

Perspectivismo e cosmopolíticas na saúde mental em contextos indígenas¹

Carlos Sérgio de Brito Moreira Júnior (UFPA/PA)²

Palavras-chave: Saúde Mental; Cosmopolíticas; Perspectivismo

Introdução

Pesquisas relacionadas à saúde indígena são de vital importância para auxiliar na organização de políticas de atenção a estes povos. A saúde mental em contextos indígenas, especificamente, ainda é um campo acadêmico novo, mas que tem se mostrado promissor e levantado questões cruciais que atingem diretamente o cuidado com a saúde dos povos indígenas. A saúde mental como conceito originado diretamente da psiquiatria, uma ciência ocidental moderna, pode encontrar dificuldades ao ser traduzida para o contexto dos grupos ameríndios, que possuem epistemologias outras e formas diferentes de conceber as relações entre natureza e humanidade. Sendo assim, o presente trabalho propõe refletir sobre como o diálogo entre os sistemas de conhecimento indígena e não-indígena permite dar luz a estas questões.

Para tal, o trabalho partirá dos princípios do perspectivismo ameríndio, teoria extremamente importante para se entender cosmologias onde a saúde está diretamente conectada com o âmbito espiritual e sobrenatural, e que evidencia o papel crucial do xamã como especialista e detentor de conhecimentos para o cuidado terapêutico de seu povo. Se utilizará em seguida a noção de cosmopolítica, um valioso conceito que propõe superar desequilíbrios de poder e estabelecer o diálogo entre “mundos” distintos, permitindo a entrada de outros entes além dos humanos na

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

² Doutorando em Antropologia (Turma 2024) - Universidade Federal do Pará. carlossergioa7@gmail.com.

política e em outros âmbitos, como a saúde. Todas estas chaves intelectuais permitirão prosseguir ao tema da saúde mental em contextos indígenas, entendendo suas nuances e exemplificando, sempre que possível, com a realidade dos Tembé/Tenetehar, povo da família linguística Tupi-Guarani, com quem trabalhei em minha dissertação de Mestrado³ e que representam um importante aparato teórico comparativo a partir da pesquisa levantada.

Perspectivismo Ameríndio

O primeira teoria que deve ser percebida ao se estudar a saúde mental em contextos indígenas é o chamado “perspectivismo ameríndio”, uma ferramenta teórica que permite compreender situações que, como será mostrado, atravessam diretamente as questões relacionadas que poderíamos em um primeiro momento nomear como saúde mental e física dos povos indígenas. Como explorado por Viveiros de Castro (2004: 227), muitos povos do continente americano concebem o universo como constituído de domínios habitados por diferentes sujeitos, humanos e não-humanos, que agem sobre mundos distintos a depender de suas respectivas perspectivas. O modo como os seres humanos vêem os outros habitantes do cosmos é diferente da forma como estes se enxergam. Os humanos enxergam outros seres como animais, plantas, espíritos, etc. Mas estes seres, por sua vez, se vêem como humanos em forma antropomórfica e vêem suas práticas como práticas culturais humanas. Esta perspectiva é dada pela vestimenta, pelo corpo e determina que mundo este ser verá. O xamã, como veremos, consegue ver a forma verdadeira do animal, como gente.

Descola (2006: 15) afirma que o perspectivismo seria um caso particular do animismo, pois no último, os não-humanos se veem como humanos, mas veem os humanos como são, como humanos; já no perspectivismo há uma inversão, os não-humanos se veem como humanos, mas enxergam os humanos em outra posição⁴. Segundo Lima (1996: 34-35), durante a caça aos porcos empreendida pelos Juruna, os humanos vêem o evento como caça, mas os porcos o vêem como guerra, enxergando os humanos na posição de guerreiros. Se um porco vence a contenda, a perspectiva do humano atacado é confundida, sendo sua alma levada pelos porcos para sua aldeia, onde vestirá suas “roupas”, adotará sua perspectiva e passará a viver como eles. A caça é então um evento duplo, podendo ter a alma também um duplo, de forma que um acontecimento possui sempre dois pontos de vista. Segundo Vilaça⁵, as características humanas não são dadas, devendo

³ Moreira Júnior (2024).

⁴ Como mostra o Descola (2006: 15), a predação é parte importante do perspectivismo, onde os seres habitantes do cosmos se vêem de maneira diferente dependendo do seu lugar específico e relacional nesta cadeia.

⁵ Vilaça (2000: 64).

ser produzidas constantemente, sendo a humanidade uma posição pela qual deve-se lutar. Os animais, por sua vez, também educam seus filhos de acordo com comportamentos determinados por sua perspectiva.

Sendo assim, qual o papel dos xamãs, especialistas terapêuticos diversos que podem ser conhecidos por vários nomes, nestas ontologias? Segundo Viveiros de Castro (2004: 231), o xamã é aquele que consegue adotar as perspectivas de outros seres, transitando livremente entre estas, sem perder sua condição de sujeito e sem passar definitivamente aos outros domínios do cosmos, de modo a estabelecer alianças com estes outros agentes em benefício próprio e de seu povo. O xamã seria então o diplomata cósmico. Ao ocorrer uma agressão por parte de agentes externos, em que a alma do doente é levada a outros domínios, este especialista intercede para recuperá-la e devolvê-la ao corpo de origem. Mas não se limita a isso, podendo o xamã ele próprio causar o abandono da alma do corpo do paciente, o que é chamado de “agressão” ou “feitiçaria”. Como veremos, esta modalidade é entendida como causadora de grande parte dos problemas que, do ponto de vista ocidental, seriam de cunho psicológico.

