

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP
FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS – FCM
DEPARTAMENTO DE SAÚDE COLETIVA
RESIDÊNCIA MULTIPROFISSIONAL EM SAÚDE MENTAL**

Um encontro com a ontologia dos povos originários: o reencontro com as tradições esquecidas.

Campinas, 2019
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS – UNICAMP

FACULDADE DE CIÊNCIAS MÉDICAS – FCM
DEPARTAMENTO DE SAÚDE COLETIVA
RESIDÊNCIA MULTIPROFISSIONAL EM SAÚDE MENTAL

KELLY KARINA OLIVEIRA DE ALMEIDA

Um encontro com a ontologia dos povos originários: o reencontro com as tradições esquecidas.

Trabalho de conclusão do primeiro ano da Residência Multiprofissional em Saúde Mental da Unicamp, sob supervisão da Mestre Ellen Cristina Ricci.

Orientador: Dr. Bruno Ferreira Emerich

Campinas,
2019

Agradecimentos

Repleta de gratidão por aqueles que me ajudaram e estiveram comigo nessa jornada, evoco primeiramente nossos ancestrais indígenas - fontes das sabedorias milenares. Em seguida lembro dos meus antepassados, minhas avós - Leonilda e Maria, minha mãe Alice e meu pai Antônio; por serem meus guias e faróis, por todo o apoio de uma longa caminhada, e por me lembrarem sempre com muito amor que nossas raízes são aéreas, não importa para onde eu vá, estaremos conectados e nutrindo uns aos outros.

Agradeço imensamente a todas as pessoas que cruzaram meu caminho por esses dois anos, nossos R2s; ao grupo de supervisão por nos lançarmos juntos nessa embarcação rumo à construção de profissionais e de uma rede de Saúde Mental potente.

Ao triângulo que se formou em uma noite enluarada, Kezia e Ângela - sou grata pelos choros e risos, mistérios e magias, abraços e sorrisos, pelas viagens realizadas juntas fora e dentro de nós, pela partilha das nossas experiências vividas de corpo, com todas nossas vísceras, mas também de alma.

À toda a equipe do CAPS ij Carretel, pelo apoio e confiança, pela liberdade de me deixar descobrir o meu próprio atuar na clínica da infância e da adolescência. Agradeço especialmente Daniel e Gabriela que estiveram mais próximos ajudando a iluminar os meus primeiros passos no universo da Saúde Mental infanto-juvenil.

À toda a equipe do Centro de Saúde de Barão Geraldo “Atilio Vicentin” pela confiança, pelo trabalho em equipe, por todas as apostas feitas em conjunto. Em especial sou grata a Lilian.

Aos orientadores Bruno Emerich, Elle Ricci e Rosana Onocko por todo o conhecimento crítico e reflexões sobre saúde mental, saúde coletiva, clínica e cuidado.

Agradeço imensamente à todos profissionais que encontrei durante o estágio eletivo no Acre, mais especificamente a equipe de saúde multiprofissional de saúde indígena do polo de Marechal Thaumaturgo, por confiarem e apostarem no meu trabalho.

E principalmente, meus profundos agradecimentos a todos os usuários do Sistema Único de Saúde e da Rede de Atenção Psicossocial, do Norte ao Sudeste, das ruas de terras, dos asfaltos das grandes cidades, dos rios e das matas.

Obrigada por me lembrarem que não somos diferentes, apesar de distintos, e que isso me permite estar-com, de fato, no caminho do cuidado.

Todo o meu respeito e agradecimento ao povo indígena do Rio Amônia por me acolher em suas terras, seus lares, suas festas e rituais. Por poder estar-junto enquanto pessoa e profissional, por compartilhar seus saberes e permitir que eu compartilhasse os meus e assim, juntos, validar todos os conhecimentos, sabedorias e experiências.

Resumo

Aceitamos ser possível considerar o ponto de partida fenomenológico-existencial, realçando, no entanto, as especificidades do mundo vivido indígena, mais especificamente, ainda, de uma adolescente de uma certa etnia indígena, numa certa aldeia, isto é, território. Entende-se assim que voltar às coisas mesmas requer esforço de estar mais próximo ao que se vive e como se vive, para a partir daí, construir um encontro mais real e significativo, e também terapêutico para o outro. Assim, este trabalho trata de um relato de experiência sobre um encontro e atuação proporcionado pelo estágio eletivo da Residência Multiprofissional de Saúde Mental e Saúde Coletiva da Unicamp, tendo como recorte a Saúde Mental Indígena em sua interface com as concepções e visões filosóficas que embasam a intervenção. Utilizando, para tanto, a filosofia hermenêutica estabelecida por Martin Heidegger, com um diálogo com o perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro. A partir da análise feita destaco a necessidade de reconstruirmos, a partir de novos pressupostos epistemológicos, um repertório conceitual capaz de transitar, minimamente, em territórios étnicos e culturalmente diferenciados, que sejam capazes de escutar suas elaborações subjetivas permeadas por sua trajetória cultural, familiar e comunitária.

PALAVRAS-CHAVE: Saúde, Saúde Mental, Indígena, Fenomenologia, Heidegger.

Sumário

1. Introdução	8
1.1 Sobre o tema... ..	10
2. O caminho... ..	12
3. O encontro com Janaína	14
4. Sobre Saúde Mental Indígena... ..	24
4.1 Um encontro... ..	28
5. Conclusão	29
6. Referências	30

¹“Nosso objetivo político e teórico, como antropólogos, era estabelecer definitivamente – não o conseguimos; mas acho que um dia vamos chegar lá – que índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (Um dia seria bom os antropólogos pararem de chamar identidade de diferença e vice-versa.) A nossa luta, portanto, era conceitual: nosso problema era fazer com que o “ainda” do juízo de senso comum “esse pessoal ainda é índio” (ou “não é mais”) não significasse um estado transitório ou uma etapa a ser vencida. A idéia é a de que os índios “ainda” não tinham sido vencidos, nem jamais o seriam. Eles jamais acabar(i)am de ser índios, “ainda que”... Ou justamente porquê. Em suma, a idéia era que “índio” não podia ser visto como uma etapa na marcha ascensional até o invejável estado de “branco” ou “civilizado”.”

Eduardo Viveiros de Castro

¹ Entrevista à equipe de edição do ISA, originalmente publicada no livro Povos Indígenas no Brasil 2001/2005. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”.

Introdução

Como cheguei até aqui...

“Mas não queremos chegar a lugar algum. Gostaríamos de, apenas por uma vez, chegar onde já estamos”. Martin Heidegger

Ao ingressar no programa de Residência em Saúde Mental da Unicamp somos convidados a construir nosso *itinerário de formação*. Logo no início, na nossa chegada, resgatamos (ou, pelo menos, tentamos) quem somos, nossas marcas e impressões, através de nosso trajeto, nosso caminho, tanto os visíveis e palpáveis quanto os não, até aquele presente momento.

