; maior exposição à luminosidade em curtas distâncias; excesso de informações e estímulos dificultando a autorregulação do organismo, especialmente para os sentidos auditivos e visuais; diversificação de referências promovem disputa com cultura e referências locais. São alguns exemplos de efeitos do aumento do uso de tecnologias para este público, estando o público adulto também suscetível a tais impactos.

Um elemento curioso e surpreendente ligado à cultura e sua interface com a dimensão ampliada de saúde aqui trabalhada trata do *ativismo cultural* do pajé a partir da rádio comunitária. Mesmo referido em uma única entrevista, esse inusitado, curioso e belo trabalho precisa ser integrado à presente cartografia. Nele podemos enxergar uma conjunção de elementos que carrega consigo aspectos de proposições dentro da atenção psicossocial quanto à articulação entre saúde mental e cultura, abrindo espaço para fortalecimento das singularidades territoriais. Agrego aqui a força diferencial da regionalidade e as possibilidades de comunicação que ela carrega, tornando mais eficaz a receptividade e a compreensão de enunciados por parte dos interlocutores, problema muitas vezes vivenciados por profissionais da saúde e pesquisadores²⁹. Para além de elementos da cultura indígena, observam-se que traços e hábitos das raízes da cultura nordestina e do interior brasileiro também agitam o caldeirão quente da Serra do Padeiro.

Dormir cedo, levantar junto ao canto dos galos, tomar café e dirigir-se à pequena casa onde se situa a rádio, uma antiga casa já residida pelo cacique e que hoje abriga espaço para a rádio e para materiais da associação. Computador, microfones, mesa de som, vitrola, discos de vinil de artistas da música brasileira, uma gaita, são alguns instrumentos de trabalho utilizados para trazer comunicação, música, diversão e boas palavras para seus ouvintes.

²⁹ É oportuno notar que a dimensão da linguagem e da comunicação, em outros termos, do entender e não entender o que se ouvia, esteve presente durante a pesquisa, especialmente em algumas entrevistas. De ambos os lados houve momentos em que se fez necessário refazer alguma pergunta ou resposta, de modo a contemplar o entendimento do que no momento se apresentava. Mesmo sem repercutir em prejuízos para a pesquisa, a dimensão da comunicação e o desafio de se estabelecer pontes entre mundos (vide as diferenças étnicas, culturais, educacionais, linguísticas, por exemplo) se mostra um componente presente no pesquisar, tal como na ação assistencial.

Existem alguns programas na *Rádio Tupinambá FM*. Eles podem ser escutados por um aplicativo de internet específico da rádio, desenvolvido na comunidade. São dois os comandados pelo pajé, a partir das cinco horas da manhã, todos os dias, com duração de duas até quatro horas. Um deles chama-se *Amanhecer no Sertão*, ocorre de segunda a sábado, com músicas da cultura nordestina e seus diversos artistas, muitos chamados de música caipira, sertanejo antigo, dentre outros gêneros. O segundo ocorre nos domingos, chamado de *Forró Pesado*. Em todos os programas, seu apresentador compartilha seus pertences culturais, seja colocando músicas fora de circulação nas rádios, como tocando sua gaita e cantando. Envia recados, saúda ouvintes, que em sua maioria podem ser seus parentes, conta histórias e dá muitas risadas. Estas últimas caracterizam-no sobremaneira, sendo uma de suas marcas registradas e um sinal evidente de sua saúde mental. Uma interlocutora certa vez me contou que até regulagem já foi dada ao vivo na rádio, pelo visto, vinda de quem detém o papel de fazê-lo.

Observando e admirando esse trabalho, tive algumas vezes a iniciativa de acordar mais cedo e dirigir-me até a rádio levando comigo um violão. Animado com a visita, fui convidado a participar do programa. Lá improvisamos tocar e cantar algumas músicas que brincávamos de fazer em outros momentos. Acompanhava ao violão o pajé tocando e cantando suas próprias músicas, pois esqueci de dizer que ele também é compositor! Conversamos e brincamos, e ele trazia bonitas palavras, abençoando toda a comunidade enquanto o Sol nascia e o frio da noite começava a misturar-se com o calor do dia.

Lembro que minha primeira participação na rádio comunitária foi em outro programa, ainda enquanto psicólogo indígena, onde proferi algumas palavras sobre a saúde mental, no intuito de divulgar a minha presença na comunidade, ofertando assistência em saúde mental para que necessitasse ou mesmo quisesse conhecer o serviço, e incitar o tema para dialogar com quem quisesse e/ou precisasse. Todavia, a quantidade de enunciação produzida nos programas conduzidos pelo pajé impactava por conterem em si uma ação de saúde, e mais enfaticamente, de saúde mental comunitária. Chamar a atenção de quem precisa, trazer boas palavras, alegria, sorrisos, leveza, arte e atitude espontânea, dentre outros, fazem desse conjunto um potente repertório de cuidados coletivos. *Tecendo a cada dia laços de pertencimento, o pajé realiza o seu trabalho no sutil campo dos vínculos comunitários, a cada história lembrando de parentes, reconhecendo suas existências e abençoando-as.*

É importante enxergar na atividade do pajé um recurso próprio seu, que também é um homem idoso, de necessidades e limitações, comuns às pessoas de idade e de

qualquer uma da comunidade. Perceber uma função-cuidado produtora de saúde mental, em uma perspectiva ampliada desta, na atividade radiofônica e artística é atentar também para a relevância desses meios para a atenção à população idosa e suas necessidades de pertencimento. Lugar de expressão, onde talentos e criatividade ofertam ao corpo experiências vitais, fomentando momentos de protagonismo e exercício de autonomia.

Um acontecimento ligado à presença e importância das festas se mostrou relevante para as nossas pretensões. Trata-se de um festejo local ligado à cultura popular, não se aplicando enquanto um momento de manifestação especificamente indígena. Para conduzir a festa contava-se com a presença de quatro equipamentos sonoros popularmente conhecidos como “paredão”, responsáveis de promover a música. Tais paredões eram de pessoas da própria comunidade, o que é visto com prestígio por muitas pessoas locais. Eles revezavam entre si o domínio do repertório musical, geralmente alternando entre gêneros populares da atualidade e da tradição da música nordestina afinados com o festejo. Observando a distribuição das pessoas pela festa dava para perceber que quem é proprietário do paredão ocupava os lugares centrais, junto a familiares e amigos mais próximos. É possível afirmar que há um certo lugar de destaque e até de poder, já que a propriedade do equipamento já diz de alguma condição material. Dias depois descobri que o equipamento também é utilizado para aluguel, de modo a animar festejos em outras localidades, desdobrando-o assim em uma fonte de renda. Note-se que são homens adultos jovens o perfil dos proprietários dos paredões. Circula também o discurso que tal poderio de equipamentos é mais um dos aspectos, agregado à força econômica e política, que atestam o destaque da Serra do Padeiro na região.

A festa continha comidas tradicionais, bebidas alcólicas e não alcólicas, gratuitos e disponíveis para todas as pessoas presentes, da comunidade e de fora, as últimas vindas geralmente acompanhando alguém conhecido da comunidade. A todos e todas as bebidas e comidas eram ofertadas abertas e fartamente, não havendo qualquer comércio em funcionamento. Foi retratado que no corrente ano a frequência foi reduzida, se comparada aos anos passados, que davam muito mais pessoas presentes. Diante do presenciado, é impressionante a fartura de comida e bebida disponibilizada, a ponto de sobrar uma quantidade grande após a festa, de modo que no dia seguinte pessoas mais ligadas à sede continuaram a festa bebendo e comendo. A bebida durou mais de uma semana para acabar, sendo compartilhada com algumas famílias, assim como a carne.

No dia seguinte, conversando com Biriba, compartilhando meu comportamento mais comedido na festa, ela respondeu dizendo que não deveria me importar com isso e sim aproveitar. Segundo ela, os excessos ocorridos na festa (horário, volume do som, comida, bebida e danças) caracterizam o chamado *dia do lixo*, ou seja, o dia de se farrear, faltar, aproveitar e extravasar. É como são vistos alguns festejos, pois como são para celebrações também religiosas, a farra é permitida e protegida³⁰. Para Biriba todo mundo tem ou precisa de um dia para se esbaldar, de *virar lixo*, sendo que isso não é visto como problemas pelas demais pessoas, sendo algo compreensível. O que decorre disso é apenas a chamada *remoeta*, que basicamente são os comentários pós-festa para se contar histórias, dar risadas e criar memórias. A remoeta é um tipo de *resenha*, uma *distração* que dá outra duração para as comemorações, não encerrando-as em uma única noite.