Entre os Juruna, de acordo com Lima (1996: 22), o xamã pode agir de forma a atrair os porcos e facilitar a caçada, encontrando-se com o xamã dos porcos em sonho, fazendo amizade com ele e marcando o local e a data em que o bando de porcos atravessarão o rio e estarão sujeitos à caça pelos humanos. O porco xamã não deve ser ferido pelos caçadores, sob a pena de sua alma ser levada para a aldeia dos porcos.

Cosmopolíticas

O próximo conceito que nos dará uma excelente base teórica para trabalhar a saúde mental em contextos indígenas é o conceito de “cosmopolítica”, proposto por Isabelle Stengers (2018: 442-464) e que entenderemos neste tópico em diversas situações. Segundo a autora, a cosmopolítica é uma proposta para se fazer pensar, permite que seja levada em consideração, em âmbitos como a política e a tomada de decisões, a presença e agência de outros seres além dos humanos. Para auxiliar na explicação, a autora traz a personagem criada pelo filósofo Gilles Deleuze chamado “idiota”, sendo a palavra utilizada no sentido grego, como aquele que se encontra fora da comunidade civilizada, não compartilhando de suas concepções e costumes. Esta figura é interessante pois “desacelera” o nosso raciocínio, nos fazendo duvidar daquilo que acreditamos saber, desestabilizando nossas certezas.

Sendo assim, a proposição cosmopolítica visa permitir levar a sério as falas do “idiota”, deixa-lo abalar nossas certezas, não subordinar o outro a nosso sistema político. O cosmos é constituído de mundos múltiplos e divergentes, onde ontologias distintas concebem o mundo natural, as separações entre natureza e humanidade e ciência e política de formas diferentes. Stengers⁶ propõe desacelerar a razão de modo a permitir que embates e discussões legítimas se dêem entre estes mundos, de forma que todos sejam levados a sério. Para tal, é necessário que se proponha um novo *oikos*⁷ para que se disponha de um novo *éthos*⁸. Um cientista realiza testes em animais pois o seu *oikos*, a ciência ocidental moderna, o faz objetificar aquele animal de modo a tornar seu sofrimento necessário ao progresso científico, mas uma modificação deste *oikos* pode obrigar este cientista a levar este animal em consideração na hora de realizar os testes.

Segundo a autora⁹, a proposição se mostra contra a ideia de conhecimento universal independente de um *oikos*, que seria a ciência ocidental. Como veremos, isto se mostra evidente na imposição das práticas biomédicas de saúde aos povos indígenas em detrimento das suas. Isto não significa abandonar a ciência, mas ir contra uma ideia de neutralidade metodológica. A cosmopolítica não tem a ver com a existência de um mundo comum que coloque todos os diferentes mundos e suas concepções de acordo, com essa ideia propõe-se não mais definir ontologias como superiores à outras, de forma a permiti-las confrontar-se para que decisões sejam tomadas, sem representante neutro, levando à sério o que diz o “idiota”.

Marisol De la Cadena (2019: 1-37) analisa a cosmopolítica no contexto dos Andes, onde o movimento indígena tem trazido para a política suas entidades sencientes, como montanhas, rios, lagos, dentre outros elementos do que conhecemos por “natureza”. Segundo Shapin e Schaffer (1985 *apud* De la Cadena, 2019: 10), o embate entre Hobbes e Robert Boyle foi crucial para a separação derradeira entre a política e a ciência no ocidente, onde a primeira foi designada como campo onde humanos representam outros humanos perante o Estado, estando proibida qualquer manifestação política de não humanos, e à segunda foi designado o papel de estudar objetivamente a natureza, sem atribuir qualquer subjetividade aos objetos de estudo. Como expõe De la Cadena (2019: 11), a entrada dos povos indígenas na política, junto com seus entes não-humanos, desafia esta concepção ocidental que separa a ciência da política e a humanidade da natureza. Segundo a autora, uma guerra camuflada foi travada contra estas ontologias, reduzindo-as a crenças e apenas levando a sério a luta por direitos dos povos indígenas se estes negarem suas concepções e

⁶ STENGERS, 2018: 443.

⁷ Habitat de um ser (STENGERS, 2018: 449).

⁸ Maneira própria que um ser tem de se comportar (STENGERS, 2018: 449).

⁹ STENGERS, *op. cit.*: 450.

aceitarem as do colonizador, o que possui implicações, por exemplo, na saúde indígena, a exemplo do povo Tembé, que teve suas práticas terapêuticas consideradas como superstição e subjugadas pelas técnicas biomédicas ocidentais (RIBEIRO E PONTE, 2020: 35).

Neste contexto, segundo De la Cadena (2019: 11-13), é que se insere a proposição cosmopolítica, que visa acabar com a guerra camuflada, de modo a permitir o embate legítimo entre os mundos distintos. Desacelerando-se a razão, é possível ter uma nova atitude intelectual que leve a sério estas ontologias e que possa permitir ver os não-humanos como atores legítimos na política e em muitos outros âmbitos, como o da saúde, que trabalharemos mais adiante. Isso significaria expandir a Antropologia e a política para além do nosso mundo, aceitando que existem outras formas de conceber o que chamamos de natureza, não desfazendo os conflitos, mas aceitando que estes existem e não exercendo hierarquia sobre estas concepções.

Rama (1969 *apud* De la Cadena, 2019: 15) mostra como a alfabetização na América Latina é utilizada como ferramenta de opressão aos povos indígenas, impondo sobre estes o regime de conhecimento da razão em detrimento de seus modos de conhecer, entendida como a única forma destes povos alcançarem a “civilização”, o que é mostrado na frase “*índio leído, índio perdido*”. Porém, De la Cadena (2019: 16.) nos permite ver como os povos indígenas criativamente se utilizam das instituições e concepções dos brancos para reinterpretá-las a seu favor. É o que a autora chama de “conexões parciais”, uma forma de articulação entre mundos que gera mundos distintos dos originais, mas não a soma de ambos, mais do que um, mas menos que dois.