Foi para mim um momento de rever pela primeira vez depois de (recém) formada a minha escolha profissional, a de estar e ser enquanto sendo psicóloga; que até aquele momento era desconhecido para mim mesma. Indo ao encontro com esse pensamento, afirma Oury (1991), que em relação a formação deveríamos “respeitar seu caráter de processo, não indeterminado, mas interminável”. (p.2)

Desse modo, num constante e cansativo movimento de voltar-nos os olhos, atenção e reflexão sobre nós mesmas, nossas práticas, e perceber (ou, tentar) o caminho que estamos trilhando enquanto o trilhamos, é que chego neste momento.

Ao relacionar-me, então, com minhas afetações, no segundo ano do programa da Residência realizei o estágio eletivo, como chamamos, no Acre; mais especificamente na região de Cruzeiro do Sul, localizado na margem esquerda do Rio Juruá. No estágio eletivo, estive em alguns serviços da Atenção Primária à Saúde que atendem a população ribeirinha e indígena, onde pude compor respectivamente algumas intervenções junto às equipes multiprofissionais.

Com esse exercício de resgate, de observação, vivido no meu cotidiano, me vi diretamente frente a frente com meu passado, com minha ancestralidade, tanto nos serviços por onde passei, campos da residência e mesmo o estágio eletivo, quanto nos lugares que encontrei e frequentei na cidade de Campinas; já que é no território o lugar onde tudo pode acontecer, e este foi meu território por dois anos.

No primeiro ano do programa de residência estive no Centro de Atenção Psicossocial Infanto-Juvenil de modalidade II. Foi lá que os primeiros borrões (como naquele momento apareciam para mim) de quem eu era, de onde eu tinha vindo, as

marcas e traços que carrego no meu corpo e rosto, minhas expressões, minhas roupas, meu modo de falar, começaram se fazer presente de forma mais intensa, enquanto ocupava o lugar de terapeuta e profissional de saúde, através das perguntas mais sinceras e despretensiosas das crianças e dos adolescentes com quem convivia diariamente, e também dos profissionais.

Já no segundo ano do Programa, compondo no campo da Atenção Primária à Saúde, pude amadurecer um pouco mais essas questões e começar a compreender onde tudo isso se encontrava na minha escolha de ser psicóloga, bem como as áreas que fui buscando ao traçar essa escolha; ainda na graduação o da Fenomenologia Existencial e os Contextos em Crise, através das intervenções clínicas, o da Saúde Mental e Saúde Coletiva e também, agora, o da Saúde Mental Indígena.

Mas, mais do que isso, me compreender e poder me integrar, um pouco mais, enquanto mulher e psicóloga junto da minha história. E em que medida tudo isso se revela na minha prática. Uma “*escolha*” profissional nunca se dá por acaso, como nos diz novamente Oury (1991), “*a formação deve, com efeito, poder se integrar ao desenvolvimento da personalidade*” (p.3).

É por esse caminho que proponho dirigir o presente trabalho de conclusão de residência. Onde se deu o encontro entre a minha experiência vivida durante este período a partir do lugar que ocupo no mundo, com todas as minhas marcas, com o tema da Saúde Mental Indígena proporcionado pelo estágio eletivo.

Portanto, a escolha em discorrer sobre a temática da Saúde Mental Indígena diz respeito à vivências de situações que me marcaram e produziram experiência. A experiência aquela da qual escreveu Bondía (2002) “*O que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca*” (p.21). Outra passagem do autor que traduz o que proponho:

“*A palavra experiência tem o ex de exterior, de estrangeiro, de exílio, de estranho e também o ex de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “ex-iste” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente*” (2002, p.25).

É nesse néctar do contentamento de podermos estar mais perto de quem realmente somos, sabendo um pouco mais dos caminhos misteriosos de nosso mundo interno, com o auxílio de todas as pessoas que encontrei e convivi e dos registros feitos durante esses percursos, que pretendo desenvolver este trabalho com a mediação da Fenomenologia Existencial Hermenêutica de Heidegger. Nesses registros se incluem o material clínico dos atendimentos/encontros com mulheres indígenas realizados durante o estágio eletivo, o diário de campo, elaborações pessoais através de supervisões individuais e em grupo, aulas teóricas e leituras.

Sobre o tema ...

Então, por que falar disso?

A ideia de escrever este trabalho em Saúde Mental e Saúde Coletiva tendo como recorte as minhas experiências no âmbito da etnia indígena se deu com os novos (re) começos e (re) encontros que vivi no início do ano de 2017 na cidade de Campinas. Na cidade conheci alguns papéis sociais indígenas responsáveis pelo cuidado da saúde nas aldeias, isto é, pajés, parteiras, xamã, lideranças espirituais; e comecei a me indagar sobre como se davam os processos de saúde-doença e cura para as etnias indígenas. Nesse processo entrei em contato com os rituais xamânicos e seus rituais de cura. A partir dessas aproximações, compreendi que muitas tradições indígenas possuem uma vasta sabedoria no que tange à saúde e ao cuidado, e foi aí que percebi o quanto a psicologia não só se ausentou do contato com essas sabedorias milenares como as desconsiderou.

Batista e Zanello no texto “Saúde Mental” “Indígena”: do que estamos falando e a partir de onde? (2017) apontam que nos últimos anos o tema “saúde mental indígena” começou a ganhar visibilidade no Brasil com a implantação de uma Política específica para essas populações. A 1ª Conferência Nacional de Saúde Mental Indígena ocorreu em 2007, promovida pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa). “A partir daí alguns pontos se tornaram centrais como : suicídio, violência, consumo de psicotrópicos, uso de álcool e outras drogas, entre outras” (Batista e Zanello, 2017, p. 633).

Contudo, mesmo diante dessas demandas, a produção científica tem sido escassa, principalmente por parte dos profissionais de psicologia. As autoras Batista e Zanello realizaram uma pesquisa com o objetivo de mapear a produção e publicação de estudos brasileiros sobre o tema da saúde mental indígena na última década.

O resultado do levantamento apontou uma escassez de produção na área, visto que, de 6.734 artigos encontrados no geral (a partir das palavras chaves), apenas 23 enquadram-se no tema pesquisado, a saber Saúde Mental Indígena. Além disso, entre esses 23 artigos estão contemplados como objeto de estudo tanto índios viventes no Brasil, quanto outros, viventes nos demais países da América Latina. No total 14 artigos versavam sobre índios no Brasil.

Outro dado importante que apontam as autoras é de que além da escassez de produção sobre o tema, dentre os poucos trabalhos existentes encontrados, havia quase a inexistência de questionamentos conceituais, bem como de reflexões teóricas pertinentes ao tema da Saúde Mental Indígena.

Muitas das produções utilizavam categorias do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) e do Código Internacional de Drogas (CID), ou usavam “termos como saúde mental e indígena acriticamente, como termos supostamente descritivos e óbvios”. (Batista, Zanello, 2017, p. 636)

Os “questionamentos conceituais”, ou a falta deles, apontados acima, se mostraram como um impasse também para mim durante a escrita deste trabalho. Durante algumas leituras me deparei com um universo até então inexistente para mim, apesar de intuitivamente já saber de sua existência.

