



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Carlos Sérgio de Brito Moreira Júnior

**O “pensamento concentrado”: concepções sobre saúde mental e bem viver na pajelança do povo Tembé/Tenetehar**

Belém/Pará  
2023



Programa de Pós-Graduação em  
**Antropologia** • UFPA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**O “pensamento concentrado”: concepções sobre saúde mental e bem viver na pajelança do povo Tembé/Tenetechar**

Carlos Sérgio de Brito Moreira Júnior

Documento apresentado como requisito para obtenção do título de mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), da Universidade Federal do Pará (UFPA), sob a orientação da Profa. Dra. Beatriz de Almeida Matos.

Belém/Pará  
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Banca Examinadora

Profa. Dra. **Beatriz de Almeida Matos** – UFPA (presidente da banca, orientadora)

Profa. Dra. **Flavia Cristina Silveira Lemos** - UFPA (examinadora externa)

Profa. Dra. **Katiane Silva** – PPGA/UFPA (examinadora interna)

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

D278 de Brito Moreira Júnior, Carlos Sérgio.  
O “pensamento concentrado”: concepções sobre saúde mental  
e bem viver na pajelança do povo Tembé/Tenetehar / Carlos Sérgio  
de Brito Moreira Júnior. — 2024.  
174 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Beatriz de Almeida Matos  
Coorientação: Prof<sup>a</sup>. Dra. Renata Godoy

1. Tembé/Tenetehar. 2. Saúde Mental. 3. Bem Viver. 4.  
Pajelança. I. Título.

CDD 215.72

---

## AGRADECIMENTOS

Desde minha graduação em Ciências Sociais, a antropologia me fez ter certeza do que queria fazer da vida. A carreira acadêmica como antropólogo me encheu os olhos de paixão, o Mestrado sempre foi um sonho, mas um sonho distante que muitas vezes me fazia duvidar se seria mesmo capaz de alcançá-lo. Durante a pandemia enfrentei talvez meus piores momentos em relação à minha saúde mental, algumas vezes chegava a sentir que não poderia existir vida depois de tudo aquilo que passávamos, depois de ver tantas pessoas partirem, depois de ter nosso mundo revirado de ponta cabeça e depois de tudo que conhecíamos mudar drasticamente. Felizmente, e agradeço muito por isso, estava errado. Depois de perder muitas vezes a esperança, depois de me lançar em várias tentativas frustradas em carreiras distintas, fui agraciado com o maravilhoso presente de passar no Mestrado em Antropologia pelo PPGA.

Digo com toda e absoluta certeza que o Mestrado foi um presente. Com ele, pude estudar aquilo que gosto, pude me tornar um cientista realmente trabalhando para produzir conhecimento, pude fazer o que mais amo no mundo: aprender. Também pude conhecer outras culturas, outros povos, viajar para bem distante de minha zona de conforto. Estes dois anos foram, sem dúvidas, os mais felizes de minha vida. Junto com o Mestrado veio também meu diagnóstico de Transtorno do Espectro Autista, junto com mais significados a serem incorporados em minha jornada. Era agora um autista na pós-graduação, com minhas especificidades e limitações. Muitas vezes cheguei a me questionar como um autista com grandes dificuldades em interações sociais e mudanças de rotina poderia levar a cabo uma pesquisa de campo em antropologia? Bom, me lancei o desafio de aprender e descobrir isto na prática, e hoje posso dizer que ainda estou aprendendo e tentando levar adiante a carreira que sonhei, saltando sobre os obstáculos não porque são fáceis, mas porque tenho a meu lado pessoas que me dão força e suporte, que sem as quais não conseguiria. Estes são os motivos destes agradecimentos.

Meus primeiros agradecimentos vão para meus pais, Ana Maria e Carlos Moreira, sem os quais nada disso seria possível, obrigado por acreditarem nos meus sonhos, obrigado por serem meu porto seguro, obrigado por serem minha casa, para onde eu sempre posso voltar, não importa o quão tempestuosa fora a viagem. Um sincero agradecimento dirijo também à minha avó, Maria de Nazaré, que infelizmente partiu deste mundo e não pôde me ver concluir o Mestrado, mas de quem sempre terei muito orgulho e admiração, muito obrigado por me dar

minhas raízes amazônicas e ribeirinhas, por me agraciar com seu vasto conhecimento sobre a natureza, pode ter certeza que nunca será esquecida de nossos corações. Estendo meus agradecimentos a toda minha família, meus irmãos, primos, tios e tias, a quem amo de coração e que sei que sempre torceram por mim.

Agradeço também à minha namorada, Mayara Carvalho, por ser minha grande amiga e parceira para todas as horas, que me acompanhou durante minha trajetória na graduação, e que agora acompanha minha conclusão de Mestrado. Que seja sempre assim, que possamos sempre crescer juntos, que você esteja ao meu lado em todas as conquistas assim como estarei do seu, obrigado por me dar seu ombro para me apoiar nos momentos difíceis, saiba que sempre estarei aqui pra você.

Agradeço aos meus amigos Juliene Borges, Vinícius Silva, Jady Faro, Francine Moura e Rafael Rodrigues, que também acompanharam minha jornada e sempre estiveram comigo, comemorando minhas conquistas e me auxiliando nos momentos difíceis, desejo que possamos, ao longo de nossas vidas, assistir nossas vitórias, sempre juntos, mesmo que distantes. Agradeço também às amigadas que pude construir durante o Mestrado: Gabriel “Carreta” Barbosa, Alana Silva, Roldán Tumi, Karoline Oliveira e Antônio Marcos, graças à vocês o caminho se tornou mais leve e muito mais divertido.

Agradeço especialmente ao Povo Tembé/Tenetejar, por me receberem sempre com muita alegria e gentileza, por me permitirem participar dos rituais e realizar minha pesquisa em suas comunidades. Agradeço a Félix Tembé, ao cacique Manoel Tembé, Alenilton Tembé, Pirimina Guajajara, Zannu Lima, Wender Tembé, Keveny Tembé, Elaine Tembé, Dona Francisca, Kunumim Tembé, e tantos outros que me receberam, me apoiaram e aceitaram disponibilizar seu tempo para compartilhar comigo suas histórias e vivências. Em especial, agradeço a Maria Tembé, por seu interesse em me auxiliar e fazer parte de minha pesquisa. Devo a todos do povo Tembé mais do que consigo pagar em vida por todo seu auxílio, podem ter certeza que este trabalho será retornado à comunidade e que orientarei minha carreira para me tornar um pesquisador engajado com a causa dos Tembé e suas demandas.

Agradeço à minha orientadora, Beatriz Matos, que mesmo com todas as dificuldades fez o possível e o impossível para me ajudar a concluir o Mestrado a tempo de entrar no doutorado, sempre se mostrou presente quando precisei e me auxiliou com ensinamentos que foram cruciais para o andamento de minha pesquisa. Minha inspiração como antropólogo devo a você, professora. Agradeço também à minha coorientadora Renata de Godoy, que me auxiliou enormemente durante minha pesquisa de campo em situações onde não sabia por que

caminhos seguir e que sempre se mostrou solícita e disposta a vir em meu socorro, não importando as dificuldades.

Agradeço à equipe da Divisão TEA da Coordenadoria de Acessibilidade, em especial Adeline Oliveira, que se tornaram meu principal suporte dentro da universidade, a partir da escuta e aconselhamento no espaço de acolhimento e dos bate-papos atípicos mensais onde podíamos compartilhar nossas vivências e aprender estratégias para seguir em nossa carreira acadêmica, sem vocês esta trajetória não teria sido possível. Agradeço também aos amigos e amigas que fiz nestes bate-papos, que se tornaram pessoas especiais e queridas em minha vida: Yanne Antunes, Izadora Monteiro, Kattari Quadros, Larissa Pimentel e Fabíola Silva.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, especialmente à Antônio Carlos, por não medir esforços em tirar nossas dúvidas e resolver nossos problemas, sempre com muita simpatia e dedicação. Agradeço a todos os professores do programa, suas aulas e disciplinas me trouxeram uma imensa vastidão de conhecimentos e aprendizados que levarei para toda a vida, sendo de crucial importância para minha formação como antropólogo, nunca os esquecerei. Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela contemplação da bolsa de estudos concebida, sem a qual seria impossível a realização desta pesquisa.

A todos os mencionados e muitos outros que não couberam nestas linhas, meus mais sinceros agradecimentos, muito obrigado!

## RESUMO

Nesta dissertação propõe-se uma análise do que entendemos por saúde mental a partir da percepção do próprio povo Tembé/Tenetehar, assim como suas imbricações e formas de tratamento destes quadros levadas a cabo pela pajelança e seus muitos especialistas. Para tal, será realizado um levantamento bibliográfico acerca das diversas formas que a saúde mental pode assumir entre os povos indígenas, como suas imbricações com a cosmologia, sonhos e xamanismo, para permitir a comparação com a realidade do povo Tembé/Tenetehar e suas demandas. Ao tentarmos traduzir nosso entendimento do que seria saúde mental para a realidade ameríndia, encontramos diversas barreiras, com diversas tentativas resultando em situações onde as formas do pensamento ocidental se sobrepuseram às formas indígenas de refletir sobre o fenômeno. As sociedades ameríndias percebem o que entendemos por saúde mental a partir de suas próprias ontologias, cosmologias e formas de pensamento. Assim, espera-se contribuir para o conhecimento em saúde mental entre o povo Tembé/Tenetehar e suas demandas de forma que suas reflexões sejam respeitadas e levadas em consideração na análise, abordando as questões relacionadas ao tema sob uma perspectiva antropológica e tentando construir pontes entre as formas indígenas e as concepções médicas ocidentais.

**Palavras Chave:** Tembé/Tenetehar; Saúde Mental; Bem Viver; Pajelança.

## ABSTRACT

This dissertation proposes an analysis of what we understand by mental health from the perception of the Temb /Tenetehar people themselves, as well as their overlaps and forms of treatment of these conditions carried out by the pajelança and its many specialists. To this goal, a bibliographical survey will be carried out on the different forms that mental health can take among indigenous peoples, such as its overlaps with cosmology, dreams and shamanism, to allow comparison with the reality of the Temb /Tenetehar people and their demands. When trying to translate our understanding of what mental health would be to the Amerindian reality, we encounter several barriers, with several attempts resulting in situations where Western forms of thought overlapped with indigenous ways of reflecting on the phenomenon. Amerindian societies perceive what we understand by mental health based on their own ontologies, cosmologies and ways of thinking. Thus, it is expected to contribute to knowledge on mental health among the Temb /Tenetehar people and their demands so that their reflections are respected and taken into consideration in the analysis, addressing issues related to the topic from an anthropological perspective and trying to build bridges between indigenous forms and western medical concepts.

**Keywords:** Temb /Tenetehar; Mental health; Good Living; Pajelança.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

CAPS - Centros de Atenção Psicossocial

CRP-10 - 10º Conselho Regional de Psicologia

ESF - Estratégia de Saúde da Família

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

NAPS - Núcleo de Atenção Psicossocial

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

SSI - Subsistema de Saúde Indígena

TIARG - Terra Indígena Alto Rio Guamá

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa etno-histórico de migração do povo Tembé/Tenetehar.....	15
Figura 2 - Localização da Terra Indígena Alto Rio Guamá.....	18
Figura 3 - Crianças são pintadas para a Brincadeira das Crianças.....	121
Figura 4 - Criança é enfeitada com plumas para a Brincadeira das Crianças.....	122
Figura 5 - Mulheres preparam o mingau de mandiocaba.....	125
Figura 6 - Iniciandos enfeitados para o <i>Wira'u'haw</i> .....	138

## Sumário

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>12</b>
1.1. Apresentação da pesquisa .....	12
1.2. Breve contextualização histórica do povo Tembé/Tenetehar .....	14
1.3. A experiência de campo de um antropólogo autista .....	19
<b>2 A SAÚDE MENTAL NO OCIDENTE</b> .....	<b>25</b>
2.1. O que é a saúde mental .....	25
2.2. O xamanismo a partir da psicologia e estudos de saúde mental .....	39
<b>3 SAÚDE MENTAL E COSMOLOGIAS INDÍGENAS</b> .....	<b>46</b>
3.1. A relação entre corpo e mente nas sociedades ameríndias .....	46
3.2. Cosmologia e cosmopolítica .....	53
3.3. Saúde mental em contextos indígenas .....	57
3.4. Cosmologias e sonhos .....	62
3.5. O problema do suicídio em contextos indígenas .....	80
<b>4 SAÚDE MENTAL E BEM VIVER NO CONTEXTO TEMBÉ/TENETEHAR</b> —	<b>102</b>
4.1. A territorialidade e a saúde Tembé .....	103
4.2. O xamã e a “biomedicina” da floresta: a pajelança do povo Tembé/Tenetehar —	105
4.3. O <i>Wira’u’haw</i> e a construção da pessoa Tembé .....	116
4.4. Ritual e saúde mental .....	140
4.5. Os casos de saúde mental entre o povo Tembé e os tratamentos empreendidos pela pajelança .....	142
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>160</b>

# 1 INTRODUÇÃO

## 1.1. Apresentação da pesquisa

Nesta dissertação se trabalhará a saúde mental no contexto da pajelança do povo Tembé. Isto é, as formas como a pajelança e seu universo cosmológico lidam e/ou afetam o entendimento do povo Tembé do que percebemos como questões de saúde mental. Se analisará os diversos casos do que seria, para o Ocidente, transtornos psicológicos e suas diversas interpretações, tratamentos tradicionais, causas, desafios e superações para esta sociedade.

Para o ocidente, como mostram MacDowell (2015) e Batista (2014), as questões de saúde mental têm por base a objetificação pela psiquiatria, uma ciência positivista ocidental, que assume o direito de pesquisa sobre os as mentes e sobre as decisões que são tomadas sobre os indivíduos que figuram como seu objeto de pesquisa. Esta ciência funda seu trabalho na objetificação do sujeito e na psicopatologização de seus quadros, que devem ser catalogados segundo parâmetros generalistas e tratados a partir de intervenções muitas vezes medicamentosas. As figuras do “louco” e da “loucura” representam papéis importantes, demarcando as fronteiras do que é considerado um comportamento adequado e estigmatizando as pessoas que se enquadram nestas características.

Mas como pensar a saúde mental no contexto dos povos indígenas? A primeira incongruência que encontramos é a tentativa de objetificar indivíduos em sociedades em que a natureza e os seres habitantes do cosmos são personificados. Outra é patologizar comportamentos e quadros que muitas vezes não são considerados como desvios nestas sociedades. O que pode para nós ser considerado uma doença causada por diversos fatores, pode ser por exemplo, como será mostrado, uma perturbação na relação com os outros entes do cosmos ocasionada pelo desrespeito de algum ritual ou interdição.

Este trabalho pretende discutir estas questões em suas variadas formas, entender o que é saúde mental para o povo Tembé, as formas como ocorrem os tratamentos destas questões e contribuir para políticas de atenção futuras a este povo e a outros. Tendo em vista o universo de fenômenos trabalhados nesta dissertação e que poderiam ser enquadrados como questões de “saúde mental”, mas que entre os povos indígenas podem ser compreendidos de outras formas, assumindo a característica do bem viver. O conceito de bem viver aqui utilizado trata-se do mesmo trabalhado por Alcantara e Sampaio (2017), isto é, uma cosmovisão, construída pelos povos indígenas dos Andes e que se espalhou pelo continente, relacionada

com a busca pela melhoria da qualidade de vida das pessoas e de sua relação com a natureza. O bem viver se compromete então com a mudança do comportamento, permitindo que se leve a cabo um novo paradigma econômico que não se centra na acumulação material de bens e no consumo, mas que em vez disso promove a sustentabilidade e a harmonia com o meio natural. Entre os Tembé, bem viver assume o significado de boa relação e harmonia com a natureza e o território, felicidade e orgulho em poder expressar sua cultura e confraternizar com os parentes durante os rituais. De acordo com meus interlocutores, o termo “saúde mental” pode ser traduzido para a realidade Tembé a partir da ideia de bem viver, representando uma vida plena, satisfatória, feliz e em paz, tanto pela boa reprodução da cultura e da sociabilidade quanto da boa relação com o território e a natureza.

Esta dissertação questiona onde entra a figura do xamã neste universo? Como a atividade xamânica pode dialogar com o que consideramos saúde mental? Assim, neste trabalho pretende-se analisar como a pajelança do povo Tembé está envolvida em sua política de bem viver, como percebe e lida com os casos ditos de saúde mental e qual a sua importância para que a socialidade deste povo siga de maneira considerada pelos mesmos como saudável. Para tal será realizado extenso levantamento bibliográfico sobre a realidade do povo Tembé/Tenetehar e de outros povos indígenas que possam contribuir com a análise, além de uma etnografia de seus principais rituais de constituição da pessoa e proteção contra os males causados pelas más interações em seu universo sociocosmológico. Também está disposta neste trabalho uma importante pesquisa de campo realizada entre o povo Tembé/Tenetehar, realizada com pessoas que passaram por quadros relacionados à saúde mental, grandes conhecedores da cultura de seu povo, especialistas envolvidos no tratamento e profissionais Tembé da psicologia. Espera-se assim conseguir uma análise do bem viver tembé e sua relação com a pajelança, este tão aparente universo que se mostra de forma tão evidente em suas práticas cotidianas, rituais e modos de cuidado.

No segundo capítulo trabalharei o conceito de saúde mental e o significado que apresenta nos dias de hoje, abarcarei as origens da psiquiatria como ciência, até a reforma psiquiátrica e a mudança no paradigma de atenção aos casos de saúde mental que tem peso fundante para esta análise.

Já no terceiro capítulo, irei expor a base para o entendimento de bem viver em contextos indígenas, de modo a analisar a relação entre corpo e mente nas sociedades ameríndias e o lugar do xamã e da pajelança Tembé nas práticas de cuidado.

No quarto capítulo, iniciarei uma trajetória através das imbricações da política do bem viver e dos mais variados temas que se mostram ao estudá-la, passando pelos sonhos, os casos

de suicídio, a territorialidade e a chamada festa do moqueado e constituição da pessoa Tembé, sempre realizando a tentativa de articulação com a realidade do campo trabalhado. O leitor perceberá que a grande maioria dos exemplos utilizados são de outros povos que não os Tembé, isso se dá pela pouca quantidade de pesquisas do tipo realizadas entre este povo e a riqueza de material presente nos estudos entre povos falantes de línguas de outras famílias linguísticas, que serão de grande importância para este trabalho. Por fim, trabalharei de forma mais específica os casos do que entendemos por saúde mental entre o povo Tembé, e as formas que a pajelança os percebe, lida e os trata dentro de seu universo semântico de patologias.

## **1.2. Breve contextualização histórica do povo Tembé/Tenetehar**

O povo Tembé é o ramo ocidental dos Tenetehar, sua autodenominação, habitantes em sua maioria do Nordeste do estado do Pará e falantes de uma língua da família Tupi-Guarani. O ramo oriental são os Guajajara, habitantes do Maranhão. Segundo Zannoni (1999), *Ten* (ser) *ete* (verdadeiro, real) *har* (nós) pode ser traduzido como “nós somos o povo verdadeiro”. Já o nome “Tembé” ou “Timbé”, segundo Moraes Júnior *et al* (2022), tem provável origem nas variedades do idioma nheengatu ou no tupi-guarani, derivando da palavra “*Tı̄beb*”, que significa “nariz chato”, sendo possivelmente atribuído pelos habitantes ou regatões do Maranhão.

Segundo Zannoni (1999), os capuchinhos franceses foram os primeiros europeus a serem informados pelo povo Tabajara sobre a existência de uma grande nação habitando as margens do rio Pindaré. Moraes Júnior *et al* (2022) mostram como o povo Tenetehar foi então contatado por uma expedição francesa neste período. De acordo com os relatos, este povo vivia próximo à região onde hoje podem ser encontradas as cidades de Santa Luzia e Zé Doca, no Maranhão.

As colônias portuguesas estáveis foram fundadas entre 1600 e 1750 na Amazônia, tendo as missões religiosas a função de mediação entre os povos indígenas e os colonos da Província do Grão-Pará, com uma política de assimilação e conquista dos aldeamentos como mão-de-obra para o império português. Nesta época, segundo Zannoni (1999), houve conflitos violentos entre os Tenetehar e os portugueses, o que culminou na quase dizimação de sua população. Foi a época também das políticas de “descimentos”, em que se capturava indígenas para trabalharem como escravos nos aldeamentos. Neste mesmo período, os jesuítas iniciaram viagens para aldear os Teneteha. As missões os protegiam contra os descimentos,

mas os faziam viver uma vida de servidão, sendo negociados pelos jesuítas como mão-de-obra. Todas estas questões levaram à dispersão dos Tenetehar da região, por volta de 1653, para o médio rio Grajaú, se dirigindo mais tarde para o alto rio Mearim com o desejo de adquirir equipamentos de ferro no mercado. Ainda mais tarde, segundo Zannoni (1999), se dirigiram ao rio Gurupi, que hoje marca a fronteira da Terra Indígena Alto Rio Guamá.

**Figura 1 - Mapa etno-histórico de migração do povo Tembê/Tenetehar**



**Fonte:** Pereira, 2019

Segundo Moraes Júnior *et al* (2022), durante o século XVIII, a política de conduta dos religiosos continuou sendo a submissão e assimilação dos povos indígenas, incluindo os Tenetehar. Isso gerou grandes mudanças em suas culturas e modos de vida tradicionais. Porém, como já mostrado, a presença dos religiosos garantia certa “proteção” contra a política dos descimentos e as frentes econômicas.

Com a reforma de Marquês de Pombal, em 1759, os jesuítas foram expulsos e uma nova política foi estabelecida, acabando com a relativa proteção que dispunham. Neste mesmo período, o Nordeste brasileiro sofreu uma grande seca, levando o Governo a

incentivar muitos colonos a imigrarem para a região dos rios Pindaré e Carú para extraírem copaíba. Alguns Tenetehar se aproximaram dos imigrantes e participaram da extração, mas o novo contato levou à uma enorme perda de sua população, que na época chegou a ser estimada em 9000 pessoas, pelo acometimento em conjunto de doenças como varíola, coqueluche e sarampo.

Por volta de 1850, segundo Zannoni (1999) e Moraes Júnior *et al* (2022), alguns grupos e famílias Tenetehar se deslocaram até a região dos rios Capim, Gurupi e Guamá no que hoje é o Pará, vindo a ser conhecidos como Tembé. Os que ficaram na região do Maranhão se chamam hoje Guajajara. Como mostra Pereira (2019), em relatos de 1872 percebem-se referências ao povo Tembé nos rios Mearim, Pindaré e Grajaú. Os Tembé passaram a ocupar e transitar em uma região que ia desde as cabeceiras do rio Gurupi até o rio Uraim na direção Sul e Norte, e do rio Pindaré ao rio Capim na direção Leste e Noroeste. As migrações em curso chegam até o rio Tocantins, Capim e Guamá. Estabeleceram relações com as frentes de colonização por meio dos regatões no chamado sistema de aviamento, com quem trocavam óleo de copaíba, casca de cravo, abuta<sup>1</sup> e breu por ferramentas e produtos industriais. Estes regatões exploravam sua mão de obra e inseriam em suas comunidades ferramentas com as quais passaram a não poder viver sem. Hoje, segundo Moraes Júnior *et al* (2022), os Tembé habitam três complexos no Pará: a bacia do rio Capim, na Terra Maracaxi; a Terra Indígena Alto Rio Guamá e as Terras Turé-Mariquita I e II no município de Tomé-Açu.

Em 1945, como mostra Pereira (2019), sob o comando do então Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foi criada a Reserva Indígena Alto Rio Guamá, abarcando as etnias Tembé, Timbira, Kaapor e Awá Guajá. Moraes Júnior (2022) afirma que a Reserva foi criada com o objetivo de pacificar as áreas de expansão econômica, tendo por base a crença de assimilação e integração dos povos indígenas à sociedade nacional que vigorava no SPI. Pereira (2019) expõe como esses objetivos positivistas liberais foram postos em prática pelo SPI, devendo os Tembé superar sua suposta “humanidade primitiva”. Nesta época, a população Tembé chegou a 400 pessoas, um enorme decréscimo por conta do genocídio e dos surtos epidêmicos<sup>2</sup>. Em 1961 foi criado o município de Capitão Poço, e a missão do SPI de confinar os Tembé num território fechado e liberar as áreas verdes para a agricultura e extração de madeira ganhou força. Isso também permitia que os Tembé fossem transformados em mão-de-obra barata,

---

<sup>1</sup> *Abuta grandifolia*, conhecida também como catuaba ou pitomba, planta nativa da Amazônia e região vizinha, muito utilizada para fins medicinais.

<sup>2</sup> MORAES JÚNIOR ET AL, 2022, p. 184.

fornecedores e consumidores do mercado capitalista. Na mesma época, chegavam de outras regiões do país imigrantes fugindo da seca, que receberam lotes próximos à reserva.

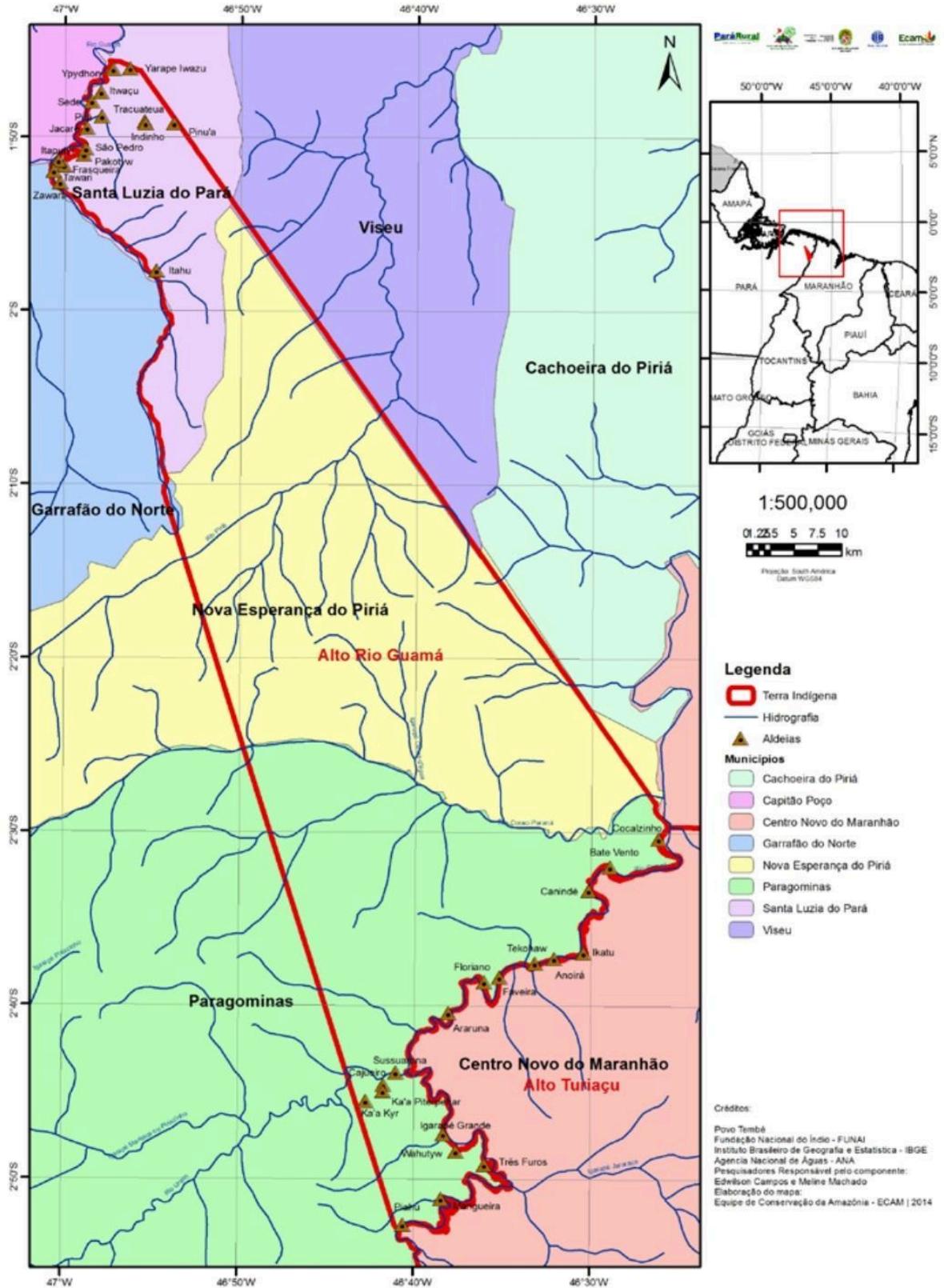
Segundo Moraes Júnior *et al* (2022), por volta de 1960 o SPI facilitou a entrada de camponeses, posseiros e madeireiros na região, o que se intensificou na ditadura militar. Já nos tempos da FUNAI, que começou a operar em 1967, 11 mil hectares de terras da Terra Indígena foram invadidos sob autorização do próprio órgão. A construção pelos militares das grandes rodovias que cortam a floresta, como a BR-316, facilitou ainda mais o acesso ao território. Os Tembé tentaram então se afastar das rodovias, pois as mesmas eram vigiadas constantemente por homens armados, ao mesmo tempo em que a invasão de seu território provocou a separação entre os habitantes do Guamá e do Gurupi. Os casamentos interétnicos se intensificaram, pois tiveram que se casar com não indígenas ou assistir ao desaparecimento de sua sociedade. Durante a ditadura, a língua tenetehar foi proibida, levando a seu quase desaparecimento, assim como suas manifestações culturais. Muitas parcelas do território do povo Tembé foram perdidas pelo desmatamento e pela pressão da sociedade nacional. Pereira (2019) mostra como esta perda do espaço tradicional teve imensos impactos para o povo Tembé, como a redefinição de suas manifestações socioculturais, a diminuição da disponibilidade de recursos naturais e recomposição de suas relações familiares, mudanças incentivadas e apoiadas pelos órgãos de tutela que deviam protegê-los.

O processo de demarcação da Terra Indígena Alto Rio Guamá se iniciou em 1972, já administrado pela FUNAI. Segundo Pereira (2019), a partir de 1970, sob liderança de importantes figuras como Verônica Tembé, Lourival Tembé, Nelson Tembé e Chico Rico, ações de resistência e (re)existência foram implementadas. Foram retomados rituais importantes como o Mingau da Menina Moça e o *Wira'u'haw*<sup>3</sup>, além da recuperação da língua, com o retorno do contato com os Tembé do Gurupi. Moraes Júnior *et al* (2022) mostram como essa etapa compreendeu uma verdadeira etnogênese, partindo da luta pelo direito à sua cultura e modo de vida. A educação escolar indígena foi uma enorme parceira na recuperação de sua língua e de suas manifestações culturais.

---

<sup>3</sup> Festa traduzida para o português como “festa do moqueado”. Trata-se de um grande ritual de passagem dos jovens Tembé para a vida adulta. Mais adiante, um subcapítulo será dedicado à festa em questão.

Figura 2 - Localização da Terra Indígena Alto Rio Guamá



Fonte: Equipe de Conservação da Amazônia (ECAM)

Segundo Moraes Júnior *et al* (2022), entre 1980 e 1990 foram realizadas grandes ações contra os invasores do território. Hoje, as ameaças contra o território e sua biodiversidade permanecem, como o desmatamento, as frentes agropecuárias e a presença de traficantes e plantações de drogas dentro da Terra Indígena. Porém, mesmo com o apoio insuficiente dos órgãos responsáveis, muitos progressos têm sido feitos na luta pela proteção do território, com a recente conquista da desintrusão dos invasores que habitavam dentro da TIARG. De acordo com Alenilton Tembê, interlocutor de minha pesquisa, a desintrusão consistiu em um ato de retirada de invasores não-indígenas que habitavam o território, influenciados no passado por fazendeiros e até pela própria FUNAI. A luta por este processo vem de muito tempo, sendo a ordem de desintrusão emitida durante o governo Bolsonaro, mas não sendo cumprida. Somente em maio de 2023 a ordem judicial foi acatada e os invasores foram retirados do território. O processo ocorreu em etapas, com a tentativa de negociação e oferecimento de ajuda governamental para incentivar a saída voluntária dos intrusos. Houveram ainda reuniões com políticos, fazendeiros e madeireiros, principais responsáveis pela invasão à Terra Indígena. Com a diminuição das invasões e maior garantia de seus direitos, o processo de fortalecimento cultural e da língua segue em curso com sucesso. Dados de 2014, segundo Moraes Junior *et al* (2022) indicam que há 1727 indígenas habitando a TIARG, sendo os Tembê a sua maioria, junto com os Timbira, Ka'apor e Awá Guajá.

### **1.3. A experiência em campo de um antropólogo autista**

Inicialmente, meu interesse de pesquisa foi em um tema um tanto diferente, mas não tão diferente assim do atual. Durante minha graduação em Ciências Sociais, me chamou muito a atenção os temas de pesquisa relacionados aos povos ameríndios, mais adiante me interessei especificamente pelo xamanismo. Meu trabalho de conclusão de curso se construiu acerca do xamanismo dos povos da família linguística Pano, um estudo onde abarquei as pesquisas desta família e suas análises sobre o xamanismo, os processos de iniciação xamânica, os usos de alucinógenos e as cosmologias destes povos.

Assim, adentrei no mestrado em Antropologia com o tema de pesquisa “Xamanismo e cura entre os povos da família linguística Pano do Vale do Javari”, com a intenção de trabalhar mais especificamente com os Matses, Marubo, Korubo e outros Pano que habitam a Terra Indígena. Tinha o interesse de analisar as formas como estes povos entendiam os processos de cura e doença e o seu universo xamânico. Porém, este projeto não pôde ser

levado adiante por diversos fatores: o primeiro foi o fato de que o tema era bastante geral, não sabia exatamente o que queria pesquisar, já que o universo xamânico é vasto e não pode ser totalmente abarcado por uma única pesquisa de mestrado; o segundo motivo foi a complexa logística necessária para se chegar ao Vale do Javari, o que tornava inviável novamente que tal pesquisa fosse realizada nesta etapa da carreira acadêmica.

Sendo assim, comecei a buscar alternativas para conseguir executar minha pesquisa. Comecei a procurar campos que fossem mais próximos de mim e mais possíveis de serem trabalhados dentro do espaço de dois anos do curso. Ao mesmo tempo, passei a refletir de forma mais específica sobre o que queria pesquisar, tratando de resolver o problema da generalidade de meu projeto e estruturar uma pesquisa mais sólida e realista. Assim, em meio aos contatos que fiz durante o curso, pude conhecer o povo Tembé/Tenetehar do Alto Rio Guamá e tive a oportunidade de visitá-los durante uma festa de iniciação chamada “Festa do Moqueado”, ou *Wira’u’haw* em seu idioma. Ao participar do ritual, que foi minha primeira experiência participativa com um povo indígena, pude perceber o seu fascinante universo cosmológico e sua pajelança em ação, logo percebi que queria trabalhar com este tema, de alguma forma.

Iniciei a pesquisar e ler trabalhos que tratavam da pajelança do povo Tembé, tentando me aprofundar no tema. Porém, o universo da pajelança ainda era extremamente complexo, havia novamente o problema da generalidade de minha pesquisa, necessitava deixá-la mais precisa. Sendo assim, em uma conversa com minha orientadora, percebi que meu interesse entre o estudo do xamanismo era especificamente a análise dos processos mentais que estavam envolvidos nas práticas e concepções xamânicas. Isto foi como uma luz, finalmente poderia acurar o que queria pesquisar e solidificar minha pesquisa, pensava que a questão estaria finalmente resolvida, mas se tratava apenas de seu início.

Logo percebi a dificuldade que se apresentaria ao se pensar a mente entre sociedades que não concebem, como veremos, uma separação entre mente e corpo, em que a natureza é personificada, em que o pensar e o conhecer não se encontram apenas em um órgão, mas é parte importante dos processos de aprendizado e construção do corpo e da pessoa. Entendi que minha arrogante tentativa de compreender o lado “mental” do xamanismo era inalcançável, pelo menos durante o mestrado. Porém, em conversas com minha orientadora, analisando a bibliografia que havia levantado e a partir das prospecções das visitas em campo que realizei, pude perceber que os fenômenos que chamava de “saúde mental” possuíam outras formas no contexto do povo Tembé, eram referenciados e entendidos de forma bem diferente da concepção ocidental. Ademais, pude perceber que na quase totalidade destes

casos, o pajé ou outros especialistas rituais eram procurados para que oferecessem tratamento e cuidassem dos quadros em questão. Pude perceber então como a pajelança do povo Tembé se constituía como um universo simbólico do cuidado, abarcando as questões do que a princípio enquadrava como questões relativas à saúde mental. Então, pude encontrar o meu tema de pesquisa, me interessei por estudar as formas que a pajelança do povo Tembé percebe, lida e trata das muitas questões relacionadas ao que entendemos por saúde mental.

Minha inserção em campo se deu pela primeira vez no ano de 2022, por um colega de turma chamado José Agnaldo Pereira. Pude ter a oportunidade de visitar o povo Tembé e realizar uma prospecção sobre a possibilidade de levar a cabo uma pesquisa em seu território. Junto com Agnaldo, fui à chamada Festa do Moqueado, ou *Wira'u'haw*, o evento ritual mais conhecido entre o povo Tembé. Pude fazer muitos contatos neste primeiro momento, mas foi apenas em maio de 2023, quando estive na aldeia Itaputyr para um ritual que antecede o *Wira'u'haw*, que pude chegar a um acordo com o Cacique Jeja e recebi uma autorização formal para trabalhar e pesquisar em sua aldeia. Assim, a decisão de onde realizar meu campo estava finalmente encaminhada e iniciei o levantamento de entrevistas que poderia fazer.

Então, o primeiro ritual que participei foi a Festa do Moqueado da aldeia São Pedro, em 2022. Por ser meu primeiro contato com o povo Tembé, além de minha primeira experiência de campo em uma comunidade indígena, realizei a viagem com muita empolgação e entusiasmo. Porém, a incursão resultou em uma crise explosiva (ou *meltdown* no vocabulário autista) no primeiro dia já na aldeia, em decorrência da quebra de rotina e do fato de estar presenciando uma situação nova, envolvendo um lugar desconhecido com pessoas desconhecidas. Isto, é claro, nada tem a ver com a receptividade do povo Tembé, já que fui muito bem recebido. Tratava-se mais de dificuldades relacionadas às minhas limitações. Mesmo assim, continuei o campo, utilizando meus medicamentos e contando com o apoio de meus colegas Agnaldo Pereira e Gabriel Rodrigues. Um encontro nesta ocasião foi extremamente proveitoso para a pesquisa, trata-se do diálogo que estabeleci com Paulo Tembé, um dos cantores mais presentes nas festas do povo Tembé. Paulo me viu saindo da *hamaza*<sup>4</sup> para buscar um de meus medicamentos e questionou o motivo de minha saída, tendo explicado, me perguntou ademais o motivo de precisar destes medicamentos, expliquei a ele minhas questões com a saúde mental e ele me perguntou se possuía o que chamou de “uma

---

<sup>4</sup> A *hamaza* trata-se de uma enorme construção circular localizada no centro da aldeia, seus esteios são feitos da árvore *tawary* e seu telhado é normalmente constituído de palha, apesar de haver casos no Alto Rio Guamá em que foi feito de madeira ou de telhas industriais. Trata-se do centro da sociabilidade do povo Tembé, sendo o local privilegiado onde ocorrem os rituais e as reuniões importantes

coisa especial na cabeça”. Este foi o primeiro diálogo que pude ter com um membro do povo Tembé acerca de saúde mental, o que me permitiu perceber inicialmente as formas como concebem estas questões.

A segunda ida à campo se deu em maio de 2023, quando fui para a aldeia Itaputyr participar do chamado “mingau da menina moça”, um ritual que ocorre antes de seu moqueado e contava com a participação de uma inicianda. O ritual dura dois dias. No primeiro dia fui apresentado à ilustre figura de Félix Tembé, uma enorme referência na cultura de seu povo e extremamente respeitado. Félix faz questão de nos receber em sua casa falando em língua *tenetehar* e de nos contar acerca da cultura de seu povo. Com Félix pude entender muito da questão territorial Tembé, além de suas preocupações com as mudanças culturais que seu povo enfrentava, com os mais jovens, segundo ele, cada vez mais perdendo o interesse nas manifestações de sua cultura. Isto, segundo Félix, tinha efeitos diretos no emocional e na mente dos jovens<sup>5</sup>, que estavam crescendo distantes de sua cultura e de sua comunidade. Após o fim da festa, pude ter uma boa conversa com o cacique Jeja, com quem deixei meu projeto de pesquisa e que se mostrou muito interessado com o trabalho acerca da saúde mental. Pude explicar na conversa os interesses de meu trabalho, que foi considerado importante pelo mesmo, já que identificou na aldeia uma importante figura conhecedora da cultura, o senhor Félix Tembé, que se encontrava em um estado de entristecimento profundo em decorrência das limitações de uma doença. A terceira ida à campo se deu na chamada “brincadeira das crianças”, um ritual pelo qual as crianças de cerca de um a dois anos passam para que fiquem protegidas dos ataques de espíritos e de outros seres.

Nos meses que se seguiram, fiz ao menos uma incursão a campo por mês, participando de rituais<sup>6</sup> ou indo para as reuniões do projeto “plantando histórias”, do qual passei a ser participante e que tinha o objetivo de registrar as histórias dos mais velhos para as próximas gerações.

Uma ida a campo em especial deve ser evidenciada neste trabalho, que foi o dia do Seminário Bem Viver e Educação Indígena, realizado em 08/11/2023 na aldeia Itaputyr, em parceria com o 10º Conselho Regional de Psicologia, idealizado por Alenilton Tembé e mediado por mim. Na seguinte ocasião, três profissionais que trabalham com psicologia e povos indígenas, entre eles a presidenta do CRP 10 Jureuda Guerra, realizaram uma ação na referida aldeia para conversar sobre saúde mental e escutar as principais demandas da

---

<sup>5</sup> Os Tembé, nas entrevistas realizadas, não fizeram referência ao termo “saúde mental” a menos que este fosse sugerido pelo entrevistador. Ademais, fazem referências à mente, pensamento e à dimensão mental, diferenciando-a, mas não isolando-a da dimensão espiritual, com certa proximidade às concepções ocidentais.

<sup>6</sup> Ao todo pude participar de quatro Festas do Moqueado, uma Festa do Mingau e uma Brincadeira das Crianças.

comunidade. Durante a ação pude realizar importantes entrevistas, além de coletar dados diretamente das pessoas que serão trabalhados nesta dissertação mais adiante.

Até a presente data, em janeiro de 2024, realizei um total de oito entrevistas entre o povo Tembé/ Tenetehar, abarcando conhecedores da cultura, pajés, pessoas que passaram por questões de saúde mental e profissionais da psicologia. A primeira entrevista foi feita com Maria Tembé<sup>7</sup>, uma jovem residente do Alto Rio Guamá e grande interlocutora de minha pesquisa, a quem devo muito por todo seu interesse em me auxiliar. Maria foi escolhida como interlocutora desta dissertação por sua posição peculiar, ou, segundo a perspectiva interacionista trabalhada por Goffman (2014) e Velho (1981), “desviante” dentro da comunidade Tembé. Atualmente necessita de tratamento e acompanhamento psicológico e psiquiátrico por conta de um diagnóstico de esquizofrenia. Porém, conforme analisado anteriormente acerca da saúde mental em contextos indígenas, a situação de Maria ganha outras interpretações, com a participação de outros seres que agem sobre sua pessoa, tendo recebido tratamentos com o conhecido pajé Nelson Tembé. O caso de Maria será trazido com mais detalhes nos capítulos seguintes.

A segunda entrevista foi feita com Keveny Tembé, uma jovem estudante de psicologia, residente da aldeia Zawar Uhu, mas agora com residência em Belém para conclusão de sua graduação, Keveny foi de grande ajuda para a pesquisa, pois além de ser membro do povo Tembé, é também graduanda em psicologia, o que torna sua visão e seu relato especialmente interessante. Keveny Tembé foi contatada por mim por intermédio de uma amiga estudante de psicologia. Ao conhecê-la, logo percebi a sua imensa importância para a pesquisa por conta de sua dupla origem, como Tembé e como estudante de psicologia, o que poderia, segundo minha previsão, afetar dualmente seu pensamento, causando potenciais conflitos. Keveny também poderia melhor do que ninguém me informar, a partir de sua percepção, que quadros ditos de saúde mental estão presentes no território entre seu povo. Após entrevistar Keveny, a mesma imediatamente me indicou sua prima, Elaine Tembé, que se formou recentemente no curso de psicologia na UFPA; entrevistei Elaine com a certeza de que suas contribuições seriam determinantes para o andamento da pesquisa, já que se trata de uma profissional da psicologia formada e mulher indígena Tembé. Como será mostrado, muitas de suas vivências diferiram da de Keveny, mas ambas foram de grande importância na disposição de dados para esta análise.

Durante o Moqueado da aldeia Sede, entrevistei uma grande conhecedora da cultura Tembé e dos rituais, Pirimina Guajajara, figura de muita importância para todas as festas do

---

<sup>7</sup> Utilizarei aqui um pseudônimo para proteger sua identidade e evitar sua exposição.

complexo ritual do Wira'u'haw. Pirimina me trouxe informações valiosas sobre a importância da Festa do Moqueado, as interdições necessárias para sua realização, a participação das *karuwaras* na brincadeira e as consequências da não observância dos cuidados por parte das meninas. Pirimina também me expôs sua opinião sobre o caso de Maria Tembé, de modo que passei a compreendê-lo com mais clareza.

Ainda sobre conhecedores da cultura Tembé, durante a Festa do Moqueado da aldeia Itaputyr, em novembro de 2023, pude conversar com Kunumim Tembé e Muiram Tembé, dois rapazes que se mostraram muito acolhedores ao me receber e passaram valiosas informações sobre a questão territorial, a saúde física e mental do povo Tembé. Durante esta mesma festa, pude realizar uma longa entrevista com o grande Félix Tembé, um homem de grande sabedoria acerca de sua cultura, onde me expôs muitas informações acerca da Festa do Moqueado, conhecimento acerca do universo cosmológico Tembé, o que representa a mente e o espírito para seu povo, e as formas de cuidados com a saúde que possuem. Na mesma ocasião, mas em outra aldeia, pude realizar uma das, se não a mais importante das entrevistas que tinha planejado, com Dona Francisca, uma pajé extremamente conhecida na região do Guamá, que participou do tratamento de muitos dos meus interlocutores. Tive uma longa conversa com Dona Francisca acerca dos significados de saúde e doença para o povo Tembé, além dos quadros de saúde mental que já tratou. De início uma dificuldade de tradução foi encontrada, ao questioná-la se já havia tratado pessoas com quadros como depressão ou ansiedade, Dona Francisca me informou que nenhum destes casos existia entre o povo Tembé. Foi necessário que eu abandonasse os preceitos e termos do ocidente e passasse a “traduzir” o que estes termos significavam para que minha interlocutora os compreendesse e concordasse que sim, eles existem entre o povo Tembé e já tratou inúmeros casos como estes.

Sempre tive o sonho de poder trabalhar na antropologia com povos indígenas, porém, durante a graduação meus campos realizados nunca saíram da cidade de Belém. Foi de fato um enorme desafio quebrar minhas rotinas e ir a locais desconhecidos por mim. Muitas vezes tive crises durante as viagens, chegando até a cancelar uma ida a campo por conta destas crises. Ademais, socializações e interações em campo podem ser uma grande dificuldade de um antropólogo autista, já que interações sociais nos cansam de maneira sem igual. Durante o campo, não podia deixar que minha “bateria social” acabasse, tinha que realizar meu trabalho e seguir em frente, voltando em todas as vezes completamente esgotado para casa. Este trabalho representa o meu melhor, algo que fiz com as dificuldades, mas ainda assim com a vontade de aprender, com paixão e com amor pela profissão que escolhi seguir.

## 2. A SAÚDE MENTAL NO OCIDENTE

### 2.1 O que é saúde mental

O conceito de saúde mental possui uma definição difícil, abarcando necessariamente diversos contextos, formas e imbricações que definem seu significado. Vários autores se debruçaram sobre o tema na tentativa de construir uma narrativa que ateste seu sentido, entre eles podemos citar Lancetti e Amarante (2006), Alves e Rodrigues (2010) e Filho *et al* (1999), cujas definições serão trabalhadas nesta primeira argumentação.

Para Lancetti e Amarante (2006), a saúde mental possui muitos significados, sendo mais comum o que remete a um campo profissional ou área de conhecimento, caracterizado por ser inter e transdisciplinar, envolvendo campos como a medicina, a psicologia, a psicanálise, a filosofia, a sociologia, e, no caso desta dissertação, a antropologia, dentre outros. Sua definição é perpassada por variáveis de ordem ideológica, política, social e cultural, nos levando a questionar o que exatamente significa ter uma mente saudável. Segundo os autores, cada sociedade, época ou cultura identifica tipos sociais mais ou menos ideais e mais ou menos sadios. Hoje, cada vez menos se separa a saúde física da saúde da mente, vários profissionais participam da tarefa de cuidado em saúde mental, como médicos, enfermeiros, auxiliares de enfermagem, dentistas, agentes comunitários de saúde, psicólogos, psiquiatras, assistentes sociais, dentre outros.

Para Alves e Rodrigues (2010), o conceito de saúde mental é amplo e nem sempre de fácil definição, se referindo a mais do que somente a ausência de uma ou mais perturbações mentais e sendo produto de múltiplas interações de fatores biológicos, psicológicos e sociais. A cultura seria a responsável por considerar o que é “doença mental” em um determinado contexto, modulando a forma como a patologia se apresenta e afetando a procura de ajuda pelos rótulos que são associados a estas perturbações. Segundo os autores, de acordo com o Relatório sobre a Projeção da Mortalidade e da Carga Global de Doença, que calcula o ano ajustado vivido com determinada incapacidade, o DALY, entre 2002 e 2030 as doenças mentais contribuem para 25% de todos os DALY, representando também um terço de todas as doenças não comunicáveis, as condições que mais contribuem para os DALYs são a esquizofrenia, a demência, o abuso de álcool e drogas e a perturbação afetiva unipolar a bipolar.

Filho *et al* (1999) fazem um importante apanhado geral do significado de saúde mental e como este foi construído ao longo da história. Aqui, trarei um resumo desta relevante

trajetória. Segundo os autores, muitos teóricos investiram seus esforços nos modelos teóricos da doença mental e avançaram pouco na construção conceitual do objeto de estudo “saúde mental”, privilegiando as doenças e esquecendo o trabalho teórico sobre a saúde. Disciplinas como a filosofia, psicanálise e as ciências sociais possuem importantes contribuições para a definição do termo. Como mostram os autores, para a etnopsiquiatria clássica de raiz durkheimiana, a normalidade seria o comportamento médio de todos os indivíduos, porém, isso não implica que se há um fenômeno considerado normal pela cultura, ele necessariamente significa normalidade mental, já que normalidade mental e cultural se diferenciam. Em uma sociedade considerada por esta vertente saudável, tanto a suposta normalidade cultural quanto mental coincidem. Já em uma sociedade considerada doente, a normalidade cultural seria o ajuste ao padrão hegemônico, mas isto não implicaria em normalidade mental. A chave para a saúde mental seria então a capacidade de ajustamento aos padrões que se transformam na sociedade. Podemos perceber como esta corrente carrega muitos pressupostos da teoria de Durkheim, ao deixar subentendida a noção de anomia social trabalhada pelo autor.

Em 1977, segundo Filho *et al* (1999), temos o desenvolvimento da chamada psiquiatria transcultural, idealizada por Arthur Kleinman. De início, esta corrente tece críticas ao pressuposto de que as categorias diagnósticas ocidentais seriam universais e livres de qualquer carga cultural, considerando-as como modelos explanatórios que se constituíram no contexto cultural ocidental. Outra crítica recai aos autores que buscam padrões semelhantes aos das sociedades ocidentais em sociedades não ocidentais. Kleinman propõe então a diferenciação entre as dimensões biológica e cultural da doença. A primeira, chamada de patologia (ou, em inglês, *disease*), representa as alterações e disfunções dos processos biológicos e/ou mentais, representando disrupções no funcionamento considerado correto dos órgãos pelos pressupostos biomédicos, ocorrendo independente da percepção do indivíduo ou de seu ambiente social. A segunda dimensão trata-se da enfermidade (ou *illness*), que incorpora a experiência e percepção do indivíduo em relação aos problemas acarretados pela patologia, assim como a reação social a esta, envolvendo processos de significação simbólica sociais e pessoais da doença e da forma de lidar com ela e controlá-la. Em resumo, a patologia seria a manifestação objetiva da doença conforme o médico a observa, enquanto a enfermidade seria sua percepção subjetiva, a forma que cada pessoa em determinado contexto a experiencia. Apesar de realizar esta distinção a primeiro momento, mais tarde, em 1988 e 1992, Kleinman afirma que ambas as formas se tratam de construções sociais, onde a enfermidade seria a forma pessoal e cultural de perceber, pensar, expressar e lidar com o

processo de adoecimento, existindo de forma anterior à doença, que por sua vez seria produzida a partir de uma reconstrução técnica do profissional em seu encontro com o paciente, a partir de uma comunicação em um idioma compartilhado entre enfermo e profissional sobre os significados daquela doença. Saúde, enfermidade, e cuidado seriam então partes de um sistema cultural e devem ser examinados em relação uns com os outros, pois a análise isolada destes termos distorce a compreensão de sua natureza e funcionamento em determinado contexto. Por exemplo, em um estudo sobre as mudanças das crenças em relação a um destes elementos, deve obrigatoriamente procurar por mudanças ocorridas nos demais.