A autora¹⁰ traz então diversos exemplos entre os países da América Latina em que esta situação se fez presente. Um destes é a inclusão de Pachamama na Constituição do Equador, o que obviamente gerou reações negativas por parte de políticos. Pachamama também recebeu oferendas na Bolívia durante manifestações políticas conhecidas como “Guerra da Água” e “Guerra do Gás”. Também na Bolívia, anciões Aymara evocaram a paisagem em um ritual que reconhecia Evo Morales como seu líder. Podemos ver implicações diretas destes casos na saúde dos povos indígenas, como no caso da Plaza de Armas, em 2006, quando indígenas se manifestaram em favor da defesa de Ausangate, uma montanha e poderoso ente, cuja uma das montanhas de sua cadeia estava ameaçada por um grande projeto de mineração. Para a continuidade das boas relações com Ausangate de modo a garantir seu cuidado e boa qualidade de vida, dever-se-ia respeitá-la, podendo a montanha se enfurecer com o projeto e inclusive matar pessoas. Isso é o que a autora chama de “práticas da terra”, relações de respeito, afeto e cuidado estabelecidas entre os humanos e os

¹⁰ DE LA CADENA, 2019: 5-26.

não-humanos. Segundo Oxa (2005: 239), cuidar e respeitar estes seres significa ser também cuidado e nutrido, garantindo a saúde de seu povo.

No xamanismo, como mostra De la Cadena (2019: 5), tanto dos Andes como das Terras Baixas da América do Sul, os especialistas se mostram como excelentes articuladores cosmopolitas, negociando relações e estabelecendo conexões parciais entre mundos distintos para cuidar de seu povo e agir em seu benefício. Isso é mostrado pelos interlocutores da autora, Mariano e Nazario Turpo, ambos *pampamisayoq*, especialistas rituais e ativistas políticos, atividades intrincadas uma na outra, negociando tanto com os não-humanos quanto com as instituições políticas do Estado.

Um livro muito importante para se compreender a relação entre o xamanismo e a cosmopolítica é, segundo Sztutman (2019: 83-105), o de Kopenawa e Albert (2015: 1-734), intitulado “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”. Sztutman (2019: 91-92) afirma se tratar de um perfeito exemplo de manifesto cosmopolítico, no qual Kopenawa faz uma crítica, a partir das lentes do xamanismo yanomami, ao sistema capitalista, deixando explícito que há outros autores no livro que também fazem valer suas vozes, como os espíritos *xapiri*, participantes ativos dos processos de iniciação xamânica e cura de doenças. Kopenawa se utiliza da fala bela dos *xapiri* para traduzi-las de modo que se façam compreensíveis pelos brancos, um verdadeiro trânsito entre mundos.

Entre os Yanomami, como salienta Sztutman (2019: 93-96), as pessoas se tornam xamãs atendendo a um chamado dos *xapiri*, muitas vezes a partir dos sonhos, necessitando passar pela iniciação de um xamã experiente e ingerir *yãkoana*, que permite que o iniciando veja o invisível. O aprendiz deve conhecer as palavras dos *xapiri*, ou seja, os cantos, admirando-os em sua beleza e benevolência ao protegerem as pessoas de doenças e a floresta, impedindo que o céu caia. Quando os brancos chegam, trazem consigo as desgraças. À mineração desenfreada pelo ouro é associado o caráter patogênico, alastrando epidemias que afetam tanto as pessoas quanto a terra e a floresta. Os missionários trazem consigo o etnocídio, impondo outras concepções aos Yanomami. Os brancos, segundo Kopenawa, não sabem sonhar, não conseguem ver os *xapiri* e admirá-los, destroem a terra e ameaçam o mundo. Se esta ação predatória continuar, resultará na morte dos xamãs, o que significa o fim do mundo como se conhece, as pessoas não mais serão capazes de se conectarem com os *xapiri*, esquecerão de seus ensinamentos, o céu cairá e os espíritos de xamãs que perderam seus “donos” ficarão com raiva e atacarão os brancos. Por isto o xamanismo é importante, é exatamente este evento cataclísmico que tenta evitar, apesar dos brancos ignorarem sua urgência e continuarem a destruir a terra.

Sztutman (2019: 90) salienta ainda a diferença, exposta por Stengers (2018: 460), entre o expert e o diplomata. O primeiro constrói o saber desvalorizando o saber de outros, reduzindo-os a meras crenças, enquanto o seu próprio saber seria uma verdade universal. O diplomata leva em consideração o saber do outro e o entende como possível, iniciando com este uma negociação. Kopenawa se encaixa no sentido de diplomata ao conectar mundos diferentes, falando aos brancos de modo que entendam, da maneira como todo esforço cosmopolítico deve ser. Esta diplomacia, como vimos anteriormente, não significa uma paz perpétua, como pretendeu Kant ao sugerir um acordo definitivo entre os muitos mundos¹¹, mas sim permitir que estes mundos se confrontem sem que haja uma hierarquia entre eles, hierarquia vista na imposição do saber, da saúde e da religião ocidental sobre os Yanomami ou, no caso que quero estudar, sobre o povo Tembé/Tenetehar. Estes casos mostram uma crise que as noções hegemônicas ocidentais enfrentam, ao perceberem que não são as únicas e se depararem com outros mundos¹². A noção de cosmopolítica nos permitirá conceber ontologias diferentes onde outros além dos humanos são agentes diretos nas vidas e saúde das pessoas.