Pois bem, esse universo, engloba inúmeros acontecimentos históricos, e perguntas sobre o que é ser índio, ou não ser índio; sobre o papel e as ações do Estado enquanto instância que trata os coletivos sob sua tutela. Além disso, o que entendemos sobre o que é saúde e o que significa e qual o sentido da palavra mental e como os aplicamos em outras culturas sem a devida responsabilidade e reflexão.

Não é minha intenção alongar estas importantes e interessantes questões, além do fato de pontuar sua existência, e o quão são fundamentais quando nos dispomos a embarcar nessa jornada interétnica.

Pois bem, apesar de ser reconhecido o valor inerente e a necessidade de estudos que se pautem nas questões relacionadas ao tema, como já dito acima,

este trabalho por sua vez busca esclarecer *o sentido próprio da experiência por parte daquele que experiência*. Trata-se de um enfoque metodológico diferenciado, que não tem como objetivo a explicação do fenômeno, mas de simplesmente o mostrar, revelar, compartilhar. Como afirma Edmund Husserl:

“Uma coisa vista não pode ser demonstrada; o cego que quer encontrá-la jamais o conseguirá por demonstrações científicas; as teorias físicas e fisiológicas das cores não fornecem nenhuma clareza intuitiva sobre o sentido da cor tal como tem aquele que a vê”. (Husserl, 1970, pg 107)

Sendo assim, este trabalho busca se pautar em um enfoque fenomenológico. A fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger possibilita que compreendamos o sentido daquilo que foi vivido por um *alguém*.

A compreensão de um fenômeno possibilita que acessemos de maneira rigorosa a *própria experiência*. O que por sua vez amplia os nossos horizontes de entendimento a respeito deste fenômeno, possibilitando que possamos refletir a respeito.

- **O caminho...**

Para alcançarmos o objetivo proposto pelo presente trabalho, é necessária a adoção do método fenomenológico, que possibilita a compreensão do sentido de uma determinada experiência, vivida por um *alguém*.

A pesquisa fenomenológica, de acordo com Martin Heidegger, se resume em fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra. Uma pesquisa de caráter fenomenológico não se deve fazer valer de quaisquer quadros técnicos ou pré-compreensões que de algum modo possibilitem certo entendimento a respeito de um fenômeno:

“Não se trata de satisfazer em geral às exigências da tarefa de uma disciplina já-dada, mas, ao oposto: poder se-ia em todo caso constituir uma disciplina a partir das necessidades de-coisa de um

perguntar determinado e do modo-de-tratamento exigido pelas "coisas elas mesmas" (Heidegger, 2012, p. 101)

Uma analítica fenomenológica do fenômeno, significa, então, deixar se mostrar o vivido como fenômeno e constituir um caminho compreensivo a partir de seus modos próprios de aparecimento. Deixar se mostrar o vivido como fenômeno significa tornar seu sentido manifesto:

"O conceito fenomenológico de fenômeno se entende como o mostrar-se do ser dos entes, seu sentido, suas modificações e seus derivados. E o mostrar-se nunca é um mostrar-se qualquer, nem algo como um aparecer. Tampouco o ser dos entes é aquilo "atrás" do qual está algo que "não aparece". Nada há essencialmente "por trás" dos fenômenos da Fenomenologia, a não ser o que deva tornar-se fenômeno por estar oculto. E é porque os fenômenos não estão dados imediata e regularmente que se necessita da Fenomenologia. Encobrimento é o conceito contrário de "fenômeno" (Heidegger, 2012, p. 123)

A fenomenologia hermenêutica de Heidegger compreende sentido como:

"o contexto no qual se mantém a possibilidade de compreensão de alguma coisa, sem que ele mesmo seja explicitado, ou tematicamente visualizado". (Heidegger, 1990, p. 117)

Sendo assim, compreender o sentido de um fenômeno significa compreender o que possibilitou o desvelamento do ser de um ente do modo mesmo como ele se desvelou. Trata-se de descobrir qual o caminho percorrido por uma pessoa para

compreender uma determinada manifestação do ser, do modo como ele se manifestou.

Compreendemos que o que se mostra por si mesmo, tal como se mostra, se dá sempre a ver numa experiência que é radicalmente pré-teórica. É a partir dessa experiência que podemos des-cobrir o sentido de ser de um ente e torná-lo manifesto.

Heidegger diferencia o modo de ser do ser humano dos outros entes intramundanos e denomina o humano como ser-aí. Ser-aí, para Heidegger, significa ser o lugar de acontecimento do mundo e da história. Ele afirma que a essência do ser-aí:

"reside em sua existência. Os caracteres que podem ser postos à mostra nesse ente, não são, portanto, "propriedades" subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele "aspecto", mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso". (Heidegger, 2012, página 141).

Para tanto, será transcrito o relato de um encontro/atendimento que aconteceu durante o estágio eletivo com uma adolescente indígena, à pedido da equipe de saúde indígena; em um formato livre, onde a residente, em um empenho descritivo, buscará mostrar o *que* e *como* viveu o encontro com o fenômeno da saúde mental indígena durante suas experiências.

Trata-se aqui de um empenho para trazer o que na fenomenologia é compreendido como "o mundo vivido".

- **O encontro com Janaína ²**

Janaína me chega primeiro através do relato de sua mãe. Enquanto descascava bainhas de feijão no quintal da sua casa e me contava que sua filha não estava bem. Num tom de voz sereno, sem diferentes elevações e expressão facial amigável relatou que "havia começado há alguns meses atrás". Me contou que Janaína começou a ter "crises", chorava muito, se agitava e em um desses

² Nome fictício

episódios disse que queria morrer. Estava tendo visões que mais tarde seu pai veio a descobrir através de rituais de cura espirituais onde se utilizam o Kamarãpi (Ayahuasca) que eram seus antepassados que estavam aparecendo para ela. Contudo, “isso não era normal”, me disse sua mãe, isto é, não era pra acontecer isso, percebia que algo a mais estava acontecendo e que não conseguiam entender o que era; esse “algo a mais” estava causando sofrimento para Janaína, que andava triste e já não queria mais sair mais de casa; já haviam tentado muitas coisas, inclusive deixaram a antiga casa, lugar onde as “crises” começaram, numa tentativa de deixar o local onde estavam os espíritos, mas Janaína continuava a se sentir do mesmo modo, na casa nova.