Segundo Filho *et al* (1999), os estudos realizados por Byron Good e Mary-Jo Good deram continuidade à ideia de Arthur Kleinman, assumindo que tanto o normal quanto o patológico, assim como a fronteira entre ambos, são estabelecidos pela cultura. Para estes autores, a antropologia médica pode oferecer um método que permite investigar as experiências das enfermidades nas diferentes culturas, assim como sua fenomenologia, as formas pelas quais são narradas e os rituais realizados para que se chegue a uma cura. Sendo assim, a doença não se trata de uma coisa em si, nem de uma reflexão sobre esta coisa, mas de um objeto que é fruto desta interação. A cultura afeta como se experiencia e como se expressam os sintomas das doenças. Assim, os autores propõem um modelo hermenêutico cultural para a prática clínica, a qual consideram fundamentalmente interpretativa, já que envolve a interpretação das queixas dos pacientes e o conhecimento das cadeias causais a nível biológico para que se chegue a um diagnóstico da doença e proponha uma terapêutica eficaz. Assim, a doença é transformada em experiência humana, onde sua concepção pela atenção médica se dá através da atribuição de sentido, ou seja, por uma rede semântica.

Em 1994, Good retoma o pensamento a partir de uma perspectiva interacionista, ampliando a concepção construída de rede semântica, assumindo que o significado da doença não é universal para todos, mas um produto de interconexões, estando imbricada com as palavras, sentimentos e ações dos diferentes membros de uma sociedade que se condensam nos símbolos utilizados pelos profissionais. Assim, as redes semânticas tratam de estruturas profundas que conectam a enfermidade a valores culturais fundamentais de determinada sociedade, permanecendo fora do conhecimento cultural explícito e da consciência dos que compõem a sociedade, que as enxergam como universal. Em outras palavras, os membros de uma sociedade são incapazes de perceber as redes semânticas que constroem suas noções de saúde e doença, percebendo-as como naturais. A enfermidade, por sua vez, trata-se de uma narrativa oral e corporal marcada por uma rede de perspectiva. Diferente dos ideais anteriores,

agora se reconhece a heteroglossia e multiplicidade de vozes presentes na constituição das enfermidades, as individualidades destas vozes e os diálogos estabelecidos entre elas e os profissionais. A enfermidade é permeada por múltiplos caminhos que são frequentemente conflitantes, assumindo uma forma dialógica e carregada por políticas de gênero, parentesco e classe, como veremos mais adiante. Em relação às redes semânticas, as mesmas agora são percebidas como produtoras e sendo produzidas por estruturas de poder e de autoridade, sendo meios importantes para compreender como as hegemonias se organizam e se reproduzem.

Com estas correntes, segundo Filho *et al* (1999) nasce a convicção de que há a necessidade de considerar as mais variadas experiências do adoecimento, assim com as narrativas que se constroem sobre a doença e a cura e sua relação com a rede de significados culturais. Para isto, são necessárias abordagens macrosociais e históricas para compreender os diferentes contextos locais e estabelecer conexões epistemológicas, teóricas e metodológicas entre as diferentes dimensões do real, em outras palavras, que articulem entre o micro e o macro. Assim, as concepções produzidas pelas pessoas sobre a saúde mental são de grande importância. Como afirmam os autores, a psiquiatria nascida na modernidade se constitui, assim como outros ramos da medicina, a partir de uma busca pela objetivação e universalização dos processos de diagnóstico, onde em qualquer lugar do mundo, defrontados pela mesma situação, os psiquiatras chegarão ao mesmo resultado. Assim, pretendeu-se excluir toda a subjetividade do diagnóstico, desconsiderando-se os fatores pessoais e culturais.

Dando prosseguimento a sua análise histórica do conceito de saúde mental, Filho *et al* (1999) trazem a proposta de Gilles Bibeau e Ellen Corin de uma antropologia crítica capaz de transpor a dicotomia entre cultura e sociedade. Estes autores desenvolvem uma abordagem “semântico-pragmática e contextual”, analisando casos concretos para entender como a comunidade percebe, interpreta e reage com relação aos problemas de saúde mental, abarcando todos os signos corporais e comportamentais vivenciados pela comunidade e como estes são transformados em sintomas das mais diversas enfermidades.

Em seguida, os autores apresentam a teoria dos sistemas de signos, significados e práticas de saúde mental, ou ssp/sm, que propõe a superação da dicotomia entre geral e particular, ou seja, estabelece um diálogo entre as particularidades dos casos reais que são identificados, definidos e reconhecidos localmente, e a generalidade do método científico da clínica ou da pesquisa. As categorizações destes sistemas teóricos são fragmentadas, contraditórias, parcialmente compartilhadas e construídas localmente, organizadas em uma variedade de sistemas semânticos historicamente localizados e acessíveis através de situações

reais, eventos, comportamentos e narrativas. A parte antropológica desta teoria pressupõe uma metodologia ao mesmo tempo fática, narrativa e interpretativa. Na vertente fática, eventos, práticas e comportamentos são descritos e relacionados aos problemas de saúde mental pela população, assim como suas expectativas e julgamentos, a posição dos atores no campo social e cultural é definida pelos significados, valores e normas compartilhados socialmente, compreendendo as reações dos familiares, vizinhos e amigos no que se refere aos comportamentos e atitudes para com os indivíduos tidos como doentes, envolvendo reações positivas de normalização e reações negativas de estigmatização; a vertente narrativa é expressa através da retórica popular que pode ser alcançada através do indivíduo particular ou pelo processo de descrição etnográfica da população, deixando evidente o importante papel da atribuição de sentido na construção da experiência do adoecimento, assim, as narrativas individuais são importante vias de acesso à rede de significados; já a vertente interpretativa se divide em dois níveis diferentes: no primeiro, chamado de interpretação de primeiro nível ou hermenêutica popular, trata das formas que a comunidade identifica, estrutura, interpreta e explica as práticas reativas aos casos problemáticos que são vivenciados, levando em consideração a heterogeneidade de relatos dos mais diferentes atores sociais, coexistindo várias leituras de um mesmo problema a partir das diferenças sociais, econômicas, étnicas e culturais; já o segundo, chamado de interpretação de segundo nível, se utiliza das interpretações nativas da sociedade e faz um esforço de tradução desta para a linguagem científica, respeitando as interpretações locais mais tendendo à universalidade do modelo científico ocidental.

Mais adiante, Filho *et al* (1999) apresentam a teoria desenvolvida por Georges Canguilhem em 1978, que compreende as dicotomias normal/patológico e saúde/doença como não simétricos, mas ao mesmo tempo não contrários e nem contraditórios. Para este autor, o patológico não representa a ausência de normas, mas a existência de outras normas diferentes e inferiores à normalidade que impossibilitam que o indivíduo viva da mesma forma que aqueles que são considerados sadios. Assim, saúde seria a capacidade de se transpor as crises desencadeadas pela patologia e instalar uma nova ordem fisiológica. Posteriormente para Canguilhem, tanto saúde quanto doença são normais, pois ambas significam uma certa norma de vida, onde a norma sadia seria superior. O limiar entre saúde e doença é influenciado por características individuais, culturais e socioeconômicas.

Já a abordagem de Michel Foucault é uma vertente historiográfica sobre a tensão entre normal e patológico. Segundo o autor, a segunda metade do século XIX foi marcada pelo surgimento de novos padrões de normalidade na medicina e nas ciências humanas, como a

sociologia e a psicologia. Assim, buscava-se intervir sobre o corpo e a mente do indivíduo humano, que tal qual uma máquina poderia ser programado para funcionar de determinada forma e consertado quando apresentasse falhas. A tarefa da recém formada medicina mental e das ciências sociais aplicadas passou a ser listar as possibilidades normais de rendimento dos seres humanos, suas capacidades e parâmetros de funcionamento social. Assim, saúde seria nada mais do que capacidade adaptativa, isto é, a habilidade de se submeter aos poderes que disciplinam e gerenciam os corpos e comportamentos das pessoas.

Para Filho *et al* (1999), a ideia de saúde como ausência de doença continua a ser constantemente reafirmada pela prática médica contemporânea. Os autores trazem a perspectiva da nova psiquiatria transcultural, que se preocupa com os efeitos culturais das heterogeneidades estruturantes das sociedades. Esta corrente concebe que em uma mesma sociedade podem ser encontradas uma multiplicidade de vozes nos processos de saúde e doença. O que representa anormalidade para um grupo, pode ser normalidade para outro. Os signos e significados de saúde mental não são mais reduzidos a uma leitura negativa, ou seja, não mais significam apenas a ausência ou presença de uma psicopatologia. A “saúde mental” então só pode ser definida em sua configuração inteira, isto é, como uma integral de saúde-enfermidade-cuidado, trazendo consigo metáforas de representação social de enfermidades, estruturas epidemiológicas, cadeias de causalidade e relações de produção de risco. Assim, a depressão, por exemplo, é mais do que uma “doença” no sentido clínico, mais do que um “transtorno” no sentido estrutural psicopatológico, mais do que um “risco” no sentido epidemiológico, mais do que um “processo complexo” no sentido socioecológico, mais do que uma “morbidade” no sentido da saúde pública e mais do que uma “forma” no componente do imaginário social; a depressão é, ademais, tudo isso e mais do que isso, incorporando ainda a dimensão histórica de cada uma de suas facetas formando um objeto-modelo totalizado, que não pode ser compreendido simplesmente pela soma de cada uma de suas manifestações particulares.

Sendo assim, para Filho *et al* (1999), os modelos de doença e os modos de adoecer são relativamente pautados pelos processos sociais de normalização, existindo dentro de uma mesma sociedade várias maneiras de estar sadio ou doente. A saúde deve então ser tomada como um conceito aberto, onde seus signos, significados e práticas apresentam grande variação, não existindo um padrão universal de normalidade. Assim, a investigação epistemológica seria uma espécie de “cartografia” dos sistemas de representação de determinada sociedade, uma tentativa de analisar os preceitos de saúde, doença, normalidade e anormalidade a partir da perspectiva da sociedade em questão. Essas e outras questões se

tornam evidentes ao se tentar analisar a saúde mental em contextos ameríndios, por vezes nos depararmos neste trabalho com situações consideradas anormais ou até patológicas para os padrões ocidentais, mas que adquirem o entendimento de serem costumeiros nestes contextos. O próprio conceito de “saúde mental” deve ser problematizado ao ser utilizado na realidade dos povos indígenas, pois estes muitas das vezes não concebem seus fenômenos como oriundos do que entendemos por “mente” ou “psiquê”. Ademais, cada membro ou grupo dentro da sociedade visualiza dimensões diferentes do complexo saúde-doença-cuidado, sendo necessário que se leve em consideração a pluralidade de vozes das heterogeneidades de classes, gênero e gerações. Em sociedades multiculturais como a nossa, o pluralismo étnico, a exclusão social, as diferentes gerações, a desigualdade de gênero, a orientação sexual, dentre outros, indicam a necessidade de políticas de cuidado psiquiátrico que se atentem à questão cultural e suas múltiplas vozes envolvidas.

Segundo Lancetti e Amarante (2006), os hospitais nasceram como instituições religiosas filantrópicas que tinham como objetivo a hospedagem, hospitalidade e cuidado dos necessitados, mendigos e miseráveis que necessitavam de assistência. Neste tempo começa-se a construir a associação das doenças à pobreza. No século XVII, estas instituições também passam a ganhar a função social e disciplinar, recebendo centenas ou milhares de pessoas consideradas delinquentes e desajustadas, que se amontoavam em seus pátios. Durante a Revolução Francesa, os hospitais passam por reformas que tinham por objetivo resolver as questões de seu aspecto insalubre e de sua natureza de violência e exclusão social. Já no século XIX, Philippe Pinel iniciou um processo de transformações em um destes hospitais que viria a dar origem à psiquiatria, empreitada que o levou a adquirir o título de pai da psiquiatria.

A primeira modalidade de psiquiatria praticada por Pinel foi o alienismo, isto é, a internação compulsória daqueles considerados em estado de alienação mental. Pinel iniciou um processo de retirada do hospital de todos aqueles que não se encaixavam como enfermos e de identificação, catalogação, observação e descrição minuciosa das patologias de modo que fossem classificadas e separadas. Assim, a psiquiatria se dedicou a lidar com a chamada alienação<sup>8</sup> mental, o primeiro conceito da medicina a nomear o que era entendido como “loucura”. Durante o iluminismo, nomear alguém como alienado significava dizer que esta pessoa não era capaz de viver em sociedade, sendo passível de ser excluída. Para Pinel, a alienação mental teria suas origens em um distúrbio da razão, aproximando a pessoa à

---

<sup>8</sup> Segundo os autores (*Ibid*), alienação vem do latim *alienare* ou *alienatio*, que significa estar fora de si, fora da realidade, de uma origem alienígena, estrangeira.

animalidade e irracionalidade. O alienado seria um sujeito perigoso, devendo ser internado pelos riscos que causa para si e para a sociedade.

Assim, nasceu também o conceito de isolamento. Para a ciência, se um objeto tinha que ser estudado e catalogado, ele deveria ser isolado do mundo exterior e das interferências que pudessem vir a prejudicar a observação objetiva e neutra. Se baseando nesses preceitos, a psiquiatria devia isolar os alienados de sua família, vizinhos e amigos, internando-os em uma instituição onde as interferências não pudessem atrapalhar a análise científica. A instituição de internação foi tida como uma espécie de tratamento, onde a partir do isolamento esta pessoa poderia ser reorganizada e disciplinada para voltar à sociedade. Os autores afirmam que as instituições disciplinares são a base das sociedades modernas industriais, possuindo uma série de regras, princípios e rotinas com o objetivo de reorganizar o mundo do interno e fazê-lo se submeter. Em realidade, o hospital psiquiátrico de Pinel não foi um lugar de tratamento e cuidado para pessoas em sofrimento mental, ao contrário, muitas denúncias de maus tratos, violências e violações dos direitos humanos passaram a vir à tona.

De acordo com Ferreira (2017), do século XIX até após a Segunda Guerra Mundial, a psicologia estava detida nas mãos da medicina e do poder policial, que por sua vez respondia à classe dominante da sociedade. As famílias da época não possuíam instrução sobre como lidar com os quadros de saúde mental, a solução apresentada pelos especialistas era a exclusão, isolamento e posterior abandono nos manicômios. Diversos métodos cruéis eram empregados na tentativa de curar o paciente, como a lobotomia, um corte realizado no lobo frontal do córtex do encéfalo através de procedimento cirúrgico, que inibia o mecanismo de julgamento, das emoções e ações, levando muitas das vezes a óbito. Outro método utilizado era o eletrochoque, onde os pacientes eram submetidos a descargas elétricas na cabeça para que fossem “corrigidos”. Segundo o autor, qualquer comportamento diferente do que a grande maioria julgava ser o normal para os bons costumes era isolado e submetido à internação. A família deixou então de ser um modelo ou forma terapêutica.

Segundo Lancetti e Amarante (2006), muitas propostas foram surgindo ao longo das décadas de mudanças no modelo psiquiátrico centrado no hospital. Este movimento se intensificou após o término da Segunda Guerra Mundial, onde o mundo pôde conhecer o horror dos campos de concentração, que apresentavam em essência os mesmos princípios dos hospitais psiquiátricos. A primeira proposta neste sentido foi executada por Maxwell Jones no Reino Unido, que sugeria a transformação do hospital psiquiátrico em um local comunitário, envolvendo todas as pessoas que se encontravam neste ambiente num projeto terapêutico comum, com assembleias, reuniões e grupos de apoio. Em 1940 foi a vez de François

Tosquelles realizar a tentativa de transformar o Hospital Saint-Alban, na França, a partir do modelo das cooperativas dos operadores catalães, onde camponeses eram convidados ao hospital e realizavam diversas atividades conjuntas como festas, comércio, etc. Essa linha ficou conhecida como psicoterapia institucional. Ambas as propostas possibilitaram que pela primeira vez a voz do paciente fosse levada em consideração, considerando-o como uma pessoa capaz de participar de seu próprio tratamento. As críticas à essa tendência recaem no fato das duas propostas ainda serem muito restritas ao modelo hospitalocêntrico, afastando os pacientes de suas famílias e territórios.

Mas a verdadeira revolução, segundo Lancetti e Amarante (2006), ocorreu em Trieste, na Itália, a partir de 1971, e tinha como principal protagonista Franco Basaglia. Esta experiência rompeu verdadeiramente com o paradigma psiquiátrico anterior, propondo o definitivo fechamento do hospital psiquiátrico e sua substituição pelo que os autores chamaram de “serviços territoriais”. Basaglia afirmava que a tentativa da psiquiatria de estudar as doenças mentais tinha colocado o sujeito de lado, se debruçando sobre doenças abstratas e as analisando como se existissem por si só. As doenças, defendia, principalmente as doenças mentais, só existem quando são experienciadas por sujeitos concretos, não são algo que envolve as pessoas e se encontra externo a estas, como uma infecção. A proposta então consistia em colocar a doença de lado para que assim se pudesse tratar de sujeitos concretos que vivenciam o sofrimento psíquico. O profissional de saúde que antes lidava com um esquizofrênico, um alienado, um sujeito incapaz de ter razão e consciência, agora lida com uma pessoa com nome, sobrenome, endereço, familiares, amigos, paixões, desejos e projetos, que, principalmente, deixa de ser reduzida à doença. O tratamento deixa de ser a prescrição do isolamento ou tratamento moral, em contrapartida, entende-se que o sujeito possui demandas por trabalho, lazer, cuidados, relações e afetos, que devem fazer parte de seu tratamento.

Conforme mostram Lancetti e Amarante (2006), em Trieste iniciou-se um processo de reconstrução de muitas vidas que estavam sendo apagadas e reprimidas nos manicômios. Cooperativas de trabalho foram criadas para pessoas que estavam internadas, assim como residências e projetos culturais como vídeo, cinema, teatro, oficinas de arte, etc. Foram fundadas também as associações de familiares e usuários para melhor ouvir aqueles que estavam passando pelo tratamento. Os manicômios de Trieste foram fechados e totalmente substituídos, passando o usuário dos serviços a residir na cidade com os demais cidadãos, uma verdadeira estratégia de desinstitucionalização.

Ferreira (2017) cita os grandes movimentos contra a política institucional nas décadas de 1970 e 80, que tiveram como ponto de partida as muitas denúncias que tornaram evidentes

as necessidades de mudança no modelo hospitalocêntrico. Mudanças também foram percebidas no comportamento sociocultural em relação ao tema da “loucura”. O projeto de Basaglia, segundo Lancetti e Amarante (2006), desencadeou mudanças em toda a Itália. Em 1978 foi aprovada a Lei 180, chamada de Lei da Reforma Psiquiátrica ou Lei Basaglia, que determinava a extinção de todos os manicômios no território italiano. O modelo comunitário então figurou como substitutivo ao hospitalar.

O Brasil, como mostram Lancetti e Amarante (2006), possui uma triste história no que se relaciona ao cuidado com pessoas com sofrimento psíquico. Os autores trazem o exemplo de 1975 do Hospital Juliano Moreira, em Salvador, que possuía muitos internados com esquizofrenia, em sua maioria negros que eram trancafiados em senzalas remanescentes do antigo prédio construído por um traficante de escravos. Ao longo do território nacional, foram construídos hospitais estatais e federais em todas as grandes capitais. Entre os anos 1960, 70 e 80, os hospitais financiados pelo Instituto Nacional de Previdência Social (INPS) se tornaram um negócio rentável, abrigando de centenas a milhares de pacientes com poucos funcionários, péssimas condições sanitárias e muitos casos de desrespeito aos direitos humanos dos internos. No início da década de 1980, o Brasil possuía em torno de 100 mil leitos psiquiátricos.

Porém, como mostram Lancetti e Amarante (2006), com a revisão do modelo da psiquiatria tradicional, diversas experiências ao longo do território nacional foram testadas no sentido de desfazer os preceitos do modelo hospitalocêntrico. Osvaldo Di Loretto colocou em prática a comunidade terapêutica em São Paulo e Oswaldo Santos tentou realizar um projeto semelhante no Rio de Janeiro. Outra figura importante para a construção de uma experiência de uma psiquiatria mais humana foi Nise da Silveira, que lutou ativamente contra as formas agressivas de tratamento de sua época, como a internação, os eletrochoques e a lobotomia. Nise foi responsável pela fundação, em 1946, Seção de Terapêutica Ocupacional no antigo Centro Psiquiátrico Nacional de Engenho de Dentro, Rio de Janeiro, e em 1955 da Casa Palmeiras, uma clínica destinada ao tratamento dos egressos das instituições psiquiátricas, que realizava suas atividades de forma livre, em regime de externato (CENTRO CULTURAL DO MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2014). A constituição de 1988 deu origem ao Sistema Único de Saúde (SUS), assim, os hospitais psiquiátricos passaram a ser criticados dos pontos de vista ideológico, político, sanitário e prático, deixando cada vez mais de serem uma opção de lucro. A partir de 1989, construiu-se a interpretação de que a saúde é um direito universal, logo é dever do Estado garanti-la. O zelo pela saúde dos cidadãos passou a ficar ao cargo das autoridades municipais.

Mas uma experiência em específico, segundo Lancetti e Amarante (2006), foi revolucionária para o desenvolvimento do cuidado à saúde mental brasileira, o caso de Santos, que iniciou a construção de um sistema de saúde mental a partir do desmantelamento do hospital psiquiátrico. Em 1989, após várias denúncias de maus-tratos e mortes, a prefeitura, a partir de uma equipe liderada pelo psiquiatra Roberto Tykanori, realizou uma intervenção no único hospital psiquiátrico da cidade, a Casa de Saúde Anchieta, que contava com aproximadamente quinhentos pacientes, e passou a gerenciá-la. Um grande número de profissionais de saúde, enfermeiros, médicos e dentistas participaram da ação para cuidar dos pacientes que se encontravam em frágil estado de saúde. A ordem institucional do hospital foi alterada, as celas fortes foram fechadas, os eletrochoques foram proibidos e muitos pacientes receberam alta. Os internos que ficaram foram agrupados em enfermarias segundo seus locais de origem e recebiam atendimento, quando a equipe técnica se integrava aos pacientes, saíam do hospital para fundar os chamados Núcleos de Atenção Psicossocial (NAPs). Os NAPs nasceram como substitutos ao hospício e traziam consigo o ideal de atender ao paciente em seu território, posteriormente foram chamados de CAPs, Centros de Atenção Psicossocial. Assim, Santos se tornou a primeira cidade brasileira sem manicômios, conforme o hospital psiquiátrico ia sendo desmontado, iam sendo criados os NAPs, os Pronto-Socorros Psiquiátricos, o Núcleo de Trabalho, as cooperativas, as moradias para os pacientes crônicos sem contato familiar, o Centro de Valorização da Criança e do Adolescente e o Núcleo de Artes TAM TAM. Em 1994, o hospital já estava totalmente fechado e o sistema de saúde que o substituiu funcionando. Esta experiência mostrou que é possível cuidar de pessoas em sofrimento mental sem a necessidade de manicômios, basta que a psiquiatria se comprometa com a vida e a subjetividade do indivíduo.

Ferreira (2017) trabalha a história do serviço social no cuidado à saúde mental, que se constituiu após o período da reforma psiquiátrica no Brasil e trouxe uma grande evolução para o tratamento dos transtornos mentais. O autor salienta que a reforma seguiu a trajetória de outros movimentos sociais no país, tendo seu estopim após a abertura do regime militar, o Centro Brasileiro de Estudos de Saúde (CEBES) e o Movimento de Renovação Médica (REME) foram os espaços de discussão principais na área. Neste contexto surge o Movimento dos Trabalhadores de Saúde Mental, que cumpre o importante papel de denúncias e acusações ao governo sobre as torturas, fraudes e corrupção do sistema em curso de assistência psiquiátrica. O Movimento foi responsável pelo fim de práticas como o uso do eletrochoque e pela reivindicação da humanização dos serviços e de melhores condições de assistência à população. Em 1978 uma greve foi estabelecida, que durou oito meses e teve grande

repercussão na imprensa. Assim, os pacientes psiquiátricos puderam retornar aos seus familiares, segundo o autor, a família retomou o lugar de modelo de intervenção terapêutica. O foco não era mais a internação, mas a reinserção social dos pacientes. Os CAPs surgem então como instituições principais de atendimento à saúde mental, promovendo a socialização dos usuários na comunidade e melhora de sua capacidade emocional e cognitiva, além de permitir a participação da família. Na década de 1970 é proposta a Lei 10.216/01, chamada de Lei da Reforma Psiquiátrica, que assegura o direito das pessoas com transtornos mentais, instituindo uma nova forma de assistência e garantindo seu direito de ir e vir, infelizmente a Lei só pôde ser aprovada em 2001. Segundo o autor, o assistente social assumiu uma função de protagonista no novo modelo, assegurando os direitos humanos dos usuários, como seus recursos financeiros, engajamento social, oportunidade de busca de emprego, ensino e transporte, promovendo acima de tudo sua inserção social.

Segundo Lancetti e Amarante (2006), em 1989 o Brasil contava com 13 NAPs e 80 mil leitos de internação psiquiátrica, na data da pesquisa (2006) já contava com 820 CAPs e 45 mil leitos. Em Quixadá, no Ceará, antes eram internados oito pacientes por mês, na data da pesquisa já foram constatadas oito internações ao ano. Tudo isto demonstra o sucesso do novo modelo. Como afirmam os autores, parte significativa da população sofre de algum distúrbio psíquico três por cento delas com alguma gravidade. Os autores trabalham o sistema de Estratégia de Saúde da Família (ESF), que muitas vezes se apresenta como uma solução para os casos que não procuram os serviços dos CAPs, já que se insere nos territórios e acompanha os pacientes por um longo período. Porém, argumentam que os CAPs e a ESF devem trabalhar juntas, promovendo a reinserção e capacitação dos usuários, combinando suas metodologias para garantir os pressupostos da Reforma Psiquiátrica. A adesão será inegavelmente maior se o órgão cuidador reconhecer a cultura de seu interlocutor, promovendo a chamada democracia psíquica. Os procedimentos aplicados diretamente nos territórios são mais complexos que nos hospitais. O novo modelo objetiva a redução da internação psiquiátrica, assim como a diminuição das mortes por violência e diminuição do uso patológico de drogas legais e ilegais, passando ao uso racional dos psicofármacos. Em sua aplicabilidade, o novo sistema tem ligação direta com a diminuição dos índices de violência. Segundo os autores, pessoas com esquizofrenia se reabilitam mais em países subdesenvolvidos por conta dos recursos de solidariedade das comunidades.

Alves e Rodrigues (2010) falam em prol da organização de sistemas de saúde que sejam culturalmente sensíveis para conseguir compreender os fatores que influenciam a manifestação da doença em determinado contexto. Para tal, é importante conhecer os

determinantes sociais e econômicos que influenciam a saúde mental. O primeiro fator apresentado pelos autores é o emprego, já que o desemprego pode ser associado a maiores índices de adoecimento e mortalidade precoce. A insegurança de perder o emprego está ligada a sentimentos de humilhação e desespero, levando a altas taxas de ansiedade, depressão e suicídio. Outro fator é a educação, quanto maior o nível educacional do indivíduo, menor a incidência de perturbações de ordem mental, pois a educação permite o acesso a empregos com melhor remuneração e melhores condições de habitação. O nível educacional baixo muitas vezes é indicador de condições adversas na infância e nível socioeconômico baixo, que normalmente se associa a desemprego, pobreza e exclusão social.

A pobreza, segundo Alves e Rodrigues (2010), ou falta de dinheiro, bens materiais, meios econômicos, sociais e educacionais, geralmente leva a privações como más condições de habitação, desemprego, baixa escolarização e pouca coesão familiar, o que tende a aumentar as taxas de acometimento de perturbações de ordem mental. Os autores apresentam duas teorias que se relacionam a este fator: a primeira é a teoria da causalidade social, que associa o baixo nível socioeconômico a uma maior adversidade ambiental, resultando em eventos de vida estressantes, má qualidade de cuidados maternos e obstétricos e escassez de recursos sociais, isto leva consequentemente a um maior risco de doença mental. A segunda trata-se da teoria da seleção social, que diz que além das associações entre o baixo nível socioeconômico e o desemprego, tensão familiar, etc, a pessoa também se encontra sob o efeito de um estigma, que contribui para que sejam ainda mais arrastadas para os níveis socioeconômicos mais baixos, gerando um ciclo vicioso. Os autores salientam que as duas teorias não se excluem, sendo a causalidade social mais relevante no caso de perturbações como ansiedade e depressão, e a seleção social mais aplicável a casos de psicoses e abuso de substâncias. A pobreza também está ligada a barreiras no acesso aos serviços de saúde, principalmente saúde mental, pois pessoas de baixo poder aquisitivo carecem de cuidados que sejam culturalmente apropriados e que levem em conta as necessidades e o contexto do paciente, recebendo muitas vezes atendimentos que se limitam aos fármacos.

Outro fator importante apresentado por Alves e Rodrigues (2010) é a habitação. Segundo os autores, uma moradia digna proporciona abrigo físico e psíquico, aumentando a sensação de proteção da pessoa. Pessoas desabrigadas possuem um maior risco de possuírem doenças tanto físicas como mentais, além de uma maior mortalidade. A urbanização também é um fator determinante, viver em grandes cidades expõe os cidadãos a um maior risco de desenvolverem doenças mentais. Isso se dá pela dificuldade de acesso a bens essenciais, estilos de vida menos saudáveis, menor prática de exercício físico, obesidade, poluição,

estresse no dia-a-dia, meios de transporte de baixa qualidade e super lotados, condições de habitação precárias, altos níveis de violência e menor apoio social por parte da comunidade. Em contrapartida, a vida em ambientes rurais muito isolados também pode criar as condições para o desenvolvimento de doenças mentais em decorrência do isolamento, da falta de transportes e comunicações, da dificuldade de acesso à educação e formação profissional, além da falta de oportunidades econômicas. Ademais, um ambiente mais isolado e de difícil acesso também limita o acesso às políticas de cuidado em saúde mental.

De acordo com Alves e Rodrigues (2010), fatores como discriminação sexual e violência de gênero também são agravantes dos problemas de saúde mental. Mulheres possuem um risco de sofrer de sofrimento psíquico duas vezes maior ao dos homens, isto em decorrência de sua posição socioeconômica, limitações no acesso a recursos e imposições de papéis sociais. Os abusos físicos e sexuais, violência conjugal, limitação da autonomia, impedimento de acesso à educação também são agravantes, principalmente em países subdesenvolvidos. As mulheres então são mais propensas à depressão, ansiedade e suicídio. Circunstâncias adversas durante a gravidez, como a violência, também podem provocar déficits no desenvolvimento do feto, afetando seu desenvolvimento neurobiológico, ou seja, perturbações mentais nas gestantes podem ter impactos de longo prazo na saúde de seus filhos. A presença de doenças mentais nas mães, como psicoses ou depressão, pode aumentar os riscos de um parto prematuro e do bebê apresentar problemas de desnutrição e baixo peso ao nascer. O estabelecimento de relações afetivas estáveis com os pais ou figuras de referência é de extrema importância para o bom desenvolvimento psicológico, intelectual e emocional da criança, perturbações em relação aos pais, como abuso ou dependência de álcool, aumentam os riscos de violência familiar e conseqüente acometimento de sofrimento psíquico nos filhos.

Alves e Rodrigues (2010) expõem ainda que o racismo, a discriminação e a estigmatização podem contribuir para um maior risco de doença mental e morte prematura ao causarem a exclusão social das pessoas. O acesso a bens essenciais, habitação, educação e emprego, que fazem parte da cidadania, fica comprometido. Assim, as pessoas com deficiência, as pessoas em situação de rua, as minorias étnicas e as pessoas institucionalizadas possuem maior vulnerabilidade às doenças mentais. Ademais, segundo os autores, milhões de pessoas estão todos os dias ao redor do mundo expostas a situações de catástrofe natural ou conflitos armados, estas experiências são extremamente traumáticas e produzem um impacto negativo na saúde mental, levando à depressão, ansiedade, estresse pós-traumático e suicídio.

Assim, para Alves e Rodrigues (2010), o conhecimento dos determinantes sociais e econômicos da saúde mental é de extrema importância ao se pensar as políticas de atenção. É

importante que os recursos e as práticas de cuidado sejam distribuídos de maneira equitativa para a sociedade, tendo as condições sociais e econômicas grande contribuição no adoecimento e na necessidade de atenção à saúde mental. Também é necessário promover estilos de vida saudáveis como alternativa para reduzir o risco de desenvolvimento de perturbações mentais, isso envolve relações familiares mais estáveis e melhorias na situação socioeconômica. Segundo Filho *et al* (1999), a saúde mental significa um *socius* saudável, isto é, refere-se a emprego, satisfação no trabalho, participação social, lazer, qualidade das relações sociais e equidade. Não há como negar, segundo os autores, que o conceito de saúde mental se vincula necessariamente a uma emancipação do sujeito, e é acima de tudo um conceito político.

## **2.2 O xamanismo a partir da psicologia e estudos de saúde mental**

Após passarmos pela análise da construção histórica do conceito de saúde mental, tão caro para para entender o que esta dissertação quer dizer ao falar sobre o tema, passemos agora para uma análise do xamanismo percebido a partir dos estudos de saúde mental. Isto nos permitirá entender as práticas xamânicas a partir do ponto de vista da psicologia e da psiquiatria e os entendimentos de seus fenômenos. Esta mudança de perspectiva se mostra útil para expandir a análise para além da antropologia, demonstrando a percepção de outras ciências sobre o tema. Além disso, como o foco desta dissertação é a dimensão mental do xamanismo ameríndio, os estudos de saúde mental são ferramentas privilegiadas para a percepção e análise desta dimensão, alcançando reflexões que podem escapar do escopo antropológico.

O xamanismo ameríndio representa um conhecimento ancestral perpassado ao longo dos milênios pela oralidade. Segundo Barreto (2021), o ocidente, a partir da ciência e das universidades, realizou um verdadeiro epistemicídio dos saberes indígenas. Porém, mesmo que relute veementemente em admiti-lo, algumas ciências como a psicologia possuem suas raízes nas práticas xamânicas, possuindo mais coisas em comum do que diferenças. O autor propõe olhar para o xamanismo como reconhecimento da história fronteira da psicologia, que é o exercício que farei agora. Ao focar apenas na história científica moderna, a psicologia corre o risco de negligenciar todo um acúmulo de conhecimentos e práticas que auxiliaram os seres humanos no geral a compreenderem os fenômenos psíquicos, assim como formular teorias e práticas sobre seu funcionamento, abarcando temas como a subjetividade, o corpo e a coletividade. Isto não significa, entretanto, apontar o xamanismo como um conhecimento

rudimentar de um período inferior que foi superado pela ciência moderna, ao contrário, significa dar ao xamanismo a visibilidade e reconhecer suas contribuições à cognição humana como conhecimento ancestral. Assim, segundo Barreto (2021) o xamanismo possui um lugar de honra legítimo, permitindo ao longo dos séculos diferentes recursos, perspectivas e técnicas de manejo do que hoje são os objetos da psicologia, isto é, o comportamento, a subjetividade e a mente. Os livros de história da psicologia não reconhecem essa ancestralidade, contando sua trajetória a partir de raízes gregas e conhecimento produzido somente a partir dos europeus, silenciando os outros saberes envolvidos. Às diferentes formas de magia, a ciência ocidental relegou o lugar do pensamento infantilizado, pré-racional, e do charlatanismo.

Conforme Barreto (2021), a ciência psicológica ao romper suas ligações com os saberes ancestrais, passou a rotular como patológico os estados de consciência que fossem diferentes da vigília, sendo considerados como distúrbios do funcionamento. Os xamãs foram considerados como charlatões ou doentes mentais. Porém, estudos mostraram que os xamãs são em sua maioria detentores de uma grande vitalidade física, habilidades cognitivas e intelectuais significativas, além de serem um grande compêndio de conhecimento sobre sua cultura e sobre a natureza. Observou-se principalmente que os especialistas xamânicos possuem grande sensibilidade e excelentes capacidades de concentração.

Rock e Krippner (2011) sugerem que a epistemologia xamânica permitiu um desenvolvimento da percepção cognitiva, afetiva e modos somáticos de conhecimento que auxiliaram os primeiros a sobreviver aos desafios do ambiente hostil. Porém, os atores realizam uma forma de reducionismo da atividade xamânica ao afirmar que as explicações míticas e os rituais foram essenciais como histórias explanatórias, que ajudaram os humanos a navegar através das contingências dos encontros e desafios diários, além de que as habilidades perceptivas, junto com as desenvolvidas percepção e imaginação foram cruciais para cumprirem as necessidades de suas sociedades. Estas afirmações devem ser tomadas com cautela, pois representam uma visão funcionalista das práticas xamânicas, algo que já foi há muito superado pela antropologia. O xamanismo se encontra comprovadamente muito além de qualquer uma destas funções diretas que somos levados a associá-lo, representando um universo complexo e diverso que encontra inúmeros significados.

Em resumo, de acordo com Barreto (2021), o xamanismo se desenvolveu como uma especialização social e trouxe verdadeiras contribuições para a evolução da consciência humana. As práticas xamânicas também auxiliaram no desenvolvimento da linguagem para a expressão e comunicação, assim como na fabricação de imagens e símbolos que foram

importantes para a evolução da consciência. Estas ritualísticas foram as primeiras práticas institucionalizadas que proporcionaram uma mudança no padrão de consciência e modificações no vínculo comunitário, proporcionando a solidariedade e desenvolvimento das funções neurognósticas. Todos estes fatores podem ter contribuído enormemente para a evolução do cérebro humano e desenvolvimento de subsistemas especializados que são ativados durante as mudanças de consciência.

As análises de Krippner (2007) sobre dados arqueológicos demonstram que a fluidez cognitiva que provocou a explosão cultural das eras Paleolítica Média e Superior também fora responsável pelo desenvolvimento da capacidade de experienciar estados alterados de consciência. As tradições xamânicas institucionalizaram procedimentos para conseguir superar a fragmentação natural da consciência humana e sincronizar a cognição. Assim, Barreto (2021) afirma que a psicologia deve reconhecer o “xamanismo da psicologia”, isto é, as diversas contribuições trazidas para seus objetos de pesquisa, como a subjetividade, o psiquismo, a cognição, a afetividade, a percepção, os estados alterados de consciência e as relações sociais e comunitárias. Maraldi e Martins (2016) mostram como a psicologia tem se valido de técnicas que são utilizadas há milênios por xamãs sobre a percepção e a memória para compreender o funcionamento psicológico humano. Krippner (2007) aponta que métodos como a terapia comportamental, hipnoterapia, psicodrama e interpretação de sonhos são hoje utilizados pela ciência e já são há muito conhecidos pelas práticas xamânicas.

De acordo com Barreto (2021), os xamãs são de grande importância para suas comunidades, direcionando deliberadamente sua atenção para acessar informações que normalmente são inacessíveis pelas pessoas na vigília. Grof (1985/1987) chama de “tecnologias do sagrado” o acúmulo de conhecimentos técnicos que têm por objetivo modular a consciência para estados não ordinários. Diversos povos se utilizam de técnicas conduzidas pelos xamãs para operar em níveis de consciência distintos que permitam a cura, aliviar sofrimentos, conectar com os outros domínios do cosmos e receber insights. Para Barreto (2021), estas técnicas envolvem uma série de recursos complexos que estruturam os rituais para fazê-lo atuar de modo multissensorial, como a preparação do ambiente, os cantos, o uso de palavras, o uso do tambor, maracas e outros instrumentos musicais, dietas, substâncias psicoativas, toques corporais, privação de sono, ervas aromáticas, fantasia, imaginação, simbolismo, dentre muitos outros. Esta variedade de tecnologias evocam descargas de ondas lentas do sistema límbico que sincronizam o córtex frontal. O desempenho do xamã reflete modos de consciência com base biológica que substituem os estados habituais de vigília por meio de uma sincronização e coerência inter-hemisférica, integrando o córtex límbico e

descargas integrais que sintetizam a cognição e afetam o comportamento. Estes são os chamados “estados alterados de consciência”. Segundo o autor, a capacidade de experimentá-los é básica e inata a todos os seres humanos, possuindo um imenso potencial heurístico, terapêutico, curativo e transformador.

Bourguignon (1974) realizou um levantamento de 488 sociedades distintas e identificou que destas, 89% possuíam uma ou mais formas de experienciar estados alterados de consciência culturalmente adaptados, levando à confirmação de que são uma capacidade humana básica. Krippner (2007) sugere que “consciência ampliada” pode ser uma melhor descrição do que chamá-los de “estados alterados”, pois muitas vezes seus efeitos condizem com uma maior percepção dos sentidos. Seja como for, estes estados são básicos ao xamanismo. No contexto deste trabalho, pude identificar que cantores Tembé se utilizam do tabaco durante os rituais pois este permite que encontrem as músicas dentro de si, facilitando a atividade dos cantores, ademais, a partir do tabaco os pajés podem ver os espíritos chegando para participar da cantoria. A jornada xamânica, como afirma Krippner (2007), é tipicamente ligada à habilidade de entrar em estados de consciência ampliada. Winkelman (1992) também realizou um levantamento de 47 sociedades, encontrando ao menos um praticante em cada que apresentava indução a estes estados. Os procedimentos indutores incluíam o uso de substâncias como álcool, opiáceos, psicodélicos, estimulantes e tabaco, além de estimulação auditiva como tambores e maracás.

Segundo Freitas *et al* (2020), a experiência xamânica é a exploração dos campos da consciência, realizando viagens a outros mundos, transcendendo preceitos, paradigmas e crenças e retirando o participante de seu lugar comum. Para isso, requer equilíbrio mental e espiritual extremo. Segundo os autores, os estados de consciência ampliada ativam e potencializam funções já exercidas pelo organismo quando em estado ordinário, levando à desorientação psíquica, que pode ser acompanhada pela perda momentânea de consciência e da noção de unidade; à ampliação e modificação da sensopercepção e da consciência; ao sentimento de unidade com o todo e à produção de imagens representativas e metafóricas. As sensações corporais e anímicas são ativadas, diminuindo a racionalização e a intelectualização, favorecendo os insights. Jung afirma que ao ser humano em estado ordinário de consciência, é impossível perceber plenamente e entender por completo determinadas circunstâncias, dependendo esta percepção da qualidade dos sentidos, do armazenamento e do acesso ao material inconsciente, possuindo toda experiência um número indefinido e desconhecido de fatores que fogem à nossa percepção da realidade. São essas barreiras que podem ser superadas com a consciência ampliada.

De acordo com Barreto (2021), diversas abordagens psicoterapêuticas têm buscado desenvolver técnicas e recursos para superar os estados ordinários de consciência. Muitas destas, como a meditação, formas de respiração e uso de psicodélicos, já são empregadas há milênios por xamãs. O autor expõe o movimento atual de redescoberta dos psicodélicos, que passaram a ser objetos de pesquisas científicas e têm prometido um grande potencial terapêutico com baixos efeitos colaterais para o tratamento de depressão, ansiedade e outros quadros psicológicos. Alguns destes são a psilocibina, encontrada nos cogumelos; a dimetiltryptamina, presente no preparo da ayahuasca e da jurema; e a mescalina, encontrada no chamado peiote, um cacto com efeitos psicodélicos nativo do México. Todas estas substâncias são utilizadas para práticas xamânicas ancestrais dos povos nativos da América. Freitas *et al* (2020) fazem uma analogia entre o uso da ayahuasca e a regressão da psicanálise, pois a partir do contexto ritual o chá modifica a percepção e permite um movimento regressivo. A ayahuasca, segundo os autores, ativa uma região do cérebro ligada à memória e outra relacionada à visão, aproximando a experiência de um sonho lúcido. As cerimônias são capazes de produzir novos sentidos e realizar um resgate dos afetos e emoções do corpo, o que por sua vez apresenta grande potencial curativo.

De acordo com Krippner (2007), o bater de tambores pode comprovadamente produzir ativação cerebral, pois pesquisas demonstram que se as batidas ocorrerem em torno de quatro a oito ciclos por segundo, coincidirão com a chamada frequência theta EEG. Isto provoca melhora nos estados de humor e aumenta a resposta imune do corpo, interferindo na concentração de imunoglobulina salivar A. Ou seja, as batidas de tambores dos rituais xamânicos possuem efeitos práticos sobre o sistema imune dos participantes, aumentando a atividade de suas células de defesa. O autor salienta que como a atenção envolve principalmente processos neurais e operações mentais, as práticas xamânicas se mostram aos neurocientistas como campo de estudo profícuo para estudar os fundamentos neurológicos que mantém a consciência, amplia a percepção e facilita a lembrança, manipulando a atenção dos que acompanham o ritual.

Krippner (2007) afirma que rituais de transformação, como o ritual de iniciação à maioria do povo Tembé, são de extrema importância para o estabelecimento de uma comunidade de cura sinérgica. Esses rituais propiciam experiências transpessoais e capacitam os indivíduos a realizarem suas responsabilidades comunitárias, o que faz com que criem importantes elos e conexões com a comunidade. Durante o adoecimento, o apelo à comunidade garante suporte social e recursos deste ambiente que são benéficos para a saúde física e psicológica do doente. Pesquisas em psicologia demonstram que pessoas que recebem

apoio social da rede comunitária tendem a ter menos problemas psicológicos. Durante as práticas de cura, como veremos, é este apoio que os xamãs buscam para a realização de seus rituais. Maraldi e Martins (2016) mostram que a situação de perda da alma, presente em nas formas de adoecimento de muitas cosmologias indígenas, são situações de grande impacto emocional, possuindo diversas semelhanças com os transtornos dissociativos. Os autores defendem que a atribuição de sentido e o simbolismo das doenças e eventos de vida podem ser um dos principais mecanismos de cura. Lévi-Strauss (1970) afirma que o significado culturalmente dado à doença tem papel central para a cura.

Segundo Maraldi e Martins (2016), muitas técnicas de tratamento da psicoterapia contemporânea têm integrado elementos de práticas xamânicas, como a hipnose, os relaxamentos, a interpretação de sonhos e a dramatização. Barreto (2021) mostra como o campo da psicologia institucionalizou técnicas de respiração, meditação e uso de psicodélicos, que se fundamentam em estudos neurocientíficos que apontam o benefício destes recursos a partir de mudanças nos padrões sinápticos e estímulos a funções específicas do cérebro que comprovadamente levam a significativas melhoras em quadros de adoecimento psíquicos. Krippner (2007) afirma que pesquisadores têm utilizado a estimulação elétrica para produzir experiências unitivas da consciência em voluntários, semelhante aos estados ampliados de consciência das práticas xamânicas. Freitas *et al* (2020) mostram que no cenário contemporâneo muitas pessoas buscam pelos tratamentos xamânicos, isso se dá, segundo os autores, principalmente pela falência do discurso e dos ideais coletivos ocidentais, com consequente ausência de sentido para a vida, que leva estas pessoas a resgatarem práticas ancestrais de cuidado comunitário.

Como encerramento desta sessão, há aqui a necessidade de uma explicação acerca de sua escolha como parte deste trabalho. A abordagem teórica apresentada anteriormente diz respeito estritamente à perspectiva da neuropsiquiatria sobre o universo que podemos conceber como o xamanismo. Seu seguimento nesta análise se deu unicamente para que pudéssemos compreender e vislumbrar o ponto de vista da ciência ocidental sobre os fenômenos xamânicos e sua história, de forma a nos permitir perceber outras abordagens do tema e como podemos dialogar com estas. Não se intenta de maneira nenhuma seguir esta linha de raciocínio nos capítulos vindouros, pois apesar de o estudo se tratar da saúde mental em contextos indígenas, o arcabouço teórico utilizado será primariamente o da antropologia, cuja construção metodológica nos condiciona a levar em consideração as formas nativas de conceber os fenômenos. Assim, em resumo, esta análise evitará seguir a percepção da abordagem neuropsiquiátrica, levando em consideração suas muitas limitações, como o

exacerbado naturalismo presente em suas considerações e a perda dos significados originais ao se tentar traduzir os fenômenos para outras ontologias. Ao contrário, a partir deste capítulo, tendo em vista toda a construção teórica da antropologia, buscarei compreender estes fenômenos a partir das próprias concepções indígenas acerca deles, isto é, a partir do próprio ponto de vista dos Tembé sobre o que significa saúde mental e as muitas imbricações do tema. É esta abordagem que se seguirá no próximo capítulo e adiante.

### 3 SAÚDE MENTAL E COSMOLOGIAS INDÍGENAS

#### 3.1. A relação entre “corpo” e “mente” nas sociedades ameríndias

De início podemos afirmar que a tentativa de abordar o tema da “saúde mental” entre povos indígenas e suas diversas imbricações encontra diversas incongruências. Este estranhamento se dá pois estamos lidando com ontologias diferentes da ocidental, que concebem significados distintos ao que entendemos como corpo, mente, pensamento, conhecimento, além de doença ou saúde. Neste tópico, proponho então, o estudo da construção da pessoa e do corpo e suas principais relações. Para tal, utilizarei trabalhos de várias antropólogas para analisar as noções ameríndias de construção e conhecimento do corpo.

Lima (2002) expõe três dispositivos diferentes de tratamento dado ao corpo nas sociedades indígenas da América do Sul tropical: o primeiro é o dispositivo da tortura, que segundo a autora, aplica uma condição social definitiva de maneira cruel ao corpo; o segundo é o dispositivo da arte, que utiliza o corpo como uma superfície para a criação de uma obra artística, enxertando arte no corpo; e o terceiro, que é importante para nossa discussão, é o dispositivo de fabricação, correspondendo aos diversos tratamentos a que as pessoas são submetidas segundo fatores como ciclo de vida, gênero e calendário ritual, que visam construir e/ou fortalecer o corpo física e socialmente, se articulando como um idioma da corporalidade.

Na concepção de nossa sociedade, o corpo tem uma existência própria, é físico e objetivo. O corpo se apresenta como um princípio de individuação e subjetivação, apenas os humanos se encaixam na noção de pessoa. Já na noção juruna, segundo Lima, o corpo é uma realidade do mesmo tipo que as relações de parentesco, corpo e alma não são substâncias dadas, mas relações e/ou posições perspectivas (LIMA, 2002, p. 3).

Segundo Boas (1999 [1910]), o conceito de alma<sup>9</sup> apresenta uma grande variedade de formas entre os povos americanos, sendo muito comum a crença numa multiplicidade de almas, existindo por exemplo uma alma relacionada ao nome e outra ao corpo. Lima (2002) afirma que, para os Juruna, a alma é parte do corpo, sendo componente da pessoa. Lima designa também como duplo da pessoa, pois como diz a autora: “a alma destaca-se como

---

<sup>9</sup> O termo alma deve ser utilizado com cautela na tradução do contexto ameríndio, já que o mesmo apresenta múltiplos significados que são abarcadas pelo termo, como uma posição de perspectiva, um componente da pessoa, ou o seu duplo.

tendo com o corpo uma relação adicional àquela entre parte e todo que a define somente em seu aspecto de princípio vital” (LIMA, 2002, p.4). A pele é um invólucro que unifica as partes, ela individualiza o ser e fundamenta a transformação em outras espécies (LIMA, 2002, p. 4). Viveiros de Castro (2004) mostra que a forma e a perspectiva de cada espécie é dada pelo corpo, já que em sua aparência desnuda, fora das limitações e determinações de sua corporalidade, os espíritos teriam a mesma aparência antropomorfa. Sendo assim, como já mostrei no trabalho Moreira Júnior (2022) e como veremos em seguida, a construção de um corpo considerada correta, entre outras coisas, tem muito a ver com a construção e atribuição de sua perspectiva que define seu lugar no cosmos.