Do ponto de vista de uma regulação (economia) das trocas, das necessidades somáticas (corpo, mente e emoções) da produção de comportamentos e expressões emocionais espontâneas, e da busca por estender a alegria, é possível encontrar aqui uma outra função para os excessos, sem tantos investimentos de culpa e julgamentos morais. Torna assim a possibilidade de *virar lixo* um movimento promotor de diferentes tipos de descargas que ensejam uma modalidade de autorregulação integrada que reúna dimensões afetivo-corpo-psico-sócio-comunitário-espirituais, dos corpos individuais e coletivos, sem os efeitos colaterais da culpa moral. Em vez da *ressaca moral*³¹, a gozação e a alegria do vivido.

A mesma Biriba, quando da realização da sua entrevista, consegue resumir em poucas palavras o que a muito tentamos esboçar para falar dos entrecruzamentos entre a cultura e a saúde, agregando outro aspecto, imprescindível, para a comunalidade Tupinambá: a comida e o comer. Na frase que pode ser considerada a síntese de sua filosofia, sua ciência, sua medicina, enquanto núcleo que orienta suas práticas na vida, aforismática, ela diz: *alegria vem das tripas!*

Duas coisas que tupinambá gosta: comer pimenta e labutar e resolver todos os problemas. Pode ser o pior dos problemas e é graça, a gente só faz sorrir. Pode estar a raiva que for, só encontra nós sorrindo, alegre. E a alegria vem das tripas. Se tiver com fome não tem alegria certa. É doído, come. É são, come. (...) É isso que é viver. Se você chega num lugar e encontra o que comer, você está feliz. Agora não encontrou comida... É por isso que eu trabalho. E comida

³⁰ Guará comenta que um dos diferenciais das ações dos encantados é justamente evitar a ocorrência de situações de brigas, confusões e acidentes em eventos como esses.

³¹ Termo bastante empregado no nordeste em casos de excessos de bebedeiras e de comportamento extravagantes que geralmente levam a sentimentos de vergonha e arrependimento em quem a ressentido.

não é uma só, tem que ter várias. (...) Alegria não é do coração, não é de nada, é da barriga. É bem viver, viver feliz, comida. (Biriba)

É preciso, claro, evidenciar toda a complexidade intrínseca à produção alimentar, que começa do pertencimento e luta pelo território, desdobrando-se por múltiplas situações e contextos ligados ao trabalho em um contexto comunitário, abordado alhures neste trabalho. Importante registrar que a cozinha é o espaço onde grande parte da convivência e trocas nos domicílios da comunidade acontecem. Lugar de produção, não só do *de comer e beber*, mas de histórias, sorrisos, lágrimas, conflitos, projetos, filmes, entrevistas, pesquisas, da vida, enfim. Um lugar onde é difícil não se emocionar ao entrevistar Biriba, após alguns anos de relação e períodos de convivência. Sua sagacidade, exposta na fala acima desenha com precisão o cenário da saúde para um Tupinambá: uma mesa provida de trabalho e organização coletiva (com espaço para a espontaneidade das livres iniciativas); alegria e brincadeira como alimento (*resenha, remoeta e distração* em um só caldeirão); abundância e variedade de opções (aqui reside a fartura do *zelo* com a natureza); reassentamento do lugar das necessidades mais básicas e das emoções no corpo (descer do coração metaforizado de uma “cultura ocidental branca dominante” para alojar no trato digestivo e no poder das vísceras a alimentação afetiva vital); e a potência de suplantar os problemas a partir dessa agência da simplicidade produtora de abundância. Apimentar a vida nos diversos elos que se formam, inclusive os não humanos, pois frente a tão presente fé não estariam sorrindo nesse banquete Tupã e os Encantados?

Enfim, esta passagem faz lembrar uma passada experiência que tive com Biriba em 2019 quando organizávamos em sua cozinha um almoço de domingo, dia em que o movimento de pessoas na sede da comunidade geralmente arrefece. Aconteceu que ao comer, percebi que fumaça me saía da boca em meio à comida quente recém-saída do fogão de lenha. Mostrei para ela e achamos engraçado o fato. Repeti algumas vezes, soprando a fumaça, e sorrimos reiteradamente (e outras vezes ao lembrarmos da cena). Por compartilharmos de um gosto em comum, comer a comida quando quente, ela me disse que a onça também só gosta assim: quente. Sendo a onça um animal presente e importante na mitologia Tupinambá, tal injunção se fermentou nas minhas vísceras e resultou em poesia, que para terminar a sessão com cultura, compartilho.

Caldeirão de onça

a onça avança
atenta e calma
pra comer quente
(a onça gosta de comer quente...)

quente quando come
solta da boca fumaça
fuça e se lambuza feito criança
fuma a comida
canta, dança, come, bebe e dorme

serra e mata
na manha
a onça dorme e sonha

o fim do trabalho
na fartura da sombra

sol e chuva
carne de caça na brasa
aliança de pata, pele e boca

caldeirão não é caça às bruxas
é amizade quente
na cozinha da onça

*Leonardo Mendes
Serra do Padeiro
Abril/2019*

8. Arrematando a prosa: de caboclo-tabaréu a Tupinambá da Serra do Padeiro

Atravessando alguns dos diferentes e diversos aspectos da vida comunitária na Serra do Padeiro foi possível confluir para um entendimento do poderio alcançado por este coletivo indígena na sua luta por construir um projeto que alcance os diferentes anseios e sonhos de sua população, ou no dizer do Cacique Babau, “um mundo onde caibam todos os mundos”. O fortalecimento econômico com a garantia da subsistência agregada a possibilidade de almejar outros horizontes materiais; o respaldo externo e a formação alianças com indígenas e não indígenas, instituições, organizações e atores sociais, rompendo qualquer cordão de isolamento buscado por inimigos e ampliando sua força de ação política na luta pela defesa do território, da comunidade, e dos projetos buscados para melhoria comunitária; a crescente inserção dentro das instituições de ensino superior, da saúde e das artes, ao mesmo tempo semeando os saberes Tupinambás e divulgando sua luta, assim como formando jovens e adultos, dando sequência e amplitude ao projeto de aprender sobre o mundo do branco para fortalecer a luta pela terra. São estas algumas das principais linhas de composição e sustentação da produção subjetiva em andamento verificados na pesquisa, estratégias fomentadoras de uma análise da saúde mental a partir de um ponto de vista *comunitário-originário* que contemple as diferentes dimensões produtoras de saúde.

Dentre um dos aspectos de relevância na atualidade encontra-se a repercussão que o ressurgimento do Manto Tupinambá tem obtido em diferentes esferas da produção do conhecimento e das artes, inserindo a Serra do Padeiro definitivamente no mapa comunidades indígenas de referência para as artes e a educação, agregando ao seu consolidado lugar enquanto território de boas práticas produtivas, de subsistência qualificada e de cuidados em espiritualidade. Mais que uma repercussão externa o Manto demarca um território de fortalecimento interno da comunidade e suas lideranças.

É Vinhático que nos oferta um olhar muito aproximado ao que pretendemos dizer. Sendo um “antigo estrangeiro”, ou seja, vindo de outra comunidade, e possuindo conhecimentos por sua formação e trajetória no movimento indígena, na saúde e na educação, não hesita no seu balanço. “Aquilo que o pessoal vê lá fora como necessidade, a Serra não vê mais”. Segundo ele, não há preocupação com fome, a produção já é rotina, algo normal, faz parte do dia a dia. Algo superado, o que não é certo em outros lugares. A geração de renda é algo natural. Todo mundo já sabe que vai ter o seu sustento na produção de abóbora, abacaxi, mandioca, farinha etc. Não é mais uma luta, faz parte da rotina.

“A luta aqui é para o pleno, no segundo estágio, de realização material. Necessidade de pensamento pleno”. Já o terceiro estágio é a “utopia, sonhar com o território demarcado. Em outros povos, quem está mais avançado está sonhando em sair do primeiro para o segundo estágio”. No terceiro estágio está a utopia de mudar tudo, “não é mais uma luta, mas um outro modelo de sociedade indígena”.

O processo cartográfico aqui apresentado se traçou entre habitar fronteiras, traçar movimentos e se arriscar em delimitar alguns limites, de modo a não se derramar no amorfo. De "caboclo-tabaréu"³² a Tupinambá, a população da Serra do Padeiro realiza uma obra singular do devir³³ indígena no Brasil, em muitos aspectos semelhante tanto à dos Ka'a-por, como à dos Gamella, no Maranhão, como se constata em Varga (2019), que comenta o processo de "caboclicização" dos Gamella que (assim como os Tupinambá), passaram a ser considerados "extintos" pelos órgãos indigenistas. A partir de "meados do século XVIII, [...] seguiram-se quase dois séculos de incentivo oficial à miscigenação e à integração das comunidades e aldeamentos indígenas à sociedade e economias regionais", (ibid, p. 6) engendrando a adoção de uma nova categoria social/racial: os “caboclos”. Alarcon (2019) constata o mesmo processo na reconfiguração étnica e territorial Tupinambá no século XX na Serra do Padeiro. Autores como Ribeiro (1996) destacam a estreita conexão étnica entre os Ka'apor e os Tupinambá.