Dirijo-me a Janaína, me apresento e pergunto se ela quer conversar comigo. Ela me responde que sim, que queria conversar na sua casa, e vamos para a cozinha, seu lugar escolhido. Janaína tem 15 anos e é a filha mais velha, tem uma irmã e dois irmãos mais novos. Seu pai é uma das lideranças da comunidade, filho do cacique e da cacica da aldeia, a mãe de Janaína é professora de português (na escola indígena da aldeia, com professores também indígenas). O pai de Janaína é um dos líderes espirituais da aldeia, conduz os rituais, e prepara o Kamarãpi. Janaína parecia tímida, com o corpo meio desconfortável, encolhido, sorria mas não dizia nada. Tentei deixá-la mais a vontade e livre para falar o que quisesse, então ela começa me dizer sobre suas visões, de forma espontânea aponta para a janela da cozinha, do outro lado da janela havia a mata, e diz que já teve uma visão ali. Diz que vê algumas pessoas pelas casa e às vezes eles falam com ela, que não tem medo dessas pessoas que lhe aparecem e que também não a incomodam. Diz ter também a visão de uma mulher que aparece com mais frequência; ela então se volta para mim e me pergunta se algo assim já me aconteceu, se eu já tive algum contato desse tipo, respondo a ela que as pessoas têm formas diferentes de ter esse “contato”, que eu sim já tive, não do mesmo modo que ela, mas que me importava saber como ela se sentia em relação a elas, e que eu não duvidava das suas visões. Janaína concorda comigo, sua expressão muda e solta um sorriso aberto, diz que quer continuar mantendo a relação com esse outro mundo, mas não quer que seja difícil, e também não queria que seus pais se preocupassem tanto com isso. Me conta também que não tem muito com quem compartilhar essas experiências, compartilha muito delas para sua mãe, e um pouco para sua prima da qual gosta muito, mas sente falta mesmo de conversar com o pai. Até pouco tempo

atrás ia com ele para algumas atividades, mas conforme foi crescendo parou de acompanhá-lo, e foi ficando cada vez mais em casa. Seu pai viaja bastante e diz sentir saudades dele, sente sua ausência em casa. A mãe de Janaína é de uma outra etnia e conta que às vezes a família viaja para a aldeia da mãe e gosta muito quando isso acontece. Outro fato importante é que na aldeia em que mora não tem o ensino médio; Janaína terminou ano passado o ensino fundamental, e sente muita falta de continuar os estudos, não realiza mais nenhuma atividade diária atualmente, além de cuidar da casa e dos irmãos; se sente responsável por eles, e ao mesmo tempo sonha em poder ir estudar em algum outro lugar o ensino médio. Diz que gosta muito de ler, leu a maioria dos livros que os pais tinham em casa sobre a história da sua etnia, os segredos da sua comunidade, escrito pelos seus antepassados, mas seus pais a proibiram de continuar as leituras, pois acreditavam que poderia estar influenciando nas suas “crises” e visões. Outras questões que me trouxe diz respeito a beleza; não se acha tão bonita, porque não é tão magra ou alta como sua prima, que pensa um dia em se casar, sabe que isso vai acontecer, mas tem outras questões no momento. Janaína conta que gosta de ir a festas, apesar de não estar frequentando tanto nos últimos tempos, me convida para ir, e eu aceito seu convite. Por fim, Janaína me mostra seu caderno com os poemas que escreveu que fala sobre o amor, o beija-flor e a liberdade.

Janaína é da etnia Ashaninka. Importante dizer que todos os indígenas dessa Aldeia falam sua língua originária (Aruak), tendo o português como sua segunda língua, sendo que algumas pessoas tem como a segunda língua o espanhol, pela característica da etnia e da localização da aldeia próxima ao Peru; Os Ashaninka possuem parentes e amigos morando em terras peruanas e mantêm esse fluxo constante entre os territórios.

A terra indígena de Janaína se localiza no Rio Amônia, no município de Marechal Thaumaturgo - Acre, foi demarcada e homologada em 1992 e abrange 87.205 hectares³. Faz fronteira com o Peru, com a Reserva Extrativista do Alto Juruá e com a terra indígena Arara do Rio Amônia.

O deslocamento pelo território é uma das marcas dos Ashaninkas, como me conta uma moradora, eram “quase nômades”, isto é, seus ancestrais tinham uma tradição de migrarem constantemente, nessas migrações encontravam um lugar,

³ Dados da Associação Ashaninka do Rio Amônia - Apiwtxa.

faziam sua morada, plantavam e partiam para outros lugares, dando chance da terra se regenerar, além de manterem seu espírito de viajantes. O “quase” em relação ao nômade, é pelo fato, me diz, de que eles tinham uma casa, em um local fixo, mas isso não impedia que as jornadas se realizassem. Com a demarcação das terras indígenas, isso se tornou impossível, não podem mais habitar, nem por um curto período, terras que não tenham sido demarcadas para eles, com isso, começaram a desenvolver técnicas sustentáveis para preservar o território em que vivem. Entre outras coisas, os Ashaninkas desenvolvem um trabalho de repovoamento de rios e matas e reflorestamento de árvores.

A terra para os indígenas, para os que vivem uma forte ligação com ela significa nada menos que vida, lugar e símbolo de onde toda e qualquer vida brota, germina, nasce, cresce e para onde volta após a morte.

Janaína, é uma aventureira, uma “quase nômade”. Desbravou os caminhos e os segredos dos seus antepassados, que também são os seus, sozinha, através das suas leituras, do contato com os textos sagrados da sua etnia. Os saberes ancestrais, afinal, são medicinais. Quer continuar seus estudos, mas não existe essa possibilidade ainda na sua aldeia. Quer conhecer outros lugares e saberes, pensa as vezes em sair da sua aldeia, mas não quer ficar longe da família; gosta quando viajam juntos e encontram parentes e amigos. As viagens periódicas para visitar os parentes, fazem parte, afinal, da qualidade de vida de seu povo, que vêm na liberdade de andar pela floresta uma das razões da longevidade.

O caminho que Janaína realizou foi de descoberta de uma parte da sua própria história, de quem ela é, mas também em parte, porque sabe que sua mãe é de uma outra etnia, de outra aldeia com outras histórias, outras características, outras marcas e construções. Para os povos indígenas conhecer e saber sobre a história dos seus antepassados, da sua terra, é imprescindível para um desenvolvimento saudável.

Na análise existencial de Heidegger, a essência do ser-aí, este ente que todos somos, não é imutável ou determinado, ao contrário, a sua essência está em ter-de-ser. Para o ter-de-ser do ser-aí, deve se levar em conta o poder-ser. Há uma relação causal entre o ter-de-ser e o poder-ser. Em outras palavras, o ser-aí pode ser quem ele quiser a partir dele mesmo, das suas possibilidades próprias de ser. Desse modo, o poder-ser tem relação direta com a compreensão de ser.

Não há como compreender o ser-aí apartado do seu mundo. Ser-no-mundo é ser o acontecer no mundo. O mundo é um caráter do nosso próprio ser, isto é, habitamos nossa interpretação do mundo. É justamente nesse sentido que essa noção de existência como ser-aí mostra seu potencial para nossa compreensão. O ser-aí é sempre ser-no-mundo; ser-aí nunca é anterior ou posterior ao mundo, ele é co-originário. Quando existimos já estamos imersos em meio a um mundo dotado de sentidos e significados, de um tal modo que não é possível um conhecimento de si que não seja correlato ao mundo que habitamos.

Aqui, vale lembrar o existencial “compreensão” da analítica do ser-aí heideggeriana. Compreensão, em sentido heideggeriano, não equivale a noções cotidianas nossas que correspondem a uma atividade intelectual exercida sobre algo que se apresenta, a fim de melhor “compreendê-lo”. A noção de compreensão na fenomenologia heideggeriana corresponde a abertura de sentido do ser de um ente para o ser-aí. Equivale a dizer que, quando somos, quando de início e na maioria das vezes nos deparamos com algo, já somos interpelados pelo ente, por esse algo, a partir de um sentido em que ele se dá.