Para os Wari, segundo Vilaça (2000), o que define a perspectiva do ser não é a alma, pois desnuda de seu invólucro enxerga as outras almas sempre da mesma forma, em aparência antropomórfica. O que define verdadeiramente a perspectiva é o corpo, diferenciando os seres ao passo que a alma os unifica como iguais. Diferentes corpos determinam modos diferentes de ver o mundo, todos os seres, a exemplo do caso dos Wari’ trabalhado pela autora, bebem chicha de milho, porém o que o jaguar vê como chicha de milho para os humanos trata-se de sangue, o mesmo ocorre com a anta em relação ao barro. Sendo assim, as roupas de animais usadas pelos xamãs para se transformar, assim como a roupa que os animais utilizam para se mostrarem aos humanos, são recursos utilizados para a diferenciação e transformação do corpo. A autora afirma que o corpo ameríndio não é dado geneticamente nem formado naturalmente, ele deve ser construído ao longo da vida a partir das relações sociais, onde o corpo da criança é constantemente fabricado através da alimentação e da troca de fluidos corporais com seus parentes. O modo correto de alimentar-se é essencial para se tornar tanto Wari’ quanto animal. Segundo a autora, o corpo e os processos relacionados a este são centrais para os povos ameríndios. Para entender esta relação, é necessário compreender a noção de “conhecimento do corpo” com o qual trabalha Cecília McCallum.

McCallum (1998) mostra que entre os Kaxinawá, um povo da família linguística Pano, o corpo é uma entidade individual que é formada e desenvolvida através do conhecimento e do ato de conhecer, não é algo puramente biológico e que cresce naturalmente, devendo ser construído, fortalecido e afetado positiva e negativamente por processos materiais. Corpo e conhecimento possuem uma ligação íntima, um distúrbio em um ocasiona consequências no outro. A partir da intervenção externa levada a cabo por outras pessoas, este corpo cresce e se desenvolve. É importante compreender a relação entre os espíritos da pessoa (*yuxin*), mais

especificamente o *yuxin* do corpo (*yura yuxin*<sup>10</sup>) e suas habilidades físicas e capacidades mentais e emocionais, relação essa da qual o conhecimento incorporado é feito.

Segundo Viveiros de Castro (1987 apud MCCALLUM, 1998), a modificação do corpo se dá por meio de uma intervenção sobre as substâncias que o ligam ao mundo, sendo a natureza humana fabricada. McCallum (1998) mostra que no corpo kaxinawá os processos sociais e sobrenaturais se misturam, sendo realizados por outros indivíduos no contexto social em um fluxo que envolve a alimentação, restrições alimentares e sociais, aplicação de remédios, pintura corporal, batismos rituais e treinamento formal.

Para os Kaxinawa, a partir do ato sexual se gera a criança, mas é necessária sua repetição para que o feto seja formado, o que vem acompanhado de dietas e plantas medicinais, devendo o homem, por exemplo, consumir muita caiçuma de milho e a mulher deve comer carne de animal fêmea. O corpo desta criança é construído desde a concepção, através da ação humana, por meio de elementos tirados do ambiente, como plantas e carne de caça. Estes elementos são transformados e transferidos entre as pessoas pelos atos das relações sociais, como a alimentação e o sexo. Cada elemento traz consigo uma característica diferente que passará para a pessoa. Exageros e certos alimentos são evitados, pois se a criança, por exemplo, consumir muito o remédio destinado a desenvolver a fala, pode acabar ficando tagarela, assim como se a mãe consumir carne de anta durante a gestação, a criança pode ficar demasiado grande (MCCALLUM, 1998, p. 223).

Como expõe McCallum (1998), 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. O corpo é desenvolvido através do conhecimento, estando totalmente ligados, de forma que qualquer interferência em um resulta em efeitos diretos no outro, é o que a autora chama de “conhecimento incorporado”. Conhecer seria então um processo ligado diretamente às capacidades físicas, mentais e emocionais. Este corpo aprende para viver e agir em sociedade, exteriorizando o que é aprendido nas relações sociais com os outros. Tudo que o corpo encontra e que está contido no mundo pode se tornar uma forma de saber, não existindo aprendizado que se separe do corpo e sendo parte íntima de cada corpo em desenvolvimento. Assim, o conhecimento, como diz a autora, é mais um processo do que uma categoria fixa.

---

<sup>10</sup> McCallum (*op. cit.*) expõe que para os Kaxinawá, assim como para outros povos da Amazônia, as pessoas possuem uma alma que é imortal e consiste no princípio animador, tendo origem no outro mundo, esta é a “alma do olho”; e possuem uma alma que é socialmente mortal, tendo sua origem na matéria e é o lugar da consciência, memória, pensamento, sentimento e individualidade, esta é a “alma do corpo”.

Dentro do corpo, segundo a concepção kaxinawá, o saber assume uma forma material. O corpo adquire o conhecimento física e sensorialmente, a partir da visão, do tato, da audição, da digestão e muitos outros, que são meios pelos quais este corpo aprende. Cada um dos órgãos se relaciona a um meio específico de aquisição de conhecimento e sua aplicação prática. Por exemplo, a sabedoria da pele é relacionada à *yuda yuxin* (alma do corpo), que forma uma segunda pele invisível, pois através da pele a pessoa obtém sensações com o tato e aprende fenômenos naturais como o calor, o frio, a chuva, as plantas, os animais e as árvores da floresta. Há também a sabedoria do ouvido, que é o discurso que por ele penetra e modifica o corpo gerando aprendizado; a sabedoria do olho, que é o conhecimento adquirido a partir da observação e muitos outros relacionados a diferentes órgãos do corpo humano (MCCALLUM, 1998, p. 226-227).

O corpo, acima de tudo, aprende para agir socialmente, a partir da ação social se exterioriza esse conhecimento aprendido. Falar ou cantar, por exemplo, é a exteriorização da sabedoria adquirida através do ouvido. Os processos sociais dependem constantemente de pessoas que sabem fazendo outros corpos que a partir deste processo também saberão (MCCALLUM, 1998, p. 236). Socialmente se constrói o indivíduo para que adquira determinados comportamentos e alterações em seus corpos para que seja formado como pessoa física e social. Como mostra Vilaça (2000), a humanidade ameríndia não é algo inerente, e sim uma posição pela qual deve-se construir, o que torna uma pessoa humana ou animal, indígena ou não indígena, são uma série de hábitos de convivência e comportamento como comer junto aos outros, se comportar de determinada forma, etc.

Como nos mostra McCallum (1998), produz-se ou transmite-se aquilo que o corpo sabe para o objeto ou ação produzida, estes por sua vez são utilizados ou compreendidos pelos demais e este conhecimento perpassa. Os Kaxinawá não possuem, como já mostrado, um conceito equivalente à “mente” e “corpo”, o que não significa por sua vez que não concebem o ato de pensar, ao contrário, o pensar existe, mas não se situa em um órgão específico, uma pessoa é capaz de pensar e saber pela relação entre o corpo e seus *yuxin* (espíritos).

O que determina o relacionamento correto entre o corpo e o ambiente que o rodeia são os estados de consciência. O processo de aprendizado não depende apenas do corpo material, as experiências vividas pelo espírito do olho, que sai durante os sonhos e estados alterados de consciência e vagueia pelos domínios do cosmos, são também importantes para o aprendizado, aí se insere a experiência do xamã e sua forma de conhecer. A consciência e o conhecimento derivam física e socialmente do ambiente, sua manipulação depende de uma

relação entre os diferentes espíritos que compõem um ser humano (MCCALLUM, 1998, p. 235).

Boas (1999 [1910]) já trazia em seu escrito “A religião dos índios americanos” a importância de práticas como os tabus alimentares e sociais, embora em um contexto diferente dos povos indígenas da Amazônia. Segundo o autor, todos os povos da América consideram tabu o consumo de certos alimentos. Os tabus sociais seriam mais comuns na Polinésia. Todos os tipos de tabu são regras de conduta, atos positivos para reter a boa vontade dos poderes maravilhosos relacionados com a natureza. Em alguns casos, por exemplo, tem-se a intenção de reter a boa vontade de animais que servem de alimento, um caso que Lima (1996) pôde perceber em seu estudo sobre a sociedade juruna, onde o chefe porco, com quem o xamã mediava a caçada aos porcos, não pode ser morto, sob a pena de consequências graves sobre o xamã.

Entre os Tembé, a construção da pessoa é crucial para o bom mantimento de sua saúde física e mental. O *Wira'u'haw*, assim como todos os rituais que fazem parte de seu complexo ritual, possuem o efeito desejado de amadurecimento dos iniciandos, sua inserção na vida adulta e sua construção como pessoa. A chamada “brincadeira das crianças”, ritual que dá início ao amadurecimento do jovem, tem por principal objetivo proteger os mais novos contra a ação de *karuwaras* e outros seres, fortalecendo seu corpo e impedindo que seja alvo de espíritos que possam tentar roubar-lhes a alma. O *Wira'u'haw*, como será mostrado mais adiante, é o ápice do processo de iniciação da pessoa Tembé e tem como um de seus efeitos o amadurecimento e fortalecimento do corpo dos que por ele passam. Pirimina Tembé, interlocutora deste trabalho, afirma que o ritual tem grande importância para que as meninas possam ficar fortalecidas e protegidas contra os ataques de *karuwaras*, onde as que não passam pelo ritual ou desobedecem suas interdições podem chegar a ficar, em suas palavras, “perturbadas” pela ação de espíritos que passam a lhe afetar. Assim, podemos perceber nos casos analisados e no caso do povo Tembé, que falar da construção do corpo e da pessoa indígena é falar de sua saúde, a constituição considerada correta leva a uma vida saudável e traz segurança contra a ação de outros seres que podem fazer mal à pessoa.

Depois dessa breve apresentação de algumas concepções relativas à constituição do corpo e da pessoa nas sociedades ameríndias, passemos agora à análise das práticas xamânicas e do papel destes especialistas para seus povos.

Segundo Viveiros de Castro (2004), a concepção comum a muitos dos povos do continente americano é que o mundo é habitado por diferentes classes de sujeitos ou pessoas que a partir de suas perspectivas empreendem mundos distintos. A partir de seu ponto de

vista, os animais e outros seres do cosmos se vêem como humanos, assim como vêem seus hábitos e alimentos como hábitos e alimentos humanos. O corpo funciona como uma vestimenta, um instrumento que esconde a forma humana. Os animais e outros seres que possuem alma são sujeitos, ou seja, são pessoas. Em condições normais, os humanos vêem a si mesmo e seus semelhantes como humanos e os animais como animais, enxergar os outros seres em sua forma humana é sinal de anormalidade da situação. É comum a concepção de que os animais predadores e os espíritos vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa enxergam os humanos como animais predadores ou espíritos, evidenciando o importante papel da predação para a definição das relações entre perspectivas.

Segundo Lima (1996), os animais, assim como os humanos, possuem consciência de si, formam relações sociais e adotam condutas culturais, possuindo então “alma”. Diferente da concepção ocidental, a cultura não se ergue sobre uma mesma base natural universal, mas a natureza se erige sobre uma base cultural comum. A partir de sua perspectiva, os animais também distinguem entre humanos e animais, mas se percebem como humanos. A condição de animal não pode ser percebida em primeira pessoa, somente a partir da visão do outro. A autora trabalha, por exemplo, o contexto da caça aos porcos dos Juruna, para quem o evento representa dois acontecimentos simultâneos em mundos diferentes. Durante a caça, os humanos vêem os porcos como caça, já os porcos vêem os humanos como guerreiros que os atacam. Ambos se engalfinham numa luta para fazer prevalecer seu ponto de vista sobre o outro. Se o porco vence, o caçador humano confunde sua perspectiva e tem sua alma levada pelos porcos, passando a viver com estes, ao passo que morre para o “mundo humano”. Os porcos possuem humanidade, suas próprias famílias, suas próprias aldeias, para onde levam os Juruna que capturam durante o confronto que vêem como uma guerra para capturar inimigos.

Segundo Viveiros de Castro (2004), o perspectivismo não deve ser confundido com o relativismo, que implicaria dizer que para os povos indígenas a realidade é empreendida a partir de múltiplos pontos de vista, que a partir de sua perspectiva são todos igualmente verdadeiros, não existindo uma representação verdadeira e correta do mundo. Ao contrário, para os povos indígenas, há sim uma perspectiva considerada correta e desejável aos humanos, pois perceber outra realidade a partir de outro ponto de vista implica que algo está errado, que uma transição de representação está em jogo: se uma pessoa passa a ver os vermes dos cadáveres como peixes grelhados, significa que está se tornando um urubu, um outro ser. Como será mostrado adiante, apenas o xamã possui esta capacidade em condições específicas. Como salienta o autor, a alma de todos os entes que a possuem são da mesma forma

antropomórfica, o corpo é o que modifica a forma e garante a perspectiva. O corpo é instrumento fundamental da manifestação do sujeito, envoltório da alma. Então, se o corpo é o que define a perspectiva, a construção do corpo tem como um de seus principais objetivos a construção da perspectiva do ser, a garantia de que assumirá o ponto de vista considerado saudável. De acordo com Lima (1996), os Juruna educam suas crianças durante a lua crescente para diferenciar-se dos animais, que o fazem durante a lua nova. Assim, se produz as características humanas desejadas, como o instinto social, e retira-se os atributos animais, como a violência.. Segundo a autora, a alma é considerada o duplo do sujeito, pois ao mesmo tempo que representa uma parte de si, é também um outro cuja realidade e percepção o indivíduo não pode ter acesso, somente em situações específicas como nos sonhos. Outro motivo de ser conceituada como duplo é o de que a alma provoca uma duplicidade de experiências para cada acontecimento, ou seja, toda situação, como os sonhos, ocorre simultaneamente em dimensões diferentes, física e “espiritual”, enquanto para a pessoa representa um sonho, para a alma trata-se de uma viagem e do encontro com outros entes do universo.

Sendo assim, se o universo cosmológico é permeado por diversas perspectivas, segundo Viveiros de Castro (2004) o xamã é aquele que é capaz de cruzar as barreiras e adotar as perspectivas de outros seres para mediar sua relação com os humanos. Os xamãs são capazes de enxergar os animais ou espíritos da forma como estes se enxergam e assim agir como um diplomata cósmico para convencê-los ou dissuadi-los. Apenas o xamã é capaz de transitar entre as perspectivas de outros seres sem perder a sua condição como sujeito, isto é, sem ser capturado por estas e perder-se. Segundo o autor, a boa interpretação xamânica é a que consegue perceber cada evento do cosmos como partindo da intenção de algum agente.

Entre os Juruna, de acordo com Lima (1996), antes da caçada aos porcos, o xamã encontra-se com o xamã dos porcos em seus sonhos e o vê transformado em homem. Ao transitar ao seu ponto de vista, faz amizade com o xamã porco e lhe informa que um grupo de seu povo pretende fazer uma caçada, o porco xamã por sua vez combina o local e a data por onde levará seus conterrâneos para que sejam caçados. O xamã dos porcos não deve ser morto no dia da empreitada, pois aquele que o matar terá sua alma levada, adoecerá e morrerá para os humanos. Assim, a atividade do xamã é marcada pela variação de pontos de vista e pela sua solidariedade ou agressividade perante as outras pessoas, pois, como veremos, sua habilidade nem sempre é utilizada apenas em benefício de seu povo, podendo agredir outras pessoas e provocar a captura de sua alma. Segundo Carneiro da Cunha (1998), em todo o ocidente amazônico os xamãs são considerados os viajantes por excelência, sob o efeito de

estimulantes, alucinógenos e durante os sonhos que provocam dos estados ampliados de consciência, estes profissionais projetam seus duplos pelo cosmos, até outros mundos, adotando outras perspectivas, onde interpretarão e extrairão importantes informações como o que provoca adoecimento em alguém ou acontecimentos futuros, além de estabelecer relações de aliança em benefício de seu povo. Ao longo destas viagens ele observa as coisas sobre novos ângulos e examina o que vê, cambiando as perspectivas e trazendo aos seus semelhantes o significado daquilo que vê.

McCallum (1998) diz ainda que a saúde da pessoa kaxinawá está intimamente ligada à correta aquisição de conhecimento por parte do corpo, pois se a saúde é a combinação de conhecimento acumulado somado à capacidade de agir socialmente, a doença é uma disfunção no processo de conhecimento do corpo, comprometendo este de forma que não consegue viver, ouvir, ver e absorver o conhecimento, perturbando a relação entre alma e corpo e interrompendo o processo de pensar e saber. Os estados de consciência assumem papel importante para determinar o correto relacionamento entre o corpo e o ambiente. Pessoas com transtornos e problemas de ordem psicológica<sup>11</sup>, como mostra a autora, são pensados como *yuxin*, pois perderam a capacidade de continuar a vida social e de conhecer. Podemos pensar então que a doença é um estado em que a capacidade de aquisição de conhecimento do corpo está abalada, o impedindo de agir socialmente e de ser construído de maneira correta.

### **3.2. Cosmologia e cosmopolítica:**

Para prosseguir na discussão do tema da doença e saúde em contextos ameríndios, há um conceito que deve ser trabalhado e que permite uma análise teórica de situações onde agências não humanas devem ser levadas em consideração. Nas discussões anteriores, fica evidente a importância dos seres e entes não humanos na saúde indígena, e, levando em consideração que corpo e mente não estão separados, onde os processos de conhecer e pensar estão diretamente ligados à construção do corpo considerada desejada, e essa constituição do corpo se dá na relação com outros seres, é correto inferir que, nos casos tidos por nós como de ordem da saúde mental e psíquica, as relações com estes diversos entes “não-humanos” ou “extra-humanos” também sejam determinantes e consideráveis para a análise.

Proponho que o conceito de “cosmopolíticas” desenvolvido por Stengers (2009) se mostrará extremamente útil para essa discussão. Segundo Stengers (2009), a cosmopolítica é

---

<sup>11</sup> Aqui problematiza-se o termo “doentes mentais” que a autora (*id.*) usa.

uma proposta para se fazer pensar e que 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 figura do *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. A proposição cosmopolítica visa permitir levar a sério as falas do “idiota”, deixá-lo abalar nossas certezas, não subordinar o outro ao nosso sistema político. O cosmos é constituído de mundos múltiplos e divergentes, onde ontologias distintas concebem diferentes mundos, trazendo outras formas de conceber as relações natureza-humanidade e ciência-política. Stengers (2009) 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*<sup>12</sup> para que se disponha de um novo *éthos*<sup>13</sup>. 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.

Como prossegue Stengers (2009), 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 que determinada ontologia se mostre como representante neutro e universal, levando à sério o que diz o “idiota”.

Marisol De la Cadena (2019) 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), 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

---

<sup>12</sup> Habitat de um ser (STENGERS, 2018, p. 449).

<sup>13</sup> Maneira própria que um ser tem de se comportar (STENGERS, 2018, p. 449).

excluída 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), 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 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, p. 35).

Neste contexto, segundo De la Cadena (2019), 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) 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, entendido como a única forma destes povos alcançarem a “civilização”, “*índio leído, índio perdido*”. Porém, De la Cadena (2019) 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, menos que dois.

De la Cadena (2019) 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 não-humanos. Segundo Oxa (2005), 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), 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), o de Kopenawa e Albert (2015), intitulado “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”. Sztutman (2019) 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), 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 a floresta e as pessoas de doenças, 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 atacam 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) salienta ainda a diferença, exposta por Stengers (2018), 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, um acordo definitivo entre os muitos mundos, 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 estudado nesta dissertação, sobre o povo Tembé/Tenetehar. Estes casos mostram uma crise que o ocidente enfrenta, ao perceber que suas noções não são as únicas e se deparar com outros mundos. A proposição cosmopolítica, ao permitir que outras ontologias tragam para o campo da política seus entes não humanos, ou, no caso deste trabalho, para o campo da saúde, nos permitirá desacelerar nosso raciocínio e perceber como estes outros entes são importantes para as práticas de cuidado e para as muitas interações com o cosmos que afetam a saúde dos povos indígenas. Em resumo, a partir da proposição podemos incorporar em nossa análise os outros-que-humanos, já que é inegável que sua participação é inexorável das noções de saúde e doença dos povos indígenas.

### **3.3. Saúde mental e contextos indígenas**

Entendendo os significados de saúde e doença para os povos indígenas, é possível então aprofundar a problemática da saúde mental nestes contextos e sua relação com a cosmologia além de fazer um apanhado geral, nos utilizando de alguns exemplos da realidade Tembé. Para este objetivo, o trabalho mais importante a ser utilizado é o de Pedro de Lemos Macdowell (2015), que aborda diretamente a saúde mental em contextos indígenas e todas as suas implicações. Segundo o autor, esta problemática pertence ao campo da política sanitária.

Em 2007, 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 afetam os povos ameríndios estão o suicídio<sup>14</sup>, violência de vários tipos<sup>15</sup>, abuso de álcool e drogas, assim como o uso medicamentos psicotrópicos, entre outros.

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 como a percepção sociocosmológica dos povos indígenas diferencia as suas noções de saúde, doença e cuidado. É preciso também levar em consideração as grandes transformações 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 saúde.

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 lembrar as origens da separação entre ciência e política estudada por Rama (1969).

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”. O autor salienta que a Política Nacional de Saúde Mental exige que a própria política de atenção se adeque aos povos

---

<sup>14</sup> Segundo o autor (*id.*), o suicídio entre populações indígenas apresenta taxas maiores do que em populações não-indígenas.

<sup>15</sup> Como salienta o autor (*id.*), violências que ocorrem dentro e fora das comunidades, assim como violência doméstica.

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 Tembê, reduzindo-os a crenças:

De caráter uniformizador e racionalizador, o conhecimento médico tencionou-se com os saberes e práticas desenvolvidos pelos conhecedores da aldeia – raizeiras, erveiras, parteiras, pajés –, provocando, de certa forma, uma “desvalorização” dos saberes tradicionais (RIBEIRO E PONTE, 2020, p. 35).

Os estudos sobre as cosmologias ameríndias, segundo Macdowell (2015), são de vital 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 ressaltado acima. Também como abordamos anteriormente, nestas sociedades a pessoa é constantemente fabricada, correndo o risco o tempo todo de perder a posição de humana, 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 ao mesmo tempo em outra realidade onde um agente externo tenta levar a alma desta pessoa, que se manifesta na perspectiva humana na forma de doença ou suicídio. O xamã é aquele que consegue ver as duas faces desta situação e encontrar o ente externo responsável pela enfermidade causada (MACDOWELL, 2015, p. 37-38).

Tudo isto é também percebido no contexto tembê. 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 pajelança<sup>16</sup> tembê é constituída de diversas relações dialógicas com outras religiões e culturas, como o catolicismo e a umbanda, reinterpretadas pelos Tembê na forma de conexões parciais, no sentido cosmopolítico que Stengers (2009) e De la Cadena (2019) o concebem. Dessa forma, tanto *karuwaras*<sup>17</sup> quanto Caboclos transitam pelo território e interagem de diversas formas com seus habitantes.

---

<sup>16</sup> A pajelança tembê 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.

<sup>17</sup> 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.

Segundo Bento Temb , 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, realizando uma conexão profunda entre seus pensamentos e sensa es, além da participa o nas “brincadeiras”<sup>18</sup>, onde consegue enxergar as *karuwaras*. Muitas doenças possuem sua causa relacionada   a o destes entes não-humanos, cujo ataque   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 a atacou, devendo o pajé intervir para traz -la de volta. Este respeito aos tabus   muito importante para o povo Temb , 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.. Lévi-Strauss (2003) aponta que a taxa de problemas psicológicos tende a ser maior em popula es indígenas que tiveram seu xamanismo apagado pela coloniza o, enquanto o inverso também se percebe, apresentando baixas taxas entre os que conseguiram preservar elementos do seu xamanismo.

Macdowell (2015) se utiliza então do referencial etnográfico acerca do xamanismo para tratar de uma questão específica: o suicídio em contextos ameríndios. Enquanto a Organiza o Mundial da Saúde considera este fenômeno como um problema mundial, pesquisadores(as) ainda tentam compreender quais são os elementos causadores. O primeiro motivo apontado   justamente o grande impacto da coloniza o, 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 popula es tradicionais, em que essas popula es são uma minoria e passaram por processos de coloniza o, seguido pelo desmantelamento de seus modos de vida e cuidado com a saúde e a falta de aten o por parte dos órgãos estatais.

Levcovitz (1998 *apud* MACDOWELL, 2015) associa o suicídio entre os povos Tupi-Guarani ao histórico de violência colonial e   busca pela “terra sem males”. Também   possível perceber imbrica es, segundo Macdowell (2015), com as rela es de parentesco, já que na maioria das vezes um suicídio   seguido por outro em uma espécie de “rea o em cadeia”, afetando em seguida parentes próximos. Além disso, este motivo não estaria dissociado do anterior, já que a proximidade com a sociedade nacional   a principal causadora

---

<sup>18</sup> Termo derivado de “brincar”, remete a momentos rituais em que as *karuwaras* são convidadas a adentrar o espaço da aldeia, interagindo com as pessoas. Não conheço nem presenciei o uso de uma tradu o do termo em tenetchar.

de mudanças bruscas na forma como as relações de parentesco se constituem. Outro ponto importante apontado por Macdowell (2015) é a ligação 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. O tema do suicídio entre os povos indígenas será trabalhado de maneira mais aprofundada adiante.

Matos (2016) trabalha o acontecimento do ataque dos espíritos entre os Matses, que se iniciou depois que um importante ritual foi desrespeitado por influência de missionários<sup>19</sup>. Assim, os jovens Matses passaram a ser atacados por espíritos e atraídos por eles para as matas. O *mayan*<sup>20</sup> do jovem é seduzido pelos espíritos que o atraem para viver junto deles, começando a vê-los como parentes, caso ceda, seu corpo morre e passa a viver entre estes espíritos, o que no ocidente chamaríamos de suicídio. A autora afirma haver muitos exemplos de sociedades indígenas que padeceram ou padecem de verdadeiras epidemias de suicídios, causadas pela quebra de interdições rituais e consequente fim da realização destes, muitas vezes pela imposição de missionários que buscam converter estes povos, como o caso dos povos indígenas do Vaupés no Noroeste Amazônico, onde missionários ao longo dos anos suprimiram o ritual do Jurupari, destruindo as malocas, os instrumentos de pena e expondo os instrumentos musicais que só poderiam ser vistos e manipulados por homens; ou o caso dos Yupik do Ártico Central Canadense, onde os indígenas tiveram que quebrar o ritual para se tornarem cristãos; ou também o caso dos Yup'ik, habitantes do delta do rio Yukon-Kuskokwin na América do Norte, que na conversão ao cristianismo deixaram de realizar o ritual *kelek*, queimando as máscaras tradicionais, levando ao acometimento de uma epidemia de “insanidade temporária” entre seu povo.

Batista (2014) nos mostra como os povos indígenas possuem muitas demandas relacionadas ao suicídio, alcoolização, uso de psicotrópicos e violência, e cada caso deve ser

---

<sup>19</sup> Um *chuiquid dapa* (grande chefe), pela influência de missionários e buscando sua presença entre seu grupo, levou uma de suas mulheres para ver os espíritos visitantes sem suas vestimentas, o que era terminantemente proibido pelas interdições rituais. O ato teve o objetivo de testar as consequências da quebra destas interdições, o que resultou na fúria dos espíritos e o consequente ataque aos Matsés.

<sup>20</sup> Mayan são os aspectos não visíveis e não palpáveis da pessoa em condições normais, representam seu duplo e sua imagem destacada após a morte. MATOS, 2014, p. 35.

analisado levando em consideração seus aspectos históricos e epistemológicos. 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.

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.

### **3.4. Cosmologias e sonhos**

Passemos então à análise de um fenômeno que faz parte dos encontros com a vida da alma ou do inconsciente e que possui efeitos diretos na vida desperta: os sonhos. Na realidade ameríndia, as experiências oníricas estão intimamente ligadas às experiências xamânicas do duplo, enquanto que para a ciência moderna ocidental, os sonhos são um vislumbre das elaborações do subconsciente. De qualquer forma, os sonhos ocupam parte importante da psique humana e, no universo dos povos indígenas, sem dúvida representam construções significativas da expansão da consciência humana e conhecimento de outras realidades, tão caras para se estudar a saúde mental nestes contextos. Antes de entender o que significam os sonhos para as sociedades ameríndias, é necessário expor a forma como este acontecimento foi e é presenciado no ocidente. Como nos mostra Shiratori (2013), o fenômeno onírico é amplamente abordado pela grande variedade das culturas humanas a partir de distintos referenciais teóricos, desde a psicanálise até adivinhação de suas possíveis previsões futuras, há sempre a necessidade de que os sonhos sejam exteriorizados e expostos de alguma forma. Na Grécia antiga, os oniromantes eram bastante buscados por sonhadores que desejavam

entender as mensagens enviadas pelos deuses e demônios através de seus sonhos, devendo estes decifrar as orientações vindas de outra realidade e distinguir se eram mesmo reais ou enganadoras. Já em meados do século III, o Cristianismo também viria a extrair importantes interpretações dos sonhos, se tornando o campo privilegiado das mensagens recebidas por mártires, meios de conversão e a linha direta para o contato com Deus. Posteriormente, passou-se a aceitar somente os reis, mártires e monges como possuindo o privilégio de terem seus sonhos dignos de serem interpretados, sendo o contato direto do povo com o divino suprimido, banindo-se os oniromantes e associando-se os sonhos das pessoas “comuns” à heresias. A autora afirma que assim, a sociedade ocidental se tornou desorientada do domínio onírico, ou seja, se distanciou das diversas formas de interpretação dos sonhos e passou a considerá-los como indignos, devendo ser ignorados e esquecidos.

Já na modernidade, uma nova disciplina se desenvolve com o intuito de encontrar os significados incógnitos nos acontecimentos oníricos, esta é a psicanálise. Segundo Shiratori (2013), ao estabelecer sua base teórica, Freud firmou o compromisso de buscar “explicações” verdadeiramente científicas para o fenômeno onírico, em contraponto às interpretações divinas e religiosas que se mostraram anteriormente na sociedade ocidental, admitindo uma semelhança entre os sonhos e “matéria” constituinte que compõe os pensamentos da vigília. Para tal, segundo Otero dos Santos (2010), o sonho passou a ser compreendido de forma simbólica, como um enigma do inconsciente que deve ser interpretado, devendo ser lido como um texto da sagrada escritura, no sentido de que a chave para sua interpretação é simbólica. Para a psicanálise, o sonho é originado de uma regressão tópica e temporal, um retorno às estruturas psíquicas antigas para a satisfação de desejos. Ideias inconscientes emergem à consciência, mas enfrentam uma resistência e censura que as deforma, causando as fantasias e alucinações próprias dos sonhos. Para Freud, segundo Shiratori (2013), os sonhos expressam conflitos emocionais reprimidos e suas possíveis resoluções, modos de lidar e assimilar novas experiências afetivas a experiências passadas e desejos constituídos na infância, todos engatilhados por resíduos da vigília, passando pelo mecanismo censura e deformação da consciência para a proteção do sujeito do caráter ameaçador destes impulsos. Esse trabalho de deformação, por sua vez, ocorre através de condensação, deslocamento, figuração e elaboração secundária dos significados.

Em resumo, segundo Otero dos Santos (2010), pensamentos que foram retidos durante o dia se conectam com uma destas tendências inconscientes e os fazem vir à tona de forma disfarçada. Estas tendências são processos primários que agem pelos princípios de prazer-desprazer, que regiam a mente em determinada fase da vida. A impossibilidade de

satisfação leva à realização por meio da alucinação, a partir da metáfora e da metonímia para despistar a censura do consciente. Freud vê nas elaborações oníricas o funcionamento do inconsciente do indivíduo. Segundo a autora, essa análise só é possível a partir da concepção psicanalítica que tem o sujeito como constituído de duas instâncias psíquicas distintas, isto é, o consciente ao qual o indivíduo tem acesso, e o inconsciente, que permanece incógnito e é responsável pela emergência dos impulsos durante os sonhos.

Segundo Shiratori (2013), o método de análise dos sonhos desenvolvido por Freud se consiste em interpretá-lo em passagens específicas, não em sua totalidade, a partir do seu conteúdo manifesto, ou seja, o sonho como lembrado e exposto pelo paciente, para se alcançar o conteúdo latente, o significado oculto no inconsciente que só se atinge pela interpretação. Sendo assim, analisa-se cada elemento como um significante cujo significado deve ser alcançado, fazendo emergir os conflitos emocionais ou desejos reprimidos e distorcidos pela censura. Para isso é necessário um código ou chave interpretativa individual que pertence exclusivamente ao sonhador e sua realidade. As dificuldades deste processo se originam no trabalho de corrigir as distorções dos acontecimentos oníricos para desmascarar os impulsos escondidos.

Como mostra Otero dos Santos (2010), esta forma específica de ver o fenômeno onírico decorre do fato de a sociedade ocidental se firmar em bases científicas e naturalistas, com um forte apego a uma realidade empírica que pode ser inferida e percebida em sua completude a partir de uma análise neutra e despersonalizada. Isso faz com que fiquemos perplexos ao nos depararmos com fenômenos que não possamos explicar com base nestas concepções, daí nasce a intenção de Freud de estabelecer uma análise científica dos sonhos. Ademais, a sociedade ocidental não enxerga a narração de um sonho como uma forma de comunicação pública e constituinte do meio social, já que tentamos nos desvencilhar e afastar esta realidade não palpável de nosso cotidiano. Para os povos indígenas, a expressão do sonhar não diz respeito apenas aos acontecimentos oníricos, englobando experiências como as visões. O ocidente por sua vez renega estas outras formas, tendo o sonho como única forma de alucinação minimamente legítima. Shiratori (2013) nos mostra ainda como os sonhos ocidentais não possuem importância prática, apenas teórica.

Tendo entendido o que representa o fenômeno onírico para o ocidente, importante base para esta análise, podemos seguir para a exposição do que significam os sonhos nos contextos ameríndios. De início, Shiratori (2013) nos mostra que os termos utilizados por muitos destes povos para definir os sonhos também abarcam outros fenômenos como a embriaguez, as visões despertas, o transe e as alucinações em vigília provocadas espontaneamente ou a partir

do uso de enteógenos, o que se difere da concepção ocidental exemplificada anteriormente que tem os sonhos como única forma de alucinação legítima.

Otero dos Santos (2010) expõe que para muitos dos povos das Terras Baixas da América do Sul, os sonhos são atribuídos a um outro plano, também real, em que as almas<sup>21</sup>, componentes dos seres, possuem agência. Os sonhos seriam então os vagares da alma, isto é, viagens realizadas pela parte invisível do indivíduo durante o sono, colocando o duplo da pessoa. Esta realidade da alma que se desenvolve no sonho tem regras diferentes da realidade sensível e, como veremos, se constitui majoritariamente da imposição da perspectiva do outro sobre a humana. Sendo assim, as experiências oníricas nada mais são do que a comunicação estabelecida entre o duplo do sonhador com os outros habitantes do cosmos, já que esta realidade permite o contato deste duplo com uma imensa variedade de seres humanos e não humanos, vivos e mortos, fora dos limites de espaço e tempo. Ainda segundo a autora, é possível ter um pequeno vislumbre da vida da alma<sup>22</sup> durante o sonho. A pessoa não tem controle nem é responsável pelas viagens noturnas que a alma executa, estando a pessoa desperta separada até certo ponto da pessoa do sonho. Assim, as concepções ameríndias sobre os sonhos possibilitam um melhor entendimento do que é a construção da pessoa para estas sociedades.

Segundo Shiratori (2013), há uma certa conexão entre o sonho e a morte, pois assim como a morte, não é possível sonhar sem que ocorra a fragmentação da pessoa. Nas duas situações a alma do sujeito abandona o corpo, com a diferença de que no sonho o faz provisoriamente. Para os Juruna, como mostra a autora, o sonho é uma modalidade de morte. Neste processo de fragmentação da pessoa, sonho e morte estão separados apenas por uma questão de grau, sendo a última o limite deste processo, a mortalidade humana admite diferentes estados e gradações. Ademais, o sonhador não possui garantia de que sua alma ou duplo encontrará perfeitamente o caminho de volta, como será mostrado adiante, esta perda pode tanto ser abrupta quanto gradual, perdendo pequenos pedaços aos poucos. O corpo, como mostra a autora, é a matriz visual absoluta da alma, ambos se relacionam numa espécie de composição, em vez de oposição, se implicando mutuamente de modo assimétrico. Sendo assim, se a alma do sonhador se relaciona com outros seres como igual e se utiliza de

---

<sup>21</sup> Segundo Shiratori (2010), a alma é entendida nos contextos ameríndios como possuindo três atribuições: como perspectiva, como componente da pessoa e como princípio de transformação.

<sup>22</sup> Segundo a autora (*ibid.*), alma e corpo não remetem exatamente a substâncias, mas a efeitos de perspectiva. Shiratori (2013) mostra que a perspectiva da alma e da pessoa desperta são assimétricas, não havendo o dualismo pensado no ocidente entre alma e corpo. A alma seria então um lado da pessoa, mas o “outro lado”.

alimentos como carne crua, a pessoa ao despertar sentirá o gosto de sangue na boca e vomitará.

Como mostra Otero dos Santos (2010) e diversos autores como Viveiros de Castro (2004) e Lima (1996), a predação possui centralidade determinante no perspectivismo ameríndio, sendo esta a forma de definir qual dos envolvidos em contato é o sujeito da relação e qual é o sujeitado, qual impõe sua perspectiva e qual é objeto desta. Nos sonhos a situação não se apresenta de forma diferente, Shiratori (2013) mostra como o sonho ameríndio se apresenta como uma forma de predação, onde a alma está sujeita aos interlocutores oníricos. O fracionamento do indivíduo provoca o que a autora determina como “déficit reflexivo” e uma sujeição à perspectiva do outro, que se manifesta com alterações respectivas na alma e no corpo. Entre os Juruna, por exemplo, a alma se torna reflexivamente vulnerável e acaba por se assemelhar com os sujeitos que encontra, logo, se se encontra com os espíritos dos mortos, começa a aparentar como estes.

Ainda segundo Shiratori (2013), estar suscetível à alteridade é a própria condição dos acontecimentos na dimensão onírica. As chances do ponto de vista humano ser dominante nesta relação diminuem drasticamente. Sendo assim, esta relação entre a perspectiva humana e a perspectiva da alteridade se dá de forma assimétrica, de forma benéfica para a última. Em muitas ocasiões a alma pode ser capturada e levada a viver sob a perspectiva deste outro agente onírico, o que se refletirá no adoecimento e posterior falecimento do corpo. Entre os Kaxinawa, falar dormindo é um sinal que deve ser observado com cautela, pois pode representar o início do envolvimento do indivíduo com as atividades que deveriam ser somente da alma na relação com outros seres. A alma do sonhador é intrinsecamente desavisada, nunca duvidando das aparências de seus interlocutores e atendendo imediatamente seus chamados, sendo assim capturada nestas outras perspectivas. A oscilação e assimetria reflexivas geram a falta de nitidez ao tentar se lembrar do sonho na vida desperta, tornando as imagens oníricas bastante efêmeras.

De acordo com Otero dos Santos (2010), os sonhos catalisam mudanças de sentimentos e ações que podem abranger todo o grupo social. Shiratori (2013) mostra que os sonhos ameríndios, diferente da concepção ocidental, não existem apenas a partir do processo interpretativo. O sonho é tampouco uma predição do futuro, uma realidade irrevogável do futuro ao qual se está destinado, são, em contrapartida, diagnósticos de ações que já estão em curso e que podem ou não se concretizar na vida desperta, dependendo das ações do sonhador, se este vai tomar medidas para que este futuro realmente aconteça, ou se tomará cuidados e evitará que se torne realidade. No exame dos sonhos se desfaz as alterações semióticas a fim

de descobrir quais intencionalidades predatórias o envolvem. Este é o trabalho de interpretação no contexto dos povos ameríndios, fomentar ou se desfazer de um processo que se iniciou durante o sonho e pode ou não vir a ter efeitos reais na realidade. Assim, dependendo do conteúdo do sonho, diversas medidas profiláticas podem ser tomadas para evitar ou engendrar seus resultados. Os sonhos ameríndios assumem então uma característica de precognição ou agouro.

Ao acordar, como mostra Shiratori (2013), deve-se observar a condição física do corpo do sonhador, procurar algum vestígio de cansaço, dores, gosto ruim na boca, falta de apetite ou alguma enfermidade. A interpretação é muito próxima da diagnose, deve-se analisar as evidências e levantar as causas e agentes envolvidos no acontecimento. Essa interpretação abre espaço para vários futuros possíveis, não se limitando ao tempo linear e progressista concebido pelo ocidente. Os efeitos das transformações oníricas não são manifestados no momento de sua produção, estes ocorrem somente no despertar para a vigília. O sonho então está localizado numa região entre a realidade e a irrealidade, já que não é possível escapar dos seus efeitos mas tampouco se equipara à vida na vigília. Em resumo, os sonhos exercem mais influência na vigília do que o contrário.

Shiratori (2013) apresenta o exemplo dos Juruna, a partir do trabalho de Lima (1999) onde a realidade da alma nos sonhos é determinada pelo ponto de vista do outro. Nas interpretações parte-se das inversões para atribuir o significado: se sonha que está em uma festa, no mundo desperto significa morte, se bebe cauim, no mundo desperto acaba por pegar gripe. Outro exemplo apresentado é o dos Kalapalo, onde a atividade onírica é vista como um evento que produz efeitos no mundo desperto pelo simples fato de acontecer, engendrando ações na vigília como sentimentos, humor, objetivos e interações sociais. O potencial predatório dos interlocutores oníricos pode ser controlado, tornando os sonhos um importante meio de adquirir conhecimentos, dádivas, mensagens e alertas sobre o que pode ocorrer na realidade desperta. Como mostrado nos trabalhos de Shiratori (2013) e Otero dos Santos (2010), as sociedades ameríndias operam sob uma economia simbólica da alteridade, onde o interior do meio social se constitui através de recursos simbólicos adquiridos da exterioridade, nesse sentido os sonhos podem ser utilizados para apreender nomes, cantos, receber adornos, objetos da parafernália xamânica, conceber crianças, lutadores e xamãs.

Assim, pudemos perceber que há novamente uma complexidade em traduzir os conceitos ocidentais sobre os sonhos para os contextos ameríndios. Os sonhos na maior parte das Terras Baixas da América do Sul não se definem por interpretações progressivas ou regressivas, não são determinações do futuro nem são feitos inteiramente com base no

passado. Seu foco, por outro lado, está na passagem do onírico à vigília, realizando eventos que foram iniciados nos sonhos ou negando esta efetivação. Sendo assim, Shiratori (2013) afirma a virtualidade da dimensão do onírico, onde o tempo não se sucede a outro, mas coexistem uma grande variedade de tempos distintos. Para ilustrar melhor estes contextos, trago em seguida os exemplos de três povos indígenas e suas teorias dos sonhos, dois pertencentes à família Tupi-Guarani, a mesma do foco desta pesquisa (povo Tembé/Tenetehar), e um da família Karib.

O primeiro destes exemplos é o povo Parakanã, da família Tupi-Guarani, trabalhado por Otero dos Santos (2010) e Shiratori (2013), a partir do trabalho de Fausto (2001). Para os Parakanã, ao sonhar o indivíduo está sempre em contato com tudo que é exterior ao universo dos parentes, ou seja, os sonhos sempre serão com não parentes, a não ser que estes estejam mortos e se sonhe com seus espíritos. O fenômeno onírico é desencadeado pelo duplo da pessoa que se desgarra do corpo durante o sono, uma forma de existir que só existe na experiência onírica. O eixo principal dos encontros nos sonhos é a predação, a maior parte das interações levadas a cabo pelo duplo é com um *akwawa*, ou seja, um inimigo. Porém, há formas de sonhos em que o interlocutor onírico pode ser familiarizado e ocupar o lugar de um *xerimbabo*<sup>23</sup> do sonhador. Os sonhos são também a principal via de obtenção de cantos, sendo a criatividade de sua obtenção resultado da interação com os outros interlocutores oníricos *akwawa*, não da elaboração mental do sujeito, visto que para os Parakanã, não existe criação, tudo que é novo é adquirido do exterior. Esta produção constante de cantos a partir da interação com os inimigos é o que mantém a vida ritual da sociedade parakanã. Sonhar é considerada uma atividade essencialmente masculina, as mulheres não devem sonhar ou ao menos não fazê-lo em excesso, pois a menstruação deixa-as com um cheiro de sangue, ademais, se fossem adquirir poderes xamânicos a partir dos sonhos, o excesso de sangue faria das mulheres seres particularmente perigosas e poderosas demais. Há a possibilidade também de se sonhar com mortos e parentes que estão distantes, neste tipo de sonho nenhuma dádiva é adquirida, apenas se mostra o sentimento de saudade e melancolia que coloca em risco o sonhador, podendo levar a adoecimentos. Além disso, sonhar com um parente morto é mau sinal, pois representa uma aproximação entre o sonhador e os mortos.

O segundo caso a ser analisado é o do povo Tupi Guarani<sup>24</sup>, da família linguística de mesmo nome, habitantes do município de Barão de Antonina, no sudoeste de São Paulo, e

---

<sup>23</sup> Animal de estimação

<sup>24</sup> Segundo o autor, Tupi Guarani é a autodenominação deste povo e referencia a mistura pelos casamentos que ocorreram entre os Tupi da costa brasileira e os Guarani provenientes do Paraguai.

trabalhados por Almeida (2022) em sua análise. De início o autor apresenta o processo de recuperação de antigos territórios tradicionais que foi motivado pelos sonhos de sua interlocutora Dona Juraci, anciã da aldeia, que os fez partir do território demarcado da Terra Indígena Araribá para o território onde seus ancestrais habitavam antes do deslocamento em 1912, nos rios Verde e Itararé. Para este povo, os sonhos não estão concluídos ao se acordar, os desdobramentos que terão na vida das pessoas dependerão das atitudes que estas tomarem ao despertar e nos dias que se seguirão. O próprio ato de se contar o sonho, isto é, passá-lo adiante, é uma ação que desencadeia o seu acontecimento na realidade, logo, não o passar adiante é uma medida profilática para neutralizar seus efeitos, o que impediu que o autor gravasse as conversas e narrações de sonhos com seus interlocutores.

Como afirmado na teoria apresentada anteriormente, os sonhos para os Tupi Guarani são viagens realizadas pela alma enquanto o corpo dorme. Muitos desdobramentos se extraem desses acontecimentos, como práticas de mobilidade, tal qual a que levou este povo a habitar as terras dos antepassados, relações entre parentes, processos de adoecimento e cura, vivências entre os “irmãos de fé<sup>25</sup>”, a palavra que Deus lhe revela em sonho, uma das formas de receber os cantos-rezas chamados de *mborei* e as revelações de *Nhanderu*, a divindade habitante do patamar celeste. Para os Tupi Guarani, o processo de caminhar e viajar é uma importante forma de conhecer, e isto é válido tanto para as caminhadas na vigília quanto para os caminhos que são percorridos durante os sonhos. Essas caminhadas da alma não estão, é claro, desprovidas de perigos, pois pode haver nestes caminhos encontros que devem ser evitados, podendo ocasionar a captura de sua alma por outros seres. Nestas viagens, o espírito do sonhador pode se conectar com os mortos, parentes antigos, os espíritos de outros seres, etc, daí vem a necessidade afirmada por este povo de se “saber sonhar”. Saber sonhar diz respeito ao fortalecimento da pessoa, isto é, a capacidade que as pessoas “fortes” possuem de escolher o caminho que suas almas percorrerão durante o sono, saber diferenciar o que vêm e decidir com quem irão estabelecer conexão. Esta “força” irá determinar a forma como cada um experienciar os sonhos, se tornar forte é uma capacidade de manter conectados os elementos componentes da pessoa, isto é, seu corpo e seus corpos-espíritos, tanto *nhanderete* (nosso corpo) e *nhanderekuaá* (nosso espírito).

Como já mostrado, os componentes da pessoa tupi guarani se distanciam durante o sono enquanto o corpo-espírito viaja entre os patamares celeste e terrestre, encontrando mortos, espíritos e divindades. Caso estabeleça relação com espíritos ruins como os *anhã*, o efeito será refletido no corpo do sonhador, já que este é o pano de fundo onde o espírito

---

<sup>25</sup> Isso é, frequentadores da Congregação Cristã no Brasil, presente entre o povo Tupi Guarani.

habita. As relações são, por sua vez, essenciais para a constituição da pessoa, tanto as estabelecidas na vida desperta quanto nos sonhos. A pessoa experimenta então diversas posições de sujeito ou de sujeito a outros durante estes processos. Para que uma pessoa seja fortalecida, parte principal é a vivência entre os parentes, principalmente em uma “terra boa”, com mata, bichos, rios, ouvir os conselhos dos mais velhos, como se relacionam com aqueles com quem vivem juntos, o ato de alimentar e ser alimentado, a atenção ao que se come e com quem se come, as práticas cotidianas como andar no mato, fazer artesanato, conversar nos pátios das casas, isto é, aprender ser Tupi Guarani verdadeiro. Outra forma de fortalecer a si e aos outros é passar adiante os ensinamentos dado pelas divindades, como cantos-reza, remédios naturais, as belas palavras de *Nhanderu*, etc. Se fortalecer, assim como a constituição da pessoa ameríndia, é um processo contínuo, devendo ser observado o tempo inteiro, estando nunca concluído.

As crianças são seres especialmente frágeis e instáveis, pois sua alma acabou de ser enviada da morada celeste para habitar seu novo corpo e não sabe o que fazer ao se encontrar com mortos ou *anhã* durante suas viagens. Os “fortalecidos” por sua vez, mais especificamente os mais velhos e aqueles ditos possuírem o “espiritual desenvolvido”, são capazes de ter sonhos em que recebem os cantos-rezas, remédios do mato, nomes para batizar crianças e muitas outras coisas, podem viajar para outras terras e outros mundos, se encontrar com a divindade *Nhanderu* e receber dele mensagens e saberes. Os cantos-reza, aprendidos a partir dos sonhos, são uma espécie de ladainha ou som repetitivo acompanhado pelo som do *mbaraká* (maracá) do rezador ou rezadeira, estes cantos são feitos na língua de *Nhanderu*, que apenas os que o entoam conhecem, e quando passados adiante fortalecem seu “dono” e sua comunidade. Ao dormir, o rezador percorre um caminho até *Nhanderu*, onde aprende os cantos-reza, ao cantá-los para a comunidade, leva todos os ouvintes a percorrer o mesmo caminho. O xamã tupi guarani é aquele que é espiritualmente forte, capaz de induzir seus sonhos, controlar o potencial predatório dos outros seres que encontra e saber extrair destes aprendizados para o seu povo. Normalmente, se a pessoa consegue encontrar com os seres ruins sem se desviar de seu caminho e sem se deixar enganar, pode ser considerada espiritualmente forte, e quanto mais provações enfrenta, mais forte fica. A pessoa fortalecida por impor sua perspectiva nos encontros oníricos, saber sonhar é o mesmo que “saber impor respeito”.

Por fim, algumas medidas podem ser tomadas para prevenir que males possam se ocasionar das experiências oníricas. Por exemplo, quando as crianças têm sonhos ruins, os adultos evitam assustá-las e acabam por dizer que sua experiência foi apenas um sonho, que

não foi nada real. Isto serve para que as crianças não se preocupem demais, que não fiquem distantes com seu pensamento ou adoçam, além de neutralizar os efeitos deste sonho na vigília da criança. As palavras possuem o poder de controlar os efeitos dos sonhos e são um meio de manipular os acontecimentos na vigília. O próprio ato de escolher os lugares onde dormir, com quem dormir nos quartos, se há barulhos ou silêncio, os tipos de histórias que serão contadas antes de se deitar e a quem estas histórias são direcionadas, podem contribuir para que o sujeito saiba como agir nos encontros oníricos e tenha “sonhos bons”.

O próximo caso analisado é o dos Ye'kwana<sup>26</sup>, um povo da família linguística Karib habitantes do estado de Roraima e da Venezuela, trabalhado por Gongora (2022) em sua pesquisa. Para os Ye'kwana, a pessoa é constituída por vários aspectos diferentes e independentes entre si, isto é, vários duplos<sup>27</sup>, chamados *äkaato*, autônomos e destacáveis que estão ligados ao corpo e podem ser traduzidos pelo conceito de “espírito” ou “alma”. Estes duplos, como já dito, são ligados ao corpo, mas podem se separar deste pelos mais variados motivos, sendo o roubo do duplo a principal causa de morte reconhecida entre este povo. O sonho, por sua vez, é a saída temporária do duplo com seu possível retorno ao acordar, sendo o sono um gradiente da morte, conforme foi mostrado anteriormente, a experiência onírica se consiste então na viagem que a alma realiza e nos encontros que tem pelo caminho. O duplo responsável pelas viagens noturnas é *ayenudu ekaato*, o duplo do olho, que se desprende do corpo e vagueia pelos mais diversos caminhos.