Saúde mental em contextos indígenas

Tendo trazido de maneira resumida os principais conceitos que oferecem base teórica para a compreensão do que entendemos como saúde mental em contextos indígenas, faz-se necessário, antes de adentrar de maneira mais aprofundada no tema, entender o significado de saúde e doença para estas sociedades. Para tanto, o trabalho de McCallum (1998: 215) com os Kaxinawá ilumina perfeitamente esta análise. Segundo a autora, o corpo para esta sociedade (o que podemos tentar estender para os povos ameríndios, considerando suas particularidades) não é biologicamente dado da forma que é concebido na epistemologia ocidental, sendo assim, não cresce naturalmente, devendo ser construído ao longo da vida por diversos processos sociais e sobrenaturais, como a troca de substâncias com outros membros da família, restrições, rituais, remédios, etc.

Como expõe McCallum (1998: 224-225), as sociedades indígenas, como a dos Kaxinawá, não concebem a “mente” em oposição ao “corpo”, como fazem as sociedades ocidentais. Os atos de pensar e conhecer não são situados em um órgão específico, e sim oriundos da relação que se estabelece entre os espíritos (*yuxin*) da pessoa e seu corpo. Os estados de consciência assumem papel importante para determinar o correto relacionamento entre o corpo e o ambiente. Sendo

¹¹ SZTUTMAN, 2019: 87.

¹² *Ibid.*: 87.

assim, se a saúde é o correto processo de construção do corpo, que o permite agir socialmente, a doença é uma interferência neste processo, impedindo este corpo e seu dono de viver e se relacionar com outros e perturbando a relação com os espíritos que o compõem, além de interromper o saber e o pensar¹³. Pessoas com transtornos e problemas de ordem psicológica¹⁴, como mostra a autora, são pensados como *yuxin*, pois perderam a capacidade de continuar a vida social.

Entendendo os significados de saúde e doença para os povos indígenas, é possível então aprofundar a problemática da saúde mental nestes contextos e fazer um apanhado geral, nos utilizando de alguns exemplos da realidade Tembé. Para este objetivo, os trabalhos mais importantes a serem utilizados são os de Macdowell (2015), Batista (2014) e Berni (2017), que abordam diretamente a saúde mental em contextos indígenas e todas as suas implicações. Segundo Berni (2017), de 1910 a 1967 a responsabilidade da saúde indígena ficou totalmente ao encargo do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), com a posterior substituição do órgão pela FUNAI nos anos seguintes. A ideia recorrente, até este período, em relação ao cuidado em saúde aos povos ameríndios, ainda era a de que estes deveriam ser tutelados e integrados à sociedade nacional. Anos depois, a reforma sanitária trouxe uma política de atenção em saúde física e mental diferenciada aos povos indígenas. Em 1986, foi realizada a primeira Conferência Nacional de Atenção à Saúde do Índio, onde diversas nações indígenas participaram da formulação, planejamento, gestão, execução e avaliação das ações e dos serviços de saúde que eram responsáveis por atendê-los. A Conferência também permitiu que se tornasse assegurado o respeito pelas formas tradicionais de cuidado em saúde que estes povos possuem. Em 1999, o Ministério da Saúde criou o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), que disponibilizou enfermeiros, médicos, odontólogos, auxiliares de enfermagem, auxiliares de dentistas, agentes de saneamento e, junto destes, psicólogos e assistentes sociais para o atendimento e atenção às várias áreas da saúde indígena. Desde 2010, este campo passou ao encargo da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), que ficou responsável por coordenar e executar as ações da SASI nos territórios indígenas.

Em 2007, segundo Macdowell (2015), foi publicada a Portaria número 2759 GM/MS, com as diretrizes que orientam a política de atenção à saúde mental dos povos indígenas, com a criação de uma área técnica específica vinculada à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Entre os principais problemas relacionados à saúde mental que afligem os povos ameríndios estão o

¹³ MCCALLUM, 1998: 235

¹⁴ Aqui problematiza-se o termo “doentes mentais” que McCallum (1998: 235) usa.

suicídio¹⁵, violência de vários tipos¹⁶, abuso de álcool e drogas, assim como o uso de medicamentos psicotrópicos, entre outros. Como mostra Batista (2014), quando o problema que aflige determinada comunidade ou indivíduo não é passível de ser solucionado com as técnicas tradicionais de cuidado, uma equipe de saúde é direcionada para lidar com a situação. Esta é a realidade que observei durante a construção de minha pesquisa de Mestrado¹⁷: pude constatar que o DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) que abarca a região da Terra Indígena Alto Rio Guamá (DSEI Guamá-Tocantins) conta com apenas uma profissional de psicologia para todo o estado do Pará. Assim, é necessário que haja alguma demanda, que a comunidade não consiga resolver com os recursos disponíveis, para que a profissional se dirija para a aldeia em questão a fim de realizar o atendimento.

Macdowell (2015) propõe analisar filosófica e antropológicamente o que significa saúde mental, um conceito ocidental por excelência, e sua tradução para epistemologias diferentes da científica. Para tal, é necessário realizar um diálogo interepistêmico, um diálogo entre mundos, da forma que o conceito de cosmopolítica o concebe, levando em conta a subjetividade ameríndia e a forma como a ideologia destes povos manifesta aspectos simbólicos na mitologia e na vida social. É preciso também levar em consideração as grandes transformações a que estes povos foram obrigados a experimentar a partir do contato com as frentes de colonização e expansão da sociedade nacional, o que certamente terá implicações em sua saúde¹⁸.