Frente a isso é impossível saber de Janaína para além de seu mundo, assim como é impossível dizer das suas “crises” ou “visões” sem conhecer o mundo em que se apresentam. Quando me encontro com Janaína me deparo com um mistério e enigma, simplesmente por ser um outro, ainda que não somos diferentes - por sermos humanas -, mas dis-tintas.

Seguindo mais um pouco, ontologicamente, isso é em seu ser, ser-aí é indeterminado. Decorre disso que o ser-aí tem seu ser sempre em jogo, já que não está determinado. Também decorre que toda a nossa positividade advém do mundo enquanto horizonte de sentido.

Contudo, apenas quando a pessoa se mostra angustiada e percebe a falta de sentido de seu mundo, julgando-o como insuficiente, é que vai se mostrar potencialmente a fim de mudá-lo, transcendê-lo, propô-lo para algo mais.

O ser-aí pode estar no mundo no modo da autenticidade e da inautenticidade. Em modo autêntico, ele reconhece sua facticidade, seu estar lançado, absorvendo a angústia como parte de si e o nada que essa desvela tendo como pano de fundo seu ser-para-a-morte. É a autenticidade que desvela a angústia e a condição de ser-para-a-morte, mais próxima à loucura que a

inautenticidade. Para Laing (1978) as patologias seriam, pois, desvelamento da facticidade do ser-para-a-morte, portanto angustiosas e autênticas.

A clínica que concebemos como mais ética para a saúde mental não se baseia na psicopatologia, mas no sofrimento, que é quando o existente se depara com a distância entre o seu projeto de liberdade e seu pathos. A relação com o outro pode permitir uma transcendência não passiva, liberando o fluxo de vida e apontando para a liberdade.

Para Heidegger (2012) o Ser-aí é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo mesmo. Este perigo é ligado à liberdade do ser-aí. Toda a questão do poder-ser-doente está ligada a imperfeição de sua essência. Toda a doença é uma perda da liberdade, uma limitação da possibilidade de viver.

O mundo de Janaína se mostra no momento com restrição das possibilidades de ser desbravadora do que ainda lhe é desconhecido; nos estudos que gostaria de continuar, nas leituras que gostaria ter em livros e textos sagrados, nas descobertas e vivências ao acompanhar o pai nas suas atividades. Mas, também, em relação ao próprio corpo, quando não se acha tão bonita quanto sua prima, por não ser tão alta ou tão magra. Janaína passou do caminhar pela floresta, realizar atividades na sua aldeia, no seu território, para o limite do espaço da sua casa; então seu caminhar e contatos passou a ser com seus ancestrais, com esse outro mundo do qual me fala.

Para Boss (1994), a doença é um modo de restrição das possibilidades de ser do ser-aí. Contudo, nem toda restrição significa doença ou sofrimento. Restrição no modo de ser são restrições de liberdade de possibilidades de ser que envolvem os existenciais, a saber, espacialidade, corporiedade, temporalidade. Na psiquiatria de Biswanger, o autor procura reconhecer a enfermidade como um estilo ou modo particular de ser-no-mundo, como variação ou “distorção” da estrutura ontológica de ser-no-mundo.

Por exemplo, abordemos sobre as visões ou como possivelmente chamaríamos em nossos contextos, a alucinação; esta experiência deve ser compreendida como uma experiência específica do alucinante, originada na relação-de-mundo estrutural. Em se tratando da visão ôntica, o ponto central para a compreensão da alucinação é perceber como está a relação da pessoa (alucinante) com o seu próprio mundo.

Dussel (1973) aposta que uma relação terapêutica deve se basear na analogia, que combina semelhança e distinção. Apostando que a distinção liberta, cria possibilidades, inaugura novos saberes. Enquanto psicóloga, terapeuta, ouvinte, outro, é deixar aparecer a verdadeira natureza de cada ser, a que grupo cada qual pertence, a partir da forma com que cada um percebe e sente o mundo e a própria vida.

O ser-aí é sempre sensibilidade ou afetabilidade em relação aquilo que não é ele mesmo. Cada situação de viver, ou afetação é uma potencial situação de reconsiderar o seu modo de ser e portanto sua história, sua biografia. Este modo de ser aberto e sensível coloca o ser-aí numa posição ontológica de transformação.

Ao me perguntar se eu já havia tido uma experiência como a dela, Janaína oferece para si a possibilidade de descobrir uma experiência nova, e se reafirmar naquilo que ela é, ou seja, valorizar a relação que possui com os seres da mata, da floresta, de outros mundos, reafirmando e descobrindo quem ela é e qual a relação que mantém com seu mundo. Por outro lado, quando digo que me importa mais saber o que sente do que saber só sobre sua visão - pois olhar só a morfologia do acontecimento não me diz nada - visivelmente sua postura diante de mim muda, sorri, me mostra seu caderno contendo suas anotações e elaborações mais íntimas. É essa troca entre dois Seres-aí dis-tintos que proporciona e possibilita tais experiências.

Um desses conteúdos era um poema sobre o Beija-flor, que trazia junto palavras sobre a liberdade e o amor.

Tsonkiri (Beija-flor em Aruak) é um símbolo da ligação entre o céu e a terra. No mito de criação Ashaninka a escada de ⁴Pawa, funda o axis mundi Ashaninka, ela é a escada que conduz ao Céu: os xamãs trepam por ela na sua viagem celeste. (ELIADE, 1956, p. 51). A escada é símbolo xamânico clássico, ela representa o eixo de passagem do mundo profano ao mundo sagrado, é ela que atravessa o Cosmos e pode ser associada a — montanha cósmica, ou a — grande árvore que sustenta a Terra. Isso tem uma absoluta importância cosmogônica, ou seja, aqui a escada sagrada que permitirá a ascensão de Pawa pode ser associada ao cipó Banisteriopsis Caapi que serve ao preparo do kamarãpi (ayahuasca) que permite ao xamã realizar sua viagem espiritual.

⁴ Para os Ashaninka Pawa é o Deus criador de tudo, é também uma criatura, que nasceu de um ventre Ashaninka.

O mito informa que beija-flor, apesar de sua aparência frágil, guarda uma magnífica força espiritual xamânica que o permite ser o único capaz de erguer e sustentar a ponte de ligação dimensional do Cosmos – é o beija-flor quem vai conseguir erguer a escada de Pawa e enganchá-la no céu. (referencia)

5“ vamos ver o encanto do beija-flor. Vamos ver o encanto do beija-flor. No meio desta floresta sombria, no meio desta floresta sombria. Quando eu vejo anoitecer no outro dia o dia amanhecer, vejo o sol se pondo a brilhar, os pássaros encantando para a floresta enfeitar, os pássaros encantando para os outros despertar. Ô beija-flor, ô beija-flor, ô beija-flor, ô beija-flor beija minha flor, flor azul, flor amarela, aqui tem flor de toda cor. Ô beija-flor, ô beija-flor, ô beija-flor, ô beija-flor beija minha flor, flor azul, flor amarela, aqui tem flor de toda cor”.