Para os Ye'kwana, conforme nos mostra Gongora (2022), a fragmentação da pessoa em vários aspectos a torna fraca e pode adoecê-la, sendo cada sonho experienciado um flerte com a morte, já que o *äkaato* corre muitos riscos de ser capturado ou destruído durante suas viagens, cuja saída definitiva resulta na morte do sujeito. Toda doença reconhecida é resultado da predação, ou seja, da captura do(s) duplo(s) pelos *odo'shankomo*, os agentes não humanos completamente agressivos que são comandados por *Odo'sha*, o irmão gêmeo terrestre do demiurgo *Wanaadi*. Ao sonhar, a pessoa perde o controle sobre seu duplo e fica “sem pensamento próprio”, podendo facilmente cair nas artimanhas dos *odo'shankomo* nos caminhos que percorre. Se um parente presencia agitações na pessoa adormecida que indiquem que algo não vai bem com seu duplo, deve acordá-la imediatamente, afastar o perigo e aplicar em seus olhos um remédio feito com uma planta que tem o efeito de afugentar

---

<sup>26</sup> Tentei ao máximo possível me ater a exemplos de povos da família Tupi-Guarani, mas por ausência de pesquisas tive que expandir a análise para outras famílias linguísticas.

<sup>27</sup> Segundo o autor (*ibid*), dois duplos se alojam no interior do corpo: o duplo dos olhos (*ayenudu ekaato*) e o duplo do coração (*yo'tadö*). O duplo do olho tem origem celeste, é enviado pelo demiurgo para dar vida aos corpos dos humanos, retornando junto com o duplo do coração para o céu depois da morte do indivíduo.

seres com más intenções. Outra forma de garantir mais segurança contra estes seres é manter o fogo aceso próximo às redes. Os *odo'shankomo* normalmente não podem ser vistos pelos humanos, quando há a inversão perspectiva, estes passam a enxergá-los sob a forma de humanos ou de animais. A experiência onírica, segundo o autor, pode ser comparada ao efeito de ser capturado por outra perspectiva nos encontros na floresta, onde o sujeito perde o controle da sua perspectiva e passa ao lugar de sujeito pelo ponto de vista do outro.

No início dos tempos, o sonho era a forma padrão de pensar do demiurgo *Wanaadi* o meio pelo qual transformava o mundo, criando pessoas, paisagens, plantas, alimentos, objetos e instrumentos, além de permitir conhecer outros mundos e se comunicar com os seres que os habitavam. Todo pensamento que *Wanaadi* sonhava acontecia realmente durante sua vida desperta. Tal tempo foi alterado por *Odo'sha*, seu gêmeo e antagonista, que imitava as ações de *Wanaadi* para corrompê-las e modificá-las. Assim, *Wanaadi* e *Odo'sha* passaram a disputar pelo ponto de vista dominante que poderia controlar a natureza dos sonhos e seus efeitos na vigília. A disputa terminou com a vitória de *Odo'sha*, que alterou a relação e trouxe a descontinuidade entre o sonho e a vida desperta. O mundo terrestre se configura totalmente a partir da vantagem que *Odo'sha* teve sobre *Wanaadi*, o antagonista atrapalha a vida de todos os nascidos na terra. Ao dormir, em vez do duplo seguir o caminho do fio celeste até o demiurgo *Wanaadi*, *Odo'sha* o altera e os faz serem conduzidos por um outro fio até as suas emboscadas. Mas há pessoas que conseguem seguir o fio correto e caminhar nos domínios celestes de *Wanaadi*, estes são os xamãs. As pessoas comuns caminham apenas no plano terrestre, pelas cercanias, o que faz os sonhos se tornarem ruins. Como já dito, as pessoas comuns não são capazes de controlar seus duplos, que andam pelas paisagens terrestres manipulados por *Odo'sha* e caem em suas armadilhas, encontrando com os *odo'shankomo*.

O ato de relatar o sonho a parentes e pessoas próximas, geralmente mais velhos, é de suma importância para os Ye'kwana. As pessoas costumam ser indagadas umas pelas outras logo após acordarem sobre o que sonharam na noite anterior, contando em seguida sobre suas experiências oníricas. Esta conversa matinal pode gerar orientações ao sonhador sobre as consequências que estes sonhos podem ter na vida desperta, assim como recomendações para mitigar os seus efeitos. Os sonhos *a'yano* são particularmente perigosos pois são um prenúncio de morte, o sonhador deve tomar todas as medidas e ter a cautela de não repetir os passos de seu duplo ou acabará morrendo. No tempo mítico, sonhar com a caçada de um animal representava que a caçada seria bem-sucedida, mas com os desmandos de *Odo'sha*, hoje o significado deste sonho prenuncia a morte de um parente. Encontrar com um parente falecido durante o sonho é um mau sinal, pois representa que o sujeito está excessivamente

próximo dos mortos, o espectro do morto por sua vez tenta alimentar os vínculos afetivos com seus familiares e atrai o sonhador para perto de si, se o duplo acaba por consumir a cuia de chibé ofertada pelo espectro, dá início a sua transformação de humano em morto. Basicamente, como mostra a autora, sonhar é se lançar em mundos povoados pelos *odo'shankomo*. Mas também é possível ter sonhos bons, embora numa quantidade extremamente reduzida, esses sonhos podem ser reunir-se com parentes próximos vivos, receber uma espingarda de cor avermelhada, o que representa caçada de veado na vigília ou estar numa multidão de pessoas de outros povos, que significa uma caçada de porção iminente na vida desperta.

Geralmente, após um sonho ruim se evita sair da aldeia e caminhar sozinho. As medidas mais comumente tomadas para evitar os efeitos do sonho são a execução de cantos, a aplicação de banhos e plantas medicinais, o consumo de produtos que trazem vitalidade como a pimenta e o tabaco, os resguardos e usos de modificadores corporais como as pinturas. Porém a principal medida profilática que se pode tomar é o resguardo no interior da comunidade, evitando veementemente ir à mata ou à roça. Caso o roubo do duplo aconteça, há formas de recuperação às quais esta pessoa pode ser submetida, como os cantos de cura realizados pelos pajés, onde constroem os caminhos para que os duplos perdidos ou aprisionados por outros possam voltar para o corpo. Nesse sentido, substâncias como o tabaco possuem grande importância, permitindo que se transponha barreiras e se estabeleça relações com a alteridade. Como veremos adiante, o tabaco é também muito importante para a ritualística do povo Tembé/Tenetehar, permitindo que os cantos durante a festa venham à mente e sejam emitidos pelo cantor.

### **A abordagem da psicanálise e os sonhos ameríndios**

Compreendendo os sonhos para os povos ameríndios, estamos teoricamente capacitados a analisar algumas formas que teóricas e teóricos se utilizam para visualizar o fenômeno onírico nestes contextos. Partiremos agora para a análise empreendida por Otero dos Santos (2010) que realiza uma comparação entre o duplo dos povos indígenas e o inconsciente da psicanálise. De início, a autora nos mostra como um paralelo pode ser estabelecido entre o conceito de alma concebido pelos ameríndios e o conceito de inconsciente pensado pela psicanálise freudiano-laciana, no sentido em que ambos refletem sobre a experiência de uma parte do ser que o sujeito não pode ter acesso. Assim, por meio de analogias, a autora mostra como uma porção de semelhanças podem ser estabelecidas entre as duas realidades ontológicas, tanto a alma quanto o inconsciente são partes importantes do

sujeito, mas que não podemos saber sobre ele em situações comuns, somente no divã do analista ou através dos sonhos. A autora afirma que é parte da condição das sociedades humanas refletir sobre uma parte da pessoa que seria oculta, que o sujeito não poderia acessar.

Para a psicanálise, o sonho é um fenômeno de fronteira, como já mostrado anteriormente, ele ocorre nas margens do self e do não-self, no sentido que traz do inconsciente reflexões que são censuradas pela consciência. Na interpretação dos sonhos o analista busca por signos considerados significativos, ao invés de analisar o sonho em sua totalidade, para conseguir decodificar a mensagem que foi deformada pela censura da consciência. No caso dos povos ameríndios, por sua vez, trata-se de acontecimentos vividos pelo duplo da pessoa. O duplo constitui parte importante da totalidade do sujeito, porém ele e seu duplo se ignoram, não podendo o duplo ser controlado ou visto por aquele que o possui<sup>28</sup>. Um meio pelo qual o sujeito pode ter conhecimento parcial da vida do duplo é através dos sonhos, e mesmo assim não é capaz de controlá-la, estando esta sujeita às perspectivas de outrem. Então, pode-se dizer que tanto para os povos indígenas quanto para a psicanálise ocidental, o sonho é sempre do outro, ocorrendo um descentramento do sujeito.

Alguns autores como Herdt (1992) vêem a noção de alma entre os povos indígenas como uma metáfora para o inconsciente. Otero dos Santos (2010) mostra como em ambos os casos ocorre uma decomposição da pessoa. O sujeito ameríndio se divide em vários componentes diferentes que são composições do todo. Para Freud, o eu é uma junção de identificações diferentes que se decompõem no sonho, a pessoa não é uma unidade fixa, não é um “indivíduo” e sim um “divíduo”. A diferença residiria no fato de que a psicanálise atua para a decomposição da pessoa na análise, enquanto os povos indígenas agem para compor, estabilizar o sujeito e as suas partes, mantendo as relações entre elas da maneira certa. Para os povos indígenas, a posição de sujeito não é estável e nem sempre se faz presente, a pessoa ameríndia é transitória e fractal. Além disso, como mostra a autora, a pessoa se constitui nas relações com os outros, só existindo quando posta em relação, se engajando em encontros com outros, sejam parentes, espíritos e/ou interlocutores oníricos. Neste ponto a autora apresenta uma incongruência entre o inconsciente e a alma, pois o duplo não se liga somente ao seu portador, ele coloca um grupo de seres, humanos e não humanos, em relação, ela não é passível de ser isolada do sujeito e do corpo social, a não ser na morte.

Um exemplo ilustrativo da situação trazido por Otero dos Santos (2010), a partir do trabalho de Basso (1992), é o dos Kalapalo, povo de língua Karib habitante do estado do Mato

---

<sup>28</sup> Ainda assim, segundo a autora (*ibid*), não há uma relação de oposição entre alma e corpo, e sim uma relação de composição.

Grosso. O conceito kalapalo para alma é *akuã*, do qual fazem questão de explicitar seu caráter relacional, ou seja, fora da relação com outros seres, o *akuã* aparece como inanimado. O conceito representa os sentimentos gerados para os humanos e outros seres nas relações que estabelecem entre si. Assim como nos exemplos citados anteriormente, para os Kalapalo, o sonho é um vislumbre que o sujeito pode ter da vida do *akuã*, se tratando de uma mensagem do segundo para o primeiro, fazendo referência explícita ao futuro do sonhador. Nos sonhos é possível receber instrumentos para a formação de novos papéis e relações no meio social, além de respostas a questões pessoais e emocionais. Ou seja, a interpretação de um sonho é um processo de adquirir tanto conhecimentos pessoais quanto para uso em coletivo. Shiratori (2013) afirma que é necessário cuidado com as análises “psicologizantes” dos sonhos ameríndios, pois sua dificuldade de se adequar ao contexto nativo resulta muitas vezes no ocultamento de suas ideias. Segundo a autora, os sonhos para os povos indígenas são acontecimentos, são o oposto do que são para a psicologia, posto que são sociais, tendo seu valor prático totalmente vinculado às necessidades das pessoas da comunidade.

### **Interpretação estruturalista dos sonhos**

Após o ensaio comparativo com a psicanálise empreendida por Otero dos Santos (2010), outra forma de analisar os sonhos é trazida por Shiratori (2013), isto é, a interpretação estruturalista dos sonhos ameríndios empreendida por alguns autores. A principal ideia desta abordagem é a de que a atividade onírica opera como uma constituição similar à do pensamento mítico, fazendo uso comum de certos processos mentais. Um dos autores que busca examinar as regras estruturais dos sistemas oníricos de interpretação é Descola (1989). O exame consiste em extrair das imagens oníricas as relações elementares, dissociando-as em unidades lógicas mínimas, tal qual se faz com a análise dos mitos de Lévi-Strauss, e, em seguida, aplicar as regras de homologia, inversão e permutação que evidenciam seu sentido, combinando as regras estruturais e os vários códigos. Este método entende que a linguagem metafórica não funciona através da simples transferência entre dois termos do sistema, mas que a relação se estabelece entre códigos de uma categoria ou classe de termos para outra categoria ou classe de termos, dependendo do papel que executa na estrutura de significação. Para Descola, mito e sonho funcionam de maneira similar, do sensível para o inteligível, do concreto para o abstrato. Enquanto os mitos se consistiram de resíduos de eventos, os sonhos seriam constituídos de imagens residuais da vigília, passando pelo processo já exemplificado de condensação, figuração, deslocamento e elaboração secundária para expressar de maneira metafórica um conflito emocional não resolvido, estabelecendo o diálogo entre o

estruturalismo de Lévi-Strauss e a psicanálise de Freud. O mito encadeia relações a partir de um repertório composto de diferentes elementos obtidos do meio social e natural, enquanto o sonho se utiliza como objeto das relações individuais de ordem pessoal e seu ambiente físico particular. Esse método, como afirma Shiratori (2013), é passível de várias críticas por cometer equívocos, um dos quais já fora exemplificado: o primeiro diz respeito ao fato de ignorar a importância da explicação dos sonhos ameríndios e das relações sociais que desencadeiam entre o sonhador, seu interlocutor e o restante da sociedade, que fazem com que o sonho tenha um efeito social; a segunda crítica é ao fato de utilizar uma teoria psicologizante e tentar aplicá-la a outra realidade ontológica, assumindo automaticamente que os sonhos ameríndios são elaborações mentais.

### **Os sonhos no Xamanismo**

Após exemplificar o que significam os sonhos para os povos indígenas e apontar algumas formas e tentativas de se analisá-los teoricamente na antropologia e psicologia, partiremos para um estudo sobre os significados dos sonhos especificamente para o xamanismo ameríndio. Compreendo que xamanismo e cosmologia se imbricam de forma indistinguível nas mais variadas situações e que já é possível perceber as formas da realidade xamânica nos exemplos citados anteriormente, porém, parto nesta etapa para o estudo dos sonhos enquanto relacionados às práticas e iniciações do xamanismo entre os povos indígenas, trazendo inúmeros exemplos das formas que podem adquirir. Os sonhos, segundo Shiratori (2013), podem funcionar como um dos principais veículos de ação do xamã. Na maioria das vezes a vocação vem desde a infância, possuindo uma grande atividade onírica, passando para a iniciação onde muitas vezes o aprendizado ocorre majoritariamente a partir dos sonhos, como o aprendizado de padrões gráficos, cantos, além da aquisição de itens importantes. O sonho pode servir como um meio de comunicação com outras formas de agência, além permitir vislumbres sobre a vida desperta da comunidade, sendo o xamã o único que consegue transitar neste meio onírico e ainda manter controle sobre o seu duplo e sobre sua intencionalidade. Um xamã deve aprimorar sua habilidade onírica, mas como mostra a autora, todos aqueles que conseguem sonhar possuem um pouco de xamã, o que distingue o xamã do leigo é apenas uma questão de gradiente.

O primeiro exemplo que trago para ilustrar é o dos Wauja, um povo de língua Aruak habitante do estado do Mato Grosso, citado por Otero dos Santos (2010) a partir dos trabalhos de Barcelos Neto (2002, 2008). Para este povo os espíritos chamados de *apapaatai* são visíveis apenas nos sonhos dos xamãs e dos doentes graves. Estes espíritos são fundamentais

no trabalho de confeccionar itens da cultura wauja. Grande quantidade de desenhos geométricos feitos no corpo, em painéis e máscaras rituais são transmitidos pelos *apapaatai* através dos sonhos e transe dos xamãs. Outro grupo a ser exemplificado são os Parakanã, povo de língua Tupi Guarani habitante do Pará, citados pela mesma autora a partir do trabalho de Fausto (2001). Para os Parakanã, o sonho é a expressão central do xamanismo e o principal meio de comunicação entre os planos “real” e os outros domínios do cosmos. Os Parakanã não possuem xamãs, mas são constituídos por pessoas que possuem maior ou menor capacidade de sonhar, sendo qualquer um que sonhe apto a curar e tendo “um pouco de pajé”. Os objetos patogênicos que atingem e adoecem as pessoas podem ser *karowaras*<sup>29</sup>, categoria de espíritos canibais. Mas também há espíritos que podem ser domesticados pelas pessoas e agir em seu auxílio, é o caso dos *topiwara*, para tal, é necessário sonhar com o inimigo em questão e colocá-lo numa situação de familiarização para que se estabeleça uma relação de senhor-xerimbabo. Assim, segundo Shiratori (2013) e Otero dos Santos (2010), o inimigo familiarizado tem a obrigação de dar tudo ao sonhador sem nada exigir em troca, mantendo uma relação assimétrica, fazendo-os curar enfermidades, doar cantos e nomes de pessoas, etc. Estes cantos doados são chamados de *jawara* (jaguar) e também existem como xerimbabos do sonhador, que recebe do inimigo uma parte deste e o torna público ao transferi-lo a uma terceira pessoa que deve executá-lo no contexto ritual. O poder para lidar com os objetos patogênicos também é adquirido através dos sonhos, transmitido pelo senhor dos *karowara* ao sonhador, assim este se torna apto à habilidade de sucção dos agentes patogênicos. Outra técnica xamânica dita de ser utilizada no passado são os chamados “telescópios xamânicos”, quando o pajé sob o efeito do tabaco conseguia, a partir da tocaia, ver a longas distâncias e indicar corretamente a posição do inimigo. A posição de pajé entre os Parakanã é ocupada provisoriamente, sendo um cargo que ninguém arrisca dizer possuir, pois isto indicaria que esta pessoa é capaz de manipular agentes patogênicos e potencialmente usá-los para o mal.

Trago novamente o exemplo dos Ye’kwana, trabalhados por Gongora (2022). Entre este povo, os pajés e “donos de canto” são capazes de controlar seus duplos à longa distância, fazendo o papel de seus ajudantes nas ações rituais que executam. Estes “duplos-transformação” dos xamãs são inspirados na relação que o demiurgo Wanaadi tem com seus duplos auxiliares, sendo denominados *dhamodedö* em ambos os casos. Estes são concebidos como um duplo, mas que pode ser controlado e dirigido à distância conforme a vontade do pajé. Os *äkaato*, duplos das pessoas comuns, diferenciam-se dos *dhamodedö* por serem passivos e incontroláveis. Assim, os pajés e donos de canto são os únicos capazes de

---

<sup>29</sup> Note-se a semelhança com as *karuwaras*, da cosmologia Tembé.

“sonhar bem”, podendo se comunicar com os seres celestes e viajar pelos céus de Wanaadi, lugares que são carregados de vitalidade e sabedoria. Diferente dos sonhadores comuns, podem controlar os caminhos que seus duplos percorrem, não caindo nas artimanhas de Odo’sha.

Entre os Katukina, povo da família linguística Pano, segundo Lima (2008), as cobras, mais especificamente as sucuris, são sujeitos com muito poder xamânico e importantes vetores da iniciação. Ao ter um primeiro encontro com a cobra, os iniciandos passam a ser visitados em sonho por um homem que lhes oferece rapé e ayahuasca para consumirem juntos, passando a receber revelações sobre os segredos da cura. O interlocutor onírico também o entrega uma mulher, da qual faz esposa, e que passa a acompanhá-lo e ajudá-lo na identificação de doenças. Nos sonhos, o iniciando vê muitos doentes e a sua nova esposa o ensina palavras de cura que o ajudam a curá-los um por um. O uso do rapé é corriqueiro para que se estimule os sonhos de aprendizado. Como mostra Lima (2000), os sonhos são o principal meio onde os xamãs katukina aprendem as práticas e rezas de cura, e este aprendizado se estende de maneira indeterminada pois sempre é necessário aprender novas rezas caso um paciente não reaja bem a um tratamento e se faça necessário aprender outro para curá-lo. Ao realizar o diagnóstico, o rezador pergunta ao doente sobre os sintomas e o que comeu, mas também sobre o que sonhou na noite anterior, pois aí pode existir evidência de captura do duplo por algum ente. Assim, o xamã penetra nos sonhos do doente e resgata seu duplo da interação predatória com outros sujeitos.

Entre os Kaxinawá, povo também da família linguística Pano, segundo Lagrou (1991), o aprendiz de xamã toma remédios estimulantes, como gotas do sumo de certas folhas e alguns banhos, e dorme muito para que sonhe mais e lembre dos sonhos que tem. Durante as suas viagens, o xamã projeta seu *bedu yuxin*, isto é, seu duplo para viajar livre pelos domínios do cosmos, tanto durante os sonhos quanto sob os efeitos do rapé ou da ayahuasca. Nestas excursões exploratórias procura entender o mundo e as causas das doenças das pessoas de sua comunidade, além de estabelecer relações com os outros entes. Entre os Yaminawa, outro povo de língua Pano, segundo Pérez Gil (2006), o iniciando participa corriqueiramente de sessões onde os mestres cantam os *kuxuai*, isto é, os cantos de cura, e tem sonhos onde recebe a legitimação de seu aprendizado. O iniciando deve também ingerir continuamente substâncias ditadas pelo mestre, como a ayahuasca e o tabaco, essas substâncias permitem que o aprendiz entre em contato com o mundo dos *yuxin* a partir das visões na vigília e das experiências oníricas ao adormecer. A sucuri também se apresenta como importante detentora do poder xamânico. Ao encontrarem uma sucuri e chuparem seu “leite”, os aprendizes

sonham com o animal entoando os *kuxuai* e devem decorar para aprendê-los. Em um dos tipos de sonho que podem ter, vêm a sucuri ou um grupo de homens entoando os cantos que devem repetir ao acordar, em outro sonho o iniciando se encontra com o mestre ou um espírito que lhe diz se seu aprendizado está indo bem e faz recomendações sobre as dietas que deve seguir, em seguida o interlocutor onírico pode convidá-lo a fumar do seu próprio cachimbo, o que é sinal de que irá aprender rápido; se no sonho encontrar com um grupo de mulheres jovens, deve evitar manter relações sexuais com elas ou pode pôr a perder seu aprendizado.

Já entre os Yawanáwa, povo também da família linguística Pano, segundo Pérez Gil (2001), sob efeito dos enteógenos, tanto na vigília quanto nos sonhos, os aprendizes ao xamanismo recebem ensinamentos dos seus mestre vivos e mortos. Estes têm constantemente a visão de um ritual realizado pelos especialistas vivos ou já mortos, o qual devem praticar ao acordar. Durante os sonhos e as visões o iniciando pode receber objetos como cocares e lanças que legitimam seu aprendizado. Nestas ocasiões, tanto nos sonhos como nas visões, os aprendizes podem ter contato com o mundo dos *yuxin* e adquirir dele conhecimentos essenciais à prática xamânica. Segundo Pérez Gil (1999), a iniciação ao xamanismo exige um resguardo rigoroso, devendo-se observar a alimentação correta, podendo comer em pequenas quantidades apenas carnes “leves”, banana verde, macaxeira assada e peixinhos de igapó, além de ser proibido o consumo de água, sendo substituída por caiçuma de milho ou mandioca azeda. Os doces são terminantemente proibidos<sup>30</sup>. Seguindo o resguardo indicado, o aprendiz está apto a ter as revelações e ensinamentos nos sonhos e nas visões. O sonho é de suma importância durante a iniciação pois é o meio privilegiado pelo qual o iniciando recebe o conhecimento e sua legitimação, podendo entrar em contato tanto com seu mestre, como com antepassados já mortos, até *yuxin*. Neste sentido, a autora salienta que o sonho não é exatamente o campo de aprendizado principal, mas é o meio privilegiado de legitimação deste aprendizado que determina o sucesso da empreitada.

Ademais, os sonhos possuem papel importante na atividade do xamã *xinaya*, sem eles é impossível saber o que o está agredindo e que reza utilizar para combater a doença. A partir do relato do sonho, o *xinaya* decide quais elementos invocará durante a reza para lutar contra aquela doença e sua causa (PÉREZ GIL, 1999, p. 133). As associações entre o que é sonhado e a doença possuem relação de causa: a febre, por exemplo, se associa normalmente a elementos quentes como sol, o fogo, ou a elementos dos brancos como aviões e bois, pois a

---

<sup>30</sup> Como mostra Matos (CR), há uma oposição nas sociedades Pano entre o amargo, veículo de potência agressiva e xamânica, e o doce, ligado à passividade e preguiça.

principal causa da febre é a malária, considerada uma doença por excelência dos brancos (PÉREZ GIL, 1999, p. 135). Existem também mitos que possuem elementos considerados poderosos e são invocados pelos *xinaya* durante suas práticas de cura. Mas o inverso também pode acontecer, podendo o xamã se utilizar do mito, chamado de *nuna shuãnka*, para provocar a doença na sua vítima que por sua vez sonha com o mito utilizado. A partir do sonho, a pessoa que irá curar pode saber qual mito foi utilizado e como deve combatê-lo (PÉREZ GIL, 1999, p. 139). Quando o *xinaya* reza, tanto nas práticas de cura quanto de agressão, age sobre o *huru yuxin* do paciente ou vítima, para isso, o dono do *huru yuxin* deve estar dormindo para que o xamã possa afetá-lo ou convidá-lo a visitar os lugares que visita em suas rezas. No fim do tratamento o paciente deve sonhar novamente, o que dará um vislumbre sobre seu resultado. Se o tratamento foi bem sucedido, a pessoa verá no sonho o *xinaya* lhe entregando alguma coisa ou sonhará consigo mesma passando por uma provação difícil.

### **3.5. O problema do suicídio em contextos indígenas**

Segundo Grubits et al (2011), a Organização Mundial da Saúde classifica a tentativa de suicídio como “Atos com resultados não fatais nos quais um indivíduo intencionalmente inicia um comportamento não habitual, sem a intervenção de outros, causando auto-lesão ou ingerindo intencionalmente excesso de medicamentos (em relação à dosagem prescrita ou aceita como normal), com a finalidade de provocar mudanças, em decorrência das conseqüências físicas ocorridas ou esperadas” (OMS, 1992). O suicídio se apresenta como um fenômeno já amplamente estudado e teorizado por pensadores ocidentais, os motivos que podem levar uma pessoa a tirar a própria vida foram alvos de muita cogitação por vários teóricos. Um dos pioneiros dessa análise foi Émile Durkheim, sociólogo francês que realizou uma tentativa de encontrar na estrutura social os motivos para o suicídio. Segundo Rangel (2019), Durkheim via o suicídio como um ato social que envolve fatores psíquicos, sociais, familiares, econômicos, políticos, existenciais, etc, podendo ser entendido de histórica e socialmente. Pechincha (2018) mostra como Durkheim tentou realizar uma tipologia dos casos de suicídio, cuja definição dependeria de uma maior ou menor integração social à qual o indivíduo estava exposto. Segundo Grubits et al (2011), o autor dividiu os tipos de suicídio entre egoísta, aquele perpetrado pelo enfraquecimento dos vínculos entre o sujeito e o meio social; o suicídio altruísta, provocado de maneira oposta pela grande vinculação do indivíduo ao social, fazendo-o tirar a própria vida pelo bem coletivo; e por último o suicídio anômico,

provocado por um estado de anomia ou desagregação social, com situações como desemprego, mudanças econômicas, crises, etc.

Porém, como mostra ainda Grubits et al (2011), em análises futuras a importância única dos fatores sociais foi sendo inquirida, pois foi-se percebendo entre os indivíduos que passavam por estes quadros uma grande angústia associada muitas vezes à desesperança, tristeza e melancolia, o que poderia indicar fatores também pessoais para a concretização do ato. Neste contexto, a recém formada psicanálise, conforme mostra Pechincha (2018), começa a questionar-se como seria possível a uma pessoa renunciar à autopreservação. Assim, a psicanálise foi a primeira disciplina a vincular o suicídio com a depressão<sup>31</sup>, tornando a abordagem politizada e conectando no mesmo diagnóstico o individual do sujeito e as estruturas sociais. Com o questionamento se a autopreservação dependia de valores diferenciais de cada cultura sobre a vida e a morte, a psicanálise passou a conceber a pessoa humana como palco de uma luta constante entre pulsões agressivas e de autopreservação, a agressividade estaria então inerente aos seres humanos, sendo impedida pela nossa autopreservação.

Nesse sentido, segundo Pechincha (2018), é que se traz o conceito de melancolia. Para a psicanálise, o sujeito é heterônomo, ou seja, é intrinsecamente instável. Esta instabilidade é proveniente de suas tensões internas, a partir das pulsões<sup>32</sup> já citadas, que são resolvidas a partir da internalização das leis simbólicas às quais é exposto. Porém, esta lei simbólica seria limitada, pois haveria no universo um excedente de significantes que não possuiriam significado, e seria exatamente neste lugar do não significável onde a angústia se localizaria. A angústia então se faria numa posição em que o simbólico seria insuficiente para a conformação das pessoas, ou seja, nos domínios por excelência do Real. O Real não pode ser atingido por significantes, restando que se expresse na forma de um afeto: a angústia. Quando o sujeito passa da angústia ao ato suicida é o Real que é atravessado para que se concretize, deixando de saber de que ponto de vista é interpelado e tornando a ordem simbólica inconsistente e paradoxal. O Real, sendo então uma ordem simbólica anterior ao sujeito, está nos domínios do desconhecido, permitindo uma espécie de visão sobrenatural sobre o que representa, além de criar uma ansiedade no sujeito.

---

<sup>31</sup> Grubits et al (2011) mostra que a depressão é o diagnóstico psiquiátrico mais encontrado em vítimas de suicídio.

<sup>32</sup> Uma destas pulsões, segundo a autora (*ibid.*), seria a pulsão da morte, ou seja, o desejo inconsciente da pessoa de retornar ao estado inanimado ou inorgânico onde as tensões não existiriam, onde nem sujeito nem significante estariam presentes.

Sendo assim, como mostra Grubits et al (2011), um desenvolvimento sem riscos de suicídio para um jovem caminha em grande parte pela imagem que possam ter de si mesmos, assim como pelo seu grau de impulsividade, pelos seus mecanismos de autocontrole, pela integração da demanda impulsiva e pelo tipo e qualidade de relação que possam experimentar com outros fatores significativos, como a família e os outros integrantes de seu contexto social. Os autores salientam ainda a importância de se analisar o suicídio tanto a partir do contexto individual como sob o ponto de vista dos aspectos sociais e culturais, assim como crenças sobre morte e pós-vida. Apontam também a importância de uma análise biopsicossocial da vida do indivíduo, pois anormalidades de neurotransmissores como norepinefrina e serotonina podem representar papel importante nas desordens de ânimo que podem levar ao suicídio.

Tendo compreendido o que representa o suicídio para teóricos do ocidente, somos permitidos a prosseguir a análise para o contexto dos povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul. Antes, faz-se necessário que analisemos os dados e entendamos por que o suicídio entre os povos indígenas se apresenta atualmente como uma problemática tão urgente. Segundo Grubits (2011), nos últimos 45 anos a taxa de suicídios cresceu 60% no Brasil, assim como a idade média das pessoas que cometem o ato tem diminuído. Como mostra Rangel (2019), o mundo todo percebe o aumento de suicídios entre os jovens, mas é entre os povos indígenas que esses dados se apresentam mais destrutivos. Macdowell (2015) expõe que o problema do suicídio entre os povos indígenas é reconhecido em diversos países do mundo como uma questão de saúde pública global. A OMS identifica esta problemática em quase todos os países com histórico colonial que possuam populações tradicionais denominadas de indígenas, aborígenes ou originárias. Além disso, na maioria dos países em que estes números são elevados, estes povos não apresentam população expressiva em termos demográficos, sendo considerados como minoria.

Segundo Macdowell (2015), a taxa de suicídios entre os povos indígenas no Brasil ocupa uma das mais altas posições do mundo. A sua incidência maior recai sobre as etnias Ticuna, Guarani/Kaiowá, Karajá, Kavaé, Yanomami, Ka'apor, Paresi e Suruwaha. A taxa de mortalidade por suicídios pode chegar a ser bem mais que duas vezes maior entre a população indígena do que para a população não indígena. Segundo Rangel (2019), a maior parte destes suicídios é cometida entre jovens que possuem entre 14 e 24 anos, são rapazes solteiros ou recém casados. Os números são alarmantes, nos últimos 13 anos o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Mato Grosso do Sul registrou 611 suicídios entre os povos indígenas da região. Entre os Guarani/Kaiowá o caso é mais grave, sendo registrados em média 45

suicídios anuais. A autora salienta ainda que os números podem ser bem maiores do que o divulgado, já que algumas famílias evitam falar sobre os casos de suicídio com o receio de que se incentive outras pessoas a realizá-lo. Macdowell (2015) traz em sua análise a situação do caso do estado do Amazonas, onde a Taxa Ajustada de Mortalidade por Suicídio figura em média em 4,2 por 100 mil habitantes para a população não indígena, enquanto alcança uma média de 18,4 por 100 mil habitantes para a população indígena, sendo maior entre a população acima de 60 anos para os primeiros e maior entre os jovens para os segundos. O autor mostra como o fenômeno acomete povos muito diferentes entre si e às vezes com frequências diferentes dentro de um mesmo povo, entre os Guarani/Kaiowá, por exemplo, a incidência é muito alta em algumas aldeias do Mato Grosso do Sul e quase não ocorre em outras.

Segundo Pechincha (2018), há uma grande quantidade de estudos publicados acerca do suicídio entre povos indígenas ao redor do mundo, porém a quantidade desses estudos vinculados à antropologia ainda é pouco expressiva. Macdowell (2015) afirma que o suicídio indígena é passível de ser classificado como um problema do campo da saúde mental. As principais causas que são associadas ao fenômeno, como veremos mais aprofundadamente adiante, são as situações de violência, tanto interna quanto externa à comunidade, o uso excessivo de álcool e outras drogas, o uso de medicamentos psicotrópicos associados a diagnósticos questionáveis, etc. O autor salienta que há dificuldades em se definir com precisão o que pode e o que não pode ser classificado como suicídio ao se analisar sociedades diferentes entre si, além da política de atenção à saúde mental indígena sofrer com carência de recursos e dificuldades de acesso às aldeias, além de que 40% da população indígena reside nas cidades e fica fora das estatísticas, todos esses fatores levam à subnotificação dos casos de suicídio entre povos indígenas no Brasil. Segundo Pechincha (2018), entre as racionalizações dos próprios indígenas sobre as causas estão as acusações de feitiçaria e ação de certos espíritos. Isto veremos mais aprofundadamente adiante.

Segundo Pechincha (2018), as evidências trazidas dos materiais produzidos na América do Sul não permitem correlacionar inequivocamente o suicídio à depressão, diferente do caso ocidental. A hipótese levantada pela autora é a de que o atual cenário que afeta os povos indígenas com suicídios em ondas, principalmente entre os mais jovens, seria sintomático de um tempo onde pressões específicas estariam afetando uma geração. Os dados de Rangel (2019) apontam para um cenário de genocídio que afeta vários povos indígenas, incluídos os abarcados por sua análise, no Mato Grosso do Sul, como Guarani/Kaiowá, Terena, Kinikinao e Kadiwéu. Segundo a autora, políticos do estado colocam a culpa do

fenômeno nos próprios indígenas e em sua cultura. Há uma grande dificuldade de se obter dados destes casos pois as pessoas destas comunidades evitam falar sobre o assunto como um cuidado para que a prática não seja disseminada. Porém, algumas das causas apontadas são a perda de vínculos culturais e históricos, abuso e dependência de drogas e bebidas alcoólicas, problemas psíquicos, abusos sexuais, separação de familiares, isolamento na vida social e na família, vergonha por parte dos jovens pelos pais alcoólatras, estresse cultural e debilitamento do sistema de crença e espiritualidade. Todos esses fatores de risco são citados pelo estudo do Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) e pelo Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas (IWGIA). De qualquer perspectiva, o fenômeno é envolto por fatores complexos e delicados, relativos a componentes culturais e sociais e indicam o agravamento da situação conforme o tempo passa.

O primeiro fator a se analisar é o da alegada “falta de perspectiva”. Segundo Rangel (2019), os jovens indígenas acabam crescendo sem futuro, sem respeito, sem trabalho e sem terras para plantar e viver. Essa questão pode atingir diversas facetas. Segundo Pechincha (2018), as expectativas culturais podem trazer a percepção destas faltas de maneira mais acentuada. Entre os Ticuna e os Guarani/Kaiowá, já há de antemão uma instabilidade intrínseca nos arranjos matrimoniais, que é agravada pela pressão que se faz sobre moças e rapazes pelo controle do casamento por parte dos pais e os constrangimentos parentais contrários a sua efetivação. É comum que os pais dos jovens decidam os cônjuges, o que pode levar a conflitos no relacionamento. Ademais, os suicídios podem ser provocados pela humilhação ou vergonha a partir da repreensão dos pais, além de desentendimentos pelo não cumprimento dos papéis de gênero na relação, um exemplo disto é entre os Karajá, em que o dinheiro passou a fazer parte da relação conjugal, onde o marido deve prover toda quantia necessária e requerida para a mulher e sua filha, a não possibilidade deste cumprimento leva a uma percepção de falta de perspectivas entre os jovens. Segundo Grubits et al (2011), desejos suicidas são alimentados entre os jovens indígenas pelos fracassos vividos e desesperanças em relação ao futuro, nisso se inclui a falta de perspectiva que tanto argumentam.

Outro fator extremamente relevante para o agravamento do fenômeno é a situação territorial a qual os povos indígenas estão submetidos. Segundo Macdowell (2015), o histórico de violência colonial e a expropriação dos recursos são causas constantemente relacionadas aos suicídios. Rangel (2019) mostra como a falta de acesso aos territórios tradicionais impossibilita os povos indígenas de reproduzirem socialmente seus costumes. Além disso, são alvos constantes de violências físicas e ataques às suas comunidades, com um alto número de assassinatos executados por não indígenas invasores, tudo isso somado às

pressões da sociedade envolvente, que avança desenfreadamente por seus territórios, e ao racismo, que nega sua cultura e sua identidade. Alguns analistas mantêm consenso de que esta extrema situação de violência pode ser o principal fator causador da alta nos números de suicídios. Os mais diferentes povos que têm problemas com o suicídio têm em comum um contexto social e econômico permeado por opressões, encontros violentos e expropriações por parte da sociedade nacional. Grubits (2022) traz para esta discussão o conceito de Psicologia Ambiental, que seria a ciência que estuda as relações que as pessoas estabelecem com o ambiente, levando em consideração aspectos espaciais e temporais, o que poderia ser resumido como identidade de lugar, lugares estes aos quais as pessoas se sentem vinculadas em um processo de apropriação e que fazem parte importante da construção de sua identidade. Esta identidade de lugar é construída a partir dos espaços que vinculam pertencimento e vivência, envolvendo o tempo de exposição ao ambiente e as transformações que se fazem a este em busca de satisfação. O apego a um lugar é marcado então por afetos e emoções. A identidade do sujeito então seria construída pela soma das capacidades inatas do indivíduo, características adquiridas da personalidade, identificações com outras pessoas, mais fatores culturais, valores sociais aos quais está exposto. Neste sentido, a perda e ameaças aos territórios tradicionais dos povos indígenas podem acarretar em consequências graves para sua identidade e modo de vida, afetando sua noção de pertencimento e construção de sua pessoa. Segundo Grubits et al (2011), o ato suicida se enquadraria na busca por um sentido de identidade, o que deve estar presente para um jovem é a continuidade entre o passado e o futuro, enfrentando tanto suas experiências passadas quanto suas possibilidades futuras. Neste sentido, ter um passado adverso, evidências de fracasso advindas especialmente dos pais, ameaças à integridade de seu território e violências constantes sobre seu povo figuram como causas elementares que levam esta pessoa até a tentativa de suicídio. Segundo a autora, o aumento de jovens que se entregam ao ato suicida está intimamente relacionado à habilidade destes de prever o futuro a partir de experiências do passado.

Outro fator importante para ser levado em consideração como causa dos óbitos por suicídio entre os povos indígenas são as relações familiares. Macdowell (2015) mostra que em quase todos os contextos as causas alegadas para alguém tirar a própria vida, quando não se referem a acusações de feitiçaria, têm a ver com a relação familiar, em maior número de natureza conjugal ou filial. Os conflitos familiares na estrutura de parentesco aparecem sempre como causas importantes, residindo aí uma área ampla para pesquisa a fim de intervenções futuras. Segundo o autor, estas mudanças nas relações familiares estão frequentemente associadas às mudanças ocasionadas pela relação com a sociedade

envolvente. Os Karajá enfrentam muitos problemas em relação ao parentesco e ao casamento, como a instabilidade dos laços familiares e relações conjugais conflituosas por motivos de traições, dificuldades econômicas e consumo exagerado de álcool e substâncias entorpecentes. Segundo Rangel (2019), ainda entre os Karajá, os jovens se sentem infelizes e pressionados por terem que cumprir com suas obrigações de gênero<sup>33</sup>, pois caso não consigam, sofrem grande humilhação e apanham de seus cunhados. Pechincha (2018) identifica casos como desentendimentos entre casais, constrangimento do rapaz ou da moça frente à repreensão pública dos pais, desgosto por fracassos sociais ou intenção não realizada como primordias que levam à tentativa de suicídio. As fragilizações se mostram com bastante força na relação entre os parentes, já que a crítica vinda dos pares pode ser extremamente difícil de lidar para os jovens.

Outro motivo é a relação entre suicídios que já ocorreram com novas tentativas, gerando um efeito dominó que se propaga como uma onda. Macdowell (2015) afirma que quase sempre existe uma relação direta entre as mortes que já ocorreram e as tentativas, onde um suicídio atrai o outro. O luto pela morte de um amigo ou parente que se foi pelo suicídio está quase sempre associado às novas tentativas pelo Suruwaha, podendo ser expandida a afirmação para outros grupos indígenas. Além disso, entre este povo o suicídio ocorre de maneira ritualizada como uma “reação em cadeia”, abrangendo as estruturas internas da comunidade e seguindo a forma das relações sociais. Nos dados analisados por Pechincha (2018), o pesar pela perda de um parente ou amigo, principalmente se for vítima de suicídio, aparece em quase todos os casos como causa, onde, segundo a autora, os mortos produzem outros mortos, fazendo com que o suicídio adquira um caráter contagioso e levando muitas vezes à hesitação em se falar sobre o tema. Segundo Rangel (2019), estes jovens indígenas vivem sem apoio familiar com parentes e amigos efêmeros que podem ser perdidos ao suicídio a qualquer momento, sem saber qual o seu lugar, carregados com um imenso trauma humanitário nas histórias contadas por seus parentes, onde figuram situações de exploração, violências e perda de dignidade, tudo isso atrelado a um presente cheio de frustrações, impotências e perdas de amigos e familiares que tiraram a própria vida. Assim, cria-se uma situação propícia para o acometimento de novas mortes.

Um fator crucial para se compreender as alegações e reflexões dos próprios indígenas acerca do suicídio, segundo Pechincha (2018), é a concepção de pessoa para estas sociedades.

---

<sup>33</sup> Importante salientar, segundo Pechincha (2018), que as diferenças de gênero entre estas sociedades não se dão a partir de significantes de base anatômica, estando mais relacionadas aos objetos e conhecimentos apropriados a cada um, onde masculino e feminino se complementam.

Como já mostrado, o pensamento ameríndio e a psicanálise se aproximam em suas racionalizações quando ambos compreendem o suicídio como uma espécie de despersonalização. Para a compreensão deste processo, as marcas da história da colonização são cruciais. Com frequência podemos perceber que mudanças acarretadas pelo contato impedem processos de personificação e de construção de pessoas, como rituais de puberdade, manipulações dos corpos, uso de substâncias tóxicas, alimentação adequada, resguardos, defumações, banhos, rezas e etiquetas para estabelecer relações com não humanos, a maioria dos povos indígenas aqui analisados alegam que por diversas razões algumas destas práticas foram abandonadas, o que resultou no enfraquecimento e maior vulnerabilidade dos jovens. Nas relações de humanos com não humanos, os segundos querem o tempo inteiro retirar os primeiros de sua humanidade, onde o processo de construção de pessoas se trata de um esforço para a manutenção de sua humanidade e correta perspectiva entre os domínios cosmológicos. Assim, sem os processos de estabilização desta humanidade, os jovens acabam por ficar mais vulneráveis à ação agressiva dos outros seres do cosmos, além de perderem cada vez mais o acesso positivo aos outros domínios. Entre os Ticuna, o abandono dos rituais de passagem e a alimentação inadequada deixaram os jovens vulneráveis pelo enfraquecimento de seus corpos, assim, isso permite que seres perigosos como os *ngo'ogü* os afetem e ameacem não só sua vida, mas a de toda a comunidade. Como será mostrado mais adiante no caso trabalhado por Matos (2016), o abandono ou impossibilidade de realização de rituais podem ter graves consequências que afetam a vida e a constituição das pessoas e coletivos indígenas, principalmente quando estes rituais estão no centro dos processos de constituição da pessoa, como é o caso do *Wira'u'haw*, ritual de iniciação de grande importância para o povo Tembé/Tenetehar. A autora traz os exemplos de inúmeras sociedades indígenas que por sofreram com momentos de crise como epidemias de “loucura” ou “suicídio” desencadeadas pela quebra de interdições rituais, muitas vezes pela ação impositiva de missionários que para converte-los os obrigam a desrespeitar e desacreditar em seus rituais.

Segundo Pechincha (2018), os suicídios se dão muitas vezes sem nenhum aviso prévio claro, o que dificulta muito a sua prevenção. As racionalizações dos próprios indígenas sobre os casos são muito variadas, algumas destas refletem estados emocionais como raiva, tristeza, vergonha ou saudade. A manifestação de estados como raiva fora de situações socialmente previstas é vista como perigosa, os Guarani/Kaiowá, por exemplo, não valorizam comportamentos agressivos. Os Embera por sua vez percebem vários sintomas antes do suicídio, como tristeza, choro, ira e desespero, todos estes conduzem a um estado de convulsões que são denominados *wawamia*, o último estado que uma pessoa alcança antes do

suicídio. Estes estados emocionais variados podem ser desencadeados tanto por questões já levantadas, como contendas entre relações parentais e filiais, como podem ser espirituais, isto é, causadas por algum ser sobrenatural. Alguns relatos levantados pela autora revelam que comentários de que a pessoa realizou a tentativa de suicídio pois não queria mais viver ou motivada por um desgosto, que pode ser manifestação de algum dos motivos já citados, as brigas com parentes ou cômjuge também aparecem como causas.

Segundo Pechincha (2018), alguns etnógrafos relacionam a relativa facilidade com que alguns povos passam ao suicídio com as especificidades culturais, onde uma pessoa teria supostamente mais facilidade em executar o ato depender da coragem que sua cultura a permite ter. A autora salienta que sem considerar as perspectivas específicas de cada grupo indígena estudado, o fenômeno não pode ser compreendido. Já Macdowell (2015) afirma que o suicídio indígena não pode ser entendido fora de um contexto complexo que leve em consideração o caso específico e os regimes sociocosmológicos de certo povo. Para o autor, as evidências não possibilitam que se estabeleça nenhuma relação de causalidade direta do fenômeno com as explicações convencionais, como faltas de terras, proximidade com a cidade, falta de perspectiva ou abuso de álcool, estes fatores funcionariam então como orientação, mas não determinantes da situação. Todos estes pontos, segundo o autor, precisam ser muito problematizados antes de serem assumidos como princípios analíticos ou como fatores de risco. Há que se compreender, ademais, que para os povos ameríndios só existe mundo para alguém, ou seja, não há realidade independente de um sujeito que possa concebê-la. Sendo assim, um acontecimento como o suicídio não pode ser tratado entre estes povos como uma realidade objetiva ou externa aos sujeitos. O que as evidências históricas permitem perceber é o surgimento relativamente recente do suicídio como problema social entre os povos indígenas, onde todas as séries históricas têm início ou se agravam a partir do contato com a sociedade envolvente, o autor salienta que explicações que busquem motivos “internos” para o fenômeno podem isentar a sociedade branca da culpa que carrega por estes casos.

A relação com os brancos também é carregada de controvérsias. Como salienta Pechincha (2018), estas sociedades possuem um meio específico de se relacionar com a alteridade, que é a captura de recursos simbólicos do exterior. Isso se mostra também na relação com os brancos, onde os corpos e grupos indígenas adquirem novas afecções, novos hábitos que passam a fazer parte do que define o que é humano, assim como das constituições de corpos e de parentesco. Já foi citado neste trabalho casos em que o dinheiro passa a fazer parte das relações familiares. Caso parecido foi presenciado, como será mostrado mais

adiante, na produção desta pesquisa, onde um grande interlocutor da pesquisa, filho do cacique da aldeia ItaPutyr do Povo Tembé/Teneteihar, buscou fechar alianças comigo e, a partir de mim, com o Conselho Regional de Psicologia para conseguir trazer recursos relacionados à saúde mental para dentro das aldeias. Assim, as mais diversas relações que os povos indígenas estabeleceram com os brancos ao longo da história, como missionários, colonos, agentes de Estado, ongs, etc, se constituem também como matéria para a produção e reprodução de suas sociabilidades. Analisando por esta perspectiva, o suposto problema da “aculturação” premeditado por muitos pensadores por muito tempo torna-se uma preocupação desnecessária. Transformar-se na relação com o exterior define a forma social ameríndia, principalmente entre os povos de língua Tupi. Como mostra Matos (2016), a constituição de corpos e do parentesco na relação com outros se estende ao contexto da relação com os não indígenas, que afetam diretamente a reprodução de suas sociabilidades. As transformações percebidas pelos povos ameríndios em decorrência do contato com a alteridade são também vivenciadas como transformações nas potências do corpo, ou seja, afetos, afecções, o que come ou como se move, enfim, capacidades que singularizam cada espécie de corpo. Porém, Pechincha (2018) mostra que essa aproximação não é isenta de problemas, já que nem toda experimentação ao mundo dos brancos se traduz como matéria propícia para a reprodução de suas sociabilidades. Diversos tipos de pressões externas acabam por interferir nas mais diversas relações, seja de humanos entre si ou de humanos com não humanos.

Segundo Pechincha (2018), as evidências levantadas pelas etnografias mostram a possibilidade de se relacionar as ocorrências de suicídio com situações englobantes de desestabilização social desencadeadas após o contato, embora estas sociedades não fossem isentas de crises antes da colonização. O que se afirma, ademais, são mudanças na ordem destas crises e sua intensificação após o contato com a sociedade dos brancos. Se tanto o cosmos quanto seus agentes não passam mais pelo processo de estabilização de suas relações, problemas como o suicídio de jovens indígenas podem vir a recair sobre estas sociedades. Os próprios povos indígenas, em suas racionalizações sobre o assunto, apontam como causa para estes acontecimentos um desequilíbrio cósmico, uma desarmonia nas relações tanto internamente na comunidade quanto com os outros seres que habitam o universo. Em resumo, os suicídios entre indígenas ao redor do mundo podem ser entendidos como mais um legado sórdido deixado pela colonização, que continua a assassinar de diversas maneiras os povos originários. Macdowell (2015) afirma que o fator ritualizado dos atos suicidas pode ser um importante meio de identificação e intervenção para que se evite que o processo seja concretizado a tempo.

Tendo analisado de maneira geral o suicídio entre os povos indígenas, passemos agora para um estudo de três casos emblemáticos cujos levantamentos teóricos terão grande importância para a discussão e serão representativos dos dados expostos anteriormente. O primeiro dos casos é o dos Guarani/Kaiowá, povo falante de língua Tupi-Guarani habitante do estado do Mato Grosso do Sul; em seguida, exporei o caso dos Suruwaha, povo falante de língua Arawá e habitantes do estado do Amazonas; por fim, analisaremos o caso dos Matsés, povo de língua Pano habitante do Vale do Javari, no Amazonas, e os ataques dos espíritos que os acometem. Espera-se assim poder exemplificar mais especificamente as diversas facetas que o fenômeno pode atingir em situações de povos indígenas particulares.

O caso mais grave é, sem dúvida, o dos Guarani/Kaiowá. Este povo, segundo Grubits (2022) e Grubits et al (2011), como já dito, habita o estado do Mato Grosso do Sul com uma população de 43,4 mil pessoas, como mostra o censo de 2010. A maior parte de sua população se localiza no município de Dourados, possuindo um território muitas vezes apontado como insuficiente, com pouco mais de 40 mil hectares. Como mostram as autoras, a taxa de suicídios entre os Guarani/Kaiowá triplicou nas últimas décadas, chegando a 410 mortes entre os anos de 2000 e 2008, a maioria das vítimas possuindo entre 15 e 30 anos de idade, sendo homens e utilizando o método de enforcamento. Além disso, as autoras salientam que a subnotificação pode esconder boa parte dos casos, já que até as tentativas de suicídio não entram nas estatísticas. Em geral, os Guarani/Kaiowá são 34 vezes mais propensos ao suicídio do que a média brasileira. Como mostram as pesquisas, a maior parte das mortes ocorrem no período da adolescência, uma etapa considerada crítica para a formação de sua identidade, cuja passagem de maneira saudável dependerá das condições do indivíduo, como as experiências familiares e com outros membros da sociedade, ou seja, da integração entre seu passado e futuro. Assim, os jovens Guarani/Kaiowá vivenciam desde os primeiros anos de vida várias tentativas e atos suicidas de parentes e amigos próximos.

Para compreender o suicídio entre os Guarani/Kaiowá, é necessário compreender o conceito de *taraju*. Pechincha o entende como um estado de paixão enlouquecedora que pode acontecer por fatores exteriores à sociedade quanto provocado propositadamente por outros, espalhando morte sobre os adolescentes que são mais vulneráveis. Grubits et al (2011) compreendem o *taraju* como força oculta, destrutiva, dano espiritual dificilmente tangível, isto é, um estado mental em que a pessoa perde totalmente o controle sobre si mesma, podendo durar de duas semanas até um mês, cujo resultado último é o enforcamento do acometido. As alegações são de que durante o acometimento, a pessoa fica exposta a vozes e ruídos que a perseguem e contra os quais não consegue se defender. Este quadro pode ser

curado terapeuticamente através de tratamentos com danças e cantos executados pelos familiares do doente sob a orientação de líderes religiosos.

Os Guarani/Kaiowá concebem duas categorias diferentes de comportamentos suicidas que Pechincha (2018) compreende como suicídios “sansônicos” ou por “tristeza”. Explicarei ambos aqui: No primeiro tipo, o suicídio sansônico, a pessoa se depara com um grande obstáculo e se torna *nhemyrõ*, e assim, sem que sua família perceba ela desaparece. Para “tomar coragem” pode ingerir bebida alcoólica sozinha e longe da vista da família. Por fim, comete suicídio como um ato de vingança ou protesto, uma violência simbólica contra o obstáculo que enfrentou. No segundo caso, o suicídio por tristeza, a pessoa novamente não se sente capaz de enfrentar determinado obstáculo e se torna *vy'ae'y*, com alterações em seu comportamento, passa a ser constantemente vigiada pela família até que em um momento de deslize, enquanto está “fora de si”, foge do alcance dos parentes e comete o ato suicida, podendo morrer ou ser salva por alguém que chegue a tempo. Caso sobreviva, pode acabar dizendo que não era ela quem causava a agressão a si mesma, sendo esta obra de uma “força exterior”. Esta última categoria pode ser associada a uma agressão por feitiço lançada por alguém com conhecimentos xamânicos ou por um morte, principalmente alguém que tenha tido uma morte violenta. Em geral, a autora salienta que há entre este povo formas culturais previstas de se estar “perturbado”, termo também utilizado pelos Tembé/Tenetehar para se referir a agressões de cunho psicológico causadas por outros entes. Acometidas por esses casos, cabe aos xamãs tratar estas pessoas. Porém, o suicídio não é considerado normal, só acontecendo se não for possível prever ou realizar uma ação de salvamento àquela pessoa.

Rangel (2019) afirma ser evidente que a maior tragédia relacionada ao suicídio no Brasil está entre os Guarani/Kaiowá, apontando como motivos as desavenças familiares, comportamentos violentos devido ao alto consumo de bebidas alcoólicas, violações, roubos, vícios em drogas, etc. Porém, um dos motivos que mais se mostra como plausível para esta situação é a questão territorial. Segundo a autora, os Guarani/Kaiowá possuem uma população confinada em pequenos territórios que impossibilitam sua reprodução cultural. Entre 2015 e 2016, este povo sofreu 33 ataques armados contra suas comunidades, sendo assassinados 14 líderes indígenas entre 2001 e 2018 como forma de represália contra as tentativas dos indígenas de retomar suas terras que foram invadidas. Para esta questão, é necessário compreender o significado de *tekoha*. Grubits (2022) compreende o *tekoha* como um espaço sagrado destinado a rituais e ao trabalho, um lugar apropriado para a identificação e para a busca de bem-estar que o dota de significados para as pessoas da comunidade. O *tekoha* seria então o local onde se põe em prática o modo de ser Guarani, um espaço sócio-político que

mostra que para este povo economia e sociedade encontram-se intrinsecamente unidas. Sendo assim, para os Guarani/Kaiowá, não existe espaço vazio ou estéril, todo seu território é um espaço legítimo para a sociabilidade e realização dos rituais. Segundo a autora, a maior parte dos fatores relacionados ao suicídio entre este povo estão ligados ao debilitamento dos *tekoha* pela expropriação, invasão e desmatamento.

Fica evidente então que os Guarani/Kaiowá passam por uma situação explícita de escassez territorial. Grubits et al (2011) apontam para problemas de disputas de terra e demarcação, onde seu território tradicional passou a ser ocupado por não indígenas, ao passo que seu povo passou a ser confinado em reservas, desfazendo toda a lógica de mobilidade que se realizava antes quando alguma parte do território apresentava escassez. Com a proximidade da sociedade nacional e a imposição da delimitação do território a vida móvel foi impedida e passaram a fixar-se em locais definitivos, enfrentando períodos de carestia sazonais. Além disso, os autores expõem o despreparo dos agentes do Estado para lidar com o povo Guarani/Kaiowá, além do aliciamento dos indígenas como mão de obra barata pelas frentes de expansão e o arrendamento de partes de seu território pelos órgãos indigenistas oficiais. Os autores afirmam ser parte fundante do ato suicida uma busca por um sentido de identidade e por um sentido de continuidade entre passado e futuro, assim, os Guarani/Kaiowá são marcados por um passado desastroso, com contínuas situações de fracassos e destruições de seus territórios e modos de vida tradicionais.

Pechincha (2018) aponta que a situação de pauperização forçada, marginalização conflitos territoriais graves, degradação de recursos naturais e reservas superlotadas tornam o território dos Guarani/Kaiowá um ambiente onde é quase impossível, do ponto de vista dos *nhanderu* e *nhandesy*<sup>34</sup>, viver de modo seguro do ponto de vista espiritual, físico e mental. Grubits (2022) mostra que o confinamento compulsório que impede a mobilidade acarreta na desestruturação das famílias pelo aumento populacional e a impossibilidade de se fundar novas aldeias. Outro fator importante exposto por Macdowell (2015) é a dialética Tupi-Guarani da busca pela terra sem males, intensificada com a situação de violência que presenciam. Grubits (2022) afirma que a terra sem males, ou *yvy marã ey*, para os povos Tupi-Guarani, é um espaço que existe num mundo figurado onde a condição humana é abandonada para que o ser humano possa se realizar na condição de um deus, um lugar onde inexistem os males da vida terrena.

Outro fator de grande importância para o fenômeno é o apontado por Grubits et al (2011), trata-se da imposição de religiões ocidentais a partir da presença constante de igrejas

---

<sup>34</sup> Segundo a autora, tratam-se de espíritos ligados aos e às xamãs kaiowá.

neopentecostais e missionários que faz com que os Guarani/Kaiowá percam suas referências religiosas, gerando desorganização social, conflitos e desajustes. Muitos indígenas atribuem o grande número de suicídios ao fato de que muitos jovens não mais passam pelo rito de iniciação para a fase adulta, algo que percebemos também com muita força entre o povo Tembé/Tenetehar, que realizam o chamado *Wira'u'haw*, o ritual de iniciação dos jovens para a idade adulta. Algo que também se modificou com o tempo foram os rituais antropofágicos, muito presentes nos grupos de língua Tupi-Guarani, que criavam um círculo eterno de vingança, onde os nomes e a criação da pessoa vinha dos inimigos, fazendo o homicídio parte do rito de passagem, um jovem só se tornava adulto quando executava um inimigo. Grubits (2022) afirma que os povos de língua Tupi-Guarani possuem uma espécie de identidade antidialética, isto é, definem-se por um vir-a-ser que orienta pelo outro, um tornar-se outro. Segundo a autora, todas estas mudanças podem ter contribuído para o aumento das tensões psicossociais e etnoculturais, impactando diretamente na saúde, trazendo elevados índices de violência, consumo de álcool e outras drogas e suicídio.

Segundo Grubits et al (2011), os meninos Guarani/Kaiowá tendem a buscar a realização e afirmação de sua identidade fora da reserva, o que se torna incompatível com a estrutura familiar tradicional. Além disso, os recursos financeiros escassos geram inseguranças e dúvidas em relação ao futuro. Grubits (2022) percebe como causas frequentemente alegadas para o suicídio os conflitos pessoais, de relacionamentos familiares ou afetivos, comumente ligados à violência física ou sexual. A proximidade com não indígenas também gera interferências e influências nos aspectos cultural, comportamental e social, o desejo de bens materiais da sociedade envolvente, assim como sonhos com realização pessoal e empregos com boa remuneração se confrontam com dificuldades e limitações sociais, gerando frustrações. As precárias condições de sobrevivência comprometem necessidades básicas como alimentação, moradia, emprego e geração de renda, tudo isso somado com a educação deficitária, a discriminação e o preconceito, agravam ainda mais o quadro. Estas frustrações, por sua vez, encontram o que a autora chama de “rígida estrutura psíquica”, fazendo com que os jovens vivenciem conflitos internos, resultando em mudanças comportamentais e suicídios.

O próximo caso a ser analisado é o dos Suruwaha, povo indígena de língua Arawá e habitantes da região entre os igarapés Riozinho e Coxodoá, no estado do Amazonas. Segundo Rangel (2019) e Pechincha (2018), a situação dos Suruwaha também é crítica, fazendo os atos suicidas parte de seu cotidiano. Pessoas de todas as idades e de todos os gêneros estão suscetíveis, porém o fenômeno afeta mais jovens do sexo masculino que possuem entre 15 e

20 anos de idade. Suruaha é o etnônimo pelo qual passaram a se identificar os sobreviventes de diversos grupos que se juntaram após intensas epidemias se abaterem sobre seus povos a partir do contato com os brancos, mais especificamente pela investida de exploradores de borracha no início do século XX. Estes povos que estavam unidos por uma língua em comum, juntaram seus sobreviventes e construíram uma nova comunidade que se autodenomina Suruwaha. Assim, todos do povo Suruwaha, de qualquer gênero e de qualquer idade, estavam vulneráveis às ações de colonização e aos ataques constantes dos brancos contra sua sociedade para explorar borracha, caucho e madeira, roubando-os, torturando-os e os assassinando. Uma das formas mais violentas de extermínio durante a colonização, como mostra Rangel (2019), foram as epidemias, sarampo, gripe, tuberculose e outras se tornaram mortais entre os povos indígenas e devastaram comunidades inteiras, muitas vezes sendo espalhadas de maneira proposital. Com a depopulação, este povo perdeu seus xamãs e passou a adotar o suicídio como forma preferencial de morte. Isto desabilitou as funções dos rituais e os impediu de desfrutar das habilidades dos xamãs de viajar aos céus em benefício de seu povo. Os poderes xamânicos, para os Suruwaha, concentram o conhecimento especializado do cosmos e dos espíritos que podem tanto curar quanto agredir aos humanos. Sem ter mais controle sobre os poderes dos xamãs, criou-se um clima de desconfiança entre o povo Suruwaha e os mesmos passaram a ser acusados pelas epidemias. Diversos xamãs foram assassinados e algumas comunidades passaram a ocultar a sua presença, outras passaram a aumentar a visibilidade do xamanismo, realizando os rituais de cura agora no centro da aldeia, aos olhos de todos, outras permaneceram sem xamãs. Assim, a morte se tornou o único caminho para ir ao céu.

Segundo Rangel (2019), sem xamãs, apenas três caminhos possíveis a levar os Suruwaha aos céus, sendo para todos necessário a morte: o primeiro é o caminho da morte que acompanha o caminho do sol, que é por onde vão aqueles que morrem por velhice; o caminho da cobra que segue o rastro do arco-íris, por onde vão aqueles que morrem por picada de cobra; e, por fim, o caminho do timbó, ou *kunaha*, por onde vão os suicidas que se matam utilizando o veneno do timbó. O suicídio por uso do timbó é o padrão entre os atos suicidas dos Suruwahas, assumindo uma forma ritualizada. Antes de levar ao ato, a pessoa é tomada por sentimentos afetos como raiva, nostalgia ou vergonha, provocando irritação ou aborrecimento. Em seguida, a pessoa destrói seus pertences, sendo deixada a sós por sua família para que desconte sua agressividade e se acalme. Se isto não é suficiente para parar o ato, a pessoa gritará e correrá em desabalada carreira em direção a um campo, onde arrancará raízes de timbó, indo em seguida para um igarapé, espremendo e mastigando o timbó para

extrair o sumo. Depois beberá água para que os efeitos tóxicos do timbó sejam ativados. Se até esta etapa nada conseguir detê-la, a pessoa correrá de volta para casa, onde será acudida por parentes e outras pessoas que a incitarão a vomitar, a abanarão, baterão em seus ombros adormecidos e gritarão em seus ouvidos para que desperte. Se será salva ou não, depende da quantidade de timbó que ingeriu. A morte do suicida gera uma intensa comoção entre a comunidade, o que inicia um ritual de luto que motiva outras pessoas, após horas ou dias, a realizar novas tentativas de suicídio. As pessoas que morrem por timbó são chamadas de *kunah bahi*, isto é, adquirem a posição de “presas do timbó”<sup>35</sup>.

O próximo caso que analisaremos nesta discussão é o trazido por Matos (2016) sobre o povo Matsés, habitantes do Vale do Javari, no estado do Amazonas. A autora trabalha um fenômeno específico que tem levado os jovens matsés a cometerem suicídio por enforcamento, cujas racionalizações afirmam ocorrer verdadeiros ataques de imagens de espíritos que assustam aos jovens e os fazem perder o controle de seus corpos, saindo em desabalada carreira repentinamente para a floresta e se perdendo. Tudo isto se deu, como será mostrado, a partir da impossibilidade de se realizar um importante ritual de iniciação masculina após o contato com os brancos. A raiva dos espíritos é então provocada por uma quebra em uma das interdições do ritual, passando a atacar os jovens e desencadeando nestes várias transformações descontroladas, capturando seus *mayan*, ou seja, seus duplos. A autora salienta que a influência de não indígenas na sociedade matsés se dá mais como problema ontológico do que epistemológico. No início da década de 1970, foi fundada uma aldeia em torno de uma missão protestante no Peru, que tornou impossível a realização do ritual de iniciação masculina onde os espíritos dos mortos visitavam a maloca dos vivos para cantar e levar os jovens garotos para viagens pela floresta.

Os espíritos cantores, chamados de *cuëdênquido*, surgiram a partir da transformação dos espíritos dos Matsés que morreram há muito tempo atrás. A sociedade destes espíritos se constitui de forma espelhada à sociedade matsés, isto é, todo Matsés, seja homem, mulheres ou crianças, possuem um duplo *cuëdênquido* equivalente a si mesmo entre a sociedade dos espíritos. Os espíritos, por sua vez, tratam seus equivalentes humanos como *noshman*. Para a realização do ritual era necessária a construção de uma nova maloca que serviria de moradia para o grupo de homens dali em diante. Os homens já iniciados se isolavam em uma clareira na mata e passavam a fabricar as vestimentas dos espíritos, estas vestimentas cobriam todo o corpo de um homem adulto dos pés até a cabeça. Os próprios espíritos se juntavam aos homens na maloca para a preparação das vestes rituais, que vestiam para poder ir cantar com

---

<sup>35</sup> Assim como quem é atingido por feitiço se torna *mazaru bahini*, “presas do feitiço” (*Ibid.*)

as mulheres e com os garotos não iniciados. O ritual também acontecia de forma espelhada em duas realidades diferentes, a terrestre e a subterrânea dos *cuëdënquido*, enquanto os homens preparavam as vestes para os espíritos, os mesmos preparavam as vestes para que os homens pudessem visitá-los. Na aldeia dos vivos, cada espírito cantava com a mãe, irmã ou esposa de seu equivalente Matsés.

Após tudo isso, os rapazes iniciados eram levados à maloca dos espíritos no mundo subterrâneo, onde cada *cuëdënquido* levava o primo cruzado de seu *noshman*, o equivalente terreno, sendo estabelecidas relações de parentesco entre Matsés e espíritos. Na viagem ao mundo subterrâneo, os jovens eram submetidos a provas para que se fortalecessem e crescessem. Uma coisa ao menos se diferenciava na situação de espelhamento: os espíritos estabeleciam com as mulheres Matsés relações de consanguinidade marcadas pelo aparentamento com estes, enquanto os Matsés, ao visitar seu mundo, estabeleciam com as mulheres espíritos relações de afinidade marcadas por brincadeiras sexuais, assim, a atualização do parentesco com os *cuëdënquido* se dava de maneira diferente para homens e mulheres. Enquanto os homens eram preparados pelo ritual para serem capazes de ver os espíritos de maneira completa, ou seja, de ver seus corpos sem as vestimentas, mulheres e meninos não iniciados eram proibidos de manter este contato sob a penalidade de sofrerem com visões aterrorizantes até morrerem vomitando sementes de urucum e jenipapo.

Foi justamente esta interdição que foi desrespeitada na aldeia fundada próximo à missão protestante. Uma mulher foi levada por um grande chefe, ou *chuiquid dapa*, para ver os espíritos em sua forma desnuda, incitado pelos missionários e para testar a veracidade do ritual. Ao perceberem, os espíritos ficaram furiosos com o desrespeito e castigaram ferozmente os responsáveis. Após este acontecimento, os espíritos passaram a não mais atender ao chamado dos homens e não mais visitaram suas malocas para cantar com as mulheres. Nas poucas vezes em que apareceram, tratavam mal os Matsés pelo ocorrido. A mulher que viu os *cuëdënquido* em sua forma verdadeira, passou um certo tempo manifestando as habilidades de pajé e tomando rapé pela boca, nunca mais foi a mesma e morreu não muito tempo depois. Assim, os espíritos passaram a representar ameaças aos Matsés. A autora afirma que sua raiva demonstra uma degeneração ou inversão da relação dos espíritos com os humanos, já que não é mais possível formar relações de parentesco com estes, assim como não formam mais homens nem são mais agentes de crescimento dos jovens, se tornando perigosos.

Foi assim que homens e mulheres, em sua maioria entre 15 e 25 anos, passaram a ser atacados pelos espíritos. Nas crises, perdem o controle de si e saem correndo em disparada em

direção à floresta se afastando da aldeia. Situação um tanto semelhante se presencia, como será mostrado, durante o *Wira'u'haw* do povo Tembé/Tenetehar, onde as *karuwaras* assumem controle do corpo das mulheres e muitas vezes a fazem correr para longe da *hamaza*, tendo que ser seguradas por outras pessoas. Entre os Matsés, o indivíduo atacado vê um espírito assustador a levando para dentro da mata, enquanto seus familiares e membros da comunidade o perseguem para resgatá-lo. Nestas crises, as vítimas adquirem forças e capacidades além das capacidades humanas, correndo e pulando longas distâncias como onças, entrando em pequenos buracos na terra como tatus e andando e nadando sobre água de maneira veloz como botos. Estas transformações indicam que a captura em processo está tornando esta pessoa gradativamente em não humana, adquirindo afecções de forma não controlada. Enquanto todos presenciam o corpo em grande carreira para a floresta, seu *mayan* vivencia uma experiência onde enxerga um grande caminho aberto, limpo e convidativo na mata para ser percorrido. O *mayan* da vítima enxerga e dialoga com os espíritos, reconhecendo-os muitas vezes como parentes, começando a tratá-los como tal. Caso acabe cedendo e se deixe levar, o *mayan* nunca mais voltará aos parentes vivos e o corpo morre para os vivos, o que pode ser classificado como suicídio.

O encerramento da visita dos espíritos acarretou em diversos prejuízos para o povo Matsés. O ritual permitia a formação e amadurecimento dos rapazes através das transformações parciais e mediadas das pessoas que passavam por ele, além do estabelecimento de relações de parentesco com os espíritos. Durante os ataques, os jovens são capturados agora sem distinção de gênero, tanto homens quanto mulheres são levados pelas crises. Em vez de transformações controladas que tinham como resultado o crescimento, agora os jovens passam por transformações descontroladas, em vez de realizarem um ritual onde se constituiriam como pessoas e parentes, trocando visitas com os *cuëdênquido*, agora passam à posição de vítimas onde perdem a condição de sujeitos na relação com os espíritos. Os ataques, que acontecem em séries e podem resultar na morte dos jovens por enforcamento, estão sempre relacionados ao fato da impossibilidade de realização do ritual de iniciação masculina. Se antes toda interação com os espíritos tinha o benéfico efeito de tornar os Matsés mais fortes e mais aptos a lidarem com a alteridade, se constituindo como sujeitos, agora essas interações se tornam perniciosas, ocasionando desconstituição da pessoa e sua captura pela alteridade.

Compreendendo as formas que o suicídio pode adquirir entre os povos indígenas e analisando alguns casos específicos, reservo o final deste subcapítulo para um tema que ainda não foi tratado de maneira aprofundada nesta dissertação, que é a relação entre o xamanismo,

a figura do xamã e outros especialistas com os suicídios. Como será mostrado, essa é uma dimensão específica que merece um tópico para melhor esquadrihá-la, é o que será feito em seguida. Segundo Rangel (2019), uma das explicações mais comuns dadas pelos povos indígenas que presenciam atos suicidas é a da acusação de feitiçaria. Pechincha mostra que quase todos os povos analisados fazem menções a estados que são culturalmente previstos para que uma pessoa execute atos impensáveis e inadmissíveis na vida cotidiana, estado estes que estão majoritariamente ligados ao enfeitiçamento e o controle dos xamãs. Segundo Macdowell (2015), a boa interpretação xamânica é aquela que consegue visualizar cada evento como uma ação e expressão de estados e intenções de algum agente. Sendo assim, as doenças muitas vezes se expressam na forma de feitiçaria, e os suicídios estão aí incluídos.

Macdowell (2015) afirma que nem sempre o suicídio e o xamanismo terão relação de causalidade direta, mas que a dimensão xamânica é sempre evocada nas racionalizações sobre o fenômeno como relacionada de alguma forma ao problema, até mesmo em lugares onde não há mais a presença de xamãs ou outros especialistas. O suicídio é visto na maioria das vezes como certa variante de feitiço. Tudo isso se apresenta como uma manifestação do lugar central que o xamanismo figura nos regimes cosmológicos dos povos ameríndios, as etnografias mostram o lugar central do pajé ou xamã na terapêutica destes povos e nos processos de saúde e doença. O autor salienta que estes especialistas devem ser levados em consideração ao se construir políticas de atenção à saúde mental destes povos, integrações estas que são quase inexistentes nas práticas do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena no Brasil. Ademais, o autor salienta que se constroem diversas mobilizações a partir das acusações de feitiçaria maligna, já que as mortes provocadas por feitiço são quase sempre vingadas, provocando cisões nas comunidades, a abertura de novas aldeias e desequilíbrios na ordem social dos grupos que só podem ser entendidos no contexto das relações reguladas pelas regras de parentesco.

Os Guarani/Kaiowá, segundo Grubits (2022), acreditam em uma certa espécie de feitiço que é feito a fim de prejudicar uma pessoa e levá-la à morte por meio de seu enfraquecimento espiritual, deixando-a vulnerável. Entre os Matsés, segundo Matos (2016), além dos espíritos existe a possibilidade dos ataques serem desencadeados por feitiços de xamãs de outros Matsés ou até de outros povos indígenas da região. O consenso é que não há mais xamãs entre os Matsés, mas algumas pessoas têm procurado aprender técnicas xamânicas úteis com os povos vizinhos, como Marubo e Matis, que auxiliam a enfrentar as crises causadas pelos ataques. Entre os Ticuna, segundo Macdowell (2015), a morte súbita ou prematura sempre será associada à interferência de espíritos malignos enviados por feiticeiros,

o suicídio aí incluso. Para que sejam curadas, as pessoas necessitam de práticas de cura que envolvem toda a sua família, já que a mesma é atingida como um todo pelo feitiço, que parece ser de uma unidade social mais ampla. O caso dos Ticuna mostra, segundo o autor, que há importantes relações entre o parentesco e a feitiçaria, estando as relações de parentesco associadas ao complexo xamânico destes povos. Assim, os efeitos do feitiço são sentidos por toda a família e demandam esta completa para que sejam curados. Ademais, o próprio conhecimento xamânico é muitas vezes passado seguindo as normas e relações de parentesco, como de pai para filho. Os Karajá, segundo Pechincha (2018), concebem o estado de *itxyntè*, uma mudança no comportamento dos que são acometidos e que passam agir de maneira assustadora, muitas vezes traduzido ao português como “loucura”. Este estado é invenção de feiticeiros e afeta as comunidades como uma onda por um período de tempo, até que seja curado por alguém que o saiba e a “normalidade” seja restabelecida.

Por fim, encerro este subcapítulo com uma reflexão de Pechincha (2018), segundo a autora, retomando o que foi dito sobre a lei simbólica, todas as sociedades humanas encontrariam significantes excedentes que não teriam significados para serem associados. Assim, estas sociedades tentariam preencher a falta de significados com aquilo que Lévi-Strauss denomina eficácia simbólica, isto é, a criação de significados para ocupar estes lugares vagos. O xamanismo ameríndio estaria então ocupando a posição de eficácia simbólica? A autora afirma que não, já que esta seria uma resposta simplista do que representa o universo xamânico para estes povos. Por tratar de perspectivas outras, o xamanismo seria melhor pensado no âmbito da pragmática ou do performativo, a relação que se estabelece com os outros entes do cosmos não seria metafórica, e sim perceptiva, afetando a constituição da pessoa por meio das relações estabelecidas com a agência de animais, inimigos, plantas e objetos. Os males que afetam as pessoas dentro do xamanismo também são de origem desconhecida, assim como o conceito de angústia na psicanálise, necessitando do xamã ou outro especialista para identificá-lo e combatê-lo. Porém, a autora enfatiza que a aproximação do xamanismo a outros regimes de pensamento pode gerar boas reflexões, mas entre as práticas xamânicas e a psicanálise há uma intransponível distância guardada por uma enorme diferença ontológica onde ambas não conseguem se misturar a não ser como metáfora.

\*\*\*

Os pontos analisados neste capítulo, o xamanismo, a cosmologia, os sonhos e o problema do suicídio, nos ajudam a compreender os fenômenos que podemos categorizar como saúde mental. Os aspectos do que entendemos por saúde mental, entre estes povos, estão totalmente imbricados com sua cosmologia. São constantes as elaborações de como a alma e os outros seres habitantes do cosmos estão envolvidos com os quadros de adoecimento psíquico, o que vai se tornar bastante evidente no caso dos Tembé/Tenetehar analisado no próximo capítulo. Os xamãs, por sua vez, são os protagonistas por excelência, tratando-se dos especialistas que são procurados primariamente para lidar com estes casos, o que também ficará evidente no caso dos Tembé. Em relação aos sonhos, as viagens da alma são importantes meios pelos quais os povos indígenas podem empreender encontros com outros seres, interagir, conhecer a realidade do universo e adquirir conhecimentos sobre si e sobre os outros que são impossíveis durante a vigília. Afinal, todos que sonham têm um pouco de xamã. O meio onírico é o campo privilegiado onde ocorre a expansão da consciência e a desconstituição da pessoa e do pensamento, permitindo o acesso a realidades inacessíveis, é o estado onde ocorre a alteração da consciência e a adoção da perspectiva da alma, do duplo, do outro. Ademais, a dimensão onírica tem influência direta no que poderíamos considerar como psiquê, já que se trata do meio onde ocorrem muitos dos casos de adoecimento, sendo também a importante fonte por onde é possível encontrar a origem do problema e realizar o tratamento. Os sonhos são também o campo por onde os xamãs podem expandir sua consciência e perceber outros mundos e outras realidades para auxiliar seu povo em suas práticas de cura.

Já o suicídio trata-se de um dos problemas que mais afeta os povos indígenas na atualidade, estando totalmente relacionado com sua cosmologia e a interação com outros seres. A análise levada a cabo neste capítulo apontou as consequências que o contato pode ter nas mudanças que podem acarretar em graves problemas de ordem do que podemos entender como saúde mental, entre elas a perda do ânimo de viver por conta da destruição da natureza e dos meios de subsistência, a limitação dos modos de vida a partir do confinamento em territórios minúsculos e a falta de perspectivas e de oportunidades de geração de renda. Outro ponto também apontado foram as graves consequências que podem advir das quebras de rituais importantes, principalmente a partir do contato, levando a interferências nos processos de constituição da pessoa e de sua psiquê, levando ao adoecimento e ao caso extremo do suicídio. Todas estas questões se mostrarão evidentes no caso dos Tembé. As discussões do capítulo 03 foram úteis para demonstrar as diversas formas, fenômenos, problemas e elaborações que a saúde mental pode adquirir nas realidades indígenas. No capítulo seguinte,

abordarei estes fenômenos relacionados especificamente com o que poderíamos definir como a saúde mental do povo Tembé, a partir de suas próprias elaborações, problemas e concepções. Assim, espera-se mostrar como o universo sociocosmológico da pajelança do povo Tembé se relaciona com sua saúde mental, evidenciando principalmente as formas de tratamento empreendidas para estes casos pelos pajés e outros especialistas que dela participam.

## 4. SAÚDE MENTAL E BEM VIVER NO CONTEXTO TEMBÉ/TENETEHAR

### 4.1 A territorialidade e a saúde Tembé

Lima Coelho (2014 *apud* RIBEIRO E PONTE, 2020) define a cosmologia tembé como um universo permeado de relações sociais e cosmopolíticas entre os mais variados seres que o habitam e que estão simbolicamente conectados ao território, isto é, habitam esse território e por meio dele afetam e são afetados pelos humanos que lá transitam. Os lugares formados destas conexões estão carregados de significados identitários aos Tembé, sendo locais onde restrições devem ser prestadas e deve-se ter respeito para com seus habitantes, definindo a forma como interagem com este território e manejam seus recursos (RIBEIRO E PONTE, 2020, p. 33). Pereira (2019) nos mostra que esta cosmologia está amalgamada a elementos interculturais decorrentes de séculos de contato com outras culturas, que são determinantes em sua visão de mundo e modo de se relacionar e viver no espaço, o que o autor chama de transculturação.

Nesse sentido, segundo Ribeiro e da Fonseca (2021), esta cosmologia se espalha no território. Os agentes habitam e dominam lugares e seres vivos específicos que devem ser respeitados para que se evitem desarmonias que podem vir a desencadear vinganças, resultando em doenças para o indivíduo ou até para a comunidade. Para tal, os Tembé traçam uma verdadeira cosmografia de seu território para conhecer as interdições, que podem se dar de diversas maneiras. Sendo assim, o território é de plena importância para a existência e interação com as mais diversas entidades, que por sua vez são extremamente relevantes para a saúde do povo Tembé, já que a partir delas se traçam as interdições, que se quebradas podem resultar em ataques diretos à pessoa. Estas entidades são também importantes para as práticas de cura, como a “pajelança para curar”, que é feita invocando Caboclos que também habitam este território e foram cruciais para o tratamento de Maria Tembé ao serem participantes ativos e a quem o(a) pajé recorre em auxílio às práticas de cura.

Uma das interdições mais importantes, segundo Ribeiro e da Fonseca (2021), é o respeito do sangue. Mulheres menstruadas, grávidas ou que deram à luz recentemente podem ser “atacadas” por *karuwaras* se passarem por lugares onde estas habitam. Outro cuidado deve ser tomado em relação aos horários para banhos nos rios e igarapés, que devem ser evitados entre as 12 e 14 horas e a partir das 18 horas, podendo o indivíduo transgressor ser “flechado” pela Mãe D’água. Segundo Pereira (2019), a Mãe D’água, ou *Ywán*, assim como a Curupira, ou *Kurupir*, são donos de lugares como os rios, igarapés, matas, igapós e capoeiras,

estando presentes no rio Guamá nos chamados lagos do Comichão e Medonho, dentre muitos outros que compõem o território.

Segundo Laraia (1986 *apud* PEREIRA, 1986), há uma preocupação constante dos povos de língua Tupi em observar cautelosamente o mundo que os rodeia, de modo a tomar os devidos cuidados com as interações com ele. São comuns entre os Tembé, como mostra Pereira (2019), os relatos de pessoas, de todas as idades e ambos os sexos a serem “flechados” ao realizar transgressões, isto é, terem sua alma levada pela Mãe D’água/*Ywán*, devendo o(a) pajé buscá-la e trazê-la de volta. Algumas *karuwaras* podem manter relações positivas com os humanos vivos, como de proteção ou auxílio, mas outras podem ser perigosas, devendo haver a intervenção de um(a) pajé.

A chamada Festa do Moqueado é um momento onde a participação das *karuwaras* se torna muito evidente. Os interlocutores de Pereira (2019) o informaram que os espíritos de vários animais, como da arara, do veado, da mucura, da guariba, dentre outros, se fazem presentes durante o ritual, atraídos pela música e pela “brincadeira”, alguns inclusive incorporando nas pessoas que participam, “limpando” seu corpo. Moreira Tembé diz que as *karuwaras* de parentes já mortos também participam para ouvirem as músicas, estarem junto de seus parentes e verem as pinturas corporais.

Algumas práticas podem ser realizadas para evitar efeitos negativos ao adentrar estes domínios, além da necessidade de se pedir licença, as mães passam alho no tórax, pés, mãos e testas das crianças, em sentido de cruz, ao banhá-la nos rios ou igarapés, assim como colocam uma pena vermelha de pássaro em seus cabelos e colares de miçanga ao redor do pescoço para proteger de agressões destes seres. O(a) pajé também pode preparar um remédio, ou *purag*, infundado ou defumado, para tirar a “panema”, ou *sarú* de uma pessoa ou objeto, o que viria a atrapalhá-lo nas incursões de caça. O remédio também auxilia para proteger contra os muitos riscos aos quais os indivíduos estão expostos nestas expedições.

Outro personagem importante é Maíra Ira, o herói mítico. Por conta da inserção do catolicismo, poucos no alto rio Guamá conhecem suas histórias e relatos, estando mais presentes no Gurupi. Segundo Nelson Tembé e Félix Tembé, grandes conhecedores da cultura e interlocutores de Pereira (2019), as passagens míticas em que Maíra participa deixaram suas marcas na topografia do território. Félix Tembé conta ao autor que Maíra reside nas cabeceiras do rio Gurupi junto aos espíritos dos Tenetehar que já se foram. O rio Gurupi seria o rio em que Maíra subiu nas narrativas míticas, passando com os outros animais ao saírem das aldeias das onças. Félix afirma que até hoje pode-se ver as marcas das onças nas pedras do local.

Pereira (2019) expõe também elementos encontrados no território que são importantes para a interação com as *karuwaras*. Um destes elementos é o *tawary*, uma árvore com grande significado simbólico, pertencendo à Curupira, com quem os Tembê devem dialogar ao extrair sua fibra para fazer o cigarro de mesmo nome, assim como os esteios da *hamaza* e ornamentos que protegem contra *karuwaras*. Sua música é uma das mais presentes na Festa do Moqueado, sendo obrigatória. Outro destes elementos é o jenipapo, que durante a festa do Moqueado é utilizado nas pinturas dos iniciandos<sup>36</sup> para representar a celebração de sua boa saúde física, mental e espiritual, sem ele é impossível realizar a festa. O jenipapo foi entregue aos Tembê pelas próprias *karuwaras*, que os ensinaram a cantar, se pintar, se enfeitar, a usar o maracá e o cetro<sup>37</sup> sagrado (*araruwaia*). O breu também é de suma importância, se tratando de uma resina formada a partir da seiva da árvore do breu, que quando queimado possui qualidades aromáticas, sendo muito usado em forma de defumação para proteger os iniciandos e outros participantes da festa, purificando a passagem das *karuwaras*. Percebemos então como o território é essencial para que se realize a Festa do Moqueado, que por sua vez é de grande necessidade para a correta saúde das pessoas que passam por ela.

Segundo Ribeiro e Fonseca (2021), como será mostrado no próximo tópico, a pajelança tembê está marcada pela territorialidade, recebendo influências diretas dos contatos históricos, como das religiões de matriz africana, que são ressignificadas pelos pajés e utilizadas em seus processos de cura. *Karuwaras* e Caboclos são invocados em contextos específicos, participando de curas que lhes competem, fazendo com que a territorialidade Tembê se expanda a partir de uma cosmopolítica entre mundos. Ribeiro e Ponte (2020) mostram que as práticas de saúde do povo Tembê sofreram por muito tempo e ainda sofrem com os avanços confrontantes do modelo científico ocidental, que adentra a aldeia por meio do Subsistema de Saúde Indígena (SSI), que deveria, na teoria, respeitar as práticas terapêuticas tradicionais dos povos que atende. O que se mostrou na prática foram diversas tensões, com o sistema ocidental se colocando como superior e subalternizando os conhecimentos indígenas, reduzindo-os a crenças e misticismos.

Porém, como Ribeiro e Ponte (2020) ressaltam, isso não resultou na perda dos conhecimentos e práticas de cura do povo Tembê, que iniciou um processo de valorização cultural de suas técnicas e especialistas. A saúde Tembê não se separa da educação e da

---

<sup>36</sup> Jovens que estão passando pela iniciação à fase adulta.

<sup>37</sup> Trata-se de um cetro que atinge aproximadamente o tamanho de uma pessoa e que possui penas em sua extremidade superior. Sua função é a proteção do cantor que o carrega e dos presentes contra a ação maléfica de *karuwaras* durante a brincadeira.

política, assim como a natureza não está oposta à cultura e à sociedade<sup>38</sup>, os mundos natural e sobrenatural estão misturados e interagem permanentemente. Para lidar com este universo, os Tembé possuem seus especialistas que são capazes de cuidar da saúde física e espiritual<sup>39</sup> de seu povo. Ribeiro e Fonseca (2021) evidenciam como os pajés possuem a capacidade de acionarem entidades que agem em seu auxílio, desde *karuwaras* até santos católicos e orixás, expandindo a territorialidade tembé e contatando outros mundos, assim como conhecem as capacidades medicinais das ervas presentes no território, que são indispensáveis para os processos de cura e proteção das pessoas.

Segundo Ribeiro e Ponte (2020), a saúde se tornou um recurso crucial entre as estratégias dos Tembé para lutarem por sua legitimidade e pelo direito de habitar seu território, tendo grande importância nas ações de preservação de seus recursos. Os autores falam do projeto *Wà Zamukátuhaw*, que foi uma demanda dos próprios Tembé, mais especificamente dos mais velhos, que estavam preocupados com a perda de conhecimentos culturais por parte dos mais jovens. No projeto foram identificados plantas e animais que possuíam propriedades medicinais e poderiam ser utilizados nas práticas de cura, assim como a localização, a partir de GPS, de todos os recursos que eram indispensáveis para as técnicas terapêuticas e para a reprodução cultural dos Tembé, tanto no território ocupado atualmente, quanto nas terras perdidas pelos processos de demarcação. Foram elencadas as principais ervas, como arruda, capim santo, copaíba, japana, aroeira, jatobá, dentre muitas outras utilizadas para tratar os males causados pelos entes que habitam o cosmos, ligados ao território e a lugares vistos como sagrados.

Assim, segundo Ribeiro e Ponte (2020), percebeu-se que os recursos identificados extrapolavam os limites físicos do território estabelecidos pelo Estado-nação. Os saberes dos mais velhos aumentaram o sentimento de pertencimento e recriaram uma nova territorialidade. O território foi fortalecido e dinamizado, mostrando como a territorialidade do povo Tembé se estende para outros lugares, além das imposições do Estado e da sociedade nacional. Por fim, salienta-se a importância do direito à terra para a saúde do povo Tembé, Keveny Tembé, interlocutora desta dissertação e psicóloga em formação, atribuiu às muitas ameaças de invasão de seu território e a negação de sua identidade a maior parte dos acometimentos de quadros depressivos e de suicídios.

#### **4.2. O xamã e a “biomedicina” da floresta: a pajelança do povo Tembé/Tenetehar**

---

<sup>38</sup> Vide a discussão anterior sobre cosmopolíticas de De la Cadena (2019).

<sup>39</sup> Âmbito que Piná Tembé, interlocutora de Ribeiro e Ponte (*op. cit.*), afirma faltar no sistema ocidental.

O tempo tembé, mais especificamente o dia e a noite, são momentos que se relacionam às agências de seres outros que são donos e habitam lugares como matas, rios, lagos e igarapés. Nesse sentido, se faz necessário conhecer uma categoria de agentes que permeia a cosmologia Tembê e é de suma importância para sua organização sociocultural e relações com o território, trata-se das chamadas *karuwaras*. Segundo Pereira (2019), nesta categoria são incluídos uma enorme diversidade de espíritos que interagem com os seres humanos, podendo lhes causar bem ou mal, sendo os donos de locais ou seres vivos componentes do território, como animais, florestas, igarapés ou rios; os espíritos de parentes que não tiveram uma boa morte e erram por locais que costumavam transitar, ou espíritos de animais que agridem os humanos quando estes transgridem ou não respeitam determinados tabus, como adentrar locais como rios e igarapés sem pedir licença ou em determinados horários impróprios, causando-lhes doenças. Isto se mostra muito evidente no caso estudado neste trabalho, de Maria Tembê, que transgrediu os tabus de sua iniciação, adentrando sozinha lugares proibidos como matas e igarapés, o que gerou ataques por parte das *karuwaras* que afetaram diretamente o plano do que é considerado sua saúde mental, certo descontrole de suas ações e perturbações constantes por parte destes seres. Algumas *karuwaras* mantêm uma relação de cooperação e proteção junto aos vivos, ao passo que outras são identificadas como espíritos perigosos que podem provocar agressões às pessoas que levam até à morte se não forem tratadas. As *karuwaras* podem ser chamadas, incorporadas, controladas e expulsas pela mediação dos pajés. No tempo mítico, foram estes espíritos que ensinaram os Tembê a cantar, se pintar, se enfeitar com penas e chocalhos e utilizar o cetro cerimonial *araruwaia*.

Porém, uma importante interlocutora desta pesquisa, Dona Francisca, pajé há mais de quarenta anos e habitante da aldeia Ytwaçu, no Alto Rio Guamá, diferencia entre duas categorias de espíritos que são genericamente chamados de *karuwaras* por outros: as *karuwaras* propriamente ditas e as *karuwanas*. As *karuwaras* tratam-se dos espíritos dos antepassados dos Tembê, que há muito tempo já morreram e aparecem durante as festas para brincar. Já as *karuwanas*, são os espíritos donos dos lugares e dos animais, como a Curupira e a Mãe D'água, que agridem as pessoas quando estas transgredem as regras, as adoecendo, e que são invocadas durante as práticas de cura de Dona Francisca. Como me informou, as *karuwaras* aparecem apenas durante as festas, não ficando para sempre, vindo apenas para brincar e se divertir, já as *karuwanas* aparecem para rezar, são invocadas para participar da cura dos doentes. Dona Francisca afirmou veementemente que possui *karuwanas*, não *karuwaras*, que durante as rezas que fazia quando mais nova, incorporavam em seu corpo e

realizavam o diagnóstico do doente. Em sua opinião, as *karuwanas* são importantes para a cura do povo, sem elas não há como haver saúde. Quando conversei com Félix Tembé, grande conhecedor da cultura de seu povo, este me informou que não sabia muito falar sobre *karuwanas*, mas que o que Dona Francisca havia me dito estaria provavelmente correto. Como nem todos os Tembé com os quais trabalhei se utilizam ou conhecem esta diferenciação de categorias, utilizarei referência às chamadas *karuwanas* somente quando a pessoa entrevistada, mais especificamente quando Dona Francisca, única a levantar esta distinção, assim o fizer, deixando nos outros contextos que as categorias de espíritos sejam abarcadas pela definição genérica de *karuwara*, mais comumente e geralmente utilizada.

Segundo Pereira (2019), as *karuwaras* são seres de grande importância para se entender o *Wira'u'haw*, a festa do moqueado que será trabalhada mais adiante. Durante a festa, estes espíritos chegam através da fumaça do breu e do cigarro *tauari* e possibilitam o transe dos xamãs. Félix, Moreira e Nelson Tembé, afirmaram para ao autor que os espíritos da arara, do gavião, do veado, da mucura, do bacurau, da guariba, da onça e da borboleta chegam para participar da festa, atraídos pelas músicas e pela fumaça. Segundo Ribeiro e Fonseca (2021), as músicas são importantes tanto para atrair as *karuwaras* quanto afastá-las. Pirimina Tembé, interlocutora deste trabalho, afirma que as *karuwaras* vêm participar da festa pelos sons da cantoria e dos maracás. Segundo Pereira (2019), quase todos os bichos têm *karuwara*, estando associadas mais aos animais que são grandes predadores ou que são caçados pelos Tembé. Durante o ritual, as *karuwaras* incorporam em algumas pessoas para que possam dançar e brincar, alguns indivíduos evitam adentrar a *hamaza* com o medo de “pegar” os espíritos. Porém, a incorporação é dita trazer benefícios, já que as pessoas que por ela passam têm seus corpos “limpos” pela presença destes seres.

Como mostra Pereira (2019), alguns elementos são de extrema importância e considerados obrigatórios para o ritual e para a boa interação com as *karuwaras*. Um destes é o cigarro *tauari*, que é feito da mistura do tabaco com o pó da resina do breu e enrolado com papel e a casca da árvore de mesmo nome. O *tauari* pode ser confeccionado por homens e mulheres e é disponibilizado aos cantores durante a festa. Trata-se de um instrumento imprescindível para que o pajé possa se comunicar, controlar e chamar as *karuwaras* que vêm participar da brincadeira. A árvore de onde se retira a casca para a confecção do cigarro tem um significado especial ao povo Tembé, pertencendo à *karuwara* Curupira ou *Marana-ywa*, com quem os Tembé devem negociar para realizar sua retirada. Além do cigarro, a casca também é utilizada nos esteios da *hamaza* e como ornamento corporal na cabeça, braços e pernas para garantir a proteção contra *karuwaras* maléficos. A música do *tauari* é considerada

quase obrigatória para as festas, sendo uma das mais cantadas. Para retirar os espíritos que incorporam nas pessoas durante o ritual, o pajé traga a fumaça do cigarro, sopra em suas mãos e massageia a nuca, os braços e os dedos da pessoa que passa pela incorporação.

Outro elemento importante, conforme Pereira (2019), é o breu, uma resina que se forma a partir da seiva da árvore do breu<sup>40</sup> que quando é queimada exala um aroma. Possui grande valor simbólico e é utilizado em defumações do início ao fim dos rituais, dentro e fora da *hamaza*. Sua fumaça protege os iniciandos e todos os que estão presentes no ritual, além de purificar a passagem das *karuwaras* que chegam para participar da brincadeira.

Outro elemento trata-se do jenipapo, recurso que se traduz numa rede de relações entre os Tembé e as *karuwaras* de parentes falecidos e animais que vivem nos espaços encantados do território. O jenipapo celebra a boa saúde física, mental e espiritual dos iniciandos na passagem para a vida adulta. Foi entregue aos Tembé pelas próprias *karuwaras* que são as donas das pinturas corporais. Deve, entretanto, ser utilizado com cautela, já que é conhecido por atrair “bicho de água” e “de terra”. Os iniciandos que recebem a pintura são proibidos de ir ao mato ou ao rio pois podem atrair os espíritos, sendo considerado como “reimoso”. Muitas vezes durante o ritual, ao receber as pinturas corporais, fui recomendado a não adentrar os locais de perigo, como as matas ou os rios, sob a ameaça de ser “flechado” por algum ser.

Como já mostrado, a interação com as *karuwaras* e outros habitantes do cosmos Tembé necessita ser realizada com cautela. Diversas são as consequências, positivas e negativas, na saúde das pessoas desencadeadas pela ação destes seres. Segundo Ribeiro e Ponte (2020), o aspecto da saúde entre o povo Tembé vai muito além do corpo, se espraiando nos domínios do sobrenatural e do espiritual, que são por sua vez cuidados pelos pajés e outros especialistas. De acordo com Ribeiro e Fonseca (2021), os Tembé definem a “flechada de bicho” como a doença ou agressão causada pela agência das *karuwaras* por diversos motivos. Um destes motivos é o desrespeito por parte do acometido ao adentrar a morada dos espíritos sem pedir licença, em horários indevidos como entre meio dia e duas da tarde e após ao anoitecer, ou portando alguma pintura corporal. Nestes casos, o doente necessita da intervenção de um pajé para que seu espírito não seja levado pelo ente que o agrediu.

Segundo Laraia (1986), os grupos Tupi são conhecidos por sua constante preocupação em observar o mundo que os circunda, integrando a vida natural e sobrenatural num mesmo nível. De acordo com Pereira (2019), os Tembé evitam frequentar o rio Guamá, que marca a fronteira de seu território, assim como seus afluentes nas chamadas “horas mortas”, isto é,

---

<sup>40</sup> Árvores do gênero *pinus*.

meio dia, seis da tarde e meia noite, pois podem despertar a fúria da Mãe D'água, conhecida como *Ywán*. São comuns os casos de crianças, jovens e adultos, homens e mulheres que são flechados por esta entidade por transgredirem as regras em seus domínios, necessitando assim da intervenção de um pajé. Como prevenção, as mães passam alho nos pés, mãos e testa da criança em sentido de cruz antes de banhá-las no rio ou nos igarapés. É também comum que as mães ornem as crianças com uma pena vermelha de pássaro no cabelo e colares de miçanga vermelha no pescoço para protegê-las contra a ação das *karuwaras*.

Também é comum, segundo Pereira (2019), que se encontre meios de prevenção para evitar que uma pessoa ou objeto fiquem *sarú* ou panema, isto é, que encontre dificuldades e má sorte durante as atividades de caça ou pesca. Para tal, o pajé prepara o *purag*, um remédio que pode ser feito de diferentes ingredientes, a depender do caso, e que é aplicado na forma de infusão e defumação. Outro cuidado comum é ao se comer carne de caças, a onça, por exemplo, carrega consigo até três *karuwaras*, o seu e de outros animais, por isso não se deve matá-la se o caçador tiver em casa uma mulher grávida ou em resguardo, já que um destes espíritos pode se vingar e adoecê-la. A onça é um animal que não pode ser comido por conta deste risco. Ribeiro e Fonseca (2021) mostram que o sangue tem forte poder atrativo para os seres espirituais que habitam o território Tembê, onde mulheres menstruadas, grávidas ou recém paridas podem ser atacadas e acometidas por doenças se passaram por locais onde estes seres habitam ou não tomar os devidos cuidados em casa, observando a correta alimentação e utilizando os remédios caseiros que as protegem.

Segundo Pereira (2019), o *purag* é símbolo da autoridade e habilidade do pajé em relação à dimensão espiritual. Podem ser utilizadas ervas, raízes, resinas vegetais, ossos de animais, penas de pássaro, etc. A procura por este tipo de remédio é constante na Terra Indígena Alto Rio Guamá. Alguns dos ingredientes utilizados são o jenipapo, a mandioca, a macaxeira, o jerimum, a mandiocaba e as carnes de determinados animais, extremamente necessários para a purificação e preparação dos corpos dos iniciandos durante o *Wira'u'haw*. O uso do jenipapo, especificamente em fases de mudanças como a puberdade, demanda cuidados como regras alimentares e sexuais, assim como reclusão e preparação dos corpos, sob o risco constante de terem suas almas roubadas e converterem-se em *karuwaras*. Nelson Tembê, interlocutor do autor, afirma que sem o jenipapo não é possível realizar a Festa do Moqueado, cuja função é a de limpar o corpo da inicianda e lhe trazer saúde corporal e sabedoria. A pessoa pintada não pode ter o “corpo aberto” nem frequentar lugares como rios e igarapés em horários impróprios, pois a pintura atrai os espíritos. O jenipapo é dito

“conhecer” as moças que passam pela iniciação, já que caso a pintura não “pegue”, ou seja, caso a cor não fique realçada, significa que a garota não é mais virgem.

Pirimina Guajajara, grande conhecedora da cultura Tembé, me informou que durante a iniciação, as *karuwaras* dos antepassados querem que a menina mantenha repouso durante seu ritual de iniciação, o que muitas acabam por não seguir ficando “pra lá e pra cá”, sendo muitas vezes alvo de agressão dos espíritos. O resguardo deve ser observado meticulosamente durante a iniciação, caso contrário o “bicho do mato” pode pegá-las e deixá-las, em suas palavras, “perturbadas” mental e espiritualmente. Pirimina me informou que a festa do moqueado fortalece a saúde dos iniciandos, podendo levar a perturbações caso não passe pelo ritual, ficando “perturbada” pelos espíritos que passam a persegui-la em decorrência do enfraquecimento de seu corpo. Caso não queira passar pela festa, a mãe da garota pode solicitar ao pajé que prepare um *purag* para fortalecê-la. O mesmo então prepara o remédio a partir do nambuzinho, uma espécie de pássaro, que permite que seu corpo seja fechado e possa comer as “coisas do mato”, como caças. Os ataques dos espíritos podem ocasionar casos graves de perturbações cujos sintomas são muitas vezes entendidos a partir da visão não-indígena como sintomas de ansiedade ou depressão. Keveny Tembé me informou que os Tembé veem o que os não indígenas entendem como transtornos psicológicos como ocasionados pela ação de *karuwaras*, principalmente a partir do desrespeito de cuidados. Este foi o caso de Maria Tembé, que desde criança já despertara o dom para a pajelança e conseguia ver os espíritos, porém, ao descumprir os resguardos durante seu moqueado, indo ao mato e ao rio sozinha, piorou seu quadro e desencadeou ataques constantes das *karuwaras* contra sua pessoa, sendo “encantada” por estas. Passou então a sofrer de um diagnóstico de esquizofrenia<sup>41</sup>, necessitando do auxílio do pajé Nelson Tembé, que a tratou com remédios e rezas, e de cuidados psiquiátricos ocidentais.

Segundo fui informado por Manoel Tembé, cacique da aldeia Itaputyr, uma pessoa não se torna pajé, nasce-se pajé e desenvolve-se a habilidade para a pajelança ao longo da vida. Segundo Ribeiro e Fonseca (2021), a pajelança Tembé consiste-se em um conjunto de saberes e fazeres dinâmico que gira em torno da figura dos pajés e outros curadores, abarcando um enorme universo de expressões culturais, formas religiosas e imaginários que se enraizaram socialmente.

---

<sup>41</sup> Este diagnóstico foi dado a partir de suas consultas em psiquiatria nos municípios de Capitão Poço e em Belém do Pará, a partir de seu tratamento médico fora da aldeia, já que somente os tratamentos indígenas não estavam alcançando a melhora desejada.

No contexto amazônico, a pajelança é compreendida como um importante elemento cultural que gira em torno das relações e interações entre os mais diversos sujeitos que habitam este universo. A pajelança se tornou central para as populações habitantes da Amazônia, tanto indígenas quanto não indígenas, mobilizando práticas e imaginários seculares e de diversas influências, como católicas, indígenas e de matrizes africanas. Em resumo, defino a pajelança Tembé como um universo sociocosmológico de práticas, saberes e cuidados, constituído de uma enorme quantidade de seres oriundos de diversas ontologias que habitam e empreendem seu território, relacionam-se com as pessoas e influenciam suas formas de viver, cujos pajés e outros especialistas são as figuras centrais que intermediam a relação com estas outras agências. Os pajés Tembé podem então ser considerados verdadeiros articuladores cosmopolitas ao encadear mundos distintos e reinterpretá-los à sua maneira. A maioria das pessoas possui algum conhecimento acerca da pajelança e seus tratamentos, mas a profundidade destes encontra-se com os especialistas, como os pajés, que se comunicam e interagem com os espíritos e podem perceber a causa dos adoecimentos e ameaças ao seu povo.

Ribeiro e da Fonseca (2021) apontam para a existência de outros entes além das *karuwaras* na cosmologia tembé, é o caso dos Caboclos e os santos católicos, trazidos para as aldeias e para o território, que agora são parte importante deste universo, coexistindo e se relacionando, sendo acionados e invocados pelos pajés durante suas práticas de cura e fazendo com que a territorialidade tembé se expanda. Segundo os autores, ocorre uma verdadeira confluência dialógica entre mundos, de universos culturais indígenas, afros e brancos, que são traduzidos de acordo com as concepções tembé, fazendo com que Caboclos e *karuwaras* transitem pelos espaços da aldeia e do território, interagindo das mais diversas formas com as pessoas, tendo cada um efeitos e agências específicas na socialidade do povo Tembé. São percebidas aproximações e afastamentos entre estes mundos, a depender do contexto, sem que ocorra uma fusão entre estes, se tornando mais do que um, mas menos que dois, uma verdadeira cosmopolítica, da forma que Stengers (2002) e De la Cadena (2019) a definem. Como mostram Ribeiro e Fonseca (2021), os conceitos de miscigenação e sincretismo apagam as conexões, homogenizam e não são suficientes para compreender a consonância sociocosmológica do povo Tembé. A transculturação de diversos saberes, termo preferido pelos autores, produz outros agenciamentos e modos singulares de lidar com a alteridade, além de um universo cosmológico que não se define nem pela separação, nem pela soma de seus componentes, ou seja, mais do que um, menos que dois.

Dona Francisca é pajé em sua comunidade há mais de quarenta anos. Além das chamadas *karuwaras* e *karuwanas*, afirma ter também seus caboclos que a auxiliam e ensinam o que deve ser feito a partir do diagnóstico do paciente. Ela me contou que estes caboclos são oriundos “do fundo”, isto é, do mar, e trabalham junto de si para a realização das práticas de cura. A partir da ajuda dos seres que a auxiliam, Dona Francisca realiza rezas e orações, seguidos pelo receituário de remédios caseiros se for necessário. Alguns dos ingredientes de seus remédios são babatimá, verônica e jatobá, utilizados para inflamação, estômago ou infecção, e mucuracaá, arruda e cipó d’alho, utilizados para tratar casos em que a pessoa está afetada por “flechada” de bicho d’água ou bicho do mato, ou seja, em que tenha sido agredida pelos donos das matas, rios e igarapés ao quebrar as regras de convivência nestes lugares, como adentrá-los em horas impróprias.

Diversos especialistas fazem parte do universo da pajelança, entre eles o pajé, que já foi explicitado, e o chamado raizeiro, um grande conhecedor sobre as ervas e cascas de plantas da floresta que podem ser utilizadas para preparar remédios. Dona Firmina, interlocutora de Ribeiro e Fonseca (2021), possui o dom manifesto desde o nascimento, lhe permitindo ver e interagir com diversos entes espirituais, como a Mãe D’água/*Ywán* e a Curupira/*Marana-ywa*. Dona Firmina é identificada pelo grupo como uma pajé de grande prestígio, possui, entre outras, a habilidade de administrar curas e ensinar remédios e banhos terapêuticos. Prefere ser identificada como parteira, realizando muitos partos ao longo de sua trajetória. É também Agente de Saúde Indígena, produzindo conexões entre os saberes indígenas e a medicina ocidental. Bento Tembê, na época da pesquisa dos autores citados se encontrava em formação para ser pajé, passando pelo amadurecimento de sua pessoa. As habilidades para a pajelança, conforme afirma, vêm com o tempo, envolvendo as músicas que a pessoa “tira” da mente, seu pensamento e como se comporta no mato, na caçada e na pescaria.

Segundo Ribeiro e Fonseca (2021), conduzir momentos de alto perigo para mulheres e crianças indica a experiência e amadurecimento do/da pajé. Para tal, é necessário conhecer o funcionamento social da natureza, as interdições e as relações interespecíficas que a/o permitem com as *karuwaras*. A figura do pajé deve conhecer o poder espiritual das ervas medicinais e a forma correta de manipulá-las para fazer os remédios e banhos que curam doenças e protegem contra a ação de outros seres. Para os banhos, o aroma é um aspecto que deve ser levado em consideração, sendo muito presentes remédios que são considerados cheirosos. Algumas das ervas utilizadas são aroeira, arruda, babosa, bebecá, camilitana, canoinha, capim santo, cidreira, hortelãzinha, mucuracaá, vindicá, dentre muitas outras. É

comum que os banhos sejam colocados na frente de imagens de santos ou orixás para “pegar o axé” e a força, especialmente no horário em que a “flechada” ocorreu, que depois é transmitido a partir do contato para a pessoa doente, mais uma vez explicitando a confluência de saberes do povo Tembé. A reza é o primeiro passo da cura, a partir dela o/a pajé pode descobrir a causa do adoecimento e expulsar o ente que o causa. Os autores identificam em sua pesquisa dois tipos de pajé, aquele ou aquela que já nasce preparado/a para exercer seu dom, e aquele ou aquela que nasce com o dom mas precisa ser iniciado/a e preparado/a por um/a pajé mais experiente. Chamo a atenção para o detalhe de que independente do tipo, ambos necessitam do dom de nascença. O pajé pode reconhecer seu dom a partir das brincadeiras, onde passa a sentir e enxergar os espíritos que chegam para participar da festa, ou, no caso de Maria Tembé, em encontros em determinados locais, como nos igarapés, com seres espirituais que se aproximam de si. Os autores mostram ainda que cada pajé possui um espírito auxiliar, alguns são mais fortes e outros são mais fracos. Existem também casos de pajés que possuem “espírito de branco” ou “caboclo de branco”, de origem não indígena.

Como já dito anteriormente, a pajelança Tembé recebeu muitas influências dos contatos históricos com outras cosmologias, como as religiões de matriz africana, que são ressignificadas e reinterpretadas pelos Tembé à sua maneira. Neste sentido, Ribeiro e Fonseca (2021) diferenciam entre duas formas de pajelança: a pajelança para brincar e a pajelança para curar. A primeira é realizada predominantemente em locais públicos, como a *ramaza*, está relacionada às festas como o *Wira'u'haw* e o mingau da menina-moça. Nestas ocasiões, tocam-se os maracás, os cantores entoam músicas na língua tenetehar e as pessoas dançam o *kaê-kaê*, a dança tradicional feita em círculos e pisadas rítmicas. Neste tipo de pajelança as *karuwaras* são as principais protagonistas, sendo convidadas para participar da brincadeira, incorporar e provocar transe nos presentes para apaziguar as animosidades. Em resumo, na pajelança para brincar confraterniza-se com as *karuwaras*, que são os principais agentes envolvidos.

Já na chamada pajelança para curar, os rituais são realizados de maneira particular, ocorrendo geralmente em espaços internos como a casa do paciente ou do/da pajé, com no máximo a presença dos familiares e alguns convidados. Seu principal objetivo, como o próprio nome já diz, é curar determinadas doenças e males causadas pela ação sobrenatural. As entidades que fazem parte deste tipo de pajelança são os caboclos e as rezas e cantos são feitos em português. Os caboclos auxiliam os/as pajés no tratamento, que se dá a partir da dança, reza, benzimento e tiração de feitiços e olho grande. Percebe-se então os contextos específicos em que caboclos e *karuwaras* são invocados, fazendo as últimas mais parte da

vida pública, dos rituais que envolvem a participação de mais pessoas e a confraternização. Este é um exemplo da confluência de sistemas cosmológicos distintos que matizaram os estados de saúde e doença durante o contato, estando presentes também santos católicos e a medicina ocidental. Piná Tembé, segundo Ribeiro e Ponte (2020), afirma que os pajés tratam da saúde mental e espiritual, ao passo que os brancos tratam da saúde corporal e mental.

De acordo com Pirimina Guajajara, as iniciandas podem ser agredidas pelos espíritos se não guardarem os resguardos durante sua Festa do Moqueado, caso isto venha a acontecer, busca-se um/uma pajé de prestígio para que faça o tratamento na menina que padece da enfermidade, levado a cabo a partir de remédios e defumações. Este foi o caso de Maria Tembé, que não observou corretamente os cuidados necessários durante seu Moqueado e foi agredida por espíritos, necessitando do auxílio do pajé Nelson Tembé, que “puxou” seu braço para tratá-la. Para Pirimina, os/as pajés são de grande importância durante a *Wira'u'haw*, pois sem eles/as as pessoas na festa ficam desprotegidas, sem ninguém para expulsar as *karuwaras* que as incorporam e se recusam a sair. Este é o motivo que a leva a temer pelos presentes nos rituais, pois é escassa a presença de pajés para estas ocasiões no Alto Rio Guamá. Segundo me disse, se houver um bom pajé na festa, as *karuwaras* não passam da entrada, sendo expulsas de primeira ao chegar. Pirimina não se considera pajé, apesar de ter conhecimentos sobre como retirar os espíritos incorporados nas pessoas, o que não ocorre sem que seja afetada, ficando, em suas palavras, “ruinzinha”, com suas pernas fracas. Para tal, é necessário que se diga palavras de ordem de maneira imperativa em pensamento, com “bastante fé”, expulsando a *karuwara* para longe do corpo daquela pessoa afetada. Apesar disso, é incapaz de “pegar” *karuwaras*, pois no passado um pajé realizou uma reza sobre seu corpo e o “fechou”. Neste trabalho, mais adiante, trago a ilustre figura de Dona Francisca, pajé muito conhecida e ativa na região, sendo indicada para mim por Elaine Tembé e Edmilson Tembé como aquela que é especialmente procurada para o tratamento de “flechadas” por “bicho do mato” e de quadros que poderíamos considerar como relacionados à dimensão psicológica.

Além de sua evidente importância para a saúde do povo Tembé, a pajelança foi também relevante instrumento de luta pela identidade, território e resgate da língua e manifestações culturais. Pereira (2019) expõe o período das décadas de 1980 e 1990, marcado fortemente pela luta contra os invasores e fortalecimento da identidade, tradições, autoestima e sentimento de pertencimento étnico do povo Tembé. Neste contexto, insere-se a figura de Nelson Tembé, um dos mais, se não o mais respeitado pajé da região do Alto Rio Guamá, a quem deve-se o reaprendizado da língua, das cantorias, das narrativas históricas e míticas, das brincadeiras e das pinturas corporais, como da onça, do tamuatá, da cuia, da lua e da

borboleta. Outra figura importante foi o também muito conhecido pajé Chico Rico, que junto de sua esposa Pirimina Guajajara, a mesma referenciada neste trabalho, iniciou a partir de 2003 a terceira dinâmica de renovação cultural, quando reintroduziu na região do Alto Rio Guamá o *Wira'u'haw* entre 2009 e 2012 na aldeia Frásqueira, que logo passou a ser também resgatado por outras aldeias. Quando Chico Rico se muda para a aldeia Itaputyr, uma nova fase de intercâmbio se inicia, trazendo de volta o aprendizado de saberes, da língua, das cantorias, das narrativas orais e do preparo do jenipapo para pinturas corporais. Chico Rico é considerado um pajé de extremo renome pelos Tembé do Alto Rio Guamá pelo fortalecimento de sua cultura, liderança e habilidades na pajelança, revitalizando a identidade étnica dos Tembé. Após sua morte em 2012, uma nova dinâmica sociocultural é levada a cabo a partir de 2014, quando a aldeia Sede passou a realizar rituais de iniciação, sendo seguida pela aldeia São Pedro em 2018 e pelas demais aldeias nos anos seguintes. Uma das práticas que foram empoderadas neste período foi o preparo dos *purag*, os remédios utilizados para o bem estar do povo Tembé.

Lacerda (2013) afirma que inegavelmente os saberes e práticas de cuidado dos especialistas Tembé encontraram tensões com o caráter uniformizador e racionalizador do conhecimento médico, sendo muitas vezes desvalorizados e postos em uma posição de subalternidade pelos profissionais de saúde que atuam na aldeia. Porém, como mostram Ribeiro e Ponte (2020), isso não representou o abandono ou perda dos conhecimentos tradicionais, pelo contrário, as violências fizeram com que os Tembé retomassem intensivamente suas práticas, buscando apoios para contornar a colonização de seus saberes pelo conhecimento científico. As novas gerações agora recorrem às terapêuticas tradicionais, dinamizando, transmitindo e mantendo estas práticas, fortalecendo sua identidade étnica. A saúde então se apresenta como um discurso justificador, sendo ferramenta importante de fortalecimento da legitimidade política e étnica e do direito a viver no território, além de falar em favor da preservação da floresta e seus recursos naturais. Como afirma Pereira (2019), a cosmologia Tembé é marcada pela coexistência de relações interculturais que a influenciam há séculos e transformam suas visões de mundo, modos de vida e relação com a natureza, sendo marcada pela transculturação, onde modelos cognitivos indígenas, de matriz africana e católicos interagem e se misturam. A ideia de aculturação, segundo o autor, nega o complexo processo de criação e criatividade pelo qual os Tembé reinterpretam ontologias diferentes e as transformam à sua maneira. Estes saberes permeiam o modo como vivem as famílias e como os indivíduos se relacionam com os espaços de trabalho, caça, lazer, sociabilidade e de manifestações culturais.

### 4.3. O *Wira'u'haw* e a constituição da pessoa Tembé

O chamado *Wira'u'haw*, ou, em português, Festa do Moqueado, é o ritual mais conhecido dos Tembé/Tenetehar, sendo também realizado pelos Guajajara. Possui importância central para a vida e sociabilidade do povo Tembé. Ao longo do ano, diversas Festas do Moqueado são realizadas em diferentes aldeias, sendo um evento que marca o calendário Tembé, reunindo na aldeia que o realiza pessoas de outras aldeias, parentes da região do Gurupi, pessoas de outros povos indígenas, não-indígenas e até figuras públicas importantes, como a Ministra dos Povos Indígenas Sônia Guajajara em 2022 e a ativista Nilce Tupinambá em 2023. Porém, a Festa do Moqueado não pode ser compreendida de forma isolada, seu início não se dá apenas no planejamento realizado pela aldeia que vai sediá-la nem pela caçada dos animais que serão moqueados, o que dá nome ao ritual. A Festa tem início muito antes, desde a chamada “Brincadeira das Crianças”, um evento realizado com as crianças quando estas possuem até dois anos, ocasião em que a pessoa começa a ser preparada e fortalecida para a vida em comunidade e para se relacionar com os outros seres habitantes do cosmos. Ela é seguida pela chamada “Festa do Mingau”, evento realizado quando a menina atinge a primeira menstruação e que precede a Festa do Moqueado. Por esta razão, o *Wira'u'haw* não pode ser compreendido como um único ritual, mas sim como um complexo ritual que tem início desde o início da vida da criança.

O objetivo deste trabalho é analisar fenômenos que segundo a ciência ocidental são relacionados à saúde mental, como se dão e são compreendidos e vividos segundo a cosmologia do povo Tembé/Tenetehar. Conforme minha investigação foi seguindo seu curso, ficou cada vez mais evidente a centralidade do *Wira'u'haw* na vida e na saúde do povo Tembé. É claro, não se trata aqui de reduzir todo o universo sociocosmológico e a pajelança Tembé à Festa do Moqueado. Sua importância se tornava clara ao passo que, não importava o caminho que a investigação seguia, nem a pessoa que era entrevistada, de uma forma ou de outra a conversa sempre esbarrava na Festa. De fato, o estudo mostrou que este complexo ritual é a principal forma de constituição da pessoa Tembé, e a não observância de suas obrigações ou sua não realização traz inúmeras consequências para os jovens, que se tornam incapazes de levar a cabo a vida social e a relação saudável com os seres habitantes do cosmos, se tornando fracos e sujeitos à ação de outros, podendo ter seus espíritos levados, ficando, como meus interlocutores me informaram, “perturbados”, ansiosos, inquietos,

agitados e até acometidos de profunda tristeza, sendo alvos de estigmas e comentários por parte da sociedade.

Uma pessoa que passa por este complexo ritual é um verdadeiro Tembé, forte, protegido, resistente, com um pensamento saudável e concentrado e que carrega saberes e conhecimentos ancestrais que deve também passar aos seus próximos descendentes. Sendo assim, este trabalho se orientou para uma importante análise do complexo ritual e suas influências na política do bem viver, para assim permitir o entendimento do que significa uma pessoa saudável para o povo Tembé, assim como as influências dos outros agentes nestes quadros e as formas que são agenciadas para tratá-los. Perceberemos como agentes importantes para a Festa estão também envolvidos nos casos de adoecimento, como inobservâncias rituais são uma das principais razões que levam aos casos de “perturbação” e como os pajés, especialistas de extrema importância para os tratamentos, estão ligados também à Festa do Moqueado, sem os quais é impossível acontecer.

Muitos de meus interlocutores evidenciaram durante as entrevistas a importância da Festa do Moqueado para a vida e para a saúde das pessoas que passam por ela. Em uma das conversas que tive durante um dos rituais que participei, me explicaram que uma analogia pode ser feita entre o que significa o *Wira'u'haw* para as meninas Tembé e o que representa a festa de quinze anos para uma garota não indígena, ou seja, que assim como a festa de quinze anos para a nossa sociedade, algumas meninas Tembé esperam desde muito cedo com empolgação para passar pelo seu Moqueado. Sem dúvida, todo o complexo ritual envolve muita resistência por parte das iniciandas, além de dietas e cuidados que devem cumprir de forma rigorosa. Pirimina Guajajara, grande conhecedora da cultura Tembé e participação importante<sup>42</sup> em praticamente todos os rituais realizados no território, me disse que a Festa do Moqueado representa a manifestação da cultura Tembé. Um dos principais motivos para a sua realização, segundo ela, é a saúde, para que a menina não fique doente. Ademais, a festa é de sua importância para que a inicianda possa adquirir conhecimentos que são indispensáveis para a vida social, para que possa “saber das coisas”, para que os saberes tradicionais compartilhados possam ser passados para ela, para que possa se constituir como uma verdadeira Tembé, além de, no futuro, também estar apta para passar estes saberes para seus filhos e netos, garantindo a continuidade da cultura.

De acordo com Félix Tembé, grande conhecedor da cultura e da história de seu povo, o complexo ritual tem início desde muito cedo, durante a infância, onde a maioria dos Tembé passa, desde criança, a partir da Brincadeira das Crianças, por um processo de ensinamento e

---

<sup>42</sup> A importância de sua participação ficará evidente mais adiante.

de aprendizado que levará para a vida. Segundo ele, o complexo ritual tem a função principal de trazer saúde, realizar um importante preparo para que os iniciandos levem importantes saberes que serão úteis para sua vida como membro do povo Tembé. Félix me disse que quando as pessoas passam pela Festa, ficam com a “cabeça concentrada”, isto é, estáveis e equilibrados em seus pensamentos. Por isso, os antepassados do povo Tembé eram conhecidos por serem “concentrados”, diferente dos mais jovens de hoje, que muitas vezes não querem passar pelo ritual e acabam sofrendo as consequências em sua saúde de sua falta, como o ataque e perseguição de espíritos, aos quais se tornam especialmente vulneráveis. Félix Tembé me informou que o Moqueado é apenas parte de um complexo ritual maior, que por sua vez faz parte de tudo que envolve a vida de uma pessoa Tembé, como suas relações sociais com os membros de sua comunidade e outros seres, sua saúde, seus conhecimentos, seus afazeres cotidianos, sua alimentação, enfim, toda sua história de vida. A Festa, conforme me disse, é realizada principalmente para a conclusão da iniciação dos jovens, porém, ademais, é feita para todos os presentes, incluindo os indígenas de outros povos e não indígenas que participam, já que, em suas palavras, “todos saem abençoados do ritual”. Félix considera este complexo ritual como tudo, isto é, como o evento de principal importância para a vida e saúde das meninas que por ele passam, assim como para a cultura do povo Tembé. O ritual marca o centro do calendário cosmológico do povo Tembé, além de ser o eixo da saúde não só dos iniciandos, mas de toda a comunidade que dela participa. Félix afirma que o ritual faz o papel de base cultural, de saúde e de saberes para todos aqueles que estão passando pela iniciação, comparando-o com a fundação de uma casa, onde uma casa construída sobre uma base forte, tende a ser segura e estável, e uma casa construída por uma base ruim tende a desmoronar. A casa, nesta analogia, representa a vida, onde uma vida construída sobre uma base bem feita garantirá a estabilidade e saúde para aquela pessoa.

Kunumim Tembé, filho de um importante pajé<sup>43</sup>, disse-me que sente-se emocionado ao participar da Festa do Moqueado, pois ali pode ver o seu povo unido, apesar de todas as dificuldades, sente emoção ao saber da luta que enfrentam, de tudo que passaram e que passam para a garantia de seus direitos e de seu território, de todas as ameaças que sofrem diariamente, do preconceito e das investidas da sociedade envolvente, mesmo assim, todos estão ali mantendo firme o seu orgulho e festejando sua cultura. Uma de suas principais preocupações é a perda de sua tradição, já que muitos jovens não se interessam mais pelas manifestações culturais como a Festa do Moqueado. Para Kunumim, a festa é de suma importância para a formação de um verdadeiro Tembé, antes, cada um de seu povo devia

---

<sup>43</sup> Informar qual é o nome do pajé.

passar por ela, ter resistência até o final e mostrar que é parte desta cultura, que é forte, que é uma mulher ou um homem Tembé de verdade.

### **A Brincadeira das Crianças**

O primeiro grande ritual que faz parte deste complexo é a chamada Brincadeira das Crianças. De acordo com Félix, a formação da pessoa Tembé deve se iniciar desde a infância, onde as crianças passam por esta etapa para que aprendam a andar, aprendam a viver em sociedade e sejam fortalecidas física e espiritualmente. As crianças de um a dois anos devem passar por este ritual para que fiquem protegidas contra os ataques de espíritos, como as chamadas *karuwanas*.

A Brincadeira que pude presenciar tratou-se da realizada na aldeia Frasqueira, na Terra Indígena Alto Rio Guamá, no ano de 2023. Antes do ritual ter início, as pessoas da aldeia se organizam para ir em busca do jenipapo, principal recurso utilizado, e das cascas de *tawary*, que servirão para a confecção do cigarro de mesmo nome. Crianças de mais de uma aldeia e seus pais são organizados para a participação no evento, assim como visitantes de outras aldeias vêm para cantar e participar da cantoria.

Cheguei no local do ritual, a aldeia Frasqueira, no sábado de manhã, momento em que se inicia. Ao chegar, pude perceber os preparativos sendo feitos, assim como a confecção do cigarro *tawary*. O jenipapo extraído das frutas foi trazido em garrafas de plástico para ser utilizado. De primeira, as crianças foram pintadas, num tipo de pintura que cobria todo seu corpo, mas que inicialmente se mostrava mais apagado, não tão forte na pele. Segundo me informou Félix Tembé, o jenipapo, ou *danipaw* (confirmar) é considerado *purag*, isto é, um poderoso remédio que tem por objetivo formar aquela criança e permitir seus aprendizados essenciais, como o andar. Segundo Pereira (2019), os segredos revelados através do jenipapo e os conhecimentos sobre este são chamados pelos Tembé de “ciência do jenipapo”. O autor afirma que o principal meio de transmissão e difusão desses saberes ocorreu pela oralidade ao longo de décadas. Este fruto é utilizado nas diferentes pinturas corporais, que são prescritas pelos pajés e outros especialistas, e que são consideradas obrigatórias para o bom andamento dos rituais, sem as quais não é possível interagir com as *karuwaras*. O jenipapo é então considerado um elemento de estimado valor espiritual, dado aos Tenetehar pelas próprias *karuwaras*, que os ensinaram as pinturas corporais. É também considerado um importante *purag*, simbolizando a beleza, a alegria, a felicidade, a saúde e o bem viver no mundo e com os seres que o habitam, preparando os corpos dos iniciandos durante os rituais e dando vida ao ato de aprendizado.

Segundo conta o mito, a partir de Pereira (2019), o jenipapo era um homem Tenetehar que gostava muito de mulheres, seu apreço pelo sexo feminino era tanto que deixava de realizar os serviços comunitários. Assim, o cacique decidiu expulsá-lo da aldeia e os membros da comunidade o levaram para o centro da floresta, onde se perdeu e não conseguiu mais voltar. Tentativas posteriores foram feitas para procurá-lo, mas sem sucesso. Então, durante os sonhos de uma moça da aldeia, apareceu como um homem todo pintado de preto. Havia se transformado em jenipapo. Este é o motivo do jenipapo “gostar” mais de mulheres, isto é, de ficar mais vívido e mais marcante em mulheres do que em homens.

Voltando ao ritual, logo depois da pintura, os cantores se reuniram, cada um portando seu maracá, ou utilizando os maracás que são disponibilizados publicamente na *hamaza*, e a cantoria teve seu início, devendo ocorrer ininterruptamente até a tarde do dia seguinte, com apenas algumas pausas eventuais para o descanso dos cantores. As músicas são cantadas em língua tenetehar, falando normalmente de animais e seres habitantes de seu território, como a árvore *tawary*. A cada música cantada, as mães que estão acompanhando seus filhos e filhas devem levantar-se e dançar o *kaê kaê*<sup>44</sup> ao redor do centro da *hamaza* com os mesmos no colo, algumas crianças que já sabem andar fazem o trajeto caminhando, mas sendo carregadas assim que se cansam. A festa então prossegue durante o dia e continua ao longo de toda a madrugada.

No dia seguinte, domingo, o jenipapo estava muito mais vívido na pele das crianças. Muitas vezes foi-me dito que o jenipapo “pega” mais no corpo, isto é, fica mais escuro e mais aparente após a pessoa pintada tomar o primeiro banho, o que pude constatar nos casos que presenciei e em pinturas feitas em mim. As crianças são então dispostas sobre uma esteira do lado de fora da *hamaza*, onde são enfeitadas com plumas brancas na região do tórax. Alenilton Tembê, filho do cacique Manoel Tembê, me contou que as plumas devem ser de aves brancas como patos ou garças. Algo que pude perceber é que em nenhum momento as crianças foram forçadas a passar por esta etapa, pelo contrário, o adorno se parecia mais como um processo de convencimento, onde eram oferecidas pipocas para convencê-las para que aceitassem ser enfeitadas. A festa prosseguiu ao longo do dia, atingindo seu ápice durante a tarde, quando mais pessoas chegaram para participar. Ao longo da tarde, devido à maior quantidade de pessoas e maior animação do ritual, algumas mulheres passam a incorporar as *karuwaras*<sup>45</sup>. Durante este mesmo evento, pude ter uma melhor compreensão do uso do cigarro *tawary*, me foi explicado pelo cacique da aldeia Frasqueira que o cigarro permite a

---

<sup>44</sup> Falarei de forma mais detalhada do *kaê kaê* mais adiante.

<sup>45</sup> Ver mais adiante sobre a incorporação das *karuwaras*.

limpeza do corpo de quem o utiliza, além de que, a partir de seus efeitos, que causam profundo relaxamento e queda na pressão corporal, os cantores podem “buscar” as músicas em seu interior, que passam a vir ao cantor de maneira natural, ou seja, auxiliando em sua lembrança para cantá-las. A cantoria e a dança seguem até por volta das 17 horas do domingo, quando o ritual é encerrado e são feitos os agradecimentos aos presentes.

**Figura 03 - Crianças são pintadas para a Brincadeira das Crianças**



**Fonte:** Carlos Moreira e Agnaldo Pereira.

**Figura 04 - Criança é enfeitada com plumas para a Brincadeira das Crianças.**



**Fonte:** Carlos Moreira e Agnaldo Pereira.

### **A festa do Mingau**

Outro ritual deste grande complexo é a chamada “Festa do Mingau” ou “Mingau da Menina-Moça”. Consiste em um ritual mais curto realizado em aproximadamente dois dias, após a menina ter tido sua primeira menstruação. Segundo me contou Kunumim Tembê, a Festa do Mingau deve ser realizada obrigatoriamente após a menarca da jovem, que deve passar pelo ritual para que seja preparada para as etapas vindouras e para a vida. Após a primeira menstruação, tem início a tocaia<sup>46</sup>, que representa um período de cinco a sete dias em que a menina deve manter rigoroso resguardo e observância sobre sua alimentação. A fase da tocaia exige a observância de muitas interdições, entre elas deve evitar sair sozinha, andar sozinha por locais com a forte presença de entes espirituais, como as matas e as margens dos rios, deve evitar ser mantida em casa sozinha para que não seja atacada por espíritos e, principalmente, não é permitido a ela comer qualquer coisa, estando veementemente proibida

---

<sup>46</sup> Esta etapa leva este nome pois antes era construída uma tocaia, ou seja, um compartimento de palha e madeira onde a menina deveria realizar o resguardo. Hoje, a tocaia é feita dentro da casa da família.

a carne de animais de caça, como porção ou anta, sob o risco de ser atacada pelo espírito vingativo deste animal, já que seu corpo se encontra em posição limiar, não estando totalmente formado, logo, frágil aos ataques de outros seres.

Caso a garota não siga estes cuidados, pode ser atacada por *karuwanas* ou *karuwaras*, correndo o risco de não mais voltar ao normal, podendo ficar “perturbada”, isto é, assombrada e perseguida constantemente por estes espíritos, vendo-os, ouvindo-os e sentindo-os perto de si constantemente. Podemos ver, neste caso, como o corpo ameríndio é modificado e constituído a partir das relações que o ligam aos seres do mundo, já que o consumo de carne de caça pode pôr a perder todo o processo de construção engendrado pelo ritual, fazendo com que a menina adoça e fique “perturbada”. Como mostra Vilaça (2000), o corpo ameríndio deve ser construído constantemente, já que a posição de humano nunca está assegurada, devendo ser mantida através do trabalho sobre este corpo, o que percebemos nos rituais Tembé, cujos principais objetivos são a transformação e a construção da pessoa verdadeiramente humana, isto é uma verdadeira Tembé. Ademais, podemos fazer também uma ligação com a teoria de McCallum (1998) sobre o conhecimento “incorporado”, pois uma das funções dos rituais de iniciação é preparar a garota para a vida, permitindo o seu aprendizado e aquisição de conhecimento que levará consigo por toda sua história, conhecimentos que são passados de geração em geração e que a tornam uma mulher Tenetehar e permitem que cresça com seu “pensamento concentrado”.

O ritual, que tem início após o fim da tocaia, leva este nome por conta do mingau de mandiocaba<sup>47</sup> que é preparado e distribuído para os presentes. Pude participar da Festa do Mingau durante minha segunda ida à campo, em visita à aldeia Itaputyr, na Terra Indígena Alto Rio Guamá, em maio de 2023. Na ocasião, uma inicianda passava pelo ritual que deve anteceder a Festa do Moqueado. Cheguei na aldeia no sábado, o primeiro dia de realização da Festa. Pude imediatamente perceber a movimentação das mulheres que preparavam no moquém o mingau de mandiocaba que dá nome ao evento. Fui recebido nesta ocasião pelo cacique Manoel Tembé, também chamado de Jeja, que se mostrava imensamente satisfeito em receber os visitantes que vinham para participar. Pelo início da tarde, o ritual teve início, os cantores começaram a cantoria e o bater de maracás e as pessoas presentes começaram a dançar o *kaê kaê* no centro da *hamaza*. As músicas tradicionais Tembé são entoadas em língua tenetehar, as partes que possuem letras são cantadas em quase todas as ocasiões por homens, cabendo às mulheres o vocal de fundo com som de “êh”, salvo algumas ocasiões em que não há a presença de homens e as mulheres cantam as letras, ou em outras em que *karuwaras*

---

<sup>47</sup> *Manihot esculenta* Crantz, uma variedade de mandioca mais adocicada.

incorporadas no corpo das mulheres entoam cantos à capela no centro da *hamaza* quando a música para. Em seguida, a inicianda deve então trazer o mingau de mandiocaba fervido e oferecê-lo em cuias a cada uma das pessoas que estão sentadas nos bancos que circulam a *hamaza*, assim como da mesma forma deve buscar as cuias quando a pessoa termina de beber, tarefa que transgrediu comigo, pois, ao não vir buscar, levantei-me e entreguei a cuia de volta às mulheres envolvidas no preparo do mingau, o que resultou em uma advertência por parte do cacique da aldeia à inicianda, afirmando que esta tem o dever de recolher as cuias vazias.

Depois que a primeira remessa fora servida, mais mandiocaba foi trazida e o cozimento continuou. Em seguida, a parte mais importante do ritual teve início. Uma certa quantidade de mandiocaba era trazida para que a inicianda a amassasse com os calcanhares, que em seguida era descartada, não sendo usada no cozimento. As mulheres responsáveis pelo ritual, entre elas Pirimina Guajajara, puseram a mandiocaba cozida em uma cuia ainda verde e aplicaram a fumaça do cozimento na região dos órgãos genitais da menina. Infelizmente não consegui informações sobre a necessidade desta etapa, porém, como me foi dito que a principal função deste ritual é a preparação da menina, todo este processo tem por objetivo seu amadurecimento e fortalecimento para que se construa como uma mulher Tembé. Logo após, uma pausa foi feita para o jantar, que é disponibilizado para todos os visitantes presentes. Nesta mesma ocasião pude conhecer Félix Tembé. Ao anoitecer, os cantores posicionaram-se do lado de fora da *hamaza* em bancos que foram armados especialmente para a cantoria noturna. Durante a noite, não importa qual festa esteja acontecendo, a cantoria é sempre realizada no ambiente externo, ao ar livre e sob a luz de uma imensa fogueira, as pessoas também dançam o *kaê kaê* no terreiro do lado de fora. A cantoria então teve início e seguiu ao longo de toda a madrugada, com as pessoas “pulando” e brincando. Alguns se retiravam para dormir por um curto período de tempo e em seguida voltavam. Durante toda a noite, da mesma forma a inicianda serviu aos presentes cuias com o mingau de mandiocaba. O ritual se encerrou no domingo de manhã, ao nascer do sol. O cacique da aldeia Itaputyr, Manoel Tembé, realizou um agradecimento a todos que se fizeram presentes

Após a realização de seu mingau, a menina está oficialmente “formada”, isto é, está preparada para a realização de seu moqueado. Até lá, deve manter uma série de cuidados para evitar que o processo de iniciação seja comprometido e sua saúde seja afetada. Como me disse Félix Tembé, o mingau aplicado sobre si, e distribuído pela menina durante a Festa é *purag*, um remédio que tem por objetivo prepará-la para a sua vida como uma verdadeira mulher Tembé, fortalecendo-a e garantindo sua boa saúde física e mental. Dona Francisca, pajé muito respeitada no Alto Rio Guamá, confirmou que a Festa do Mingau marca a

“formação” da menina que antecede o *Wira’u’haw*. Entretanto, a conclusão desta etapa ainda não a permite ser considerada como uma mulher Tenetehar, devendo ainda passar pelo seu Moqueado.

**Figura 05 - Mulheres preparam o mingau de mandiocaba.**



**Fonte:** Carlos Moreira e Agnaldo Pereira

## **A Festa do Moqueado**

Após a conclusão da Festa do Mingau, passa-se então para a etapa mais importante de todo o complexo ritual, a famosa Festa do Moqueado, ou *Wira'u'haw*. Digo famosa pois, de fato, trata-se do ritual mais conhecido do povo Tembé, aquele sobre o qual se debruçam mais autores em suas análises e que levanta mais questões na bibliografia deste povo. A Festa do Moqueado tem um período de duração de sete dias, iniciando na segunda feira de uma semana e sendo concluída no domingo da outra semana. Porém, como já foi explicitado, este período trata-se apenas da conclusão do processo de iniciação, que tem seu início muito antes, durante a infância. O Moqueado é planejado então com meses de antecedência, ocorrendo geralmente mais de uma vez ao ano em aldeias distintas.

De início, como mostra Pereira (2019), a partir da terceira dinâmica de renovação cultural organizada pelo grande pajé Chico Rico, marido de minha interlocutora Pirimina Guajajara, a Festa foi reintroduzida no Alto Rio Guamá entre 2009 e 2010 na aldeia Frasqueira, junto com uma retomada das pinturas corporais de modo mais efetivo, se tornando um acontecimento de grande repercussão. Antes disso, a única região que ainda realizava o ritual era o Gurupi. Após a morte de Chico Rico em 2012, uma nova dinâmica sociocultural teve início, onde a aldeia Sede passou a realizar o ritual de iniciação, acompanhada pela aldeia São Pedro em 2018 e de outras aldeias a partir de então. Até a realização desta pesquisa, pude presenciar o Moqueado na aldeia São Pedro em 2022, na aldeia Sede em 2023 e na aldeia Itaputyr, também em 2023.

Como já dito, o planejamento da festa é feito com grande antecedência. Meses antes já se sabe que aldeia vai sediá-la. Para tal, é necessário que se tenha um bom número de formadas para passar pelo ritual, podendo ser tanto desta aldeia, como em conjunto com outras para que se atinja o número desejado. Em minha pesquisa, pude presenciar de quatro até sete moças sendo iniciadas em uma mesma Festa. Como foi explicitado, o período ideal para as meninas é após sua formatura na Festa do Mingau, que por sua vez deve ocorrer após sua primeira menstruação. O momento ideal para os meninos é quando sua voz começa a mudar. O número de meninos a participar da festa deve ser sempre igual ao número de meninas, de modo que possam formar pares para dançar quando as músicas forem entoadas. Durante a Festa do Moqueado da aldeia Sede, realizada em setembro de 2023, pude conversar com uma mãe que estava acompanhando seu filho que estava passando pela iniciação. Conforme me informou, apesar de todas as dificuldades, é uma imensa emoção para uma mãe ver seu filho passar pelo ritual, despertando nela sentimentos de orgulho e felicidade, já que alegou sempre incentivar seus filhos a valorizarem sua cultura.

Durante o planejamento, buscam-se ao máximo parcerias e patrocínios que possam auxiliar nos gastos da Festa em relação aos itens essenciais, como o tabaco para a confecção do *tawary*, e com a alimentação, que é disponibilizada a todos os participantes durante todo o período de ritual. A realização do Moqueado representa um imenso prestígio para a aldeia que o sedia e principalmente para o cacique desta aldeia que é o responsável principal pela sua organização. Geralmente, após a conclusão do ritual, o cacique responsável é o primeiro a fazer os agradecimentos e pedir desculpas por qualquer inconveniente que tenha sucedido durante a brincadeira.

A primeira etapa importante para a realização do ritual é a caçada. Um grupo de pessoas parte em uma expedição de caça até a região do Gurupi, com o objetivo de trazer uma grande quantidade dos animais que fazem parte do moqueado que dá nome à festa, entre eles estão o porcão, também chamado de queixada, o mutum e o nambu. Normalmente, esta empreitada leva entre uma semana a dez dias. As pessoas que participam costumam dizer que a caçada acontece em uma região de mata fechada, onde ficam sujeitas a encontros com vários tipos de animais, incluindo onças. Hoje, a caça entre os Tembê é realizada com espingardas, mas em tempos anteriores era feita com arcos e flechas, o patrocínio buscado também é destinado para a compra da munição das armas utilizadas.

Então, na segunda-feira o ritual tem início. Do primeiro dia até a sexta-feira assume o mesmo formato em relação ao tempo: a cantoria se inicia pela manhã, é feita uma pausa por volta do meio dia para o almoço, volta em geral às duas da tarde, é feita mais uma pausa às 17 horas para o jantar e retoma até mais ou menos oito da noite, quando se encerra e os presentes vão dormir. Nos cinco primeiros dias houve uma menor quantidade de visitantes, mas já foi possível perceber os cantores entoando os cantos tradicionais com as batidas de maracá e as pessoas dançando o *kaê kaê*.

O *kaê kaê* é a dança tradicional dos Tembê/Tenetechar, podendo ser dançada de duas formas: com batidas rítmicas com os pés enquanto se circula o centro da *hamaza*, ou com pulos fortes no chão que causam um grande barulho ao ritmo dos maracás, normalmente feita pelos mais jovens. Em geral, durante a animação da Festa pode-se ver pessoas dançando as duas formas, onde uma não necessariamente exclui a outra. A forma de dançar com pulos é feita normalmente a partir de uma fileira de pessoas no lado exterior do círculo de dança, devendo todos abrir passagem para não limitar a mobilidade desta fileira. Os iniciandos ficam na *hamaza* todo o tempo enquanto a cantoria estiver acontecendo, devendo dançar o *kaê kaê* em todas as músicas que forem entoadas. Enquanto tratar-se de um horário em que a festa deve continuar, os cantores nunca devem deixar que a música pare, havendo sempre um

maracá sendo tocado para que não reine o silêncio. Nas pausas, cada cantor possui sua vez de “puxar” uma música a partir de sua escolha, desde que respeite as regras do horário do dia<sup>48</sup>, que deve ser seguida pelos outros.

No sábado, sexto dia de ritual, a cantoria se iniciou cedo. É neste dia, em geral, que se realiza a pintura dos iniciandos com jenipapo, utilizando talas de taboca como instrumento. Os meninos são pintados com uma forma de grafismo que lembra uma camiseta ao redor do corpo, adornada com desenhos de meia lua feitos com a taboca. São também pintados no rosto, cobrindo todo seu maxilar superior e inferior. Já as meninas, recebem a pintura em todo o corpo, cobrindo dos pés à cabeça. De início a pintura não se mostra tão vívida, devendo aumentar sua intensidade a partir do primeiro banho tomado. No moquém, grandes panelas cozinham a carne dos animais caçados para serem utilizados no último dia de ritual. Uma figura chama a atenção entre o cozimento, trata-se de um macaco guariba, que deve ser moqueado e secado ao fogo e que possui imensa importância para a Festa, mas que só podemos ver em ação no último dia.

No sábado, mais pessoas chegam para participar da festa, que começa a ficar movimentada. Os cantores, para se manterem animados e dispostos, consomem grande quantidade do cigarro *tawary* e de algumas bebidas tradicionais, como a tucunaíra, feita de mel e gengibre, e o caciri, feito de mandioca. A animação aumenta, e com ela, passam a incorporar nas pessoas alguns dos mais importantes participantes do ritual, as *karuwaras*. A incorporação ocorre dentro do espaço da *hamaza*, fazendo com que mulheres percam o controle de seus corpos e passem a ser controladas pelos espíritos, que vêm à festa para dançar e brincar. Majoritariamente as incorporações ocorrem em mulheres, porém, em raras vezes pude presenciar homens passando por este processo. Foi-me dito em uma das ocasiões que as *karuwaras* incorporam menos nos homens pois os mesmos encontram-se constantemente consumindo álcool na festa, o que “fecha” temporariamente seu corpo. Nos corpos, as *karuwaras* dançam e cantam, precisando na maioria das vezes serem apoiadas por pessoas próximas para que não caiam e se machuquem. Algumas vezes estes espíritos dão indicações de qual animal pertencem a partir do comportamento dos corpos incorporados, podendo agir como estes animais ao, por exemplo, começar a andar com os quatro membros no chão. A presença das *karuwaras* não é isenta de riscos, podendo o espírito se recusar a sair do corpo ou tentar levá-lo numa desembestada carreira em direção à floresta. Para estes casos, como veremos, faz-se necessária a intervenção do pajé.

---

<sup>48</sup> Falarei destas regras com mais detalhes adiante.

Segundo Pirimina Guajajara em nossa conversa, as *karuwaras* que chegam para participar da Festa do Moqueado são os espíritos dos antepassados dos Tembé, que vêm porque gostam da brincadeira e da manifestação cultural. Pirimina deixou bem claro que as *karuwaras* não são chamadas para o ritual de maneira intencional, ao contrário, ao ouvirem o som da cantoria e dos maracás, sentem-se atraídas para a *hamaza* para participar e também se divertir, ao cantar das músicas, estes espíritos se dirigem até o local da brincadeira por vontade própria para brincar com seu povo e seus descendentes. Algumas músicas são consideradas mais “fortes”, isto é, mais propensas a atrair *karuwaras* para a festa, é o caso, por exemplo, da música da arara. O momento mais propício para a chegada destes espíritos é quando a brincadeira encontra-se animada, ou seja, quando as pessoas estão bem alegres e há uma grande multidão participando. Pirimina não “pega” *karuwaras* durante as brincadeiras, pois conta que no passado era muito “fraca” para as incorporações de espíritos, ou seja, era muito sensível e possuía o risco de ser possuída e não mais voltar a recobrar sua consciência. Após passar pela incorporação uma vez, um pajé realizou uma reza em seu corpo para “fechá-lo”, tornando-o incapaz de receber os espíritos. Agora, pode participar da brincadeira o quanto quiser, pois não mais corre o risco de incorporar. Conta que as *karuwaras* “chegam”, isto é, se aproximam com a intenção de realizar a incorporação, fazendo-a sentir arrepios e tremedeira nas pernas, mas ao passar as mãos sobre seu corpo e voltar a pular e cantar, a sensação vai gradativamente passando.

Para Félix Tembé, as *karuwaras* influenciam diretamente na saúde das pessoas, pois se a relação extrapolar os limites da Festa e os espíritos passarem a perseguir alguém de maneira constante, em suas palavras, se “pegar muito” ou se “bater muito”, a pessoa vai adoecendo cada vez mais, ficando “perturbada” e depressiva, vendo e ouvindo os espíritos a todo momento, podendo resultar até em sua morte. Como me explicou, há ocasiões em que as *karuwaras* se recusam a deixar o corpo da pessoa ou até tentam levá-lo para a floresta, demandando a intervenção de um pajé experiente para que sejam expulsas, caso o contrário, a pessoa, em suas palavras, “vai entristecendo até morrer”. Félix me contou que sua neta “pega muito *karuwara*”, ou seja, é muito sensível à ação destes seres, sendo constantemente alvo das incorporações, o que se comprova pelo fato de que durante a Festa do Moqueado da aldeia Itaputyr, a garota recebeu os espíritos em seu corpo muitas vezes. Essa maior sensibilidade desperta em Félix o desejo de acompanhar sua neta mais de perto, para cuidá-la e participar de seu amadurecimento, o que é difícil devido ao fato da garota habitar em outra aldeia.

De acordo com o que me expôs dona Francisca, as *karuwaras* são os espíritos dos antepassados que já morreram e que vêm participar da Festa para brincar, que gostam da

manifestação cultural e de estar junto de seu povo no ritual. Conforme disse, apesar de não serem propositalmente chamadas para participar, as *karuwaras* são de grande importância para o povo Tembé pois representam uma grande animação a todos quando participam da brincadeira. Uma Festa do Moqueado sem *karuwaras* não é uma boa festa, pois estes espíritos fazem parte da tradição do povo Tembé e trazem felicidade e orgulho para os presentes. Para evitar “pegar” *karuwara*, a pessoa necessita ter pulso, isto é, não deve manifestar medo ou nervosismo, porque, segundo me disse dona Francisca, a *karuwara* “vem do nervoso”, isto é, o estado de nervos ou de pavor na presença destes espíritos enfraquece a pessoa e a deixa mais propensa a ser alvo das incorporações, se alguém adentrar um recinto em que há *karuwaras* sentindo medo, suas chances de passar pela incorporação aumentam muito, assim, o comportamento ideal na presença destes seres é a confiança e a tranquilidade. Para Dona Francisca, em oposição ao que me disseram Pirimina Guajajara e Félix Tembé, as *karuwaras* não têm a ver com os quadros de perturbação aqui analisados, pois apenas interagem com as pessoas durante as festas, logo deixando seus corpos quando a brincadeira se encerra. As verdadeiras responsáveis seriam as *karuwanas*, outra categoria de espíritos explicitada anteriormente. Diferente das *karuwanas* que vêm “para rezar” e que “têm pajé”, ou seja, são invocadas para participar ativamente dos rituais de cura e cuidado e podem agredir pessoas causando-lhes perturbações, as *karuwaras* só aparecem em tempos de festa, vindo para dançar, brincar e se divertir.

Elaine Tembé, interlocutora da pesquisa e psicóloga, segue pela mesma linha de raciocínio ao ser questionada se as *karuwaras* interferem na saúde mental do povo Tembé:

Acredito que não, porque as *karuwaras* elas são mais na época de festa, por exemplo como agora, e as pessoas que têm transtorno de ansiedade e têm depressão elas nem pegam *karuwara* ali na festa, por exemplo, elas nem pegam *karuwara*, então acho que não tem muita relação, não, é mais eu acho que uma questão pessoal mesmo da pessoa, uma questão do dia a dia dela mesmo (Entrevista com Elaine Tembé, aldeia Sede, 24 de setembro de 2023).

A fala de Elaine me despertou uma reflexão e curiosidade. De fato, em todos os rituais que participei, nunca presenciei Maria Tembé, que foi diagnosticada com sofrimento mental, incorporar as *karuwaras*. Automaticamente me recordei do que Pirimina Guajajara havia me dito: seu corpo fora fechado pela intervenção de um pajé por conta de sua grande

sensibilidade às ações das *karuwaras*. Isto nos leva então a pensar: por que pessoas que passam por transtornos mentais, na visão da entrevistada, não são incorporadas por *karuwaras*? A resposta pode ser mostrada pelo próprio andamento da pesquisa: No momento do ritual, espera-se que a interação com as *karuwaras* apesar de suas consequências negativas, isto é, mesmo que os riscos existam, eles passam a ser deliberadamente tomados, pois acima de tudo deseja-se as consequências benéficas desta interação, ou seja, a transformação, fortalecimento e construção das pessoas, além da necessária animação que os espíritos trazem para a festa. Ademais, as próprias ações rituais, como a presença e atividade dos pajés, buscam meios de fazer com que a relação com as *karuwaras* tenha seus riscos diminuídos, se diferenciando de uma situação, tal qual experienciada por Maria Tembé, onde uma pessoa passa a ser atacada diretamente pelos espíritos sem ter passado pelo fortalecimento desejado da iniciação.

De acordo com Kunumim Tembé, também interlocutor desta pesquisa, as *karuwaras* são espíritos que vêm com a cantoria e incorporam nos presentes na festa para que possam dançar e brincar. Kunumim vê as *karuwaras* como de suma importância para as Festas do povo Tembé, pois são seres que fazem parte da cultura e que trazem felicidade e orgulho quando estão brincando entre seu povo. Tratam-se de pessoas que há muito já morreram, muito antigas, que voltam durante o ritual para fazer parte da brincadeira, para ver seus entes queridos e aproveitar junto destes a manifestação de sua cultura. Em um dos casos que pude presenciar, o espírito de Verônica Tembé, grande liderança do povo Tembé, já falecida, retorna durante os rituais e incorpora em sua neta para participar da brincadeira. Como afirmaram meus interlocutores veementemente, não é possível realizar a Festa do Moqueado sem a presença das *karuwaras*, pois, sem elas as meninas iniciandas não ficam felizes e as pessoas presentes não se animam verdadeiramente. Ou seja, um bom *Wira'u'haw* deve contar com a presença obrigatória das *karuwaras*, que animam seu povo e trazem felicidade a todos os presentes. Esta é a própria definição de bem viver, poder estar juntos, brincando e felizes com os parentes.

Kunumim diz sentir muita emoção ao “pegar” *karuwara* e ver outras pessoas pegando, pois assim pode presenciar uma linda manifestação da cultura de seu povo, além de saber com certeza que está rodeado por sua cultura e pelos seres encantados que habitam seu universo sociocosmológico. Respondeu afirmativamente quando eu questionei se via a importância das *karuwaras* para a saúde mental do povo Tembé, pois a partir delas seu povo se sente feliz orgulhoso de sua cultura e de suas manifestações, mostrando que apesar de todas as dificuldades, esta cultura se encontra viva e pulsante, permitindo a interação de seres

espirituais com as pessoas e trazendo a felicidade de estar em contato com sua espiritualidade. Para Kunumim, cada Temb     livre para se divertir nas festas, dançar e pegar *karuwaras* se assim preferir, isto   cultura.

Assim como dona Francisca e Elaine, Kunumim não acredita que as *karuwaras* sejam as responsáveis pelos acometimentos de casos de “perturba es”, pois afetam as pessoas apenas naquele momento do ritual, incorporando para brincar e logo saindo, permitindo que a pessoa restitua sua normalidade. Porém, admite que sim, alguns destes espíritos podem deixar as pessoas “perturbadas”, pois se recusam a sair de seus corpos após o fim da brincadeira, necessitando da interven o do pajé. Seja como for, fica evidente que as brincadeiras do povo Temb   são o momento de comunhão por excelência com as *karuwaras*, que participam e trazem felicidade e saúde para os presentes, principalmente para as iniciandas. Como reiteraram meus interlocutores,   impossível que ocorra uma Festa do Moqueado sem a presença dos espíritos dos antepassados que chegam para brincar, sendo, apesar de algumas obje es, altamente desejada sua participa o para que seja uma Festa tradicional verdadeira.

Assim, a festa tem prosseguimento ao longo de todo o sábado. A partir das incorpora es de *karuwaras*, somos levados a um outro personagem do ritual que também foi citado como de extrema importância para seu andamento, o pajé. Além de cantar e tocar seu maracá junto com os outros cantores, o pajé tem a principal fun o de intervir em casos onde a incorpora o não está indo bem, isto  , quando as *karuwaras* se recusam a sair ou tentam correr para a mata. No Moqueado da aldeia Sede, em setembro de 2023, a situa o se tornou insustentável, de forma que foi necessária uma rápida pausa na cantoria para que o pajé interviesse e fizesse as *karuwaras* subirem, para depois continuar com mais segurança. No ritual da aldeia São Pedro, em 2022, um pajé também cumpria o papel de incentivar as pessoas a participarem da brincadeira e irem pular. De todo modo, a principal alega o   a de que a região do Rio Guamá encontra-se sem pajés, devendo a organiza o da Festa traz -los do Gurupi ou contar com outros especialistas que também saibam “tirar” as *karuwaras* das pessoas,   o caso de Pirimina Guajajara.

Para Pirimina, os pajés e outros especialistas em *karuwaras* são figuras indispensáveis na realiza o da Festa do Moqueado, já que são eles que mant m a ordem e segurança das pessoas no recinto. Disse isso com certa preocupa o, pois   uma opinião compartilhada a de que o Alto Rio Guamá encontra-se sem pajés. Pirimina afirma ter muito medo e não compartilha da opinião de outras pessoas, tal qual Kunumim Temb  , de que as *karuwaras* são desejáveis para animar as festas, já que h  o constante risco de que estas se recusem a abandonar o corpo ao final da cantoria, caso isto aconteça, todos estarão em apuros, pois se

encontram com carência de pajés para realizar a intervenção. Seu falecido marido, o conhecido pajé Chico Rico, também não gostava da presença dos espíritos durante a Festa, pois “pegar” *karuwaras* em caso extremos pode levar até à morte. Por este motivo não há como fazer uma festa sem pajés, necessitando haver sempre alguém que seja capaz de tirar as *karuwaras* caso a situação se encontre fora de controle.

Lembro, ademais, conforme Pereira (2019), que o controle das *karuwaras* é a técnica do xamanismo Tembé por excelência, o que nos auxilia a entender a importância que tem o pajé para que a interação com estes seres ocorra dentro do que é considerado normal. A presença do pajé garante a segurança inclusive das iniciandas, pois se por um acaso a menina for atacada pelo desrespeito de alguma interdição ritual, cabe a este especialista sanar o problema.

Assim, para Pirimina, ao contrário do que foi dito por outros interlocutores, as *karuwaras* apresentam um potencial perigo no ritual, na ausência de pajés para controlá-las, caso enfrentado pela região do Alto Rio Guamá. Segundo me contou, se a Festa contar com a presença de um pajé, este é capaz de ver os espíritos e fazê-los voltar antes de chegarem à *hamaza*, protegendo as pessoas no recinto. Em outras palavras, na presença do pajé as *karuwaras* não chegam até o local da festa e não incorporam em ninguém, podendo as pessoas brincar sossegadas sem o risco de serem possuídas pelos espíritos. Apesar de saber como tirar e expulsar as *karuwaras* incorporadas, Pirimina não se intitula como pajé, mesmo tendo sido esposa de um pajé muito conhecido na região, o pajé Chico Rico. Segundo me contou, sabe expulsar as *karuwaras* dos corpos das pessoas apenas em situações consideradas “normais”, quando estes espíritos não apresentam muita força. Apesar disso, não está isenta de consequências, pois a cada expulsão que realiza fica, em suas palavras, “ruinzinha”, isto é, sente-se mal e com as pernas fracas. Caso o caso seja “pesado”, ou seja, os espíritos apresentem muita força e resistência para abandonar o corpo, Pirimina afirma que nada pode fazer, pois a situação encontra-se além de sua capacidade, demandando a presença de outro especialista. A partir destes relatos, podemos inferir que apesar de estarem todas numa mesma categoria de seres, há uma espécie de gradação quanto à “força” que as *karuwaras* apresentam no momento em que são confrontadas, levando à necessidade ou não de especialistas mais poderosos. Para realizar a expulsão, Pirimina afirma que deve-se ordenar à *karuwara* em língua tenetehar que se retire do corpo, com bastante fé e vontade, da mesma forma que faz um religioso protestante ao exorcizar o corpo de uma pessoa:

Pra tirar a gente pensa, diz assim: “tu sai!”. É que nem os crentes, os evangélicos: “sai, não sei o quê aí com o nome de Jesus!”. Assim é a gente também. A gente diz assim na língua (...) Aí a gente diz assim, mas não falando, pelo pensamento da gente. Se ele não quer tirar, aí tu tem que falar brabo com ele, só com o teu pensamento mesmo (...) e falar um monte de coisa só no teu pensamento mesmo com aquela fé mesmo de coisa, parece aquele crente mesmo quando tá orando numa pessoa, assim sou eu também (Entrevista com Pirimina Guajajara, aldeia Sede, 23 de setembro de 2023).

Segundo Félix Tembé, os Tembé hoje encontram-se com carência de pajés, tendo um dos últimos a atuar no Alto Rio Guamá falecido recentemente, deixando um enorme vazio que se faz sentir especialmente durante as festas realizadas no território. Porém, Félix diz estar empolgado, pois escutou de uma família que um garoto na região do Gurupi nasceu com o dom da pajelança, criando esperanças de que futuramente um poderoso pajé possa atuar para satisfazer as necessidades de seu povo. De acordo com Kunumim Tembé, seu pai, também um importante cacique, não permitia que as *karuwaras* incorporassem nas pessoas e se recusassem a sair, diferente dos pajés mais novos, que segundo me disse, expulsam os espíritos, mas logo estes retornam à pessoa.

Assim, no sábado à tarde a brincadeira fez uma pausa por volta das 17 horas, tempo necessário para que os cantores descansem um pouco e para que as pessoas possam jantar. Após o intervalo, a cantoria foi retomada por volta das oito da noite, do lado de fora da *hamaza* e iluminada pela luz de uma enorme fogueira. Um ouvinte atento pode perceber que durante a noite as músicas cantadas mudam, isso se deve à adaptação ao horário em que a cantoria acontece, ou seja, pela manhã se canta as músicas dos animais diurnos, ao passo que à noite se canta as músicas dos animais noturnos. A brincadeira continuou ao longo de toda a madrugada, onde os cantores vão revezando entre si para terem algum momento de descanso. Para evitar o desgaste de suas cordas vocais em todo o período de ritual, vão consumindo pequenas doses da bebida *tucunaíra*, além de utilizarem o cigarro *tawary* para auxiliar na lembrança das músicas.

Assim, entendendo a importância das *karuwaras* para o *Wira'u'haw*, somos levados até o tema dos cuidados que as iniciandas devem tomar quando estão passando pelo ritual, que se justificam exatamente por conta da potência agressiva destes seres que pode ser desencadeada sobre aquelas que transgredirem as interdições. Segundo Pirimina Guajajara, durante a Festa as meninas devem manter um importante e rigoroso resguardo. Não pude

encontrar informações sobre se os meninos que passam pela iniciação recebem também interdições além das que são aplicadas pelo uso da pintura corporal. Conforme Pirimina me explicou, os espíritos dos “vovozinhos”, isto é, dos antepassados que já se foram, querem acima de tudo que as meninas fiquem resguardadas, que durante o tempo em que não estão dançando na *hamaza*, fiquem quietas em casa e na rede. Por isso, durante o período de seu Moqueado, não podem ficar andando pela aldeia, não podem dormir sozinhas, nem ficar dentro de casa a sós, necessitando o tempo todo da presença de alguém que as acompanhem aonde forem. Pirimina afirma que hoje em dia os cuidados já não são mais observados como antigamente, já que as meninas, apesar de seus constantes avisos, não ficam quietas, ficam “pra lá e pra cá”. Antigamente, ficar a sós em casa, andar até o rio ou até a mata eram atividades terminantemente proibidas. Estas transgressões podem ter consequências graves para sua saúde, pois caso não tomem cuidado, indo ao mato ou ao rio, “bichos” do mato ou da água, isto é, espíritos que são donos destes locais, podem atacá-las, fazendo-as ficar “perturbadas”. Pirimina conta que já viu um caso como este acontecer:

Vou contar um pouco de história pro senhor. Uma vez, eu era pequena, era uma menininha lá na minha aldeia, eles moravam na aldeia igual aqui, só que eles tinham um centro, ela se formou lá no centro, era uma prima minha, a filha dela. Aí disse assim: “a neném se formou”, aí tia dizendo pra minha mãe: “tá bom, nós vamos pintar ela?”, “não, vamos, mas só que não pode trazer pra cá, tem que ficar lá mesmo, porque se ela se formar aqui nós temos que ficar com ela aqui, se ela se formar pra outro canto não pode trazer ela pra cá porque se a gente trazer ela aí pode acontecer alguma coisa também pelo caminho, pelo igarapé, né?”. Aí ela ficou lá, aí mamãe foi lá e pintou ela. Aí a mãe dela, era no meio da roça assim a casa deles, aí, a mãe dela disse que foi tirar macaxeira pra ela fazer mingau pra ela: “fica aqui, eu vou tirar macaxeira aqui rapidinho, tu não é pra ti sair pra fora não, é pra ti ficar aqui”, “tá bom”, aí disse que ela ficou lá, deitada lá, não tinha nada lá também, era só ela, o pai dela foi caçar. Aí disse que ela ficou lá, sozinha, a mãe dela foi tirar macaxeira, era meio longe. Aí ela disse: “ah, eu vou sair pra fora”, ela saiu pra fora, olhou prum lado, pro outro e a mãe dela não tava lá, tá bom. Aí veio borboleta, arroudeou ela, sentou no ombro dela, aí disse que ela fez assim (gesto com a mão expulsando) e a borboleta foi embora. Aí demorou, disse que ela tava lá na porta, por cima de um pau, quase na porta dela, olhando, aí quando ela olhou... êh mas aquele rapaz bonito, lindo... encantou ela, encantou... aí pronto, ele sumiu da vista dela assim, sabe? Aí depois ela “tá bom”, aí ficou só na dela, não disse pra mãe dela. Quando foi

de noite, a mãe dela dormiu, ela se acordou e saiu pra fora de novo pra ver ele de novo, assim foi indo, foi indo, foi indo. Aí quando teve cantoria ela passou mal, ainda bem que tinha de primeira tinha pajé, pajé mesmo de verdadeiro mesmo, tiraram dela. (Entrevista com Pirimina Guajajara, aldeia Sede, 23 de setembro de 2023).

A “borboleta” citada no relato, que em seguida se converte em um rapaz bonito, trata-se de um exemplo de um “bicho” que pode encantar as meninas caso desrespeitem as interdições. No mesmo caso, podemos perceber duas formas de desobediência que desencadearam o episódio: a primeira foi a menina ter saído de casa, quando deveria ter ficado em repouso; e a segunda trata-se da mãe, que deixou a menina sozinha enquanto saiu para colher a macaxeira. Aqui, faz-se necessário explicar um termo muito utilizado até então para estes casos de encantamento, trata-se da “perturbação”. Estar “perturbado” significa estar em um estado de assombração e encantamento pelos espíritos, os quais a pessoa passa a ver e ouvir constantemente, sentindo medo. O termo também pode fazer alusão a um estado de inquietação ou de tristeza, assim como de raiva e desconexão da realidade, desencadeado pelo incessante incômodo causado pela interação com espíritos que passam a tomar seus sentidos. Se a menina fica neste estado, o pajé deve tratá-la da mesma forma como Pirimina age para expulsar *karuwaras* do corpo de alguém durante as festas, ou seja, deve fumaça-la com a fumaça do *tawary* e dar ordens em pensamento para que o espírito vá embora. Este, como veremos mais adiante, foi o caso de Maria Tembé, que desrespeitou as regras de seu Moqueado, passando a ser perseguida pelos espíritos, demandando a intervenção de um pajé.

Conforme me disse Félix Tembé, durante o andamento do ritual, nenhuma pessoa presente pode ir até o rio para tomar banho, principalmente em aldeias como a Itaputyr, que fica bem às margens do rio Guamá. Isto porque o rio é a morada do espírito da água, conhecido como Mãe D’água ou *Iriwara*. Durante o Moqueado, o espírito encontra-se na *hamaza*, entre as pessoas e a cantoria, atraído pela música para participar da Festa, por isso não quer que ninguém adentre sua casa. No *Wira’u’haw* da aldeia Itaputyr, vários garotos estavam indo tomar banho no rio Guamá, desrespeitando as normas rituais. Isto, segundo Félix, estava enfurecendo o espírito, que poderia descontar sua ira sobre os transgressores ou até sobre as meninas que estavam passando pela iniciação, fazendo-os adoecer e ficar “perturbados”. Félix alega que uma das principais causas para o acometimento de problemas relacionados à saúde física ou espiritual é o desrespeito aos cuidados exigidos, seja ao passar pelo Moqueado ou durante sua vida. A Festa deve ser feita com absoluto cuidado para ser “certinha”, ou então pode acabar saindo muito errado para a menina, podendo levar ao seu

adoecimento e até à morte. Ao ser feita da maneira correta, traz benefícios para as iniciandas e para toda a comunidade.

Conforme me disse dona Francisca, algumas “dietas” comuns aplicadas às iniciandas, isto é, algumas das interdições que se fazem necessárias ao se passar pelo Moqueado são: não sair de casa sozinha, não ficar em casa sozinha, estar sempre na companhia de alguém, e, principalmente, de nenhuma maneira andar nos caminhos nem ir ao rio sozinha. Os cuidados devem ser ainda mais observados em relação às pinturas, enquanto estiverem pintadas não podem estar saindo, devem permanecer em casa, sempre acompanhadas de alguém e não devem esfregar para retirar o jenipapo, pois este deve sair sozinho. Caso desrespeitem as interdições, correm o risco de serem flechadas por “bicho d’água” ou “bicho do mato”, isto é, os donos das paisagens e dos animais, e ficarem “perturbadas”. Kunumim Tembê também me disse que durante o Moqueado, um dos principais cuidados que a menina deve ter se relaciona com a companhia, não podendo andar nem ficar a sós em nenhum momento. Uma pessoa é sempre escolhida para cuidar da inicianda, que deve acompanhá-la aonde for e ter cuidado e responsabilidade sobre ela. Outra interdição, que se impõe a todas as meninas antes de seu Moqueado ser concluído, é não poder comer alguns alimentos, como carne de caça, visto que ainda se encontra frágil aos ataques dos espíritos destes animais. Caso adentre a morada de outros seres desacompanhada durante a realização de sua Festa, pode ser agredida pelos “caras dos rios”, isto é, pelos donos dos rios, como a Mãe D’água, que raptam seu espírito, fazendo-a se tornar outra pessoa, ficando “perturbada” e passando por visões constantes.

Demos então prosseguimento à descrição do ritual. A cantoria continua ao longo de toda a madrugada entre o sábado e o domingo, parando apenas por volta das 7 da manhã, quando os cantores, junto com as pessoas que estão participando da brincadeira, formam um grande grupo e saem cantando pela aldeia, passando em todos os locais onde encontram-se redes e pessoas dormindo. Aqueles que não se levantam ao barulho, têm suas redes remexidas pela multidão. Esta etapa tem a intenção de despertar todos aqueles que adormeceram, para que retornem ao centro da aldeia e participem da próxima etapa do ritual. Em seguida, ainda de manhã bem cedo, tem início o processo de enfeite dos iniciandos. Todos são colocados sentados no chão, meninos e meninas, um ao lado do outro, do lado de fora da *hamaza*, enquanto outras pessoas preparam os adereços que serão utilizados no enfeite. As meninas têm suas franjas cortadas e são vestidas com uma longa saia branca. Com a seiva de um cipó chamado de “cipó-canoinha”, cujo nome científico não pude identificar, as pessoas que

auxiliam no enfeite colam penas de pato branco<sup>49</sup> em seu peito e braços. Em sua cabeça, é colocada uma coroa de penas coloridas nas cores preta, branca, amarela e laranja que caem sobre seus cabelos. Para os meninos, penas de pato brancas são também coladas em seu peito e braços também com a seiva do cipó-canoinha. São vestidos com *shorts* vermelhos e recebem também uma coroa com penas alaranjadas, mas menores que as das meninas.

**Figura 06 - Iniciandos enfeitados para o *Wira'u'haw*.**



**Fonte:** Carlos Moreira e Agnaldo Pereira

Após serem enfeitados, ao som do maracá do cacique os iniciandos se levantam e ficam dispostos na frente da *hamaza*. O cacique e os outros cantores se dispõem bem ao lado dos jovens e começam a cantar e andar pouco a pouco, dançando *kaê kaê* no gramado até que adentram o centro cerimonial. Ao mesmo tempo desta etapa, ocorre o preparo do moqueado que dá nome à festa. Em uma grande bacia, a carne de catitu é desfiada e misturada com farinha de mandioca, formando uma farofa. Em outro ponto, a carne de nambu é socada em

---

<sup>49</sup> Foi-me dito que originalmente se utiliza penas de gavião, porém, com a dificuldade atual de se encontrar o animal, as penas de pato branco passaram a ser utilizadas no lugar.

pilões para que fique amassada e forme um pequeno bolinho. Duas filas são então formadas, em uma as pessoas aguardam para receber a farofa do moqueado de catitu e, em outra, os presentes esperam para receber o chamado “bolinho da menina”, feito com a carne de nambu que foi socada nos pilões. As iniciandas então passam por cada pessoa na fila entregando o bolinho. Me foi dito que o bolinho da menina tem o efeito de gerar proteção a todos aqueles que o recebem.

Após a distribuição do moqueado, a cantoria tem início novamente e segue ao longo de toda a manhã do domingo. Neste ponto, dois outros personagens passam a fazer parte da Festa, trata-se do macaco guariba que estava sendo seco no moquém e a pessoa responsável por carregá-la. A guariba, totalmente seca por conta do moquém, é então enfeitada da mesma forma que as meninas, incluindo a saia branca e as plumas no cabelo e ao longo do corpo. Em algumas ocasiões vi também que um cigarro *tawary* foi colocado em sua boca durante o ritual. Depois de postos os adereços, um homem fica responsável por carregá-la e fazer palhaçadas portando-a. A guariba passa então pela frente de cada um dos iniciandos, que por sua vez não podem rir das palhaçadas que estão sendo feitas pelo homem, caso contrário, significa que não são puros, isto é, não são mais virgens. Os meninos e meninas devem então manter a seriedade frente às jocosidades que são feitas em sua frente, a interdição não se aplica aos outros presentes, que podem gargalhar à vontade.

Pela tarde do domingo, após o intervalo do almoço, um outro ponto importante do ritual é alcançado. Enquanto um grupo de cantores e brincantes realizam o ritual na *hamaza*, um outro grupo vai para longe do centro da aldeia e se enfeita com pinturas corporais, cocares, coifas e folhas de açazeiro. Em determinado momento da Festa, este grupo se desloca de onde estão, cantando e dançando *kaê kaê* em direção à *hamaza*, onde encontram o primeiro grupo. Ambos os grupos passam então a cantar e dançar juntos, fazendo com que o centro cerimonial fique lotado. Este é, sem dúvida, o momento mais emocionante do ritual. O momento em que os dois grupos se encontram resulta numa enorme animação, que faz com que as pessoas cantem mais alto e dancem mais. A explicação que me foi dada é que as pessoas que vêm de fora da *hamaza* representam, numa situação imaginária, um grupo que estava trabalhando na mata e, ao ouvir o som da cantoria, imediatamente vai ao seu encontro para fazer parte da Festa.

Por volta das 16:30 o ritual vai se encaminhando para o final, mas ainda há sua última etapa: o “rabo de arraia”. Após cantarem a última música na *hamaza*, as iniciandas, os cantores e mais quem tiver a coragem e força para participar, dão os braços e iniciam um lento avanço em direção à área externa do centro cerimonial, enquanto cantam e batem os maracás.

Este cordão formado por pessoas segue neste ritmo até que esteja totalmente ao ar livre. Assim, inicia-se então o rabo de arraia, onde o cordão de pessoas começa a girar muito rapidamente, deixando os iniciandos no centro, de modo que quanto mais próximo a pessoa estiver de sua borda externa, mais difícil será para se mover e acompanhar a rotação. Todos aqueles que não aguentam e se soltam ou caem do cordão são eliminados da brincadeira. A cada queda vêm as risadas daqueles que assistem. Após esta etapa, o ritual é então encerrado e as pessoas devem deixar o local onde ocorreu o rabo de arraia o mais rápido possível para que não sejam atacadas por *karuwaras*. Por fim, os caciques, lideranças e cantores de maior prestígio realizam falas em agradecimento a todos que comparecem, sempre afirmando a necessidade de se preservar a cultura e o território tradicional.

#### 4.4. Ritual e “saúde mental”

Todos os interlocutores desta pesquisa foram unânimes em afirmar a importância do complexo ritual da Festa do Moqueado para a saúde das meninas que por ele passam. Segundo me contou Pirimina Guajajara, o principal motivo que leva a um/uma jovem fazer a Festa é para não ficar doente, ou seja, não ficar vulnerável ao ataque de outros seres, tendo seu corpo fortalecido. Para Pirimina, o *Wira'u'haw* tem então grande importância tanto para a saúde física quanto mental da menina. Após o Moqueado, encontra-se fortalecida física e espiritualmente e com seu pensamento concentrado, pode agora adentrar sozinha os lugares antes proibidos (desde que respeitando as interdições de horários) e pode passar a comer as “coisas do mato”, isto é, animais de caça como catitu. Elaine Tembé se mostra dividida em relação à importância da Festa para a saúde mental dos iniciandos e das pessoas que participam por conta de sua formação como psicóloga, mas a como Tembé consegue enxergar esta importância:

Como psicóloga acredito que não, porque é algo muito assim... que eu não vejo muita associação, muita relação, a festa do moqueado, as *karuwaras* com o que a pessoa tá sentindo, com o sintoma da pessoa, não vejo tanta relação quanto a isso. Mas como indígena, pode haver sim um processo de cura, porque eu percebo que quando eles tão ali na *hamaza*, o rapaz que é o líder da festa ele fica... quando alguém tá passando mal... porque isso gera uma certa ansiedade na pessoa ali, porque tu vê como é, né? E aí ele vai lá, assopra o *tawary*, faz o processo de cura, então acredito que naquele momento tem uma certa quietação na pessoa que sofre transtorno. Então nesse sentido

acredito que sim, mas como psicóloga acho que não vejo muita relação não (Entrevista com Elaine Tembé, aldeia Sede, 24 de setembro de 2023).

Assim, somos levados então a realizar o seguinte questionamento: se a Festa do Moqueado possui tamanha importância para a saúde da menina, o que acontece com aquelas que não passam ou passaram pelo ritual? De acordo com Félix Tembé, as meninas que não passaram pela iniciação podem “ficar doidas”, isto é, perturbadas pela ação de *karuwaras*. Diferente daquelas que fizeram o ritual corretamente, acabam não crescendo com a cabeça “boa” e “concentrada”, podendo ser alvo de perturbações mentais que podem levar até à sua morte. Uma menina não iniciada fica enfraquecida, passando a enxergar as aparições de muitos seres, que a levam a ficar “perturbada” e entristecida. Em um dos casos que me explicou, pode passar a ver uma cobra, ou um *moi* em língua tenetehar, que aparece saindo da terra ao seu lado e cava buracos bem à sua frente. Em outro caso, pode ver animais, como pássaros, que simplesmente aparecem e desaparecem de sua percepção. Félix afirma que todas estas coisas vêm acontecendo com seu povo, pois há muitas meninas que não querem passar pelo Moqueado, escondendo sua primeira menstruação para que não tenha que fazer o ritual. Em uma das ocasiões em campo pude ouvir de uma jovem que não queria passar pela iniciação, pois considerava que o processo leva a muita exposição dos iniciandos. Félix contou ainda a história de uma menina que escondeu sua primeira menstruação para não realizar a Festa, começou a ficar “perturbada”, isto é, assombrada toda noite por um *moi*, uma cobra que aparecia para ela, em decorrência do não cumprimento do necessário ritual de iniciação.

De acordo com dona Francisca, a menina que não passa pelo Moqueado fica disposta a “pegar qualquer coisa da mata e do rio”, isto é, fica vulnerável às flechadas dos seres que habitam estes locais. Caso seja atacada, nestas ocasiões corre o risco de ficar eternamente perturbada, encantada pela ação destes entes e passar a ser assombrada de maneira constante, levando-a a ter delírios, visões e a escutar vozes. Kunumim Tembé me disse que caso não realize o ritual, a menina se torna uma mulher fraca e tudo passa a dar errado para ela. Com o correto cumprimento da Festa, fica mais segura, já podendo inclusive casar após sua conclusão<sup>50</sup>. Já Pirimina Guajajara também afirma que, caso não passe pela Festa da Moça, a menina corre o risco de adoecer e ficar perturbada pela ação de outros seres, porém, há uma alternativa que pode ser levada a cabo se a garota realmente não quiser fazer o ritual. Pirimina

---

<sup>50</sup> Atualmente não há registro de meninas que se casaram imediatamente após a conclusão do ritual, mas em teoria já estão aptas para isto.

afirma que a inicianda pode fazer “só pela metade”, isto é, se resguardar no período da tocaia e realizar sua Festa do Mingau, mas em vez de concluir o Moqueado, um pajé pode fazer um *purag*, um remédio a partir do nambuzinho para que seu corpo seja fechado e não precise mais passar pelo ritual. Percebemos como o risco de “ficar perturbada” sempre acompanha as consequências das quebras de interdições e de não realização do Moqueado. De fato, em um ritual que tem como principal objetivo transformar as meninas em mulheres Tembé e, acima de tudo, agir para a estabilização de sua consciência e pensamento, é lógico que qualquer caminho desviante da correta realização da Festa resulte em uma desconstituição da pessoa, atingindo uma posição considerada não saudável e não desejável.

#### **4.4. Os casos de sofrimento mental entre o povo Tembé e os tratamentos empreendidos pela pajelança**

Após analisar de maneira aprofundada o complexo ritual que consiste no *Wira'u'haw* e todas as suas influências no bem viver e na saúde do povo Tembé, passemos agora a um estudo dos casos que foram classificados como de sofrimento mental que foram levantados por esta pesquisa.

##### **O caso de Maria Tembé**

O primeiro caso a ser analisado é o de Maria Tembé, habitante da região do Alto Rio Guamá. Conheci Maria durante a Festa do Mingau realizada na aldeia Itaputyr em maio de 2023. De início, o que nos aproximou foi o fato de ambos fazerem uso de medicamentos controlados, o que permitiu que Maria se sentisse mais à vontade para falar e criasse certa afinidade comigo. Desde o primeiro momento ela se mostrou extremamente solícita e muito interessada na construção do trabalho, a ela reservo um especial agradecimento por sua ajuda. Maria passa por acompanhamento psicológico e psiquiátrico, tendo recebido um diagnóstico de esquizofrenia em seu tratamento psiquiátrico. Em um momento com mais complicações de seu quadro, chegou a ficar uma semana internada no Hospital de Clínicas Gaspar Vianna, em Belém, local do qual alega não ter gostado nem um pouco, por conta de todo o sofrimento que pôde presenciar em sua estadia. Posteriormente, iniciou o tratamento psiquiátrico do qual hoje faz uso, necessitando de medicamentos constantes para manter sua saúde.

Quando criança, Maria alega ter passado por um longo quadro depressivo, em concomitância com episódios onde sentia muita raiva. Como explicação ela atribui ao fato de que nasceu com o dom da pajelança, porém nunca se interessou em desenvolvê-lo e receber o

treinamento para ser pajé. Porém, tudo piorou quando Maria, durante sua iniciação, desrespeitou importantes restrições impostas pela Festa do Moqueado, isto é, foi sozinha para a mata, tomou banho de rio sozinha e se alimentou de piaba. Estas interdições, como mostrado mais acima, são de suma importância para o que é considerado o correto prosseguimento do ritual, que tem como seu principal objetivo construir a pessoa, mais especificamente a verdadeira mulher Tembé, além do garantimento de sua saúde e de sua proteção nas interações com os outros seres do cosmos. Após este episódio, seu quadro ficou mais grave, tendo uma grande piora em sua depressão e passando a ter visões. Suas visões são ditas serem a manifestação principal de seu dom para a pajelança, nelas já enxergou diversos seres diferentes, como uma cobra de duas cabeças que rastejava em sua direção, ou um ser de um olho só que lhe aparecia no igarapé.

Maria passou então a ser assombrada constantemente por estas aparições, um verdadeiro exemplo das consequências de se quebrar as interdições do Moqueado, isto é, um caso empírico de uma pessoa que “ficou perturbada” após os desrespeitos. Assim, fez-se necessária a intervenção de um pajé para tratá-la, o especialista a quem sua família recorreu foi Nelson Tembé, um dos mais, se não o mais conhecido pajé da Terra Indígena Alto Rio Guamá. Nelson passou uma semana em sua casa realizando tratamento com cantos, rezas e “puxando” seu braço. Hoje, a situação de Maria encontra-se mais estável. Atribui sua melhora aos dois tratamentos aos quais foi submetida, Tembé e ocidental, uma verdadeira confluência de sistemas que auxiliaram em sua melhora. Passou a fazer uso constante de medicamentos controlados, o que facilitou sua identificação comigo. Ainda hoje, possui algumas restrições que deve seguir, como evitar de ir ao mato sozinha.

Entretanto, em suas relações com outras pessoas, Maria possui diversas ressalvas. De início, sua família via seu quadro como “frescura”, diminuindo o que sentia e desacreditando no que relatava. Sua irmã me contou que sua família encarava a situação com dificuldade, já que Maria passava por ataques de fúria e quebrava objetos em casa. Maria me disse que as outras pessoas da aldeia passaram a olhá-la com estranheza, o que a deixava mais irritada, levando-a a perder inclusive um bom amigo ao descobrir que este também perpassava os comentários, chamando-a de “doida”. Hoje, Maria afirma que as pessoas passaram a olhá-la com pena, isto é, com comiseração, o que a deixa muito infeliz.

Pirimina Guajajara, em nossa conversa, afirmou conhecer o caso de Maria e afirmou que este foi causado pelo desrespeito às interdições de seu Moqueado, já que, segundo me disse, passou a sofrer destes problemas desde que “brincou”. Agora necessita do auxílio de medicamentos controlados e perde a paciência muito facilmente:

Eu nem sabia disso, depois eu vi ela um dia desses quando eu tava parece que uns três mês ou quatro mês que eu não ia lá pro Itaputyr, no dia do mingau eles vieram me buscar aqui. Aí eu disse ‘a menina tá é beba, é? Que ela não era assim não’. Eu perguntei pra minha menina: ‘mamãe, se lembra da vez quando ela brincou ela ficou assim?’, aí eu disse assim ‘por que que vocês não me disseram?’, eu até briguei com a mãe dela, disse ‘Por que que tu não disse que tua filha tava assim, menina? Se não nós dava um jeito nela’, ‘Pirimina, desde a época que ela fez moqueado ela ficou assim’. (Entrevista com Pirimina Guajajara, aldeia Sede, 23 de setembro de 2023)

“Dar um jeito nela” significa auxiliá-la espiritualmente, já que Pirimina é conhecida por sua habilidade de expulsar *karuwaras*, sugerindo que seria possível afastar todo ente espiritual que passara a perseguir Maria. Dona Francisca também conhece o caso de Maria, afirmando que este não é causado pela ação de *karuwanas*, e sim de *karuwaras*, visto que sua piora tem origem na Festa do Moqueado, tempo de ação das *karuwaras* por excelência, onde a pessoa responsável não a cuidou da maneira correta, permitindo que fizesse sozinha atividades impróprias, desencadeando a ira dos espíritos sobre sua pessoa. A interlocutora diz ainda que seu caso nunca foi realmente resolvido, pois o rapaz que a tratou durante seu Moqueado já faleceu.

### **O chamado da pajelança**

Fica evidente como a pajelança pode interferir diretamente na psiquê e no pensamento da pessoa Tembé, causando perturbações que só podem ser explicadas tendo em vista seu pano de fundo. Passemos agora então a outro tema: a investigação do chamado da pajelança e as consequências da negação de sua negação. Para tal, trago partes da entrevista realizada com Dona Francisca, que se considera e é reconhecida como pajé. Dona Francisca, em suas palavras, “pegou o problema de pajé” quando tinha cerca de vinte e um anos de idade. Nunca fora alertada por sua mãe ou seus pais que poderia ter este dom, só conseguindo descobrir do que se tratava quando já estava com seu segundo filho. Chama a manifestação do dom da pajelança de “problema” pois este se inicia como uma doença, um problema sério que a levou a padecer de uma forte febre, que viria a descobrir posteriormente ser “problema de pajé”:

Eu pra mim no início foi uma doença. Porque comecei doente, terminei, no final não era realmente doença mesmo, né? Era um dom

que Deus tinha me dado, pra mim começar esse negócio de pajelança, de rezar, de ser parteira, essas coisa. Não fui ensinada por ninguém, foi um dom mesmo que Deus me deu, que veio na minha cabeça pra mim fazer (Entrevista com Dona Francisca - aldeia Ytwaçu, 25 de novembro de 2023)

Outro exemplo citado foi o de um homem chamado Gonzaga, habitante da aldeia Sede, que nasceu com o dom da pajelança mas não o desenvolveu pela não aceitação de sua família. Gonzaga então padeceu doente até a morte, nunca conseguindo encontrar alguém capaz de curá-lo. Outro caso citado por Dona Francisca foi de um homem, que não revelou a identidade, da aldeia Piracema, que também teria manifestado o dom para a pajelança mas se recusou a desenvolvê-lo, passando a “enlouquecer” e “andar doido”, assombrado pelos espíritos que passaram a persegui-lo. Tentou sem sucesso recorrer a vários pajés, que nunca conseguiram resolver seu problema.

Segundo Dona Francisca, quando uma pessoa possui o dom da pajelança mas se recusa a levá-lo adiante, é acometido de diversas mazelas, ficando “louca” e “perturbada” pela ação dos espíritos que podem levar até à sua morte. Afirmou já ter visto acontecer muitos casos como este. Quando um filho ou filha nasce com o dom, mas os pais não aceitam e ficam o repreendendo ou não acreditando no que relata, a criança fica “sugigada”, isto é, impossibilitada de levar a cabo o desenvolvimento de sua habilidade. Em seu futuro, a pessoa passa a ser pressionada constantemente por “eles”, as *karuwanas* e caboclos que exigem que faça trabalhos e reze, podendo deixá-la perturbada ou levar à sua morte. É neste contexto que se insere o que Dona Francisca define como “depressão do pajé”, isto é, o profundo entristecimento que a pessoa desenvolve ao enxergar, ouvir e sentir estes outros seres, sendo perturbada constantemente. Ademais, quando uma pessoa nasce com o dom, é impossível “fechar” seu corpo, o que explica os casos citados em que a pessoa leva uma vida inteira buscando tratamentos, mas nunca consegue resolver. Dona Francisca ainda me explicou que se passa muito tempo sem rezar, fica “ruim”, perturbada, impaciente, insatisfeita com tudo, além de passar a escutar estes seres a chamando, chegando até a ter sido empurrada por uma destas entidades.

### **Relação entre o espiritual e o mental**

Assim, a partir dos exemplos trazidos, podemos perceber como, para o povo Tembé, a saúde mental está diretamente ligada à saúde espiritual. De fato, é possível traçar a origem

espiritual da maior parte dos acometimentos que poderíamos considerar como relacionados à saúde mental, levando em consideração os dons que certas pessoas trazem consigo desde o nascimento, que as liga diretamente ao mundo dos espíritos, e a interação com o universo das *karuwaras*, *karuwanas* e caboclos, que geram regras que devem ser veementemente respeitadas, caso contrário o principal alvo de sua vingança recai sobre o pensamento, a saúde da mente e da psique.

Segundo Dona Francisca, uma pessoa que está sob a ação de entes espirituais fica desorientada e incapaz de perceber o que está se passando. Esta sensação é compartilhada também com o contexto em que Dona Francisca realiza seus “trabalhos”, isto é, suas técnicas xamânicas com o objetivo de curar, envolvendo cantos, rezas e receituário de banhos de ervas. Nestas ocasiões, ela afirma perder o controle de seu corpo, passando a ser incorporada por “eles”, os caboclos e *karuwanas* que passam a falar em seu lugar e aplicar as técnicas e recomendações para as pessoas. Dona Francisca diz que, no dia seguinte, não guarda nenhuma memória do ocorrido, necessitando que outras pessoas a digam o que estes seres fizeram enquanto ocupavam seu corpo. Assim, conforme afirmou assertivamente, a dimensão espiritual possui influências diretas no que podemos considerar como dimensão mental segundo a medicina não indígena:

Afeta sim, porque a pessoa espiritual... até porque ele quando tá assim ele nem sabe que que tá se passando, né? Porque ele tá com espírito de outra coisa, ele pode tá com espírito do bicho da água e pode tá com o espírito do bicho do mato, e afeta mesmo porque ele não tá nem sabendo o que que tá acontecendo. Porque pelo menos eu quando tô no meu trabalho eu não sei o que que eu faço. Eu sei o que eu vou fazer no outro dia porque quem tá no meu trabalho tá junto comigo, tá sabendo o que que tá fazendo, né? Eu passei todo esse tempo trabalhando e sempre quem tá ali junto comigo é meu marido, meu esposo, que tá ali comigo e no outro dia ele vai dizer o que se passou, os outros pessoal que venho pra se curar e vão dizer o que foi que eu falei, o que foi que “eles” falaram, o que foi que “eles” passaram, o que aconteceu naquela noite (Entrevista com Dona Francisca, aldeia Ytwaçu, 25 de novembro de 2023)

Conforme me explicou Félix Tembé, todos os Tembé, desde quando estão sendo gestados no útero de suas mães, já possuem diversas interdições que devem ser respeitadas em prol de sua saúde. Por exemplo, se um homem com uma esposa grávida comer muito

pássaros, como o jacú, ou se matar animais como cobras, onças e veados brancos<sup>51</sup>, deixa seu filho em situação de vulnerabilidade à ação vingativa dos espíritos destes animais, fazendo com que ao nascer, fique "doido", ou seja, cresça assombrado pela ação malévola destes espíritos, que passarão a persegui-lo constantemente. Caso todas as regras sejam seguidas de maneira correta, a criança crescerá com a "cabeça boa" e com o "pensamento concentrado", em outras palavras, estável, feliz e forte, sem nenhuma forma de perturbação contra sua pessoa, apto à vida social e ao trabalho, da forma que deve ser um verdadeiro Tembê. Para Félix, a saúde da pessoa e a saúde espiritual são uma coisa só, se alguém estiver "espiritualmente ligado", isto é, observando corretamente suas obrigações e cuidados, continuará com seu pensamento bem concentrado e se manterá "bem da cabeça".

### **Entristecimento e desânimo**

Durante esta investigação, um tema se fez bastante presente ao questionar a meus interlocutores que tipo de quadros relacionados à saúde mental e bem viver percebiam com mais frequência entre seu povo: as alegações de tristeza e desânimo. Foi bastante comum ouvir a partir das entrevistas que tinham conhecimento de várias pessoas da comunidade que passaram ou passam por estados de entristecimento profundo e contínuo, que se refletiam em casos de perda dos ânimos para continuar suas atividades cotidianas e até de automutilação. Aqui se evitará fazer qualquer referência ao diagnóstico de depressão, visto que, além de se tratar de uma interpretação notoriamente científica e ocidental, sua confirmação demandaria um diagnóstico médico que esta pesquisa, obviamente, não pôde nem se propôs a alcançar. Em vez disso, a intenção deste tópico é evidenciar as próprias interpretações do povo Tembê sobre o tema, além de suas queixas e formulações sobre suas causas.

Dona Francisca, durante o exercício de seu cuidado em saúde em sua comunidade, tem percebido a chegada cada vez mais frequente de pessoas, em sua maioria os mais jovens, relatando casos que interpreta como depressão. Em sua opinião, este aumento se deve à rebeldia dos jovens atuais, que não mais aceitam obedecer às regras impostas por seus pais e, ao serem repreendidos, caem em profunda tristeza. Já Félix Tembê, percebe nos dias atuais, entre seu povo, uma presença muito grande de casos de tristeza e desânimo. Uma destas pessoas é sua neta, que o preocupa muito pelo fato de estar se automutilando com cortes em seu braço. Para Félix, se uma pessoa começa a se cortar, significa que possui alguma enfermidade, sendo considerada pelos antigos como *rehô*, o que pode ser traduzido como

---

<sup>51</sup> Uma das formas de evitar a vingança dos espíritos destes animais é furar seus olhos ao trazer sua carcaça para casa.

“louco”. Em realidade, percebe que sua neta tem demonstrado grande tristeza em seu dia a dia, o que acredita ter levado à esta ação extrema. Ademais, tem presenciado também muitas pessoas expressarem desejos suicidas pela falta de ânimo em continuar a vida, por considerarem que a situação em que vivem não se encontra em conformidade com seus desejos.

A estes casos, que afirma afetar principalmente os mais jovens, Félix associa como causa o uso constante de aparelhos eletrônicos, que acabam por permitir a juventude Tembé a ser bombardeada com as “coisas do mundo do branco”, ou seja, a se deparar com uma vida e cultura que não é sua tradição, estando sujeita a se deparar com os mesmos problemas que acometem a sociedade não indígena. Segundo me disse, a automutilação e os desejos suicidas nunca fizeram parte de seu povo, sendo trazidos de fora a partir das consequências do contato. Outra causa associada aos adoecimentos e entristecimentos é a afirmação de que os jovens não mais respeitam as regras e interdições às quais todo Tembé está sujeito, ignorando totalmente as recomendações e ordens dadas por seus pais. Um exemplo disto foi o fato de que, durante o Moqueado da aldeia Itaputyr, em que a entrevista com Félix aconteceu, vários jovens estavam indo tomar banho no rio, quando isto é totalmente proibido durante o ritual, colocando em risco a sua saúde e a saúde das iniciandas. Outro motivo associado por Félix foram as relações conjugais com os brancos, pois, em tempos anteriores, após a conclusão do *Wira'u'haw*, as meninas já estavam prontas para estabelecer relação conjugal com um homem Tembé, porém, muitas garotas começaram a se relacionar com homens brancos, o que é totalmente repreendido pelas famílias, pois isto provoca, a longo prazo, a perda de sua cultura e sua língua, o que as leva a se sentirem tristes e frustradas, levando ao quadro de entristecimento profundo. Ademais, apesar destes casos, Félix afirma que não são apenas os mais jovens que passam por estes problemas, apesar de serem sua grande maioria, passando ele próprio por um período de tristeza em que não podia realizar suas atividades normalmente por conta de um adoecimento.

De acordo como me explicou Félix Tembé, estes problemas, na interpretação dos pajés, são causados principalmente pela ação de entidades sobrenaturais. O próprio pajé consegue enxergar e perceber o ente que está causando os problemas em determinada pessoa. Félix identifica relação direta entre a ação das *karuwaras* e a saúde da mente das pessoas, pois alguém que é muito assombrado e perturbado por estes seres entra em um processo de entristecimento que pode levar à sua morte. Há situações em que as *karuwaras* “pegam e não largam”, isto é, se recusam a deixar a pessoa em questão, se mantendo sempre próximas, perseguindo-a. Este é, segundo me disse, o problema de sua neta, que “pega” muito

*karuwaras* sempre que adentra locais em que há a presença destes seres. Félix manifesta o desejo de acompanhá-la mais de perto para entender realmente a origem de seu sofrimento, porém, a garota em questão não vive em sua aldeia.

Já Kunumim Tembé afirma perceber entre as comunidades Tembé muitos casos de pessoas que acabam por se automutilar em decorrência de sofrimentos psíquicos, da mesma forma que ocorra na sociedade branca. Em sua aldeia, identifica muitos casos que interpreta como depressão. Kunumim disse que já passou por um caso difícil de depressão, onde chorava muito e até teve ideações suicidas. Porém, hoje está recuperado, pois foi tratado por seu pai, um renomado pajé, em um longo processo de cura que envolveu a reconexão com a natureza. Ademais, afirma que Tupã foi agente importante em sua recuperação, sem o qual não teria apresentado melhora. Outra pessoa acometida pela depressão foi seu irmão, que acabou sofrendo por uma “coisa muito ruim em sua cabeça”. Seu irmão também passou por surtos onde saiu em desabalada carreira para o mato, necessitando que outras pessoas fossem atrás, o agarrassem, amarrassem e o trouxessem de volta. Hoje em dia, também com o tratamento que recebeu, está totalmente recuperado.

### **As ameaças ao território e ao Bem Viver**

Sem dúvidas, depois da ação de entes espirituais, o que mais apareceu durante o levantamento desta pesquisa sobre os motivos que levam aos problemas de saúde mental foram as ameaças ao bem viver. Esse conceito está associado a um modo de vida harmonioso com a natureza e o território. As invasões na Terra Indígena, desmatamento, poluição e perda do modo de vida tradicional figuram entre as principais causas que levam os Tembé a terem preocupações excessivas e estresse contínuo em sua vida cotidiana, além da tristeza constante de terem que lidar o tempo inteiro com ameaças e com a possibilidade de sofrerem ataques diretos aos seus direitos e integridade. Segundo Félix Tembé, as ameaças de invasão da Terra Indígena e o desmatamento provocado pelos invasores mexe bastante com a cabeça de todos do povo Tembé, sendo os mais velhos os mais preocupados e afetados por estes problemas. As figuras do madeireiro, do posseiro e do fazendo aparecem entre as principais desencadeadoras de conflitos envolvendo seu território e o bem viver. No passado, conforme me disse, seus antepassados viviam focados e concentrados, não existindo a correria dos dias atuais. Se alguém decidia esperar porção em sua roça, a única coisa que se preocupava neste dia era em caçar o animal aguardando-o em seu roçado, não estava preocupado com compromissos que o obrigavam a observar o horário. Hoje, Félix alega que os Tembé querem fazer muitas coisas ao longo do dia, o que faz com que suas vidas se tornem corridas,

causando desconcentração e influenciando na política do bem viver e no surgimento de problemas e enfermidades.

Félix Tembé afirma que se hoje tivesse um filho que estivesse em idade escolar, em um dia da semana não o permitiria ir para a sala de aula para aprender os estudos dos brancos, ao invés disso, neste dia iria ensinar seu filho sobre a cultura de seu povo. Ele se mostra contra a exigência da sociedade envolvente de que os jovens Tembé passem todos os dias da semana estudando o estudo científico ocidental, alegando que isto pode causar a perda de sua cultura. Ele afirma que um jovem Tembé necessita saber, por exemplo, o que é Curupira, precisa saber reconhecer o que é um assobio de Curupira, quais plantas servem para fazer remédio, que remédios naturais podem servir para dor de cabeça, dor de dente, dor de barriga, etc. Para estes aprendizados, a convivência com os mais velhos é privilegiada, pois estes são considerados como a “biblioteca do povo”, se preocupando em deixar sua sabedoria registrada em livros, como o projeto “Plantando Histórias”, realizado na Terra Indígena Alto Rio Guamá com o objetivo de registrar as narrativas orais dos mais velhos sobre os mitos, seus antepassados e modo de vida tradicional. Ademais, a mesma preocupação em relação à adaptação aos horários de trabalhos típicos do ocidente é tida em relação aos funcionários indígenas que trabalham nas aldeias, dos quais se exige uma jornada de trabalho de oito horas diárias, mas sendo impossível cumprir, já que estas pessoas necessitam realizar seus afazeres nas roças, caçar, pescar e cuidar de seus filhos. Todos estes aprendizados relacionados ao bem viver permitem, segundo Félix, que as pessoas vivam com a cabeça concentrada, ou seja, saudáveis, livres de perturbações e problemas que os desviem de seus caminhos e de sua felicidade e qualidade de vida.

Kunumim Tembé afirma sentir muita preocupação com as invasões do território e o desmatamento das áreas de vegetação, pois a floresta garante “boa respiração” e ar fresco para a vida. A destruição da floresta é uma preocupação constante entre os Tembé, já que a caça, o extrativismo e a pesca representam importantes meios de vida para suas comunidades. Para Kunumim, a Amazônia representa tudo, não podendo viver sem ela, assim como sem a terra, necessária para o cultivo e para a sociabilidade, não é possível haver vida. Para Muiram Tembé, que participou ativamente da entrevista realizada com Kunumim, sem a terra os indígenas não sobrevivem, sendo necessária a existência de áreas para o cultivo tradicional, o que dá manutenção às pessoas. Conforme me disse: “O índio fica preocupado por causa daquela terra que tão desmatando nossa área” (Entrevista com Kunumim Tembé e Muiram Tembé, aldeia Itaputyr, 26 de novembro de 2023). Kunumim se preocupa também com a perda do modo de vida tradicional e da cultura a partir da destruição da natureza, pois sem ela,

afirma que o povo Tembé não pode viver. Segundo me disseram várias vezes, os Tembé ficam cada vez mais tristes com o desmatamento de seu território, de forma que isto, somado à invasão predatória da Terra Indígena Alto Rio Guamá, agravam os casos de tristeza e desânimo. Afirmam também que não têm desejo de viver uma vida tal qual vivida nas grandes cidades, onde é quente e abafado, desejando que o Brasil inteiro pudesse viver em harmonia e desfrutando da natureza.

### **Alcoolismo**

Outro problema muito presente, apontado por Félix Tembé como uma das causas dos acometimentos de tristeza profunda e crises entre as famílias Tembé é o alcoolismo. Como me informou, este é um problema que tem se tornado cada vez mais frequente nas comunidades, onde o consumo de bebidas alcoólicas tem aumentado entre seus parentes em níveis bastante preocupantes. Félix vê a bebida como uma coisa muito ruim, pois esta tem levado cada vez mais ao adoecimento dos Tembé. Hoje, associado ao consumo de álcool, vê entre seu povo homens agredindo suas esposas e as abandonando. Segundo me disse, seus antepassados jamais teriam estes comportamentos, já que os mais velhos eram totalmente incapazes de agredir ou abandonar suas esposas, mantendo o matrimônio até sua morte.

### **Envolvimento com a sociedade envolvente**

Uma das causas mais apontadas pelos Tembé para o aparecimento de problemas como perturbações e entristecimentos, além de ameaças ao bem viver, se relacionam com o envolvimento cada vez maior com o mundo dos brancos. Para Félix Tembé, os jovens, a partir dos equipamentos eletrônicos, adentram cada vez mais o mundo dos brancos, contato este que vem carregado com os “problemas dos brancos”, isto é, doenças de ordem psíquica que acometem a sociedade dos brancos e que são importadas para dentro das aldeias. Félix mostrou bastante interesse em minha pesquisa e na ação de bem viver realizada na Terra Indígena, que será explicitada mais adiante, pois afirmou que assim, nós não-indígenas estamos tentando encontrar uma forma de tratar e resolver as doenças que foram trazidas pelo nosso mundo:

Aí hoje eu fico até achando bacana vocês porque você tá vendo uma coisa que, vamos assim dizer, vocês tá vindo aqui pra tentar, vamos dizer, doença que vocês trouxeram pra nós, que é vocês que também que tem procurar uma forma de tratar ele, eu tô achando bacana essa tua preocupação, porque esse doença, isso aí é teu, né? Né não, parente? Nós temos doença que é do nosso, que é nós, que nós põe,

mas tem doença que é do branco, né? Que ele trouxe pra nós, né? Isso aqui é minha visão, eu vejo assim, né? Aí eu tô achando bacana que vocês tá tentando, né, trazer um solução pra aquele doença, né?

Uma das consequências dessa aproximação, segundo Félix, é a extinção dos pajés. Conforme me disse, antigamente mais pessoas nasciam com o dom da pajelança entre o povo Tembé, número que reduziu drasticamente nos dias atuais. O motivo disto seria o envolvimento com a sociedade nacional e o afastamento da floresta. A floresta é considerada a mãe dos Tembé, ao se aproximarem do mundo dos brancos, esta vai se afastando e deixando as pessoas das comunidades. Félix afirma que todos os Tembé devem tomar muito cuidado, ou chegará um dia em que o herói mítico, Maíra-Ira, vai esquecer de seus descendentes, deixando de cuidar-lhes e de lhes dar saúde. As consequências do desaparecimento dos pajés são muitas, já que assim ficam sem especialistas para lhes auxiliar durante as interações com os outros seres habitantes do cosmos, como durante a Festa do Moqueado ou em práticas de cura, deixando seu povo sujeito a acometimentos de perturbações e ameaças destes seres.

### **Relação entre o sistema de cuidado indígena e o ocidental**

Conforme foi explicitado no caso analisado de Maria Tembé, diversas confluências e distanciamentos podem ser percebidos a partir da interação entre os sistemas de cuidado indígena e ocidental. No geral, todos os Tembé que participaram da pesquisa se mostraram abertos ao sistema médico científico, atestando sua funcionalidade e crendo em seus resultados. Porém, as alegações foram diferentes no inverso, onde meus interlocutores apontaram os muitos preconceitos por parte do saber médico contra os saberes indígenas. Para Dona Francisca, tanto o pajé quanto o psicólogo atuam bem juntos, onde o pajé tem sua área de atuação específica, tratando os problemas em sua relação com a espiritualidade, e o psicólogo e psiquiatra agem sobre as patologias mentais. Em vários casos, Dona Francisca afirma não mentir para seus pacientes, isto é, quando identifica nas pessoas diagnósticos de depressão ou outros que não possui condições de tratar, o encaminha para o psicólogo.

Segundo Félix Tembé, antes, em casos de adoecimento e tristeza, levava-se de primeira ao pajé para que se resolvesse o problema. Hoje, segundo Félix, os Tembé encontram-se quase sem pajés, já que os últimos estão morrendo. Com esta carência é necessário que muitas vezes se procure primeiro pelo atendimento médico ocidental. Porém, a situação gera muitos desentendimentos. Félix afirma que os Tembé sentem-se recusados pelos psicólogos de Capitão Poço e de Santa Luzia, municípios mais próximos da Terra Indígena. Já o DSEI, responsável pela saúde indígena, possui apenas uma psicóloga responsável por todo o

distrito Guamá-Tocantins, abrangendo muitos povos e sendo incapaz de atender a todos. Segundo Ribeiro e Ponte (2020), muitos profissionais que são lotados para trabalhar nas aldeias acabam por desmerecer as práticas e interpretações de saúde indígenas, associando-as a apenas crenças. Félix afirma que os Tembé sentem muita discriminação ao procurar os serviços nas cidades, onde seus problemas são muitas vezes diminuídos ou invalidados por serem indígenas.

### **Entrevistas realizadas com estudantes e profissionais da psicologia Tembé**

Para a discussão desta pesquisa, duas entrevistas foram realizadas com profissionais da psicologia Tembé por sua posição privilegiada em falar sobre o bem viver e a saúde mental em seu povo, dada origem étnica e sua formação acadêmica. A primeira entrevistada foi Keveny Tembé, de 27 anos, estudante de psicologia da Universidade Federal do Pará e habitante da aldeia Zawar Uhu, na Terra Indígena Alto Rio Guamá. De início, Keveny diz perceber muitos casos relacionados ao que entendemos por saúde mental entre o povo Tembé, mais especificamente casos que poderiam vir a ser depressão e ansiedade. Em sua infância, Keveny perdeu um tio para o suicídio, o que marcou sua trajetória profundamente. Afirma que, com o advento de sua formação em andamento na psicologia, pôde perceber o quanto se fazem presentes e são frequentes possíveis quadros e acometimentos que poderíamos definir, da perspectiva não-indígena, como da ordem da saúde mental.

Segundo Keveny, estes casos são entendidos pelos Tembé em sua maioria como ocasionados pela ação maléfica de *karuwaras* e outros seres que podem afetar as pessoas por diversos motivos, como por exemplo a quebra de interdições. Assim, aponta a grande importância que possuem os pajés e outros especialistas para seu povo, que são tradicionalmente convocados para realizar o tratamento com técnicas como banhos, rezas e cantos. Outra origem dos problemas reside na constante situação de ameaça territorial enfrentada pelo povo Tembé, com a invasão de seu território e desmatamento, somada à negação de sua identidade como indígenas por conta das mudanças culturais. Keveny vê nos tratamentos indígena e ocidental complementaridade, entendendo que ambos possuem sua efetividade e funcionam bem juntos. Entende que os acometimentos de questões relacionadas à saúde mental e ao bem viver são questões urgentes para o povo Tembé, e vê a necessidade de que se intensifiquem as políticas de atenção relacionadas ao tema, somadas a palestras e conversas que busquem informar as pessoas sobre o assunto, de forma que seus conhecimentos tradicionais sejam respeitados.

A segunda entrevistada foi Elaine Temb , prima de Keveny, de 29 anos e habitante da aldeia Pino'a, na Terra Indígena Alto Rio Guamá. Elaine concluiu o curso de psicologia na Universidade Federal do Pará em 2023. Em sua entrada na universidade, escolheu psicologia como segunda op o, tendo tentado primeiramente medicina. Como motivo da escolha, Elaine afirma que pensou na falta de psicólogos para atender o povo Temb  e na alta demanda que   encontrada nas aldeias. Conforme me disse,   muito difícil que estes profissionais cheguem   comunidade, pois como já dito, o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) possui apenas uma única psicóloga para toda a região do Guamá-Tocantins, que acaba por necessitar se desdobrar para atender a demanda de muitos povos diferentes.

Nas comunidades, Elaine afirma perceber em grandes quantidades a presença de questões relacionadas   saúde mental, sendo a maioria dos casos associados a depressão e ansiedade. Estes quadros, em sua opinião, são na maioria das vezes ignorados pelas pessoas, que tratam os acometidos como "loucos" ou "doidos". Conforme me disse, há pessoas nas aldeias que não acreditam na existência da depressão como doença, interpretando os casos como a o de espíritos e outros seres ou taxando-os como "frescura". Elaine deu o exemplo de um rapaz da aldeia Sede, que não afirma seu diagnóstico, mas que suspeita ter depressão, por sofrer de uma grande tristeza e viver isolado em sua casa há muito tempo. Os tratamentos para estes casos são buscados primeiramente entre os pajés, sendo Dona Francisca, interlocutora deste trabalho, a pajé mais buscada na região para sua realiza o. Caso a situa o não seja resolvida,   necessário que se chame a psicóloga do DSEI e verifique-se sua disponibilidade para vir   aldeia.

Elaine não acredita que a o de *karuwaras* tenham a ver com as questões de ordem do que poderíamos compreender como saúde mental, pois as mesmas são aparecem em tempos de festa e raramente "pegam" em pessoas que são diagnosticadas com algum transtorno. Sua posi o   dividida, como psicóloga afirma não acreditar nos tratamentos que são levados a cabo na aldeia, porém, como indígena acredita que pode haver sim uma melhora, mas que somente estes tratamentos não são suficientes para a cura. Como questões que identifica como principais causas para o acometimento destes quadros, Elaine cita o preconceito que enfrentou muito quando estudava psicologia na Universidade Federal do Pará, afirmando que sem acompanhamento psicológico e apoio de sua família, teria adoecido. Outra causa seria a constante ameaça ao território com projetos como o Marco Temporal e a demarca o de terras, que preocupa e entristece, em sua opinião, mais as mulheres do que os homens. Por fim, Elaine acredita na boa funcionalidade em conjunto dos dois sistemas de tratamento. Afirma que seria mais proveitosa a presença mais duradoura da psicologia na aldeia, que vê

como muito dispersa, contando hoje com bastante enfermeiros e médicos, mas com uma psicologia ainda muito ausente.

### **A ação de Bem Viver e Educação no Território**

No dia 29 de agosto de 2023, em Belém, recebi um convite de Keveny Tembé, que é estudante de psicologia e sabia que minha abordagem se relacionava com a saúde mental em contextos indígenas, para um evento do 10º Conselho Regional de Psicologia<sup>52</sup> (CRP-10) sobre o tema. Tratava-se do lançamento das Referências Técnicas emitidas pelo Conselho sobre o atendimento em saúde mental entre os povos indígenas. Logo vi a importância para minha pesquisa de comparecer ao evento, pois muitas ideias sobre o andamento do trabalho e formas de retorno à comunidade poderiam nascer dali. No evento, em que Keveny foi uma das palestrantes junto com outras estudantes e profissionais da psicologia indígenas, pude conhecer importantes figuras que viriam a participar posteriormente de meu trabalho, entre elas, a presidenta do CRP-10, Jureuda Guerra, e os pesquisadores da psicologia em contextos indígenas Marcela Acioli e Robert Damasceno.

Durante o evento, pude me apresentar e falar um pouco sobre minha pesquisa. Ao dizer que trabalhava com os Tembé/Tenetehar, os membros do Conselho manifestaram interesse em conhecer melhor a realidade deste povo e realizar uma prospecção sobre suas demandas. Aí estava fincado o primeiro esteio da ação que seria montada. Peguei os contatos das pessoas citadas e me propus a pensar em alguma forma de levá-los até a Terra Indígena Alto Rio Guamá para a realização do trabalho. Dias depois, recebi o contato de Alenilton Tembé, filho do cacique Manoel Tembé, que estava trabalhando no momento no centro do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Guamá-Tocantins, em Belém, e que marcou comigo uma reunião para conversarmos sobre uma ideia sua. Ao apresentar minha proposta de trabalho, já havia manifestado a Alenilton e seu pai meu desejo de organizar eventos na aldeia com o tema. Sendo assim, o motivo de seu contato era o um interesse em organizar, junto de mim, um evento na escola da aldeia Itaputy<sup>53</sup> que dialogasse sobre a saúde e a educação do povo Tembé. Disse-lhe então sobre o interesse do CRP-10 em realizar uma ação na aldeia, o que despertou muito seu interesse. Levei Alenilton em uma reunião com o Conselho, e logo estava articulado o evento na aldeia intitulado de “Seminário Bem Viver e Educação Indígena”, realizado nos dias 07 e 08 de novembro de 2023.

---

<sup>52</sup> O 10º Conselho Regional de Psicologia abarca os estados de Pará e Amapá.

<sup>53</sup> Esta escola abrange também alunos de outras aldeias, daí sua centralidade.

Assim, os principais objetivos do Seminário foram realizar um levantamento sobre as principais demandas em saúde mental do povo Tembé, verificar a rede de atenção disponível e o que nela poderia ser melhorado, além de escutar a comunidade e conscientizar sobre os quadros e seus sintomas. Do CRP-10, foram selecionados para participar a presidenta, Jureuda Guerra, e os pesquisadores da psicologia que trabalham com a temática indígena Marcela Acioli e Robert Damasceno. No dia 07 de novembro partimos então rumo à aldeia Itaputyr, na Terra Indígena Alto Rio Guamá, para colocar a ação em prática.

A primeira etapa se deu com uma visita ao Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) de Capitão Poço, cidade localizada próximo à Terra Indígena, para verificar a existência e funcionalidade dos atendimentos ao povo Tembé. A situação constatada foi que Capitão Poço possui entre 9 a 10 psicólogos, sendo apenas 5 ativos pelo município, para uma população de 60 mil pessoas. Por conta da alta demanda e baixa capacidade de atendimento, o CRAS de Capitão Poço ao atender indígenas Tembé realiza uma triagem e os encaminha para municípios vizinhos, como Santa Luzia do Pará ou Garrafão do Norte, lidando mais com a realidade quilombola. Apesar da Terra Indígena ter sua maior parte no município de Santa Luzia, Capitão Poço ainda é a cidade com melhor acessibilidade a partir das aldeias, sendo a mais procurada para atendimento em saúde. A medida tomada pelo CRP-10 foi marcar com os psicólogos de Capitão Poço para 2024 a realização de uma jornada de capacitação para torná-los aptos a lidar com a realidade indígena. Até o presente momento, não pude ter conhecimento do cumprimento desta ação.

Em seguida, nos dirigimos finalmente à aldeia Itaputyr. De início fomos recebidos pelo cacique Jeja, ou Manoel Tembé, que nos apresentou aos professores da escola e ao seu sobrinho Paulo Tembé, que é técnico de enfermagem e atua nos atendimentos em saúde na aldeia. Com ambos pudemos ter uma longa conversa sobre a necessidade de melhoria dos atendimentos em saúde mental na aldeia. Jeja nos contou que os momentos em que mais precisam deste acompanhamento é durante as ações de desintração, citando duas ocasiões de maior delicadeza em sua história: em 1996, quando 78 indígenas Tembé foram presos e humilhados por regionais, e em 2014, quando um grande conflito se instaurou durante a desintração de uma fazenda que ocupava o território da Terra Indígena. Na segunda ocasião, políticos manipularam os colonos para que atacassem os indígenas, o que resultou em uma verdadeira guerra quando cerca de 600 regionais marcharam contra 50 Tembés, resultando num grande conflito que só terminou com a intervenção das forças policiais. O episódio, como explicou Manoel, resultou em profundos traumas em si e em todos que estavam presentes, como o pai de Paulo, que passou por um período em que ficou muito mal pelo

ocorrido. Manoel e Paulo queixaram-se de que à época seu sofrimento foi diminuído pelas autoridades e agentes da saúde, já que ninguém foi realizar um trabalho de escuta e acompanhamento psicológico com os envolvidos. Mais recentemente, com nova desintrusão da Terra Indígena, mais ameaças passaram a recair sobre os Tembé por parte dos posseiros, que os fez mais uma vez sentirem-se abandonados com suas preocupações e temores em relação a suas vidas.

Paulo Tembé nos contou que nenhum município que se localiza próximo da Terra Indígena se dispõe a realizar atendimento psicológico aos Tembé, já que se fecham num processo de jogar a responsabilidade para o outro, da mesma forma que fora constatado em Capitão Poço. Em relação à Santa Luzia, Paulo afirma que possui um péssimo atendimento tanto para saúde física quanto mental, que mesmo sendo o município que mais abrange a Terra Indígena, é quase impossível conseguir atendimento e que percebe “má vontade” entre os funcionários quando chegam indígenas para serem atendidos. Ambos nos contaram ainda que em outras gestões da prefeitura de Capitão Poço a situação era melhor, já que o prefeito atual se recusa veementemente a fechar parcerias com os indígenas e é conhecido por sua posição favorável aos latifundiários. Paulo afirmou ainda que os Tembé jamais negaram atendimento para ninguém, acolhendo inclusive regionais em seus postos de saúde, mas que o contrário não ocorre, já que, em suas palavras, “tudo que pertence o indígena é complicado”.

Assim, no dia 08 de novembro iniciou-se a roda de conversa com a comunidade para tratar as questões de saúde mental. Nela estavam presentes grande parte dos jovens da escola, os professores, pais, mães e alguns caciques. O primeiro a dirigir a palavra foi o cacique Zé Grande, da aldeia Tawary, que deixou claro que todas as conquistas que hoje os Tembé desfrutam foram feitas com muita luta, tendo lutado por sua comunidade desde cerca dos 15 anos de idade. A comunidade presente seguiu sua linha de raciocínio afirmando que a mente das pessoas fica abalada com o luto constante, isto é, com a interminável necessidade de lutar para que as ameaças não suprimam seus direitos, perdendo pessoas e correndo risco de vida. Uma associação foi feita entre o mental e o espiritual, alegando-se que ao se deprimir, a pessoa se torna suscetível à ação de outros seres habitantes do cosmos que podem vir a agredi-la, provocando a piora de suas perturbações. Outros problemas citados foram o abuso do álcool e o vício em equipamentos eletrônicos por parte dos jovens.

Diana, graduada em serviço social, afirmou durante a roda de conversa a preocupação de que a saúde trabalhe junto da escola, pois encontram situações em sala de aula que os professores não são capazes de lidar, já que têm os alunos como sua família e precisam saber como ajudá-los. Além disso, reafirmou o perigo e o temor pela exposição desenfreada dos

jovens aos equipamentos eletrônicos. Uma moça da qual não pude identificar o nome, afirmou que conhece casos de problemas relacionados à saúde mental na aldeia que foram tratados como “frescura” por seus conterrâneos. Fábio, habitante da aldeia Itaputyr e diretor da escola, manifestou o receio de que as mudanças culturais estejam ocorrendo muito depressa, o que pode acabar gerando certa ilusão por parte dos jovens com as “coisas da cidade”, resultando na entrada nas aldeias, a partir de sua reprodução, dos problemas característicos da sociedade branca, como o abuso de bebida e drogas, tentativas de suicídio e outros problemas relacionados à saúde mental. O cacique Zé Grande manifestou também preocupação com o conteúdo ao qual os jovens são expostos na internet, além de expressar profunda tristeza com a crescente desunião e individualismo nas aldeias, ao qual associou o uso constante do celular, que faz com que as pessoas conversem e vivam menos a vida em comunidade.

O tema das tecnologias e seus limites se mostrou bastante presente durante a conversa, principalmente em relação aos mais jovens. Foi dito que os celulares e outros aparelhos eletrônicos tiram as crianças e adolescentes do convívio da família, fazendo com que percam a vontade de sair de casa, de brincar e de conversar e conviver com os outros membros da comunidade, o que pode afetar o aprendizado sobre sua cultura. Uma associação foi estabelecida entre o crescente alcoolismo entre o povo Tembé e o uso constante dos celulares, pois a partir dos aparelhos os adolescentes estabelecem amizades que acabam por influenciá-los a consumir álcool cada vez mais cedo. Pelas constantes reclamações dos adultos em relação aos jovens, os membros do CRP-10 perceberam que os últimos não estavam se sentindo confortáveis para falar. Tomaram então a iniciativa de separar os presentes em dois grupos distintos, entre adultos e jovens, para que cada grupo pudesse assim se sentir acolhido e apto a compartilhar sua opinião.

No grupo dos adultos, as reclamações em relação à situação dos jovens continuaram. Porém, a intervenção de Jureuda Guerra foi no sentido de incentivar os adultos a serem mais compreensíveis e escutarem mais seus filhos. Foi levantada a contradição, em concordância com as mulheres presentes, de que as meninas, após a Festa do Moqueado, estão teoricamente aptas a escolherem seu parceiro e se casar, mas que para muitas atividades ainda não são consideradas adultas. Sobre o alcoolismo, Jureuda Guerra levantou a questão de que os adultos devem ser o principal exemplo dos jovens, que não há como diminuir o consumo entre os mesmos se os próprios adultos continuam consumindo de maneira desenfreada. A principal saída encontrada foi a de criar o hábito de escutar e conversar com os jovens, se fazer presente para ouvir suas demandas e justificativas. A tecnologia, apesar de seus efeitos negativos, possui também muitos efeitos positivos, como a facilidade na comunicação e no

aprendizado de conteúdos importantes para a vida escolar. Esta tecnologia deve abrir portas, não fechá-las, os pais devem sim construir limites aos filhos em seu uso, mas não barreiras para impedi-las.

No grupo dos jovens, foi realizada uma dinâmica para que cada um pudesse escrever em um pedaço de papel suas demandas, já que ainda se mostravam com certo receio de falar publicamente suas opiniões. As principais demandas levantadas foram a necessidade de haver mais atividades ao ar livre, esportes como o futebol, brincadeiras e oficinas de confecção de produtos culturais como o artesanato. Afirmaram que sentem sim o desejo de realizar atividades em comunidade, mas que por sua falta ou impedimento dos pais, acabam tendo os celulares como única saída para sua distração. Reunindo todos os dados coletados, o CRP-10 se dispôs a levar as demandas até a Secretaria dos Povos Indígenas do Governo do Pará, para pensar juntos formas de melhor atender a população Tembé e agir sobre os problemas que os afetam. Infelizmente, no tempo de conclusão desta dissertação, ainda não foi possível pôr em análise os frutos deste diálogo, mas espero poder incluí-los em meu futuro doutorado.

Félix Tembé se mostrou muito satisfeito com a realização da ação, afirmou que acha muito bom que estejamos tomando esta iniciativa, já que os problemas relacionados à saúde mental que afetam sua sociedade foram trazidos em sua grande maioria pelo contato com os brancos:

É bom, bom porque é uma coisa que tá mexendo que vai coisar com a nossa mente, coisa que nós, que o nosso povo tá passando, né não, professor? Nós tamos passando sim, não adianta nós dizer que nós não tamos, nós tamos, não é só a minha família que tá com isso não, tem outras famílias aí passando por dificuldade também, eu tenho certeza que tem, que precisa (Entrevista com Félix Tembé, aldeia Itaputyr, 26 de novembro de 2023)

Para Félix, a principal maneira de se resolver estes problemas é a vida em comunidade, tal qual se vivia seus antepassados, pois para os Tembé, é a partir da comunidade e de seus aprendizados que se pode crescer com a chamada “cabeça concentrada”, com o pensamento saudável e se constituindo como um verdadeiro Tembé/Tenetehar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história do cuidado em saúde mental, assim como da antropologia, é marcada por um longo caminho de controvérsias e teorias que hoje são consideradas errôneas ou até desrespeitosas com os povos indígenas. De início, construiu-se a figura do “louco”, aquele que porta a “loucura”, carregado pelo estigma, que é incapaz de se adequar ao comportamento considerado correto e desejável, logo, perigoso, impossibilitado de viver em sociedade e um risco às pessoas consideradas “normais”. A psiquiatria então, em sua origem, se ergueu sobre os alicerces da ciência ocidental, tendo a figura do louco como central, como aquele que devia ser estudado e analisado a partir de técnicas verdadeiramente científicas e neutras. O foco desta nova ciência recaía sobre as supostas doenças de ordem mental que provocavam aquele desvio, não sobre o indivíduo, promulgando uma verdadeira catalogação das enfermidades e seu posterior tratamento a partir de técnicas invasivas como eletrochoque, fármacos e internação compulsória. Instituiu-se uma verdadeira psicopatologização da vida, onde todo transtorno poderia ser supostamente tratado e curado a partir de uma análise científica objetiva, isolamento e aplicação de agentes químicos. A internação compulsória se tornou então o centro do chamado modelo hospitalocêntrico, onde as pessoas identificadas com problemas de ordem psicológica eram internadas e retiradas do convívio social, sendo excluídas pelo perigo que representavam para os outros indivíduos.

Porém, novamente como a antropologia, a psiquiatria foi alvo de diversas reformas e críticas que fomentaram verdadeiras mudanças no âmbito do cuidado com a saúde mental. No novo modelo, o foco recaiu sobre o indivíduo, não mais sobre a doença, que agora foi entendido como um ser de vontade própria, carregado de sentimentos e relações afetivas. As internações compulsórias foram abolidas e os hospitais psiquiátricos foram fechados, propondo-se a inclusão do indivíduo de volta em sua família e na sociedade, levando em consideração suas necessidades de emprego, renda, lazer e relações sociais. Novos tratamentos a partir de outras formas além da medicamentosa foram buscados, levando ao surgimento dos Centros de Apoio Psicossocial, ou CAPS, que passaram a atender os indivíduos em suas comunidades, buscando a adaptação à sua realidade.

Um outro campo de estudo foi também permitido a partir da reforma psiquiátrica, trata-se das análises em saúde mental em realidades diferentes da ocidental, em ontologias outras que não a científica. Ao importar os estudos de saúde mental para as realidades ameríndias, somos defrontados por diversas dificuldades e incongruências. De início, podemos perceber que estes povos possuem formas diferentes de conceber o que entendemos

por mente e corpo: o corpo trata-se de um constructo, formado ao longo da vida pelas relações sociais e controle minucioso das substâncias que o alcançam, estando nunca terminado, sendo, acima de tudo, um formador da perspectiva do ser; já a mente e o pensamento, não são concebidos como originados de um órgão específico, estando muito atrelados ao processo de conhecer e de aprendizado ligado ao corpo, onde uma pessoa é formada a partir do seu aprendizado, carregando esta sabedoria e conhecimento que lhe servirá para se tornar um verdadeiro indígena, ou, no caso deste trabalho, um verdadeiro Tembé.

A partir do perspectivismo, podemos perceber que muito do que entendemos por dimensão mental, atrela-se inexoravelmente às relações perspectivas entre a(s) alma(s) e o corpo. A alma, desprovida de “vestimenta”, assume a mesma forma para todos os seres, muitas vezes vagando pelo cosmos e visitando outras moradas, onde corre o sério risco de ser capturada, provocando o adoecimento do corpo à qual pertence, podendo levar até à morte se sua mudança for completa. A alma pode ser agredida e levada a viver com outros seres por diversos motivos. Entre os Tembé, a maioria destes motivos se relacionam ao desrespeito a importantes interdições, seja durante os rituais ou durante a vida cotidiana, adentrando lugares sem a devida permissão de seus donos, os espíritos dos igarapés, matas e animais, que capturam seu espírito e o levam até sua morada, deixando a pessoa em um estado profundo de adoecimento e perturbação, passando a ser assombrada constantemente. Já o corpo, é o invólucro que unifica as partes, isto é, a(s) alma(s), aquele que define a perspectiva de um ser e que mundo passará a empreender. Dada sua importância, deve ser constantemente construído e formado para que a pessoa se situe na perspectiva própria para um humano. O câmbio definitivo de perspectivas representa a morte. Entre os Tembé, os rituais são cruciais para a construção da pessoa, para que principalmente cresça com seu “pensamento concentrado” e consiga se tornar um verdadeiro Tembé.

O xamanismo também se trata de um ponto muito importante para as análises em saúde mental nestes contextos. Nestes universos sociocosmológicos, os xamãs e outros especialistas figuram como os principais protagonistas, capazes de assumir outras perspectivas e acessar outros domínios, de modo a negociar com seus donos e resgatar as almas que foram capturadas. Na pajelança do povo Tembé, os xamãs são conhecidos como pajés, curandeiros(as), erveiros(as), parteiras(os), dentre outros, cuja principal função é a mediação e controle do universo das *karuwaras*, categoria de seres que abarca desde os espíritos dos antepassados até os espíritos donos de animais. São os pajés os principais responsáveis pelo cuidado em saúde do povo Tembé, tratando as “flechadas de bichos”, curando as enfermidades com cantos, banhos e rezas, e, no contexto desta pesquisa,

realizando os tratamentos em casos de “perturbações” geradas pelas agressões de entes espirituais, que passam a assombrar as pessoas pelos seus desrespeitos às regras necessárias para a convivência no território.

Sendo assim, dadas todas estas questões, como analisar a saúde mental em contextos indígenas? Neste trabalho propus pensar este diálogo a partir do conceito de cosmopolíticas proposto por Isabelle Stengers (2019), que tem por objetivo “desacelerar o raciocínio”, isto é, nos desfazer em alguma medida de nossos pressupostos científicos ocidentais e passar a permitir que outras ontologias e formas de pensamento nos afetem. Assim, desacelerar nossa razão para os estudos de saúde mental em contextos indígenas significa permitir que outras formas de conceber o que entendemos por saúde mental, como o caso do povo Tembé, sejam levadas a sério para que possamos compreendê-las melhor a partir de seus próprios pontos de vista, entendendo o que significa mente para o povo Tembé, assim como o que seria considerado saudável ou não saudável e por quê. Isto implica levar em consideração as formas como o povo Tembé concebe a constituição da pessoa a partir dos rituais e suas principais formas de desvio, além dos diversos seres que permeiam sua cosmologia, causando casos de adoecimento que são interpretados de formas distintas da simples patologia mental, levando em conta a dimensão espiritual e as relações perspectivas entre a alma e o corpo.

Assim, ao trabalhar a saúde mental em contextos indígenas, diversas imbricações do tema podem ser percebidas, isto é, tópicos singulares que são despertados pela discussão e que sozinhos, de maneira aprofundada, poderiam ser trabalhados como uma pesquisa completa. Citar alguns destes tópicos de maneira breve, sem aprofundá-los em exagero de forma a perder o objetivo central da análise, foi o objetivo do capítulo 03. O primeiro destes tópicos trouxe os sonhos, cujas interpretações nos contextos ameríndios, para serem compreendidas, devemos necessariamente entender a posição ocupada pela alma na cadeia de relações. Os sonhos ameríndios são entendidos como as experiências desencadeadas pelos vagares da alma, isto é, vislumbres de momentos em que a alma se desgarrar do corpo e passa a circular pelos mais variados lugares do cosmos, encontrando com outras almas e outros entes espirituais, com quem pode interagir de maneira saudável ou não.

A alma para os povos indígenas ocupa um lugar definido como “duplo”, ou seja, uma posição perspectiva que ao mesmo tempo trata-se de parte da pessoa, mas que também é uma experiência de um outro, do qual o indivíduo somente pode ter acesso em partes e a partir de pequenos recortes, não controlando a ação de sua alma quando esta não está presente em seu corpo. Por isso, autores como Otero dos Santos (2010) estabelecem uma relação entre o conceito de alma dos povos indígenas com o inconsciente da psicanálise, tratando-se ambos

de um outro do sujeito, uma parte incontrolável para a qual o indivíduo só pode ter parcial acesso em contextos específicos, como durante os sonhos. As viagens empreendidas pela alma são carregadas de riscos, sendo o eu onírico incapaz de fazer prevalecer sua posição perspectiva em seus encontros, podendo ser capturado e raptado por outras agências, provocando o adoecimento do sujeito na vigília. No xamanismo, os sonhos adquirem importantes funções. Os xamãs são os únicos que conseguem manter sua posição de sujeito durante as interações oníricas, estimulando as viagens de seu duplo para acessar outros mundos e estabelecer relações benéficas a seu povo ou trazer de volta a alma de um doente. O tópico dos sonhos é sem dúvida de grande necessidade ao se abordar a saúde mental no contexto ameríndio, pois trata de temas importantes como a relação entre o corpo e a alma e o lugar específico do duplo no alcance da consciência indígena.

Outro tema que constantemente nos deparamos ao analisar as imbricações de saúde mental em contextos ameríndios é o caso do suicídio. O suicídio atinge números alarmantes entre os povos indígenas, sendo os casos mais extremos os de povos como os Guarani-Kaiowá e os Suruwaha. Os motivos podem ser compreendidos como variados, podendo estar relacionados às ações da sociedade envolvente, que renega os povos indígenas a uma vida de opressão, com a constante ameaça de perda de seus direitos e territórios, fazendo encontrarem no suicídio a única saída ao se verem cercados pelo desmatamento e perda da biodiversidade, afetando primariamente suas formas de subsistência e de bem viver. Ou podem, como no caso dos Matsés, estar relacionados à ação de espíritos, que por determinados motivos passam a afetar os humanos, causando desordens e levando-os a uma série de atos danosos, como correr em desabalada carreira em direção à floresta, e, em casos extremos, a tirar a própria vida. As quebra de interdições rituais, como também mostrado no caso dos Matsés, figura entre uma das principais causas para o acometimento de ondas de suicídios, já que afetam e desestabilizam a constituição da pessoa e do sujeito, ocasionando distúrbios que resultam em seu enfraquecimento e sujeição a outros entes.

No capítulo 04 trouxe para a discussão o resultado de minha pesquisa bibliográfica e de campo com os Tembé/Tenetehar do Alto Rio Guamá, para analisar e estudar o que entendem por saúde mental e bem viver, assim como os diversos fenômenos envolvidos e sua relação com o universo sociocsmológico de sua pajelança. Assim, nada mais útil para esta pesquisa que o exemplo da territorialidade do povo Tembé. No território Tembé habitam entes espirituais como *karuwaras*, *karuwanas* e caboclos, que são os donos e protetores das florestas, rios e igarapés. A boa forma de habitar o território, isto é, o bem viver, diz respeito a viver em harmonia com a natureza e seus recursos, respeitando os espaços de morada dos

entes espirituais, evitando invadi-los passar por eles em certos horários e circunstâncias, sob a penalidade de ser agredido e sofrer com as ações maléficas destes seres. No território encontram-se também os itens básicos para a reprodução da vida social, recursos necessários para a realização de importantes rituais, como o jenipapo, o *tawary* e o breu, rituais estes que por sua vez são de grande importância para a constituição da pessoa Tembé, sem os quais se tornam pessoas fracas, ficando vulneráveis à ação de outros agentes que podem levar à desestabilização e perturbação de suas mentes. Vemos aí, que o território se mostra como de extrema importância para a política do bem viver, sendo o habitat por excelência das figuras com quem os Tembé interagem no cotidiano e nos rituais, além de possuir os recursos necessários para que possam se constituir como pessoas e se fortalecer, crescendo com o “pensamento concentrado” e protegidos contra perturbações de ordem mental e espiritual. Ou seja, para ser verdadeiramente Tembé, forte, concentrado e protegido, física e mentalmente, o território é de suma importância.

No universo sociocsmológico Tembé, a categoria de seres denominada de *karuwaras* ocupa um lugar de destaque. A interação com estes agentes faz parte do cotidiano e da sociabilidade do povo Tembé, em que, apesar de seus riscos e efeitos negativos, é necessária para poder se levar uma vida plena e saudável. Qualquer pessoa pode passar, ao longo da vida, por momentos de interação com os espíritos, entretanto, o controle e manipulação das *karuwaras* é a especialidade daqueles que são considerados os xamãs Tembé por excelência. Pajés, rezadores(as), erveiros(as) e parteiras fazem parte do universo da pajelança e são responsáveis pelo cuidado terapêutico de seu povo. Além disso, outros seres como os caboclos fazem parte deste universo, representando a expansão da cosmologia Tembé, abarcando, incorporando e reinterpretando elementos de outros povos. Alguns, entre eles Dona Francisca, participante desta pesquisa, diferenciam ainda entre *karuwaras*, os espíritos dos mortos que aparecem em tempos de festa, e *karuwanas*, os espíritos dos animais e donos das paisagens que agridem as pessoas em suas transgressões e são invocadas para as práticas de cura.

O que a ciência ocidental poderia entender como sofrimento mental, para os Tembé tratam-se de perturbações, assombrações e perseguições por parte dos espíritos em decorrência de alguma quebra de interdição ou enfraquecimento da pessoa pela falta do ritual necessário para se adentrar a vida adulta com saúde. Estes ataques fazem com que a pessoa veja e escute constantemente os espíritos, passe a perder a noção de realidade, adote comportamentos agressivos e embarque num profundo processo de entristecimento e sofrimento, podendo em casos extremos chegar até à morte. Nestas circunstâncias, os(as)

pajés e outros(as) especialistas são os(as) primeiros(as) a serem buscados(as) para lidar com a dimensão espiritual, intervir e conter os ataques constantes dos espíritos que passam a afetar o transgressor, realizando seus tratamentos com a utilização de ervas, banhos e rezas. Assim, podemos perceber que os(as) pajés e outros(as) especialistas são de suma importância para manutenção da boa relação saudável dos Tembé com os outros entes do cosmos, tanto em suas vidas cotidianas quanto durante os rituais. Esta relação saudável, por sua vez, garante que as pessoas possam viver uma vida plena, com saúde e com o “pensamento concentrado”, isto é, livres de perturbações e entristecimentos.

O *Wira'u'haw* é, sem dúvidas, o principal ritual do povo Tembé. Representa um grande complexo ritual que tem início ainda na infância e que marca a formação e transformação das e dos jovens em verdadeiros(as) Tenetehar. Esta Festa é de suma importância para que uma pessoa possa se fortalecer física e espiritualmente para ter uma vida saudável. A partir do ritual, fortalecidos, podem se proteger contra a ação maléfica dos espíritos e ter com estes uma relação saudável e harmoniosa em sua vida cotidiana e durante as festas. Caso não passe pela iniciação, as jovens ficam desprotegidas e vulneráveis aos ataques das *karuwaras*, passando a ser assombradas e perseguidas, o que os Tembé definem como “ficar perturbada”. O mesmo pode acontecer se forem quebradas as muitas interdições do ritual, como ficar sozinha, sair sozinha ou comer carne de caça, que têm o objetivo de garantir a realização da iniciação de forma perfeita, permitindo aquela que é considerada a correta formação da pessoa Tembé. Quando passam a ficar “perturbadas”, as meninas entram em um estado de desconexão com a realidade, passam a carregar um poderoso estigma, ocupando uma posição de menos Tenetehar, já que sua formação como verdadeira Tembé foi prejudicada, acarretando na constante perseguição e assombração por parte dos espíritos, o que as leva, conseqüentemente, a um quadro de profundo entristecimento e sofrimento.

As *karuwaras* são participantes importantes dos rituais do povo Tembé, vindo para a Festa para incorporar nas pessoas, brincar e se divertir. Sua presença traz saúde para os iniciandos, alegre os presentes e garante animação na cantoria. Sendo assim, a relação controlada com os espíritos, organizada e permitida pelo contexto do ritual e seus especialistas, é desejada e necessária para as pessoas que passam pela iniciação, garantindo saúde, continuidade da tradição, crescimento, felicidade, diversão, orgulho e formação dos jovens em verdadeiras pessoas, verdadeiros Tenetehar. As chamadas perturbações são oriundas da relação não controlada com os espíritos, seja pela falta do ritual necessário para a formação ou sua realização de maneira incorreta. A pessoa passa então a ficar vulnerável à ação das *karuwaras*, passando a ser perseguida por estes, mergulhando num estado de

sofrimento. Como consequência, este indivíduo não se forma nem se constitui como pessoa, se tornando uma outra coisa, gente que não é Tembé verdadeiro. Na perspectiva da ciência ocidental, estas perturbações são de ordem mental e psíquica, já para os Tembé, são causadas pela interferência dos entes espirituais na constituição da pessoa, tornando-se um alvo de seus ataques. Fenômenos como alucinações, que em uma análise científica poderiam ser definidos como sofrimento mental, para os Tembé estão relacionados à ação das *karuwaras*.

Alguns Tembé, como Félix, entendem os adoecimentos mentais como doenças trazidas pelos brancos, isto é, desencadeadas na sociedade Tembé a partir do contato com a sociedade envolvente. Com a proximidade com o mundo dos brancos e com tecnologias como aparelhos eletrônicos, Félix afirma ser facilitada também a entrada das doenças e enfermidades dos brancos nas comunidades Tembé. Outras alegações se relacionam ao crescente desrespeito por parte dos jovens aos pais e às regras e interdições de convivência com a natureza em seu entorno. Ademais, os jovens também manifestam menos interesse em participar das atividades da comunidade e em ouvir os mais velhos e sua sabedoria, o que prejudica muito sua formação como pessoa. Outras alegações foram feitas em relação às constantes ameaças ao território, como as invasões por parte de fazendeiros, madeireiros e regionais e o crescente desmatamento. Essas se tornam ameaças diretas à política do bem viver, já que promovem a destruição da natureza e da floresta, sem as quais, para os Tembé, é impossível viver uma vida plena e feliz. As mudanças no modo de vida também foram apontadas como motivos importantes para o aparecimento de quadros de entristecimento, já que hoje, diferente dos antigos que tinham o “pensamento concentrado”, muitos Tembé vivem uma vida corrida por conta de seus empregos e não têm tempo para realizar suas atividades tradicionais, como o cultivo das roças, a caça e a pesca, passando a ficar preocupados e ansiosos.

Para os Tembé, há uma clara separação entre os sistemas de cuidado médico-ocidental e indígena. Em casos de sofrimento, os(as) pajés e outros(as) especialistas da pajelança são os primeiros a serem buscados. Caso suas práticas não sejam suficientes para a cura e o(a) especialista identificar que a origem do adoecimento é outra que não espiritual, se encaminha o paciente para os psicólogos e psiquiatras que atendem nas aldeias ou que possuem base em Capitão Poço e Santa Luzia do Pará. Os Tembé entendem que cada sistema tratará o paciente de sua maneira e a partir de sua própria terapêutica, abarcando elementos próprios. Porém, entendem também que os dois sistemas não se anulam, podendo conviver, auxiliar e fazer parte de um mesmo tratamento a um paciente. Isto os diferencia do conhecimento

médico-científico ocidental, que tende a se afirmar como único válido e reduzir os conhecimentos de outros povos à simples crenças.

Para os Tembé, saúde e bem viver significam harmonia com a natureza, felicidade, boa relação com os parentes e com o território, significa também poder se expressar culturalmente, sentir orgulho de sua cultura, poder levar sua vida cotidiana com plenitude, ter sua roça, caçar, poder desfrutar dos que a boa relação com a natureza garante; é também festejar nos rituais com os parentes e com os espíritos de seus antepassados, poder aprender sua cultura em sua iniciação e com os mais velhos, em resumo, ter o “pensamento concentrado”. O pensamento concentrado, tal qual como os antigos Tembé o tinham, quer dizer viver uma vida com objetivos claros, sabendo o que fazer, como e quando fazer, não viver com preocupações, perturbações e entristecimentos, não tentar fazer mais coisas do que do que consegue e conseqüentemente não estar constantemente preocupado com horários e correrias da vida, é, em resumo, conseguir focar em seus objetivos e levar uma vida satisfatória e feliz, harmônica com a natureza que o cerca, tal qual um verdadeiro Tenetehar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALCANTARA, L. C. S.; SAMPAIO, C. A. C. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 40, 30 abr. 2017.
- AGÊNCIA SENADO. **Avanços e retrocessos na luta dos povos indígenas nos 25 anos da Constituição são temas de debate**. Brasília, DF: Agência Senado, 2013. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2013/09/27/avancos-e-retrocessos-na-luta-dos-povos-indigenas-nos-25-anos-da-constituicao-sao-tema-de-debate>. Acesso em: 04 de jan. de 2023.
- ALMEIDA, L. R. “É preciso força pra saber sonhar”: reflexões a respeito dos sonhos entre famílias tupi guarani no sudoeste do Estado de São Paulo. **Revista De Antropologia**, v. 65, n. 3, p. e195929–e195929, 25 nov. 2022.
- ALVES, A. A. M.; RODRIGUES, N. F. R. Determinantes sociais e económicos da Saúde Mental. **Revista Portuguesa de Saúde Pública**, v. 28, n. 2, p. 127–131, jul. 2010.
- ANDRELLO, Geraldo Luciano. 'Nossa história está escrita nas pedras': conversando sobre patrimônio cultural com os índios do Uaupés. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 185-207, 2006.
- BASSO, E. The implications of a progressive theory of dreaming. In: **Dreaming - anthropological and psychological interpretations**. Santa Fe: School of American Research Press, 1992.
- BARCELOS NETO, A. **A arte dos sonhos - uma iconografia ameríndia**. Lisboa: Assírio & Alvim - Museu Nacional de Etnologia, 2002.
- BARCELOS NETO, A. **Apapaatai - rituais de máscaras no Alto Xingu**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- BARRETO, A. F. O Xamanismo da Psicologia. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, v. 10, n. 3, p. 496–506, 29 set. 2021.
- BOAS, Franz. **A Mente do Ser Humano Primitivo**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BORGES, Antonádia. Terra. In: SANSONE, L; FURTADO, C.A. (eds.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA; ABA Publicações, 2016. p. 431-442.
- BOURGUIGNON, E. **Culture and the varieties of consciousness**. Boston: Addison-Wesley, 1974.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, v. 4, p

CCMS - Centro Cultural do Ministério da Saúde. **Uma psiquiatra rebelde**. Rio de Janeiro, RJ: CCSM, 2014. Disponível em: <http://www.ccms.saude.gov.br/nisedasilveira/uma-psiquiatra-rebelde.ph>. Acesso em: 24 de fev. de 2024.

COELHO DE SOUZA et al. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas -projeto de pesquisa. **Entreterras**, Brasília, v.1, n. 1, 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.

DESCOLA, Philippe. Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis. **Man**, p. 439-450, 1989.

EXPEDITO, Arnaud. O direito indígena e a ocupação territorial: o caso dos índios Tembé do Alto Guamá (Pará). **Revista de Antropologia**, Belém, v. 27/28, p. 327-342, 1984/85.

FAUSTO, C. **Inimigos fiéis : história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo, Sp, Brasil: Edusp, 2014.

FERREIRA, C. DE S. **Saúde mental: O trabalho do assistente social com pacientes de saúde mental e suas famílias**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso—Faculdade Anhanguera: [s.n.].

FILHO, N. D. A.; COELHO, M. T. Á.; PERES, M. F. T. O conceito de saúde mental. **Revista USP**, v. 0, n. 43, p. 100, 30 nov. 1999.

FREITAS, V. C. DE; RIBAS, K.; CACCARELLI, P. R. Experiências extraordinárias entre o xamanismo e a psicanálise: uma reflexão psicopatológica transcultural. **Estudos de Psicanálise**, n. 53, p. 71–84, 1 jun. 2020.

GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: FANY, Ricardo. (ed.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 37-41.

GODOI, Emília Pietrafesa de. Territorialidade In: SANSONE, L; FURTADO, C.A. (eds.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA; ABA Publicações, 2016. p. 443-452.

GOFFMAN, Erwing. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 2014.

GONGORA, M. F. A troca do fio e os descaminhos do duplo: sonho e vigília entre os Ye'kwana do rio Auaris. **Revista De Antropologia**, v. 65, n. 3, p. e202291–e202291, 25 nov. 2022.

GROF, S. **Além do Cérebro: nascimento, Morte e Transcendência em Psicoterapia**. [s.l.] McGraw-Hill, 1987.

GRUBITS, S.; FREIRE, H. B. G.; NORIEGA, J. A. V. Suicídios de jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 31, n. 3, p. 504–517, 2011.

GRUBITS, S. Suicídios na comunidade guarani em Dourados, MS: Relação com a cosmologia e identidade. **PHENOMENOLOGICAL STUDIES-Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 28, n. 2, 2022.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 395 p.

HERDT, G. Selfhood and discourse in Sambia dream sharing. In: **Dreaming - anthropological and psychological interpretations**. [s.l.] Santa Fe: School of American Research Press, 1992.

HERRICK, R. L.; WINKELMAN, M. J. Shamans, Priests and Witches: A Cross-Cultural Study of Magico-Religious Practitioners. **Review of Religious Research**, v. 35, n. 2, p. 186, dez. 1993.

INGOLD, Tim. ‘Gente como a Gente’: O Conceito de homem anatomicamente moderno. **Ponto Urbe**, n. 9, 2011.

ISA - Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo, SP: ISA, 2021. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina\\_principal](https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal)>. Acesso em: 04 de jan. de 2023.

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

KRIPPNER, S. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. **Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)**, v. 34, p. 17–24, 2007.

LACERDA, R. Por uma Perspectiva Descolonial dos Direitos Indígenas à Saúde. **Tempus Actas de Saúde Coletiva**, v. 7, n. 4, p. 37–50, 2 dez. 2013.

LAGROU, Elsie. **Uma etnografia da cultura kaxinawá: entre a cobra e o Inca. Florianópolis, 1991**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1991.

LANCETTI, A.; AMARANTE, P. Saúde mental e saúde coletiva. **Tratado de saúde coletiva**, v. 2, p. 615–634, 1 jan. 2006.

LARAIA, Roque de Barros – **Tupi: índios do Brasil atual**. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.

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, Edilene Coffaci. **Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina Sobre a Natureza. 2000**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

LIMA, T. S. (ED.). Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 40, 1 jun. 1999.

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

\_\_\_\_\_. O que é um corpo? **Religião e Sociedade**, v. 22, n. 1, p. 9-20, 2002.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Série antropologia**, Brasília, v. 28, n. 1, 2002.

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.

MARALDI, E. O.; MARTINS, L. B. A psicologia diante dos saberes tradicionais: o caso do xamanismo. **Conselho Regional de Psicologia de São Paulo, Na Fronteira da Psicologia com os Saberes Tradicionais: Práticas e Técnicas**, v. 2, p. 67–72, 2016.

MATOS, Beatriz de Almeida. **A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira**. 2014. Dissertação (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MATOS, Beatriz de Almeida. O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses. **Etnografias del suicidio en América del Sur**, p. 149–170, 2016.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2013. 751 p.

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.

MEIRA, Márcio. **A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico**. 2017. 323 p. Tese (Doutorado em Memória Social) - Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

MORAES JUNIOR, H.; TEMBÉ JATHIATI PARKATEJÊ, K.; APOLUCENO DE OLIVEIRA, I. O povo Tembê Tenetehara: História de resistência, (re)existência, luta e poder na Amazônia paraense. **Revista FAEEBA - Educação e Contemporaneidade**, v. 31, n. 67, p. 177–193, 2022.

MOREIRA JÚNIOR, Carlos Sérgio de Brito. **Xamanismo e cura entre os povos da família linguística Pano**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

OTERO DOS SANTOS, J. **Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar**.

Dissertação—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade de Brasília: [s.n.].

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.

PECHINCHA, M. The south americanist ethnology visions about indigenous suicide: a comment about different versions of psyche/soul. **Anuário Antropológico**, v. 43, n. n.1, p. 223–256, 1 jul. 2018.

PEREIRA, José Agnaldo Pinheiro. **O uso de pinturas corporais entre os Tenetehar Tembé da região do Alto Rio Guamá e seus significados em narrativas míticas**. 2019. 137 p. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) - Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Bragança, 2019.

PÉREZ GIL, Laura. **Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa**. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses yaminawa**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

PONTE, Vanderlúcia da Silva. **Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupi, povo verdadeiro: ‘saúde diferenciada’, território e indianidade na ação pública local**. 2014. 331 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

QUEIRÓZ BATISTA, M. **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.

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

RAMOS, Danilo Paiva; EPPS, Patience. Caminhos de sopro: discurso xamânico e percursos florestais dos Hupd'äh. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 161-198, 2018.

RANGEL. L. H. Violencia autoinfligida: jóvenes indígenas y los enigmas del suicidio. **DESIDADES - Revista Eletrônica de Divulgação Científica da Infância e Juventude**, n. 25, 1 jan. 2019.

REID, Howard. “Dreams and their interpretation among the Hupd'äh Maku Indians of Brazil”. **Cambridge Anthropology**, Cambridge, v. 4, n. 3, p. 2-29, 1978.

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.

ROCK, A. J.; KRIPPNER, S. **Demystifying shamans and their world: A multi-disciplinary study**. [s.l.] Imprint Academic, 2011.

SÁEZ, Oscar. O território, visto por outros olhos. **Revista De Antropologia**, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 257-284, 2015.

SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n. 12, p. 44-51, 2018.

SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E. Terras e Territórios Indígenas no Brasil. **Revista Encontros com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 12, 1979.

SHAPIN, Steven & SCHAFFER, Simon. **Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life**. Princeton: Princeton University Press, 1985. 440 p.

SHIRATORI, K. G. **O Acontecimento Onírico Ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis**. Dissertação—Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro: [s.n.].

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. Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 3, p. 469-488, 1998.

VELHO, Gilberto. **Desvio e divergência: uma crítica da patologia social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

WRIGHT, Robin. **Mysteries of the jaguar shamans of the northwest Amazon**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2013. 424 p.

ZANNONI, C. **Conflito e Coesão: o dinamismo Tenetehara**. Brasília: CIMI, 1999.