Berni (2017) aponta o cuidado necessário ao se utilizar o termo “saúde mental” nos contextos indígenas, já que o conceito possui sua origem no seio das sociedades ocidentais e não faz parte das epistemologias dos povos indígenas. Ao ser utilizado de maneira negligente, o termo corre o risco de impor um modo específico de compreender as dinâmicas da vida e dos processos de saúde-doença, categorias que apresentam muitas diferenças nas realidades ameríndias. Os povos indígenas possuem suas próprias formas e concepções do que significa estar saudável ou adoentado, estando intimamente ligadas à sua cosmologia e dimensão espiritual. Batista (2014) aponta que o uso do termo “saúde mental” de maneira descuidada por profissionais do campo da saúde pode encontrar diversas equívocos ao ser aplicado para as realidades indígenas, já que os temas ligados a este campo não possuem correspondência exata nas epistemologias dos povos ameríndios. A autora ainda salienta que culturas não-ocidentais reconhecem comportamentos que para a ciência

¹⁵ Segundo o autor (*id.*), o suicídio entre populações indígenas apresenta taxas maiores do que em populações não-indígenas.

¹⁶ Como salienta o autor (*id.*), violências que ocorrem dentro e fora das comunidades, assim como violência doméstica.

¹⁷ MOREIRA JÚNIOR, 2024.

¹⁸ *Ibid.*: 38.

moderna poderiam representar desvios do padrão e da norma, relacionando-os com um problema ou patologia, já que estas sociedades reconhecem, classificam, explicam e cuidam de maneira diferente do que chamamos de sofrimento, adoecimento ou transtorno mental, existindo o risco do profissional de saúde ocidental atribuir um significado psicopatológico para fenômenos que não possuem esta interpretação para a cultura em questão.

Batista (2014) mostra que o termo “saúde mental” é oriundo da interpretação da loucura como doença e sua dominação por parte da medicina científica e ocidental, além do termo saúde significa basicamente a ausência de sintomas. O próprio termo “mental” pode ser problemático ao ser utilizado nas realidades indígenas, pois pressupõe uma separação entre mente e corpo, o que, visto anteriormente, é impossível de ser concebido para a maioria dos povos indígenas. A própria noção de pessoa não pode ser tomada como equivalente a um organismo biológico e isolável, cujos limites são os da pele que involucra o todo, já que para diversos grupos culturais, a pessoa não se resume em substância constante, pois há uma troca e fusão de substâncias com outras pessoas do grupo e parentes próximos. O termo então, como já explicitado, deve ser utilizado com cautela, levando sempre em consideração que quando falamos em “saúde mental”, nos referimos a uma classificação ocidental de determinados fenômenos que não podem ser facilmente traduzidos para a realidade ameríndia, sob o constante risco de imposição do saber científico sobre as concepções não-ocidentais.

Segundo Macdowell (2015), a psiquiatria moderna possui suas raízes na ciência ocidental e naturalista, que empreende a objetificação e concebe mente e corpo como separados. Esta epistemologia, por sua vez, se origina no contexto da industrialização da sociedade capitalista, seguida do surgimento das políticas sanitárias e da consolidação da ciência como conhecimento universal. Isto leva conseqüentemente a uma objetificação do ser humano nas abordagens psiquiátricas, com uma proporcional objetificação da loucura e principalmente da figura da pessoa que carrega este estigma, o “louco”. Como mostra o autor, a objetificação é o fundamento por excelência da ciência e do fazer científico, nascida no seio de uma sociedade capitalista e naturalista, que deve tirar de seu objeto de estudo toda e qualquer subjetividade. Aqui é importante relembrar as origens da separação entre ciência e política estudada por Rama (1969).

Segundo Batista (2014), no século XVIII a loucura foi apropriada pela medicina como objeto de estudo, levando aqueles considerados como “loucos” a serem “tratados” em hospitais gerais para serem afastados da sociedade, junto com outros segmentos marginalizados. Já no século XIX, ocorre o surgimento das clínicas psiquiátricas, onde o “louco” passa a ser objeto diferenciado

de estudo e observação pela psiquiatria, sendo segregado em asilos para que seja afastado dos “sadios”, consolidando o domínio hegemônico da loucura pela medicina. Berni (2017) aponta que Philippe Pinel foi o primeiro a propor uma classificação para a loucura, além da criação de métodos de intervenção e tratamento das patologias. Esta foi a base sobre a qual a psiquiatria se desenvolveu, o modelo hospitalocêntrico de diagnóstico classificatório. A loucura recebeu um status de doença, necessitando ser classificada e curada. Assim, Batista (2014) mostra que a loucura se consolidou como doença mental, devendo a psiquiatria, inserida no discurso biomédico e tomando como referência as classificações nosológicas da medicina, explicar, classificar e tratar a doença da loucura. Uma pessoa identificada então com transtorno mental perde sua credibilidade e autonomia individual, ficando à mercê dos profissionais e aparatos médicos envolvidos em seu “cuidado”. Assim, a psiquiatria se apoiou também no tripé da psicofarmacologia, das neurociências e da genética para desenvolver novos psicofármacos a serem utilizados nos tratamentos.

É deste tipo de abordagem, segundo Macdowell (2015), que a reforma psiquiátrica tenta se desvencilhar. Para tentar abordar a saúde mental indígena é necessário se desfazer destas concepções como verdades universais. Nas palavras de Stengers (2009), desacelerar o raciocínio e se permitir ouvir os murmúrios do “idiota”. Macdowell (2015) salienta que a Política Nacional de Saúde Mental exige que a própria política de atenção se adeque aos povos indígenas, não o contrário, modificando de maneira radical suas certezas. Isto não se mostra na prática, os interlocutores de Ribeiro e Ponte (2020) deixam claro como o conhecimento médico e seus agentes se impuseram aos saberes tradicionais dos Tembé, reduzindo-os a crenças.