O xamã domina o rito do Kamarãpi (ayahuasca), bebida feita de cipó e folhas, usada para conectar as pessoas com o mundo espiritual. Através dos rituais é possível acessar outros corpos e Seres. Nos rituais encontram a possibilidade de vivenciar outros mundos, de se conectar com eles e aprender.

Para os povos originários, isto é, os povos indígenas, cada animal tem seu caráter próprio: a onça, a força; a raposa, a astúcia; o papagaio, a sabedoria. Se uma anta está se enlambuzando em um lamaçal, como cita Viveiros de Castro (1996), ela não está cumprindo uma função natural, mas se preparando para uma dança ritual dentro de seu mundo, segundo a interpretação indígena comum. Viveiros de Castro (1996) chama a atenção para que, ao contrário do universo ocidental, que vai se tornando com o tempo vazio, o universo ameríndio é saturado de Seres e Entes.

Janaína, tem uma outra relação com os animais, outra relação com o mundo astral e ela está descobrindo isso, ela sabe, sente que é distinta de mim. Não tem

⁵ Música do álbum Sonho do Beija-flor - Benki Ashaninka - transcrita pela residente do áudio disponível no Youtube.

sido sem certa angústia que está des-cobrando quem é, e de onde vem, quem eram e o que faziam seus ancestrais, seus conhecimentos e sabedorias. Janaína está buscando encontrar um sentido para o que está vivendo e também um sentido para sua existência; sentido, aqui entendido como o lugar em que plantamos nossa inquietude, os lugares possíveis de ser do Ser-aí; descobrir esse lugar e sair do abismo que a angústia nos coloca.

Para Heidegger, o ser do ser-aí é a cura ou cuidado, que em alemão chama Sorge. Isto é, eu tenho de haver com meu próprio ser, cuidar de meu próprio ser. Para o autor, transcendência é o modo em que o Ser-aí existe, a saber, finitamente. Transcendência da existência significa infinidade, o que Heidegger define como estrutura da “cura”. O Ser-aí não corresponde a um acontecimento no tempo, mas a temporalidade do acontecer. Temporalidade: temporalizar-se como “porvir atualizante do vigor do ter-sido” (Heidegger, 2012, p.20). O “aí” do Ser-aí diz precisamente sobre a abertura da cura, um anteceder-se a si-mesmo em já sendo em e junto a.

Não podemos deixar de levar em consideração que Janaína tem 15 anos, além das questões sobre o próprio ser serem mais intensas nessa fase da vida, seu corpo está em transformação, e já teve sua primeira menarca.

“As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre processos fisiológicos e processos sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é imaginado, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 72)

Tal ênfase dada a corporalidade se constitui um elemento comum, que serve de base para compreensão dos grupos indígenas brasileiros no que diz respeito a

relação dos fluídos corporais como sangue, sêmen, suor, entre outros, no processo de comunicação do corpo com o mundo sensível e espiritual de tais grupos.

Outro aspecto do corpo que ocupa posição central na maioria das sociedades indígenas brasileiras, diz respeito sobre o tema da fabricação, decoração, conservação e transformação do corpo que perpassam pela vida cerimonial, social e mítica. (SEEGER, DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Na minha experiência pude observar que as mulheres Ashaninkas são extremamente vaidosas, principalmente as adolescentes e jovens. Nas festas se pintam, colocam adornos e enfeites nos cabelos e pela extensão do corpo; e quando dançam é um acontecimento de cores e barulhos em movimento.

Não pude adentrar com mais cuidado e tempo na relação de Janaína com seu próprio corpo; também não tenho conhecimento se e *como* acontecem os ritos de passagens nesta aldeia, para esta etnia - comum em muitos povos indígenas - de toda forma, para a mulher, seja de povos originários ou não, a primeira menarca é um rito de passagem por si só, o corpo muda, os hormônios, as formas; a mulher pode agora ser mãe.

Combino com Janaína que irei conversar com seus pais, que estão preocupados com ela, e que poderia ajudar nessa mediação. E assim aconteceu. Nos sentamos no chão da sua casa, eles de frente para mim, e me ouviam com uma atenção que eu nunca tinha visto antes, cada palavra que saía da minha boca sobre sua filha não passava despercebida. Ao notar isso, tive para mim que meu cuidado deveria ser maior com o que e como iria dizer. Pontuo, para eles, como havia combinado com Janaína, algumas coisas que ela me trouxe.

Apresento para eles a saudade que Janaína tem de acompanhar o pai, a falta que sente dele em casa, a falta que sente dos estudos, das leituras, de ter com quem compartilhar seus pensamentos. Aponto a mudança do corpo que Janaína está vivendo, então sua mãe compartilha que Janaína tem sofrido muito após a menarca, que todos os meses diz que sente muita dor, que suas pernas chegam a paralisar-se.

Essa questão que a mãe de Janaína trouxe é importante e ajuda a reforçar que o Ser-aí como o ser que está aí no meio do mundo junto aos entes, é de forma estática, corporal. O existir nesse sentido é corporal, isso quer dizer que o corpo não é aqui um objeto entre outros, tampouco o espírito paira sobre ele como entidade superior, mas que o existir mesmo se dá de modo corporal. A existência é corporal

e, portanto, seu modo de ser não se dá fora de uma corporeidade que lhe é inerente, tal como a espacialidade e a temporalidade. (Santos, 2018).

O corpo, o caminhar, as descobertas e transformações que Janaína está vivendo tem sido tantas que fica difícil seguir sem compartilhar. A mudança que teve na sua rotina fez aparecer outras questões subjetivas; o sofrimento que está passando se mostrou para mim intenso e ao mesmo tempo fértil. Também pergunto aos pais de Janaína quais são suas tarefas, e proponho que eles a ajudem a organizar com outras atividades que achem pertinentes, depois que realizasse as tarefas diárias, apostando que aos poucos Janaína possa ir re-descobrir o seu lugar.

Aponto para seus pais que Janaína mostrou que gosta saber da história do seu povo, dos seus antepassados, que realizou um resgate da sabedoria deles; e que talvez seria pertinente que sua mãe, se assim concordasse, trocar com ela as experiências de ser mulher, de sangrar todo mês, e como vive e viveu essa experiência de transformação.

- **Sobre a Saúde Mental Indígena...**

Como já exposto na introdução deste trabalho, os trabalhos em relação à saúde indígena nos territórios brasileiros são escassos, e é presente a ausência de reflexões sobre esses conceitos quando aplicados a outras culturas. Com isso, a seguir, pretendo expor de forma breve a questão da saúde mental nas culturas distintas.

Não existe outro início - para mim - possível para falar sobre a saúde mental sem retomar o conceito de loucura. Pessotti (1994) desenvolve uma trajetória histórica do conceito de loucura desde a antiguidade até o século XIX, mostrando que loucura nem sempre foi sinônimo de doença mental. Isso implica dizer que saúde mental é uma construção histórica, cultural, social.