O levante dos Tupinambá da Serra do Padeiro ressoa estridente no cenário das lutas populares contra a própria sociedade envolvente, muitas vezes contrária não só à restituição de terras como à reforma agrária, ressentida com a força que uma luta política popular e minoritária pode alcançar. De famílias que anteriormente passaram as penúrias da expropriação, grilagem e esbulho de seu local ancestral, às mais variadas violências aplicadas para impedir que recuperassem a mínima metragem de terra devida, conquistada à custa de muito suor, sangue e traumas. E quando resgatando, seu chão, sua

³² Caboclo e tabaréu foram expressões de tratamento dada aos Tupinambás durante muito tempo para imprimir nestes as marcas da não-indianidade (assim não conferindo seus direitos correspondentes) e da desvalorização subjetiva (inferioridade cognitiva, comportamental e de classe) (ALARCON, 2019). Ao mesmo tempo, na Serra do Padeiro, os Caboclos também são denominações dadas a Encantados Tupinambá que ocupam posições e desempenham papéis de grande importância nos rituais e na vida da comunidade, e em muitas religiões afro-brasileiras, a eles geralmente sendo atribuídos grandes poderes de cura, tanto maiores quanto menos “civilizado” se mostrar o Caboclo. Talvez assim se expresse os sentimentos de identidade na rebeldia, de solidariedade e mesmo gratidão da parte da população negra pelo precioso abrigo que pôde encontrar entre grupos indígenas em vários momentos das histórias de suas fugas e rebeliões (VARGA, 2019), que também se expressa na Serra do Padeiro, como mais uma experiência de solidariedade entre povos.

³³ Vemos que devir, mais do que ser, expressa melhor a questão por não se tratar de uma busca essencial, mas um movimento de tornar-se.

dignidade, ainda assim penar em busca de alguma paz para viver e cuidar da terra, sua oração. Famílias que nas últimas décadas vêm experimentando, com muito trabalho, as potências de conviver e construir um projeto coletivo, potencialmente reparador, mesmo quando as cenas dos crimes (é preciso dizer no plural) ainda não foram desfeitas.

Em suas falas, o coletivo foi referido como eixo da organização comunitária em suas distintas modulações de redes de parentesco. A construção de espaços, momentos, festejos, rituais é pensada e promovida para o bem comum, assim como a habitação, a divisão de terras e bens, o trabalho. Todavia, não se faz a partir de obrigação para a produção. É possível não trabalhar, caso se queira, sem que isso repercuta em maiores inseguridades de subsistência. Se apontam obstáculos, dificuldades e preocupações quanto a certas práticas que ocorram no território, mesmo assim, tais emergentes aparecem como expressão do pensar e planejar coletivo. Essas outras práticas podem ser vistas de diferentes maneiras e carregam consigo a inexorável diversidade que brota no território, reafirmando que o processo de reconstrução étnica não conduz a um encontro com a cultura única, mas com outra, híbrida, ou melhor, em multiplicação. Talvez atestem efeitos das interferências de vetores sociais, culturais, midiáticos, religiosos, dentre outros, inerentes ao Brasil e ao mundo atuais, conectados que também estão aos seus entornos, dos mais próximos aos mais longínquos, se for necessário.

Dentre um dos ingredientes desse mosaico que encontramos ao estudar a Serra do Padeiro na busca de uma perspectiva de entender o que seria uma *saúde mental sob a manta comunitária e intercultural e originária*, vemos que o que aprendemos na vastidão descoberta torna impraticável abarcar com profundidade em uma única cartografia. Se coloca enquanto uma intervenção, a partir de uma experiência social singular exitosa, para repensarmos muito do que perdemos, ou mesmo do que nos habita e está soterrado, considerando a navalha epidêmica da história e da política, que retalham as narrativas plurais em detrimento de suas escrituras dominantes. Aprender e articular saberes para *viver bem e lutar melhor*, especialmente quando a luta não cessa, eis um mote definidor de parte considerável da coletividade Tupinambá da Serra do Padeiro. Infelizmente, não poderemos ampliar tal qualidade para a totalidade de sua população nem de seus agrupamentos, pois eles estão em contínua composição e recomposição de seus modos de viver, hábitos e práticas de sobrevivência, cuidados, convivências internas e externas, cultivos das suas diversas roças (da economia, da fé, dos vínculos, das aprendizagens), como aqui ampliamos tal sentido. A soberania e autonomia adquirida e experimentada de modo variado entre as pessoas e agrupamentos não pode ser vista enquanto consolidada conquista,

pois permanece na pauta do dia e ainda demanda muito trabalho de diferentes ordens. Eis uma guerra de séculos que não cessa, pois corre no sangue Tupinambá a recusa de servir. Ou nas palavras de Guará:

nós Tupinambá nunca vai aceitar ser vassalo, porque somos um povo originário, autônomo e dono de si. Morre guerreando, mas nunca serve. Não serve! Você pode até ter uma etnia ou outra, mas os povos tupis não servem! Não servem! Porque são seres de guerra que domina. (Guará)

Vimos ao longo do texto que sustentar tal atitude carrega consigo suas contrapartidas, são os *paradoxos do espírito guerreiro*. Na jornada empreendida pelo povo Tupinambá da Serra do Padeiro, é possível elaborar um pequeno esquema cujo processo que percorre os variados eventos geradores de sofrimentos, e nos seus impactos mais estarecidos, de traumas, ao movimento conjunto de zelo coletivo e comunitário, fortemente agregado à ação dos encantados e do próprio território. No meio desse processo, e permeando todo ele, o engajamento com a luta e seus frutos (a retomada da terra, das relações comunitárias, do acesso a direitos sociais, as condições de subsistência e de vida cultural e religiosa presentes, por exemplo), promovem o acesso a experiências de abundância de recursos materiais, sociais, políticos, culturais e espirituais. Nesse ínterim, a saúde precisa sem pensada abarcando os elementos aqui citados e os porventura esquecidos. Mas o exemplo da Serra do Padeiro colabora para levantar que *a saúde maior quem dá é a luta*. Estaremos aqui frente a um outro prisma para falar de saúde mental. Como seria possível “recuperar” uma subjetividade, individual e coletiva, amordaçadas anos a fio por diferentes tipos de violência, com as motivações para sua emergência ainda em aberto? As sequelas psicológicas da tortura, já afirmou Martin (2005), são crônicas e têm duração transgeracional, de modo que para atenuar tais agravos é o apoio social que carrega consigo importante função ao funcionamento psíquico e no combate à interiorização do terror. A capacidade de simbolização (buscar e encontrar sentidos para os sentimentos, pensamentos, memórias) é um dos aspectos que a coletividade pode favorecer. Talvez possamos arriscar daí uma pista de como diante o contexto bélico estudado, com alta possibilidade para produção de experiências traumáticas, inclusive com ocorrência de torturas, pouco encontramos casos em que as pessoas apresentam algum tipo de reação excessivamente desorganizadora que pudessem sem dificuldades atestar para tal diagnóstico.

Uma *perspectiva produtiva da saúde mental*, que não seria uma perspectiva *positiva*, como praticado em algumas correntes da saúde, dos cuidados psicoterapêuticos e

psicopedagógicos, que busca focar em aspectos avaliados como *positivos*, evidenciando-os em detrimento das adversidades vividas. Entretanto, ao evitar tal enfoque, como pode ser possível perspectivar o tema sem necessariamente ser tomado pela ênfase em processos de adoecimentos geradores do que comumente chamamos doenças e transtornos? É certo que os sinais, sintomas, doenças e transtornos são produções, não à toa são eixos centrais nas referências das pessoas abordadas nesse trabalho. Perspectivar produtivamente seria aqui abordar os efeitos nos termos do enfrentamento, da organização dos modos de vida, dos “mundos”, que se articulam e se produzem neste cenário adverso. Não a guerra que pauta a sociedade e interfere em todo seu funcionamento, mas a guerra para construir seu próprio mundo e guerrear para sustentá-lo. A guerra que, acima de tudo, se faz como recusa à servidão, sintoma histórico do Ocidente. A partir do exercício da cidadania (que talvez não seja aqui a melhor expressão a ser escolhida), do enfrentamento e da coletividade. Ou mesmo, como diz Vinhático: “melhor morrer lutando do que de fome, depressão e tristeza”. Pois esta resistência tem vencido a batalha, e isto também pode ser uma maneira de ver a saúde, não como recuperação de um estado de coisas alterado e prejudicado, mas um organismo que ao lidar com as adversidades, se conjuga com outros organismos, se reorganizando e se produzindo em contínua busca e atualização de suas autonomias. Herança ancestral originária de povos de Pindorama³⁴, um desdobramento das lições Tupinambá aqui estudadas, poderia ser uma *perspectiva guerreira da saúde mental*?

Pierre Clastres (2004), estudando a guerra nas sociedades primitivas, aborda a relação entre comunidade, grupo local e território, deixando marcante a noção de exterioridade enquanto intrínseca à construção de um território, determinado sobretudo como

espaço exclusivo dos direitos comunitários. A exclusividade no uso do território implica um movimento de exclusão (...) a existência do Outro é desde o início posta no ato que o exclui, é contra as outras comunidades que cada sociedade afirma seu direito exclusivo sobre um território determinado, a relação política com os grupos vizinhos é imediatamente dada. (CLASTRES, 2004, p. 233)

Talvez a expressão *contra* utilizada pelo autor seja arriscada de ser utilizada dentro do aqui tratado, principalmente por estarmos falando de um povo que utiliza a

³⁴ Góis (2007) utiliza a expressão Pindorama para falar do Brasil por se tratar de uma denominação tupi que significa “Terra das Palmeiras”, motivado por dois aspectos. “Primeiramente, por uma posição ética ante uma América que inclui os povos pré-colombianos e outros povos, culturas e línguas que não as de origem europeia. Segundo, por vivermos uma realidade de opressão e exploração que, também, marca completamente a vida desses povos, ainda hoje resistindo.” (ibid, p. 25)

articulação com o externo como um recurso para constituir-se, estabelecendo meios para manter suas conquistas, amparar sua proteção e efetivar sua autossustentação. Mesmo que anacrônica, talvez, ou de difícil aplicação para a realidade das populações indígenas no contexto atual. A noção de exclusividade e exclusão evocada no processo de territorialização pode acarretar entendimentos úteis para o que aqui tratamos.

A partir da citação acima, será possível conceber o estado de guerra Tupinambá como advento do seu processo de ainda estabelecer-se territorialmente e comunitariamente? Estaria nesta necessidade territorial, sua fonte de saúde elementar? E mesmo com o hiato a respeito da demarcação “não oficial” realizada com as retomadas (e suas lutas de sustentação) falaria de uma atitude saudável de buscar construir um lugar para se viver? Neste viver, mesmo que conturbado em alguns períodos e inseguro continuamente, é possível verificar uma positividade saudável fomentada no cotidiano comunitário em trabalhos, festas, eventos (rituais, jogos, reuniões, dentre outros), mostrando que mesmo com a guerra se festeja, planeja e executa, que o conflito não é motivo para paralisação, que o medo, a tristeza e a raiva podem, em vez de capturados para o congelamento, a paralisação, o ressentimento e o adoecimento, serem direcionados para atitudes como cuidado, precaução e ação.

Do anterior abrandamento dos instintos guerreiros, aconselhados pelos Encantados para aquietar-se para sustentar o mínimo de terra; acoçados por todos os lados, nomeados de caboclos como estratégia para não terem os direitos afins a uma suposta identidade indígena (ALARCON, 2019); e tratados como tabaréus, ou seja, ignorantes, sem estudo e conhecimento, confinados e delegados ao destino do trato com a roça dos outros, mesmo que nas terras que deveriam ser suas, gradativamente a ascensão de seus conhecimentos enquanto indígenas Tupinambás, sob os cuidados e assessoramento dos encantados, que também foram ressurgindo dos ermos cantos da terra, reaprender a se enxergar e, olhando outros povos indígenas também reativando suas origens e lutas, foi reinaugurando-se a fagulha da construção de um povo. Das labaredas e redescobrimo o fogo do toré, ritual marcadamente ligado às origens e reconhecimento identitário dos povos indígenas do Nordeste brasileiro (ARRUTI, 2006; CARVALHO e REESINK, 2018). Outro aspecto diz respeito à contínua assunção da marca subjetiva Tupinambá, guerreira e zeladora, brincante e comedora, artista nos tempos de paz, artesã da coletividade, da solidariedade e da reconciliação, especialista do mais alto grau em saúde mental, em um modelo de atenção que ainda não tem nome, apenas funciona.

Tecer o sonho

(para o Manto Tupinambá)

Sonora ave do tempo
Ecoa teu elo de perto – de longe,
Chama voando – acesa no monte,
Conforto de penas pousando na serra.

Esforço de pena
Esboço de pluma
O canto eterno do pássaro da vida!

Ilumina sereno a noite na mata, e ecoa:
Galhos, gotas, grutas, sonhos, traços, zumbidos.
Semeando segredos da serra ao mundo
Trançado mistério no retorno da pluma.

Invisível ao olhar,
É leve o pouso que alcança.

A imensidão dos sonhos guerreiros.
Daqueles acordados, sonhando a terra...
E dos adormecidos, sonhando a trama...

Já a terra
E seus donos de origem
Sonha a paz celestial.

Retomada a terra,
Dela ressurgem seus brotos encantos,
Os pés assentados numa risada guerreira.
Pés de árvore que vira gente no nome.
Pés de gente que vira árvore e pássaro.

Retomado o sonho,
Brota no dia uma maneira
Que torna real as visagens do sonho.
Das mãos ao dedão do pé
Um fazer mulher
Enreda outras malhas com seu povo.

E a pluma encoberta,
Cada vez menos invisível
Guia as mãos meladas de cera.

A linha, a pena, a semente
O dedão pilão no pé de agulha,
Eis o encaixe, eis o gesto,
Mergulho tupi no tecido ancestral.

Um gesto curador de mundo
De revelações e segredos profundos
Para que o humano volte a ouvir o pássaro
E desfaça os nós de tempos passados
Para traçar os laços do futuro.

Leonardo Mendes
Serra do Padeiro/Salvador/Bahia
Julho de 2022

9. Considerações atuais

Ao apresentar aspectos e leituras ligadas aos impactos psicossociais da não-demarcação de terras indígenas – mais especificamente da Terra Indígena Tupinambá de Olivença – a partir do estudo de caso da comunidade Tupinambá da Serra do Padeiro, buscou-se endossar e fornecer provas concretas da insustentabilidade da decisão por parte do Estado, elencando os efeitos iatrogênicos de tal medida, ainda persistente. Tem-se feito cada vez mais evidente que a demarcação territorial não se trata de se colocar um fim nos problemas e conflitos de terra e interétnicos. O caso Yanomami, em destaque nos últimos meses, é exemplar no assunto. As dinâmicas de invasões territoriais demandam dos povos indígenas a necessidade de organização e fortalecimento comunitário e político para sua proteção, autonomia, soberania e prosperidade.

Diante disso, outro aspecto engendrado na pesquisa diz respeito ao fortalecimento dos vínculos comunitários, repercutindo na qualificação dos cuidados em saúde locais, no estímulo das iniciativas locais, na sustentação menos iatrogênica das lutas e avanço de suas conquistas. A inserção dos saberes e atores indígenas nas universidades poderá trazer novas movimentações para o debate do lugar indígena na sociedade brasileira e mundial, além trazer novas forças para o movimento indígena. Quanto à saúde, e mais especificamente à saúde mental, a experiência da Serra do Padeiro reluz em alegria por ofertar subsídios para a recomposição radical (em busca da raiz) da perspectiva do cuidado em saúde mental – e não somente indígena – focado na organização comunitária e na construção de laços solidários e de espaços de convivência e construção da teia social, com o suporte diferencial da cultura, do trabalho e da espiritualidade.

Buscamos com esse trabalho reduzir algumas lacunas de pesquisas sobre os temas aqui abordados, introduzindo o objeto de estudo da ação comunitária para a saúde mental, deslocando-se um pouco da análise da política pública da saúde indígena. Acreditamos de tal enfoque se deve também ao caráter demasiadamente instável da organização dos serviços de saúde às populações indígenas promovidos pelos órgãos estatais responsáveis, juntamente com a crescente presença do setor privado, principalmente na esfera da composição dos recursos humanos. Acrescentamos com esta experiência a busca por fomentar a construção de propostas metodológicas (e talvez epistemológicas) que se conjugam com o objeto de modo a inserir conceitos e categorias originárias como elementos produtores de análise e resultados singulares. Neste caso, acreditamos que, mais uma vez, os saberes compartilhados pela Serra do Padeiro são sobremaneira valiosos não só para

a presente pesquisa, mas para qualquer pessoa, sujeito de pesquisa ou não, que queira de suas águas beber.

Ao longo do texto apresentado, espero que o leitor e a leitora não tenham se deparado com um exercício de filiação a autorias, escolas e referências, como de costume. Frustração talvez necessária para se reaprender a sentir, pensar, agir e falar a respeito dos nossos encontros com os mundos. Não me alinho a uma linha de pensamento e agrupamentos teóricos nem a conceitos como vias de visadas e de impressão de palavras. Mesmo as minhas preferências precisei deixar de lado muitas vezes. Tampouco ao método escolhido me confere alguma marca de fidelidade. Ao menos não os tenho como princípio determinantes de ação, reflexão e escrita. Evitei recorrer a termos, textos e conceitos que seriam óbvios para abordar e analisar trechos e aspectos do texto. Preferi permanecer com quem dialoguei diretamente em campo, pois desde o início sentia ser esta a missão a mim conferida para realizar esta pesquisa. Todavia, a cartografia ainda parece ofertar maior espaço para exercitar alguma liberdade epistêmica.

Para realização da tarefa que me propus carregar afinidades com algumas leituras e necessidade formal com outras. Meu pertencimento maior é a busca pela postura do conhecer que evita rótulos. Minha filiação é com a população com a qual trabalho e estudo, à qual copio (ou mesmo nos combinamos neste ponto) a atitude de se filiar e ao mesmo tempo se manter resguardado. Seja por trauma, aprendizagem e/ou tática de guerra, ao mesmo tempo em que se dá, mantém um pé atrás, observa novamente e busca tratar bem. Ao mesmo tempo dedica-se a relacionar-se, e até conviver, quando possível, com o inimigo. A zona de pertencimento que busco fala mais de uma zona de indiscernibilidade, me ausentando ao máximo da tentação de nomear o que vive o outro – com ideias anteriormente prontas, e de outros tão distantes –, pois neste caso a filiação pode carregar consigo demasiadas tendências de leituras. Esta reprodução, típica das histórias de colonização epistêmica – como aquelas onde a pessoa logo que se depara com algo diante de si já aplica ao ocorrido o carimbo com o nome de algum conceito aprendido, ou tantas vezes apenas memorizado –, é uma das práticas às quais ofereço meus melhores esforços para evitar sua repetição. É provável que muitas vezes não tenha conseguido tal êxito, embora acredite que saia da empreitada com saldos positivos.

Nesses momentos, que podem ter ocorrido, será como uma nau sofrendo reveses em suas empreitadas. Talvez as audácias de algumas empreitadas demandem seus baques para reajustar seus passos, ou mesmo seus instrumentos de navegação. Outrora, pode ser melhor escolha abandonar a nau de algumas pretensões. Até que se prove o contrário, ou

melhor, e mesmo que se prove o contrário, navegar é sempre um perigo e um encanto. Não somente pela ousadia de sair de casa e desbravar um mundo, tampouco devido a paisagem, mas especialmente pelas vidas e mundos que se encontra, o que acontece em seguida e seus desdobramentos.

Um perigo maior talvez seria a contação do que se presenciou, desafio exacerbado quando se retorna sob a aura de onde se esteve. Recompor-se após navegar requer recompor o olhar, para além do encanto e do espanto, pois banhar-se é conhecer os possíveis desenganos do que por hora achamos. É por isso que diante da impossibilidade da atitude neutra não aderimos à ação demasiadamente implicada. Ou melhor, a partir de um suposto ideal ético-político produzir uma sobreimplicação (invisibilizando o mal-estar e o viés analítico por quem pesquisa) por um imperativo militante/engajado, reproduzidor ideológico, com riscos de ser colonizador.

Nem contar, nem conceituar. Não basta. É preciso ousadia para dizer com as próprias palavras, mesmo quando elas ainda não existem. Só fazendo que se saberá, mesmo que fazer demais às vezes desgaste (e não seria assim que se produzem aprendizagens não reprodutivas?). Para isso o pouso, o retorno da viagem, o descanso do corpo, da mente, do olhar, do fôlego. A alma, incansável pesquisadora, agradece. Quando o que há de encanto não permite o engano, estaremos mais próximos de não repetir erros históricos, e acertar em ver que não somos nós quem poderá dizer de certas coisas da vida.

Mesmo assim, outras tantas histórias precisarão ser contadas e construídas para dar cabo da guerra que se instaurou desde que antigas embarcações contaminaram um continente...

10. Referências

ABDALA-COSTA, M. P. Descolonizando a saúde mental: problematizações sobre a saúde mental em contexto indígena. In DIAS, M. K. (Org.). Políticas de saúde mental: desafios no Brasil pós-pandemia. Curitiba: CRV, 2022.

ACHATZ, R. W. Cuidando e tomando cuidado. Avizinhando-se de situações de “suicídio” em comunidades hupd’äh. 2022. 269 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

AITSP. Relatório do Planejamento da Associação Indígena Tupinambá da Serra do Padeiro – 2019 a 2023.

ALARCON, D. O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Ed. Elefante, 2019.

ALARCON, D. F. “Construir uma outra aldeia”: vínculos sociais e territoriais no processo de retomada, aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. Espaço Ameríndio, [S. l.], v. 7, n. 2, p. 96, 2013a. DOI: 10.22456/ea.v7i2.42883. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/42883>. Acesso em: 12 jun. 2022.

ALARCON, D. F. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. Revista Ruris, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 99-126, 2013.

ALARCON, D. F. O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2020. p. 380. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, 2020.

ALARCON, D. F. “É bom massacrar índio no país”. Revista Mundos do Trabalho, Florianópolis, v. 6, n. 12, p. 301-314, 2014. DOI: 10.5007/1984-9222.2014v6n12p301. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2014v6n12p301>. Acesso em: 24 maio. 2022.

ALARCON, D. F. “A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”: participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais, [S. l.], v. 13, n. 1, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/19560>. Acesso em: 15 jun. 2022

ALARCON, D. F. Vivos, mortos e encantados em tempo de retomadas de terras: considerações sobre o caso dos Tupinambá da Serra do Padeiro (Bahia, Brasil). 18º Congresso Mundial da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES), Florianópolis, SC. 2018 Disponível em https://www.academia.edu/37151851/Vivos_mortos_e_encantados_em_tempo_de_retomadas_de_terras_considera%C3%A7%C3%B5es_sobre_o_caso_dos_Tupinamb%C3%A1_da_Serra_do_Padeiro_Bahia_Brasil_, Acessado em 10 dezembro de 2021.

ALARCON, D. F.; TUPINAMBÁ, A.; GÓIS, A.; LIGABUE, F. Areal. Documentário em vídeo, 2016. Disponível em: <<https://vimeo.com/170808117>>. Acesso em: 20 set. 2018.

ALARCON, D. e SILVA, G. J. Das profecias à cura do mundo: território, autonomia e a mobilização dos Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia, em face da Covid-19. In A gente precisa lutar de todas as formas: povos indígenas e o enfrentamento da Covid-19 no Brasil. ALARCON, PONTES, A. L. M. - 1. ed. - São Paulo: Hucitec, 2022.

AMARANTE, P. Saúde mental e atenção psicossocial. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2007.

ARRUTI, M. P. A. A produção da alteridade: O Toré e as conversões missionárias e indígenas. In MONTERO, P. (Org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

AZUERO, A. J. et al.. Suicide in the Indigenous Population of Latin America: A Systematic Review. Revista Colombiana de Psiquiatria, Bogotá, v. 46, n. 4, p. 237-242, Dec. 2017. Disponível em <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-74502017000400237&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Mai 2022. <https://doi.org/10.1016/j.rcp.2016.12.002>.

BABAU TUPINAMBÁ, C. Retomada. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 13, página 98 - 105, 2019. Disponível em: <<https://piseagrama.org/retomada/>>. Acesso em 21 mai. 2022.

BABAU TUPINAMBÁ, C. O lugar sagrado tem que ser preservado. In Dez faces da luta pelos direitos humanos no Brasil. – Brasília: ONU, Embaixada do Reino dos Países Baixos, SDH e UE, 2012.

BABAU TUPINAMBÁ, C. Nós somos uma ave que anda, uma ave que se desloca e que faz contato com outras aves. PELA VIDA, n-1 Edições, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/nos-somos-uma-ave-que-anda-uma-ave-que-se-desloca-e-que-faz-contato-com-outras-aves?#scrollTop=0>. Acesso em 19 mai. 2022.

BARBOSA, V. F. B., CABRAL, L. B. e ALEXANDRE, A. C. S. Medicalização e Saúde Indígena: uma análise do consumo de psicotrópicos pelos índios Xukuru de Cimbres. Ciência & Saúde Coletiva [online]. 2019, v. 24, n. 8, pp. 2993-3000. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1413-81232018248.22192017>>. Acesso em 31 Outubro 2021

BATISTA, M. Q. e ZANELLO, V. Saúde mental em contextos indígenas: Escassez de pesquisas brasileiras, invisibilidade das diferenças. Estudos de Psicologia (Natal) [online]. 2016, v. 21, n. 4 [Acessado 2 Outubro 2021], pp. 403-414. Disponível em: <<https://doi.org/10.5935/1678-4669.20160039>>.

BEZERRA, A. A. S. Consenso e força perante a mobilização Tupinambá: o discurso do poder dos meios de comunicação e do Judiciário. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

BRANCO, F. M. F. C.; MIWA, M. J.; VARGAS, D. Consumo de álcool em comunidades indígenas brasileiras: uma revisão literária. Enfermagem em Foco, [S.l.], v. 9, n. 3, nov.

2018. ISSN 2357-707X. Disponível em: <<http://revista.cofen.gov.br/index.php/enfermagem/article/view/1124>>. Acesso em: 27 maio 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Cadernos de Atenção Básica, Saúde Mental, n. 34. Brasília, 2013.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 2.759, de 25 de outubro de 2007. Estabelece as diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas. Brasília, 2007. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2007/prt2759_25_10_2007.html>. Acesso em: 10/11/2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. Atenção psicossocial aos povos indígenas: tecendo redes para promoção do bem viver. Brasília, Ministério da Saúde, 2019.

BRASIL. Ministério da Saúde, Fundação Nacional de Saúde. Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. 2ª ed. Brasília: Ministério da Saúde; 2002. Disponível em: http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf Acessado em maio de 2022.

CARVALHO, M. R. de; REESINK, E. B. Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, [S. l.], n. 87, p. 71–104, 2018. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/459>. Acesso em: 16 mar. 2023.

CIMI. Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil: Dados de 2021. Brasília: 2022.

CINTRA, A. M. S. et al.. Cartografia nas pesquisas científicas: uma revisão integrativa. Fractal: Revista de Psicologia [online]. 2017, v. 29, n. 1, pp. 45-53.

CLASTRES, P. Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2011

CORZA, E. A. V. (2017). "Concepto de salud mental dentro de la medicina tradicional en las comunidades indígenas del estado de Michoacán". (Tese de Licenciatura). Universidad Don Vasco, México. Recuperado de <https://repositorio.unam.mx/contenidos/422873>. Acesso em 31 out. 2021.

COUTO, P. N. A. Morada dos Encantados: Identidade e Religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA. Dissertação de mestrado. Salvador: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2008.

DALMOLIN, B. Esperança equilibrada: cartografias de sujeitos em sofrimento psíquico. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2006.

DUTRA, V. F. D.; OLIVEIRA, R. M. P. Revisão integrativa: as práticas territoriais de cuidado em saúde mental. Aquichan, Bogotá, v. 15, n. 4, p. 529-540, Oct. 2015. Disponível em <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-59972015000400008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 11 Junho de 2022.

FERIGATO, S. H.; CARVALHO, S. R. Pesquisa qualitativa, cartografia e saúde: conexões. *Interface (Botucatu)*, Botucatu, v. 15, n. 38, p. 663-676, Sept. 2011.

FERREIRA, L. O. (2011). Jurupari ou visagens?: reflexões sobre os descompassos interpretativos existentes entre os pontos de vista psiquiátrico e indígenas. *Revista Mediações (UEL)*, 16, pp. 228-248.

FERREIRA, L. O. A emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* [online]. 2013, v. 20, n. 1 [Acessado 12 Junho 2022], pp. 203-219. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-59702013000100011>>. Epub 02 Abr 2013. ISSN 1678-4758. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702013000100011>.

FERREIRA, Luciane Ouriques. 2013. *Medicinas indígenas e as políticas da tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz; 202 p.

FIOROTTI, D. A. Os macuxis riem com o jabuti ou da traquinagem ao questionamento pelo riso. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, v. 22, n. 39, p. 65–76, jan. 2020. Acesso em 08 Maio 2023.

GALLEGO, J. J. G. La medicina tradicional y el problema de la salud: Inicio de un recorrido en el estudio de la salud mental. *Revista Guillermo de Ockham, [S. l.]*, v. 5, n. 1, 2007. DOI: 10.21500/22563202.497. Disponível em: <https://revistas.usb.edu.co/index.php/GuillermoOckham/article/view/497>. Acesso em: 31 oct. 2021.

GERHARDT, T. E., & SILVEIRA, D. T. (orgs.). *Métodos de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GÓIS, C. W. L. *Saúde comunitária pensar e fazer*. São Paulo: Ed Hucitec. 2008.

GONZAGA, A. A. *Decolonialismo Indígena*. São Paulo: Ed. Matrioska. 2021.

GUIMARÃES, L. A., & GRUBITS, S. Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. *Psicologia & Sociedade*, 19(1), 45-51. doi: 10.1590/S0102-71822007000100007, 2007

JACINTO, A. B. M.; ASSIS, D. A. D.; MACDOWELL, P. de L.; MOTA, T. D. Índios e loucos: sobre tutela, reconhecimento de direitos e desafios para a efetivação da cidadania no campo da saúde mental. *Revista de Direito Sanitário, [S. l.]*, v. 19, n. 2, p. 14-35, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-9044.v19i2p14-35. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rdisan/article/view/152557>. Acesso em: 27 maio. 2022.

JORG, S. Clínica da identidade: da cosmovisão pataxó à luta por emancipação. *Psicol. USP, São Paulo*, v. 32, e190150, 2021. Disponível em: <http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642021000100244&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Maio 2022.

KADRI, M. R. (org.) et al.. *Bem Viver: Saúde Mental Indígena*. 1. ed. Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021. (Série Saúde & Amazônia, v.12) E-book (5,5 Mb; PDF). ISBN 978-65-87180-40-3.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

KRENAK, A. Reflexão sobre a saúde indígena e os desafios atuais em diálogo com a tese “Tem que ser do nosso jeito”: participação e protagonismo do movimento indígena na construção da política de saúde no Brasil. *Saúde e Sociedade* [online]. 2020, v. 29, n. 3 [Acessado 17 Maio 2022], e200711. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-129020200711>>.

KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

LAGROU, E. Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, v. 49, n. 1, p. 55–90, jan. 2006. Acesso em 08 Maio 2023.

LANCETTI, A., AMARANTE, P. Saúde Mental e Saúde Coletiva. In CAMPOS, G. W. S., MINAYO, M. C. S., AKERMAN, M., DRUMOND, M. Jr., & CARVALHO, Y. M. (Orgs.). *Tratado de Saúde Coletiva*. São Paulo, Rio de Janeiro: Hucitec, Fiocruz, 2006.

LANCETTI, A. *Clínica Peripatética*. São Paulo: Hucitec, 2008.

MARTÍN, A. G. As Sequelas Psicológicas da Tortura. *Psicologia Ciência e Profissão*, 2005, 25 (3), 434-449.

MARTINES, W. R. V.; MACHADO, A. L.; COLVERO, L. DE A. A cartografia como inovação metodológica na pesquisa em saúde. *Tempus – Actas de Saúde Coletiva*, v. 7, n. 2, p. Pág. 203-211, 25 set. 2013.

MEJÍA LARA, A. E. Estar na cultura: práticas de autonomia, traduções cosmopolíticas e contra-antropologias dos Tupinambá de Olivença. *Tellus*, [S. l.], v. 21, n. 46, p. 149–183, 2022. DOI: 10.20435/tellus.v21i46.813. Disponível em: <https://tellus.ucdb.br/tellus/article/view/813>. Acesso em: 15 jun. 2022.

MEJÍA LARA, A. E. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)*. p. 310. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Unicamp, Campinas, SP, 2017.

MEJÍA LARA, A. E. *Estar na cultura”: os Tupinambá de Olivença e o desafio de uma definição de indianidade no sul da Bahia*. 2012. 135 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, 2012.

MENDES, A. P M. et al.. O desafio da atenção primária na saúde indígena no Brasil. *Revista Panamericana de Salud Pública* [online]. 2018, v. 42 [Acessado 27 Maio 2022] , e184. Disponível em: <<https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.184>>. Epub 06 Nov 2018. ISSN 1680-5348. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.184>.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Revista Gragoatá*, n. 22, p. 11-41, 1º sem. 2007. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4251728/mod_resource/content/0/op%C3%A7%C3%A3o%20descolonial%20walter%20mignolo.pdf. Acesso em: 06 abr. 2022.

MOTA, S., NUNES, M. Por uma atenção diferenciada e menos desigual: o caso do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia. *Revista Saúde e Sociedade*. São Paulo, v. 27, n.1, p.11-25, 2018.

OLIVEIRA, A. A. Uma análise sobre a reorganização social e os impactos ocasionados na luta pelo território tradicional: o caso do povo Tuxá de Rodelas. In: COLETIVO VOZES INDÍGENAS NA SAÚDE COLETIVA. *Voices indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva*. 1. ed. São Paulo: HUCITEC, 2022.

OLIVEIRA, R. N. C. Saúde Mental Indígena: Degradação e Pauperização. Reflexões acerca das influências do contexto pós-moderno na saúde mental do povo Guajajara no Estado do Maranhão. 2015. 217 f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas) - Universidade Federal do Piauí, Piauí, 2015.

OLIVEIRA FILHO, J. P. “Uma etnologia dos „índios misturados“? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. In: *Mana*, v.4, nº1. Rio de Janeiro, pp. 47-77. 1998

ONU. Dez faces da luta pelos direitos humanos no Brasil. Embaixada do Reino dos Países Baixos, SDH e EU. Brasília, 2012.

PASSOS, E., KASTRUP, V. e ESCÓSSIA, L. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PASSOS, E., KASTRUP, V. e TEDESCO, S. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano comum*. Porto Alegre: Sulina, 2014.

PAVELIC, N. *Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)*. Salvador. Tese de Doutorado, UFBA. 2019.

PAVELIC, N. Uma gestão escolar compartilhada entre humanos e encantados no colégio estadual indígena Tupinambá da Serra do Padeiro (CEITSP). *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, SP, v. 4, n. 00, p. e021014, 2021. DOI: 10.20396/maloca.v4i00.15086. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/15086>. Acesso em: 20 maio. 2022.

PEDRANA, L., TRAD, L. A. B., PEREIRA, M. L. G., TORRENTÉ, M. N., MOTA, S. E. C. Análise crítica da interculturalidade na Política Nacional de Atenção às Populações Indígenas no Brasil. *Revista Panamericana de Salud Pública*. 2018.

PEREIRA, A. S. et al.. Práticas de autoatenção e estratégias comunitárias. In KADRI, M. R. (org.) et al.. *Bem Viver: Saúde Mental Indígena*. 1. ed. Porto Alegre, RS: Editora Rede Unida, 2021.

PEREIRA, W. C. C. *Nas trilhas do trabalho comunitário e social: teoria, método é prática*. Belo Horizonte; Vozes; 3 ed; 2001.

POZZANA, L.; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. p.52-75.

QUADROS, J. S. “Nem cabelo liso você tem”: uma análise sobre os estereótipos em relação ao povo tupinambá da aldeia Serra do Padeiro. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização (Gestão de pessoas). Itabuna, FTC, 2016.

QUADROS, J. S.; MACHADO, V. S. 2018. Pisando na terra de Tupinambá: o encontro do povo Bantu na morada dos encantados. Trabalho de conclusão de curso de especialização (Estado e direitos dos povos e comunidades tradicionais). Salvador, UFBA, 2018.

ROCHA, C. C. Notas sobre cosmopolítica Tupinambá. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, [S. l.]*, v. 5, n. 9, p. 13–35, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14988>. Acesso em: 19 maio. 2022.

ROCHA, C. C. As chefias Tupinambá e suas ressonâncias entre sujeitos coletivos e individuais. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 153-168, agosto a dezembro de 2019. ISSN: 2358-5587

ROCHA, C. C. Bora vê quem pode mais: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Santa Catarina, SC, 2014.

RODRIGUES, R. A. Sofrimento Mental de Indígenas na Amazônia. Manaus: Edua, 2014.

SAIDÓN, O. *Devires da clínica*. São Paulo: Hucitec; 2008.

SAMUDIO, Á. R. V. Medicina Indígena y Salud Mental. *Act. Colom. Psicol.*, Bogotá, v. 9, n. 2, p. 39-46, 2006. Disponível em http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-91552006000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em 28 Out. 2021.

SANCHEZ, M. C., SOTO, E. M., & CORTES, S. J. V. Significados en torno a la salud desde la practica de la medicina tradicional: Una contribucion a la formacion de profesionales en psicologia para el dialogo intercultural . *Revista Iberoamericana de Psicología*, 12 (1), 49-60, 2019. Disponível em: <https://reviberopsicologia.iberu.edu.co/article/view/rip.12105>. Acesso em 31 out. 2021.

SANDES, L. F. F. et al.. Atensão primária à saúde de indígenas sul-americanos: revisão integrativa da literatura. *Revista Panamericana de Salud Pública* [online]. 2018, v. 42 [Acessado 27 Maio 2022], e163. Disponível em: <<https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.163>>. Epub 18 Out 2018. ISSN 1680-5348. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.163>.

SCALCO, N.; NUNES, J. A.; LOUVISON, M. Controle social no Subsistema de Atenção à Saúde Indígena: uma estrutura silenciada. *Saúde e Sociedade*, v. 29, n. 3, p. e200400, 2020. Acesso em 08 maio 2023.

SILVA, D. L.; PALHA JUNIOR, Á. P.; FEITOSA, M. Z. S. Juventude indígena e suicídio: diálogos transdisciplinares, campos de possibilidades e superação de vulnerabilidades. *Rev. psicol. polít.*, São Paulo, v. 19, n. 46, p. 556-569, dez. 2019. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2019000300013&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 27 maio 2022.

SILVA, G. J. Arenga Tata Nhee Assojoba Tupinamabá. *Tellus*, [S. l.], v. 21, n. 46, p. 323–339, 2021a. DOI: 10.20435/tellus.v21i46.816. Disponível em: <https://tellus.ucdb.br/tellus/article/view/816>. Acesso em: 15 jun. 2022.

SILVA, G. J. Luz, câmera e ação nas mãos das mulheres indígenas. Catálogo da mostra Amotara: Olhares das Mulheres Indígenas (2ª edição), livro eletrônico, org. Joana Brandão Tavares. Pau Brasil, Bahia, Amotara, 2021b.

SILVA, G. J. Curar o mundo. Sobre como um MANTO TUPINAMBÁ voltou a viver no Brasil. *PELA VIDA*, n-1 Edições, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/curar-o-mundo-sobre-como-um-manto-tupinamba-voltou-a-viver-no-brasil>. Acesso em 19 mai. 2022.

SILVA, J. L. C. Conflitos fundiários e étnicos entre Pataxó e 'sem-terra' no extremo sul da Bahia. *Revista AntHropológicas*, [S.l.], v. 14, n. 1+2, set. 2011. ISSN 2525-5223. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23606>>. Acesso em: 05 maio 2023.

SILVA, W. L. F. et al. Prevalência de sofrimento psíquico em pessoas idosas: um estudo de base comunitária. *Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia*, v. 23, n. Rev. bras. geriatr. gerontol., 2020 23(5), p. e200246, 2020.

SOUSA, F. R. Povos indígenas e saúde mental: a luta pelo habitar sereno e confiado. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia Experimental) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/D.47.2018.tde-19072018-102952. Acesso em 31 out. 2021.

TEIXEIRA, D. Z. Manifestações e Concepções de Doença Mental entre Indígenas. *Revista Cubana de Enfermería*, [S.l.], v. 32, n. 4, dic. 2016. ISSN 1561-2961. Disponível em: <<http://www.revenfermeria.sld.cu/index.php/enf/article/view/1048>>. Acesso em 28 out. 2021.

TUPINAMBÁ – o retorno da terra. Direção de Daniela Fernandes Alarcon. Produção de Repórter Brasil. [S.l.], 2015. Vídeo, 25 min.

VALLE, J. S. L.; JIMÉNEZ, S. R. Salud mental en poblaciones indígenas. Una aproximación a la problemática de salud pública. *Medicina UPB*, v. 31, n. 1, p. 42-52, 15 jun. 2012. Disponível em: < <https://revistas.upb.edu.co/index.php/medicina/article/view/1750>>. Acesso em 28 out. 2021.

VÉLEZ, E. M. M. et al.. Aproximación a la concepción de la salud mental para los pueblos indígenas de Colombia. *Ciência & Saúde Coletiva* [online]. 2020, v. 25, n. 3 [Acessado em 31 Outubro de 2021], pp. 1157-1166. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1413-81232020253.17832018>>. Epub 06 Mar 2020. ISSN

1678-4561. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020253.17832018>. Acesso em 31 out. 2021.

VIANNA, J. J. B., CEDARO, J. J. e OTT, A. M. T. Aspectos psicológicos na utilização de bebidas alcoólicas entre os Karitiana. *Psicologia & Sociedade* [online]. 2012, v. 24, n. 1 [Acessado 31 Outubro 2021], pp. 94-103. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822012000100011>. Epub 24 Abr 2012. ISSN 1807-0310. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822012000100011>. Acesso em 31 out. 2021.

VIDAL, F.; ORTEGA, F. *Somos nosso cérebro?: Neurociências, subjetividade, cultura*. n-1 edições, 2019.