Um grande movimento, segundo Batista (2014), que permitiu a aproximação dos estudos de saúde mental e da psicologia dos contextos indígenas foi a chamada “psiquiatria transcultural”, uma ramificação da antropologia médica que se propõe a estudar e comparar o sofrimento e a aflição do que poderíamos considerar como mental em diferentes culturas, dando maior ênfase às dimensões socioculturais, psicológicas e comportamentais dos fenômenos. Para esta corrente, saúde e adoecimento se referem a fenômenos complexos que associam fatores biológicos, sociais, econômicos, ambientais, culturais e individuais, existindo diferentes interpretações e representações de doenças de uma sociedade para outra, até mesmo em segmentos, indivíduos e momentos históricos diferentes pertencentes a uma mesma sociedade. Os estudos do que consideramos como psicopatologias, realizados em outras culturas, devem identificar as classificações nativas para realizar uma abordagem comparativa, ao invés de simplesmente adotar categorias ocidentais como pré-estabelecidas. A ideia de universalidade das doenças mentais é questionada, recaindo o interesse

então sobre as categorias locais de saúde e doença nos contextos socioculturais específicos. Assim, a psiquiatria transcultural pode ser de grande importância para conhecer os sentidos e as taxonomias classificatórias e existenciais de cada povo e cultura, no que se refere a suas formas e linguagem para compreender e classificar o que poderíamos entender por aflição ou sofrimento mental.

Segundo Berni (2017), o movimento antipsiquiatria, que teve como precursores Michel Foucault na França e Franco Basaglia na Itália, repercutiu nas políticas de atenção à saúde mental no Brasil. A Lei 10.216/01 garantiu a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais, ganhando prioridade o modelo assistencial de tratamento com enfoque comunitário. O modelo clássico de segregação e exclusão social foi combatido, e aqueles que antes eram classificados como “loucos” passaram a ser tratados com cidadania, respeito e ética pelo poder público. Isto permitiu uma maior abertura dos estudos e políticas de saúde mental às realidades indígenas. Em 2005, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo realizou ações de aproximação da psicologia com as questões indígenas. Por volta de 2011, outros Conselhos Regionais e o próprio Conselho Federal também seguiram pelo mesmo caminho e realizaram ações de aproximação. Recomendações foram feitas aos psicólogos que trabalham com populações indígenas, orientando que esta aproximação deve ser cautelosa e que o profissional jamais deve falar ou atuar pelos indígenas, pelo contrário, seu protagonismo deve ser fomentado e o conhecimento deve ser construído de forma compartilhada, reconhecendo as especificidades e manifestações culturais destes povos.

Como mostra Berni (2017), o histórico de contato dos povos indígenas com a sociedade envolvente é inegavelmente triste. As principais queixas levantadas pelo Conselho Federal de Psicologia, como determinantes para o que poderíamos entender como sofrimento mental, no Seminário Subjetividade e Povos Indígenas de 2004 foram:

“(…) massacres realizados contra indígenas, assassinatos de líderes, expulsão e perda de territórios e recursos naturais; desvalorização da cultura indígena, rejeição e perda da língua, dos costumes e da religião; educação como agente desintegrador e interferência das igrejas; identidade fragilizada e avanço dos costumes e valores da sociedade nacional; prostituição, violência familiar e uso de drogas como o álcool, acarretando problemas de saúde; transmissão de doenças como tuberculose; migração de indígenas para as periferias das cidades; negação da identidade indígena; ausência de políticas públicas que contemplem a diversidade dos povos indígenas” (Berni, 2017, p. 74)

Macdowell (2015) se utiliza então do referencial etnográfico acerca do xamanismo para tratar de uma questão em específico: o suicídio em contextos ameríndios. A Organização Mundial da Saúde considera este fenômeno como um problema mundial, pesquisadores(as) ainda tentam compreender quais são os elementos causadores. O primeiro motivo apontado é justamente o grande impacto da colonização, as referências que o autor utiliza mostram que este fenômeno tem início após o contato com a sociedade nacional, atingindo quase todos os países que possuem populações tradicionais em que essas populações são uma minoria e passaram por processos de colonização, seguido pelo desmantelamento de seus modos de vida e cuidados com a saúde e a falta de atenção por parte dos órgãos estatais. Levcovitz (1998 *apud* MACDOWELL, 2015) associa o suicídio entre os povos Tupi-Guarani ao histórico de violência colonial e à busca pela “terra sem males”. Também é possível perceber relações, segundo Macdowell (*op. cit.*), com as estruturas de parentesco, já que na maioria das vezes um suicídio é seguido por outro em uma espécie de “reação em cadeia”, seguindo a estrutura parental. Além disso, este motivo não estaria dissociado do anterior, já que a proximidade com a sociedade nacional é a principal causadora de mudanças bruscas nas estruturas de parentesco.

Outro ponto importante, apontado por Macdowell (2015), é a relação entre os suicídios e o xamanismo, que não possui necessariamente relação direta com o problema, mas é sempre referenciado indiretamente às suas causas. Esta referência se dá com as acusações de feitiçaria, sendo o suicídio decorrente de espíritos malignos enviados por um xamã que tenha a intenção de fazer mal àquela pessoa, mesmo em sociedades em que não há nenhum xamã capaz de fazer isto. Estas mortes causadas por feitiços são quase sempre motivo de vingança, ocasionando mais ataques e provocando a separação de famílias e até grupos inteiros, que se mudam para fundar outras aldeias. Isso desmantela a ordem social deste grupo e resulta em diversos problemas. Todos os pontos levantados se ligam de várias maneiras. Entre os Tikuna, Erthal (2001 *apud* MACDOWELL, 2015) aponta que a família é atingida por completo pelos feitiços, necessitando igualmente da família para curá-lo. Apesar de tudo, Macdowell (2015) deixa bem claro que todos estes motivos devem ser avaliados de maneira minuciosa e nos contextos específicos onde acontecem.