O termo saúde, que compõe saúde mental, advém, portanto, da interpretação da loucura como doença, em certo momento histórico, bem como da saúde como ausência de sintomas. Estamos diante de uma dominação da loucura por parte da medicina e, juntamente a isso, da importação de todo um aparato semiológico e lógico como viés hegemônico de sua compreensão.

O termo mental também é um termo problemático, pois pressupõe, de início, uma possibilidade de separação da mente e do corpo. Essa forma de caracterizar o

ser humano obedece a uma lógica frequente de dicotomias em que se polarizam corpo e mente, social e individual, normativo e espontâneo.

Segundo o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996), o mundo ameríndio desde o norte até o sul tem uma característica ontológica central no que se refere a corporeidade. Para o autor a existência indígena não poderia ser tipificada como ser-no-mundo, mas como ser-em-ser.

Vejamos, para os indígenas não há separação entre eles e o universo físico, dividindo ser de ente como no caso do ocidente, não faria nenhum sentido para o pensamento ameríndio, por exemplo, a distinção cartesiana, nem a dualidade corpo e mente. Ser-em-ser significa que o corpo está entre outros corpos, além de poder transmutar-se a esses corpos. Isso quer dizer que esses corpos não são mais um ente no mundo, não são do mundo, mas são parte do Ser, relacionam-se com o Ser próprio de cada um. A separação entre natureza e cultura, típica do pensamento ocidental, não tem lugar nesse paradigma.

No universo indígena originário, todos os corpos, que incluem os animais, vegetais e minerais, possuem mundos análogos ao mundo humano. Assim, o corpo de um animal ou vegetal não é um corpo objeto, um ente no mundo, mas um outro Ser dotado de linguagem, embora incompreensível a mim. Como mostra o relato de Janaína.

Nesse sentido, de fato, a relação com a Terra exige reciprocidade, pois tudo que tira, tira-se de um Ser, já que cada parte do cosmos tem seus donos e guardiões. É assim que os Ashaninka como Janaína se relacionam com a terra que habitam e que podiam habitar antes da demarcação das terras. O Ser está contido em cada pedaço de Terra, de tal forma que perder a Terra é perder o Ser como um todo. Nesse universo indígena, cada corpo tem sua intencionalidade, seu modo de ser e estar no mundo, cada ser tem um mundo.

Na psiquiatria transcultural, uma das maiores ramificações da antropologia médica, é possível encontrar discussões e estudos sobre a comparação do sofrimento mental em diferentes culturas. A ênfase nessa abordagem é dada principalmente à aflição (illness) mais do que a doença (disease) (Batista, 2014).

Os autores da psiquiatria transcultural afirmam que muitas culturas reconhecem comportamentos fora do padrão esperado com um tipo de problema específico, mas ao mesmo tempo, nem sempre o interpretam como doença (Kirmayer, 1994).

Ao abordar também a psiquiatria, não podemos deixar de citar o transbordamento do Manual do DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) para outras culturas. Tal transbordamento tem propiciado o que Alarcon (apud Batista, 2014) chamou de nova forma de colonização cultural americana.

Desse modo, não cabe aplicar ou ter como base das intervenções e da clínica em saúde mental nos contextos indígenas um manual de diagnósticos que se propõe universal. Martinez-Hernández (2000) acredita que um dos problemas enfrentados pela psiquiatria em outros contextos culturais diz respeito, principalmente, ao tipo de diagnóstico realizado por ela: o diagnóstico que nada mais é senão uma listagem descritiva de sintomas (utilizando-se do DSM). E mais, no fato de ela não considerar tais sintomas como um conjunto de significados enraizados em um dado contexto sociocultural e como esses sintomas são expressivos das realidades simbólicas da aflição e do sofrimento.

O Manual do DSM, a partir de sua terceira edição lançada em 1980, tinha e ainda mantém, segundo Neto e Calazans (2012), ao menos três pretensões: “ser um manual científico; por ser científico, ser universal; por ser universal, colocar fim às inúmeras discussões teóricas que estão presentes na história da psicopatologia” (p. 9).

Segundo Julien (2009), o universal é uma busca pelo Absoluto de um princípio, sem exceções, por um categórico universal. É da ordem do prescritivo, da razão, um dever-ser. Segundo o autor, consiste em uma invenção do pensamento grego, não apenas como conceito, mas como modo de ver a realidade, e se caracteriza por estar voltado para o Um, Uni-versus, se distanciando do Diversus e se contrastando com o individual e o singular.

Para Dussel (2011), através da analogia o pensamento europeu e outras matrizes de pensamento poderiam dialogar, libertando o pensamento Latino Americano, velado e oprimido pelo europeu, cuja ontologia é, em geral, apresentada como única, natural e verdadeira. A analogia possibilitaria encontrar os pontos semelhantes e distintos entre esses mundos, impulsionando a libertação na medida em que permite que um mundo novo se inaugure ao equivaler o poder do pensamento europeu com os originários da América Latina e África.

Dussel (2011) precisa que, graças a analogia, pode-se superar o conceito de diferença e identidade em prol do de distinção e semelhança, permitindo uma

ampliação do nosso entendimento de humanidade. No modo de pensar analógico, as diferenças não se contrapõe às identidades já que as totalidades ontológicas, embora distintas, são semelhantes enquanto humanas.

Dessa maneira, as diferentes culturas – inclusive os povos indígenas brasileiros – parecem diferir em relação ao reconhecimento, classificação, explicação e cuidado daquilo que chamamos de sofrimento, adoecimento, transtorno.

Sendo que, a própria definição de cultura é problemática, havendo, segundo Alarcon (1995), mais de 200 definições possíveis. Segundo o autor, ela emerge de um arranjo heterogêneo de muitos elementos: linguagem, etnicidade, religião, tradição, crenças, valores, relações interpessoais, modos de produção, modos de organização social, entre outros.

Em relação aos termos índio e indígena (generalização que homogeneiza o diverso), segundo referências do Instituto Socioambiental (ISA, 2014) é apenas o uso corrente da linguagem que faz com que no Brasil chamemos os povos originários de indígenas, sendo em outros países usado termos como *aborígenes* e *ameríndios*.

Segundo Cunha (1986, p. 433), o termo indígena vem do latim relacionado com o grego endogenés, que significa nascido em casa, referindo-se àquele que já se encontrava em determinado território antes da chegada de outrem.

No Brasil, existem em torno de 305 etnias indígenas, falantes de 274 línguas. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (Censo 2010), a população indígena é estimada em 896.900 mil indivíduos, o que corresponde a 0,4% da população brasileira.

Pois bem, como já apresentado, a concepção de saúde mental construída e utilizada por muitos profissionais de saúde não corresponde ao conjunto conceitual dos indígenas. Além disso, os temas que facilmente são ligados à área de saúde mental pela nossa sociedade não possuem uma exata correspondência entre os povos indígenas.

Um dos pontos altos dos paradigmas da psiquiatria, em todos os seus momentos, diz respeito à noção de adoecimento como fenômeno individual, cuja etiologia se remete a causas “internas”, com total ou parcial responsabilidade do adoecido.