10. Apêndices

10.1 Apêndice A- Roteiro de entrevista

Dados gerais

Nome:

Data de Nascimento:

Etnia:

Renda básica:

Quantidade de pessoas na moradia:

Sexo:

Atividade profissional:

Estado civil:

Local de origem:

1. O que você entende que seja um problema de saúde mental?
2. Como você chama esse tipo de problema de saúde?
3. Que tipo de situação você acredita que influencie no surgimento desse tipo de problema?
4. Para você, o que faz uma pessoa ficar louca, como se diz popularmente?
5. Você já teve alguma experiência com problemas de saúde mental, na sua família e com pessoas próximas?
6. Como você cuida desse tipo de problema? Quais pessoas você recorre para obter apoio e cuidado?
7. Na comunidade em que vive, como você vê que as pessoas cuidam disso?
8. Você já procurou algum profissional de saúde para cuidar desse tipo de problema? Você chegou a tomar algum remédio para isso? Qual?
9. Você já procurou algum cuidador tradicional para cuidar desse tipo de problema? Houve alguma recomendação específica para esse tipo de cuidado? Qual?
10. Você participou de alguma retomada? Como foi sua experiência?
11. Qual a sua experiência no convívio com pessoas não-indígenas? Como costuma ser tratado por elas?
12. Você estava na aldeia quando o território foi ocupado pelas forças armadas? Qual sua experiência a respeito deste momento?
13. Como você se sente ao lembrar desta história?
14. Como está se sentindo ao realizar a entrevista?
15. Você quer dizer mais alguma coisa?

10.2 Apêndice B - Termo De Consentimento Livre E Esclarecido

O Sr(a) está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) da pesquisa: **“Sofrimento psicossocial e modos de cuidados em contexto indígena na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro”**, de responsabilidade do pesquisador *Leonardo José de Alencar Mendes*.

1. O trabalho tem por finalidade *estudar as maneiras como as pessoas da comunidade entendem e cuidam dos chamados problemas de saúde mental, usando para isso a medicina indígena e/ou não-indígena. Busca-se entender que tipos de situações estão ligadas a esse tipo de sofrimento, mais conhecido como “mental” ou até “alma”. Também se estudará como a organização e a vida na comunidade ajuda as pessoas que passam por algum problema a lidarem com esse sofrimento, entendendo o que fazem as famílias e a comunidade para apoiar e cuidar que sofre. Esse tipo de estudo nunca foi realizado na comunidade e tem sua importância devido ao fato de a comunidade sofrer continuamente com ataques violentos da sociedade civil e do Estado, o que ajuda a ocorrência desses problemas, o que precisa ser estudado para inclusive ajudar na luta pela proteção da comunidade.*

2. A participação nesta pesquisa consistirá na *realização de entrevista com o pesquisador, onde ele fará algumas perguntas para que o(a) Sr(a). responda. As respostas serão registradas em um gravador de áudio para que possam ser ouvidas e analisadas depois pelo pesquisador. As entrevistas terão a duração de uma hora aproximadamente, podendo durar mais, se necessário for, com sua devida autorização. É planejada a realização de uma única entrevista, mas se for do seu interesse outra pode ser realizada, durante a permanência do pesquisador na comunidade, o que deverá ser combinado entre ambos. As entrevistas serão realizadas em um local combinado com o(a) Sr(a)., podendo ser na sua residência ou outro local onde possam estar a sós e sem interrupções, de preferência. O(a) Sr(a). não é obrigado a responder a qualquer pergunta caso não seja sua vontade ou caso se sinta desconfortável para fazê-la. Neste caso, é pedido apenas que isto seja informado ao pesquisador.*

3. Toda pesquisa com seres humanos envolve riscos aos participantes. Nesta pesquisa os riscos para o(a) Sr.(a) são: *aparecimento de sentimentos e emoções fortes durante a entrevistas; sensação de desconforto e desinteresse em responder algumas perguntas por talvez tratarem de momentos difíceis na sua vida ou mesmo por contá-las para alguém pouco conhecido. Vale dizer as entrevistas serão realizadas, acompanhadas e assistidas atentamente pelo profissional pesquisador, garantindo a sua segurança de passar por qualquer um dos riscos citados sem constrangimento e/ou problema posterior, pelo contrário, sua realização trará muito provavelmente o sentimento de alívio.*

4. Os benefícios com a participação nesta pesquisa serão: *sentimento de bem-estar ao falar de experiências vividas; memorização de momentos de conquista coletiva e de suporte comunitário.*

5. Se julgar necessário, o(a) Sr(a) dispõe de tempo para que possa refletir sobre sua participação, consultando, se necessário, seus familiares ou outras pessoas que possam ajudá-los na tomada de decisão livre e esclarecida.

6. Os participantes não terão nenhuma despesa ao participar da pesquisa e poderão retirar sua concordância na continuidade da pesquisa a qualquer momento.

7. Não há nenhum valor econômico a receber ou a pagar aos voluntários pela participação, no entanto, caso haja qualquer despesa decorrente desta participação haverá o seu ressarcimento pelos pesquisadores.

8. Caso ocorra algum dano comprovadamente decorrente da participação no estudo, os voluntários poderão pleitear indenização, segundo determinações do Código Civil (Lei nº 10.406 de 2002) e das Resoluções 466/12 e 510/16 do Conselho Nacional de Saúde.

9. Asseguramos ao(à) Sr(a) o direito de assistência integral gratuita devido a danos diretos/indiretos e imediatos/tardios decorrentes da participação no estudo ao participante, pelo tempo que for necessário.

10. O nome dos participantes será mantido em sigilo, assegurando assim a sua privacidade, e se desejarem terão livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que queiram saber antes, durante e depois da sua participação.

11. Todos os dados coletados nesta pesquisa ficarão armazenados pelo período mínimo de 5 anos e serão utilizados única e exclusivamente para fins desta pesquisa, e os resultados poderão ser publicados.

12. Os resultados obtidos poderão ser acessados das seguintes formas: por contato direto com o pesquisador responsável (por correspondência telefônica, digital e/ou telegráfica); por acesso ao trabalho final; a partir da visita de restituição planejada.

O Sr(a) será esclarecido(a) sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar. O Sr(a) é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. Sua participação é voluntária e a recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou perda de qualquer benefício. Você possui garantia ao direito à indenização diante eventuais danos decorrentes da pesquisa que absorverá qualquer gasto relacionado garantindo a não oneração de serviços de saúde. Os pesquisadores tratarão sua identidade com respeito e seguirão padrões profissionais de sigilo, assegurando e garantindo o sigilo e confidencialidade dos dados pessoais dos participantes de pesquisa. Seu nome, ou qualquer material que indique a sua participação não será liberado sem a sua permissão. O Sr(a) não será identificado(a) em nenhuma publicação que possa resultar do estudo. Uma via assinada deste termo será arquivada no arquivo da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia e outra será fornecida ao Sr(a). O estudo poderá ser interrompido mediante aprovação prévia do CEP da interrupção ou quando for necessário, para salvaguarda do participante da pesquisa. Assinale no espaço abaixo com X a sua autorização para uso da gravação de voz.

Rubrica:

2/3

() Sim, autorizo a gravação da minha voz para fins de análise.

() Não, não autorizo a gravação da minha imagem voz para fins de análise.

Eu, _____, fui informada(o) dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações para motivar minha decisão, se assim o desejar. O pesquisador Leonardo José de Alencar Mendes certificou-me de que todos os dados desta pesquisa serão confidenciais e somente os pesquisadores terão acesso. Também sei que caso existam gastos, estes serão absorvidos pelo orçamento da pesquisa. Em caso de dúvidas poderei chamar o pesquisador Leonardo José de Alencar Mendes no endereço Rua Rodrigues Dórea, 355, apto 102, bairro Armação, Salvador/Bahia; no telefone (71) 99314-8701 e no e-mail leo_brak@hotmail.com.

O Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia também poderá ser consultado para dúvidas/denúncias relacionadas à Ética da Pesquisa e localiza-se no prédio da Reitoria, Rua Rui Barbosa, 710, Centro. das Almas/BA, CEP: 44380-000; horário de atendimento: de segunda a sexta-feira, das 8h às 12h e das 13h às 17h; telefone: (75) 3621-6850, email: eticaempesquisa@ufrb.edu.br, que tem a função de implementar as normas e diretrizes regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos, aprovadas pelo Conselho Nacional de Saúde.

A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep) está diretamente ligada ao Conselho Nacional de Saúde (CNS) e tem como principal atribuição a avaliação dos aspectos éticos das pesquisas que envolvem seres humanos no Brasil. Neste estudo, a Conep avalia, elabora e atualiza as diretrizes e normas para realização da pesquisa, de modo a garantir a proteção dos participantes de pesquisa. A Comissão Nacional de Ética em Pesquisa pode ser acessada nos seguintes endereços: Conep: SRTVN - Via W 5 Norte – Edifício PO700 - Quadra 701, Lote D - 3º andar - Asa Norte, CEP 70719-040, Brasília (DF); Telefone: (61) 3315-5877. Horário de atendimento: 09h às 18h.

Este documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS, que serão rubricadas em todas as suas páginas, exceto a com as assinaturas, e assinadas ao seu término pelo(a) Sr(a)., ou por seu representante legal, e pelo pesquisador responsável, que me fez o convite e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas, ficando uma via com cada um.

Declaro que li e concordo em participar desse estudo.

_____, ____/____/____
(Local) (Data)

Assinatura do Participante

Assinatura do Pesquisador Responsável