Xamanismo e cosmologia

Os estudos sobre o xamanismo ameríndio, segundo Macdowell (2015), são de grande importância para a abordagem de saúde mental em contextos indígenas ao elucidarem as formas

como estes povos concebem o adoecimento e as práticas de cura envolvidas. O xamanismo possui grande influência na saúde dos povos indígenas. Como vimos anteriormente com Stolze Lima (1996), nestas sociedades a pessoa é constantemente fabricada, correndo o risco o tempo todo de perder esta posição, passando à perspectiva de outros seres. Seres estes que possuem agência e intencionalidade e empreendem mundos diferentes a partir de suas perspectivas, de modo que o mundo e seus eventos só existem para alguém, pressupondo uma subjetividade, em contraste à objetividade da epistemologia ocidental. Isso faz com que acontecimentos como a doença ou o suicídio sempre sejam duplos, ocorrendo em mais de uma realidade e sempre envolvendo um agente externo. O xamã é aquele que consegue ver as duas faces desta situação e encontrar o ente externo responsável.

Tudo isto é também percebido no contexto Tembé. Segundo Ribeiro e da Fonseca (2021), este povo possui uma grande variedade de saberes que visam proteger e curar os males ocasionados por não-humanos, garantindo a boa saúde de sua população. A pajelança¹⁹ tembé é constituída de diversas relações dialógicas com outras religiões e culturas, como o catolicismo e a umbanda, reinterpretadas pelos Tembé na forma de conexões parciais, no sentido cosmopolítico que Stengers (2009) e De la Cadena (2019) o concebem. Dessa forma, tanto *karuwaras*²⁰ quanto Caboclos transitam pelo território e interagem de diversas formas com seus habitantes.

Segundo Bento Tembé, interlocutor de Ribeiro e da Fonseca (2021), a atividade da pajelança está relacionada ao dom manifesto em algumas pessoas, que deve ser amadurecido principalmente a partir do pensamento, ao se conectar com seus pensamentos e sensações, além das “brincadeiras²¹” onde enxerga as *karuwaras*. Muitas doenças possuem sua causa relacionada à ação destes entes não-humanos, cujo ataque é desencadeado por desrespeitos das vítimas ao quebrarem certos tabus, como a entrada em determinados lugares em horas impróprias ou portando pinturas corporais. As vítimas têm sua alma roubada pela *karuwara* que o atacou, devendo o pajé intervir para trazê-la de volta. Conforme pude constatar em minha pesquisa de Mestrado²², alguns acometimentos do que poderíamos considerar, a partir do ponto de vista ocidental, da ordem do sofrimento mental e psíquico, também estão incluídas nas consequências destes ataques. Me deparei com o termo “ficar perturbado”, muito utilizado pelo povo Tembé, que representa um estado de adoecimento,

¹⁹ A pajelança tembé pode ser compreendida, segundo os autores (*id.*), como um universo de saberes e práticas terapêuticas que têm as figuras dos pajés e outros especialistas como principais detentores de conhecimento.

²⁰ Segundo Ribeiro e da Fonseca (*op. cit.*), o termo *karuwara* abarca uma grande variedade de espíritos que podem ser ancestrais mortos, animais, donos de locais específicos do território como rios, lagos, matas e igapós, etc.

²¹ Termo derivado de “brincar”, remete a momentos rituais em que os *karuwaras* são convidados a adentrar o espaço da aldeia, interagindo com as pessoas.

²² MOREIRA JÚNIOR, 2024.

desencadeado por um ataque de *karuwara*, onde a vítima passa a ser perseguida pelos espíritos, vendo-os e ouvindo-os constantemente, ficando agitada, inquieta, ansiosa e acometida de uma profunda tristeza pela situação que enfrenta. Este respeito aos horários é muito importante para o povo Tembé, mas foi confrontado diretamente pela medicina ocidental e seus agentes em atividades nas aldeias, que o encararam como crenças e tentaram afastá-lo do cotidiano das pessoas. Percebemos então, como o xamanismo é importante para a saúde indígena, principalmente para a saúde mental. Lévi-Strauss (2003) aponta que a taxa de problemas psicológicos tende a ser maior em populações indígenas que tiveram seu xamanismo apagado pela colonização, enquanto o inverso também se percebe, apresentando baixas taxas entre os que conseguiram preservar elementos do seu xamanismo.

Por fim, Macdowell (2015) salienta o lugar importante das práticas terapêuticas de cura e do xamã na saúde mental indígena, lugar este que deve ser levado em conta ao se pensar políticas de atenção a estes povos, de modo que estes diferentes mundos possam dialogar, sem que se exerça a imposição do sistema ocidental sobre as técnicas ameríndias, uma verdadeira cosmopolítica. Para isso, não basta apenas que as equipes de saúde se utilizem de elementos indígenas em sua atuação. Ribeiro e da Fonseca (2021) afirmam que em uma política de atenção realmente dialógica e intercultural, os sistemas ocidental e indígena aprendem mutuamente um com o outro e extraem inúmeros benefícios desta troca. Segundo os autores, a saúde indígena vai além do corpo, sendo importante tratar também do lado sobrenatural e espiritual, coisa que a medicina dos brancos não leva em conta. No caso dos Tembé/Tenetehar, ao iniciarem um movimento de afirmação de suas práticas terapêuticas, passaram a utilizar de forma complementar a medicina dos brancos e a sua.

Por fim, como mostra Berni (2017), a atenção à saúde mental indígena deve estar ligada à qualidade de vida, relacionada com o bem-estar coletivo. Isto leva ao termo conhecido como “bem-viver”, que se define como uma proposta em que as sociedades, principalmente indígenas, possam recuperar as condições de sua própria produção e reprodução material e espiritual, levando a uma nova visão e relação com a natureza, sem ignorar os avanços tecnológicos e de produtividade, mas afirmando um contrato sustentável com o meio natural como parte de sua própria dinâmica. Assim, o protagonismo dos povos indígenas deve ser resgatado e suas culturas devem ser fortalecidas.

Considerações Finais

Uma grande variedade de grupos diferentes está englobada pelo termo “povos indígenas”, o que se mostra nas suas mais variadas formas de se relacionar com o mundo que os circunda, de conceber o significado de humanidade e natureza, assim como de doença e saúde. Vimos que o perspectivismo nos apresenta uma chave fundamental para se compreender a cosmologia destes povos, que é marcada por um universo de mundos distintos onde os mais variados seres habitam e interagem com os humanos, tendo efeitos diretos sobre estes e sobre o modo ameríndio de construir o corpo e conhecer a partir das substâncias e relações sociais que estabelecem com outras pessoas. A figura do xamã vem como o grande mediador, que tem a função de garantir o equilíbrio com este cosmos de modo a manter a saúde de seu povo e o processo de conhecer e se produzir como pessoa. Obviamente isto tem grande influência em sua saúde mental, o que causa muitos embates com as noções ocidentais. Macdowell (2015) afirma que alguns teóricos que abordam a saúde mental indígena problematizam inclusive o conceito de “saúde mental” nestes contextos, pois como utilizá-lo em uma sociedade que não concebe a separação entre mente e corpo tal qual a ciência ocidental moderna?

Aí entra a importância da chamada cosmopolítica, um diálogo verdadeiro entre mundos e concepções distintos, sem mais permitir que hierarquizações rebaixem as epistemologias ameríndias em prol de uma suposta verdade universal, sem mais contestar a veracidade ou funcionalidade das práticas terapêuticas indígenas, assumindo o papel do diplomata proposto por Stengers (2018). A autora afirma que a ordem do mundo pode ser caracterizada em termos de eficácia, inclusive o que chamamos de magia, podendo esta criar um regime de pensamento e de sentir, transformando as relações entre os envolvidos e seus saberes, esperanças, medos e memórias, produzindo o que não poderiam produzir sozinhos. A cosmopolítica viria para enfatizar a questão da eficácia, levando a sério estas epistemologias e colocando-as em diálogo.

A saúde mental em contextos indígenas é abarcada por várias questões, desde relações de agressão xamânica, as relações com os não-humanos que habitam o cosmos, as ameaças que as frentes de expansão oferecem ao território e modos de vida, até a organização de suas estruturas de parentesco que se vêem ameaçadas pelo contato com os brancos, diversos fatores podem afetar diretamente sua saúde. O fato é que os povos ameríndios possuem diversos conhecimentos que os permitem lidar com estas questões à sua maneira, com especialistas cujo papel é garantir o equilíbrio com as forças do universo e o bom convívio social. Estes conhecimentos terapêuticos devem ser levados a sério pelas políticas de atenção. Deve-se entender sua importância e garantir

que diálogos frutíferos possam ser estabelecidos para melhor atender os povos indígenas em suas necessidades particulares.

Referências Bibliográficas

BATISTA, Marianna Queiroz. **Saúde mental em contextos indígenas no território brasileiro: análise da produção bibliográfica e reflexões epistemológicas**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura). Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

BERNI, Luiz Eduardo Valiengo. Psicologia e saúde mental indígena: Um panorama para construção de políticas públicas. **Psicologia para América Latina**, p. 64–81, 1 nov. 2017.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolíticas Indígenas nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. **Maloca - Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, v. 2, p. 1-37, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu. Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1950]. p. 11-46.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, v. 2, p. 21-47, 1996.

MACDOWELL, Pedro de Lemos. **Sujeito e subjetivação no pensamento ameríndio, ou por um diálogo entre a etnologia e a saúde mental**. Monografia (Especialização em Saúde Mental, Álcool e Outras Drogas). Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

MCCALLUM, Cecilia. O corpo que sabe da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**, p. 215-245, 1998.

MOREIRA JÚNIOR, Carlos Sérgio de Brito. **O “pensamento concentrado”: concepções sobre saúde mental e bem viver na pajelança do povo Tembé/Tenetehar**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2024.

OXA, Justo. Vigencia de la Cultura Andina en la Escuela. In: PINILLA *et al* (eds.). **Arguedas y el Perú de Hoy**. Lima: Sur, 2005. p. 235-242.

RAMA, Angel. **The Lettered City**. Durham: Duke University Press, 1996. 141p.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva Ribeiro; PONTE, Vanderlúcia da Silva. “A nossa briga mesmo é a terra, prioritária”: saberes tradicionais, saúde e territorialidade entre os Tembé do Guamá (Terra Indígena Alto Rio Guamá - Pará, Brasil). **Boletim Geocrítica Latino-americana**, Buenos Aires, n. 04, p. 30-40, 2020.

RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva Ribeiro; DA FONSECA, Daniel Xavier. Entre Karuwaras e Caboclos: pajelança, territorialidade e relações afroindígenas entre os Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá (PA). **Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Cuiabá, v. 8, n. 17, p. 53-74, mai./ago. 2021.

STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter (eds.). **Making Things Public: Atmospheres of Democracy**. Cambridge: MIT Press, 2005. p. 994-1004.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. **Mundo Amazônico**, v. 10, n. 1, p. 83-105, 2019.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, p. 56-72, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004.