Na grande maioria das sociedades indígenas brasileiras, a ênfase recai na noção social de indivíduo, quando ele é tomado pelo seu lado *coletivo*. O indivíduo é só um instrumento de uma relação complementar com a realidade social (Seeger et al., 1979). Nossas formas de pensar e criar instituições sempre estão focadas no indivíduo. A filosofia ocidental se constrói para pensar a essência do ser individual. O direito, a economia, a medicina, a psicologia, a família, tudo gira em torno de indivíduos que se relacionam, mas não são, em essência, indivíduos coletivos, como demonstra ser o caso da grande maioria das populações indígenas brasileiras.

Por fim, cabe ainda destacar a necessidade de reconstruirmos, a partir de novos pressupostos epistemológicos, um repertório conceitual capaz de transitar, minimamente, em territórios étnicos e culturalmente diferenciados, sem que tenham um caráter violento e colonizador, e que, pelo contrário, sejam capazes de escutar suas elaborações subjetivas permeadas por sua trajetória cultural, familiar e comunitária.

Ainda estamos longe de vencer todos os desafios que fazem parte de um diálogo efetivo com questões de saúde mental nos diversos contextos culturais, principalmente, entre as populações indígenas brasileiras, mas já é um grande passo desconstruir certos conceitos e reconhecer os limites de nosso próprio saber.

- **Um encontro**

Com perguntas cada vez mais complexas fui encontrando as respostas em lugares menos óbvios. Falo sobre as questões de saúde e saúde mental, sobre os coletivos e os modos-possíveis-de-estar-no-mundo.

Desde a ontologia ameríndia originária, uma das maiores opressões que sofre o povo Latinoamericano tem a ver com o uso exploratório, monopolizante e indiscriminado da terra. Para todos os povos ameríndios, a *Pacha Mama*, mãe terra na linguagem quíchua, não é um objeto a serviço da razão humana que pode ser denominada com o nome genérico de natureza⁶. Ela é o próprio Ser criador, mantenedor da vida que reúne todos os seres, não sendo o homem, segundo esse

⁶ Recentemente, Bolívia (2009) e Equador (2008) promulgaram a Terra, Pacha Mama, e Madre Tierra como sujeito de Direito, análogo à pessoa humana.

ponto de vista, nenhum ente especial que possa requerer para si os seus domínios. Com a terra deve-se ter, segundo a ética dos povos originários, uma relação de reciprocidade e troca contínua que se estende à relação com a vitalidade do corpo e com o ambiente imediato, entendendo que desde uma perspectiva mais integradora podemos ampliar e rever o entendimento dos processos de saúde-doença vitais e existenciais.

Nesse sentido, a ontologia dos povos originários em analética com os movimentos ecológicos ocidentais podem possibilitar modos culturais, políticos e econômicos e redefinir a relação homem e kosmos, tão degradada pelo modo europeu. O desenvolvimento dessa relação, bem como o cultivo de hábitos mais sustentáveis, com menos consumo e maior qualidade nas relações interpessoais de forma mais colaborativa e solidária são, sem dúvida, como já demonstrado em inúmeros estudos da psicologia ocidental, chaves para uma vida existencialmente mais significativa e saudável. Assim que, uma ecologia sustentável já não é apenas uma presunção, mas uma condição para o nosso estar-no-mundo e isso precisamos aprender com nossos ancestrais originários, habitantes dessa mesma terra que já promoviam uma ética do Bem-Viver, tekoporã em idioma guarani. (Santos, 2018).

*“Afagar a terra
Conhecer os desejos da terra
Cio da terra, a propícia estação
E fecundar o chão”.⁷*

- **Conclusão**

Escrever sobre encontros é encarar o próprio paradigma da escrita. Toda escrita é ao mesmo tempo um encontro e um desencontro. E toda escrita somente poderá surgir de um encontro. Paul Ricoeur diz que “todo texto” é a vida à linguagem de um mundo. (p.)

O que é um encontro? Diz o dicionário que encontro é o ato de encontrar. E que encontrar é: deparar com, achar, dar com, ativar com, descobrir, chegar, unir, mas também, opor-se-a, contrariar, chocar-se com. Por em contato, portanto, sempre com resultado incerto.

⁷ Da música “Cio da terra”, de Chico Buarque e Milton Nascimento.

Para mim, esse encontro com as questões de saúde e saúde mental indígenas despertou inúmeras outras questões, sinto que cada vez mais, o caminho é integrar, resgatar a história de nossos antepassados, para ajudar a compreender nossa singularidade e despertar nossos saberes, isto é, nossa sabedoria milenar, fonte de cura e vida. Existe uma outra relação a ser instaurada com a tradição. Um caminho de reconhecer os nossos valores que foram perdidos, a ligação entre o futuro e o passado, e resgatar o sentimento de pertencimento.

O mundo de conhecimentos que a sabedoria ancestral nos propõe tornar possível, para que, através desse artifício, um maior número de pessoas possa ter acesso ao universo infinito que se abriu à minha frente, no contato com a sabedoria indígena.

Referências

As obras e textos que serviram de bússola ...

ACÇOLINI, G. SILVA, J, J. RITUAIS DE PASSAGEM BORORO: CONSERVAÇÃO, FABRICAÇÃO E DESTRUIÇÃO DO CORPO.

BATISTA, M, Q. Saúde Mental Indígena. Um desafio interdisciplinar. Centro Universitário de Brasília. 2010.

BATISTA, M, Q. “SAÚDE MENTAL E POPULAÇÕES INDÍGENAS: DESCONSTRUINDO A PSICOPATOLOGIA E PROBLEMATIZANDO CATEGORIAS” Universidade de Brasília. 2014

BATISTA, M, Q. ZANELLO, V. “Saúde Mental” “Indígena”: do que estamos falando e a partir de onde? - Universidade de Brasília. 2017

BONDÍA, J, L. “Notas sobre a experiência e o saber da experiência”. Tradução: João Geraldi - Unicamp. 2002

DUSSEL, E. Filosofía de la Libertación. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

EVANGELISTA, P.. Algumas reflexões acerca da psicoterapia daseinsanalítica com pacientes psiquiátricos. Psicologia Revista, v. 25, p. 59-75, 2016

HEIDEGGER, M. Ser e tempo, Petrópolis, RJ. ed Vozes, 6º edição, 2012.

ISA - Instituto Socioambiental. Povos Indígenas no Brasil.

LESSIN, L. NOS RASTROS DE YAKURUNA: A PARTIDA DE PAWA E A PÓS-SUSTENTABILIDADE ASHANINKA. UNESP, Marília, 2011.

OURY, J. “Itinerários de formação”. Revue Pratique nº 1 - 1991 Pgs. 42-50. Tradução: Jairo I. Goldberg

SANTOS, G, A, O. Terapia Existencial da Libertação, Ensaios introdutórios. Editora Fi.2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". Revista Mana, Rio de Janeiro, v.2. N. 2, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". Povos Indígenas do Brasil 2001/2005. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf